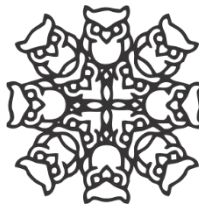


ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 2	n. 4	p. 116-236	jul./dez. 2017
------------	------------	------	------	------------	----------------

A Revista Primordium é um periódico eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

REVISTA PRIMORDIUM, v. 2 – n. 4 – jul./dez. 2017.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia, 2. Estudos Clássicos (Latim e Grego) – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista”.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Júnior

Vice-reitor: Orlando César Mantese

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Revista semestral de investigação e difusão de filosofia e estudos clássicos

ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 2 Número 4 - jul./dez. 2017

Conselho Editorial

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Hênia Laura Duarte, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lais Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lília Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Lucas Guerzei Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Nayen Takahama Ide Tenani, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho Consultivo

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, Brasil
Evânio Márlon Guerzei, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil
Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil
Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil
Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil
Priscila Rossinetti Rufinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil
Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Revisão: Paulo Eduardo

Capa:

Diagramação: Lília Alves de Oliveira e Lucas Guerzei Derze Marques

Atualização diagramação (2024): Gabriela Lima de Oliveira

Endereço:

Universidade Federal de Uberlândia
Revista Primordium
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131
Campus Santa Mônica
38408-144 – Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Submissões de trabalhos aberta em fluxo contínuo

Contatos:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/>

E-mail: revistaprimordium@gmail.com

Telefone: +55 (34) 3239-4252



REVISTA PRIMORDIUM

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO) e da Coordenação do Curso de Filosofia (COCFI) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 2, Número 4 – jul./dez. – 2017

SUMÁRIO

Editorial.....122-124
Maryane Stella Pinto

Artigos

A constituição das três gerações divinas na Teogonia de Hesíodo a partir da análise dos processos de geração, reprodução, incesto e parricídio entre os deuses.....125-146
Gustavo Henrique de Freitas Coelho

Maquiavel e a importância da fortuna no agir político...147-162
Everton Aparecido Moreira de Souza

Paixões e Afetos – Apontamentos em Descartes e Mattheson.....	163-180
---	---------

Hênia Laura de Freitas Duarte

O Príncipe: uma filosofia em ação.....	181-192
--	---------

Carlos Eduardo Ruas Dias

Sobre o espaço: noções gerais a partir de Aristóteles e Henry More.....	193-208
---	---------

Wagner Lafaiete Oliveira Júnior

Danilo Borges Medeiros

Resenhas

Resenha A Natureza dos Deuses, de Marcos Túlio Cícero.....	209-218
--	---------

Lucas Nogueira Borges

Traduções

Proêmio do Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado do Céu e do Mundo de Aristóteles.....	219-224
---	---------

Maryane Stella Pinto

Indexadores.....	225
-------------------------	------------

Normas para submissão.....	227-231
-----------------------------------	----------------

Nominata de pareceristas.....	232
--------------------------------------	------------

Sumário do volume.....	233-236
-------------------------------	----------------



Journal Primordium

Semi-annual Journal of the Institute of Philosophy and Undergraduate
School of Philosophy at Federal University of Uberlândia.

Volume 2, Issue 2 – Jul./Dec. – 2017

CONTENTS

Editorial.....	122-124
<i>Maryane Stella Pinto</i>	

Articles

The constitution of three divine generations in Hesiod's Theogony from analysis of the processes of generation, reproduction, incest and parricide among the gods.....	125-146
<i>Gustavo Henrique de Freitas Coelho</i>	

Maquiavel and the importance of fortune in political action.....	147-162
<i>Everton Aparecido Moreira de Souza</i>	

Passions and Affections – Notes on Descartes and Mattheson.....	163-180
<i>Hênia Laura de Freitas Duarte</i>	

<i>The Prince</i> : a philosophy in action.....	181-192
<i>Carlos Eduardo Ruas Dias</i>	

About space: general concepts from Aristotle and Henry More.....	193-208
--	---------

Wagner Lafaiete Oliveira Júnior

Danilo Borges Medeiros

Reviews

Review <i>A Natureza dos Deuses</i> , from Marcos Túlio Cícero.....	209-218
---	---------

Lucas Nogueira Borges

Translations

Proem of Thomas Aquinas's <i>Comentário</i> on Aristotle's <i>Tratado do Céu e do Mundo</i>	219-224
---	---------

Indexers	225
-----------------------	-----

Submission rules	227-231
-------------------------------	---------

Nomination of referees	232
-------------------------------------	-----

Contents Summary	233-236
-------------------------------	---------



Editorial v. 2 n. 4 jul./dez. 2017

No número 2 do volume 2 da Revista *Primordium*, o conselho editorial tem em vista dar continuidade ao compromisso de expor os debates acadêmicos dos graduandos e pós graduandos, nas áreas de filosofia e línguas clássicas. Neste número publicamos 5 artigos, o primeiro do graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Gustavo Henrique de Freitas Coelho, intitulado *A constituição das três gerações divinas na Teogonia de Hesíodo a partir da análise dos processos de geração, reprodução, incesto e parricídio entre os deuses*. O segundo artigo é de autoria do mestrando em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFScar), Everton Aparecido Moreira de Souza, intitulado *Maquiavel e a importância da fortuna no agir político*. O terceiro artigo de autoria da mestranda em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Hênia Laura de Freitas Duarte, intitulado *Paixões e Afetos – Apontamentos em Descartes e Mattheson*. O quarto, escrito pelo mestrando Carlos Eduardo Ruas Dia, da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), e para fechar a seção de artigos, o artigo conjunto de Wagner Lafaiete Oliveira Júnior e Danilo Borges Medeiros, mestrandos em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), intitulado *Sobre o espaço: noções gerais a partir de Aristóteles e Henry More*. Neste número, contamos ainda com a instigante resenha da tradução, empreendida por Bruno Basseto, do *De Natura Deorum*, de Cícero, a qual foi feita pelo professor do IFILO (UFU), Lucas Nogueira Borges. E para fechar o número, temos a tradução do Proêmio do *Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado do Céu de Aristóteles*, realizada pela mestre em filosofia medieval pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Maryane Stella Pinto.

Começaremos pelo primeiro artigo, A constituição das três gerações divinas na Teogonia de Hesíodo a partir da análise dos processos de geração, reprodução, incesto e parricídio entre os deuses. O autor pretende analisar neste artigo, como os processos de geração e reprodução dos deuses, assim como os casos de incesto e parricídio entre eles, influenciaram a disputa pelo poder que instaurou três gerações divinas.

Posteriormente, o artigo de Everton Aparecido Moreira de Souza; *Maquiavel e a importância da fortuna no agir político*. Este artigo tem como propósito analisar onde a *fortuna* está inserida no pensamento de Maquiavel. De acordo com o autor, é de suma importância que aquele que aspire a vida política, não possua apenas a *virtú* (capacidade de ação), mas também que tenha entranhado em si a *fortuna*, isto é, que saiba trabalhar com a contingência dos momentos. O percurso que é circunscrito neste primeiro artigo pretende mostrar que, segundo Maquiavel, só há êxito político quando houver a conjugação entre *virtú* e *fortuna*.

Hênia Laura de Freitas Duarte, em *Paixões e Afetos – Apontamentos em Descartes e Mattheson*, tem como objetivo expor o conceito de paixão da alma em Descartes, para, a partir dele, buscar uma possível relação com as doutrinas dos afetos na música. O artigo é disposto em três partes. No primeiro momento, é explicado o que são as paixões, os espíritos animais e a pequena glândula, conceitos estes que, segundo a autora, são de máxima importância para compreender as paixões e as formas como elas afetam nossa alma. O segundo momento explica a teoria dos afetos tomando como referência a análise feita por Mattheson acerca das dezesseis tonalidades musicais. No último momento, mostra *A paixão segundo São Mateus* de Bach como um modo de demonstrar certas discordâncias das tonalidades na época barroca com análises feitas pelo autor alemão Mattheson.

O quarto artigo da seção, com autoria de Carlos Eduardo Ruas Dias, nos apresenta uma análise sobre a atualidade da obra *O príncipe*, de Maquiavel, destacando o modo como Maquiavel dispõe suas ideias, apresentando uma laicização da política. Uma leitura proposta pelo autor para essa grande obra é a do italiano, Antônio Gramsci, que, no desejo de solucionar os problemas da sociedade de seu tempo, viu em “O Príncipe” uma ferramenta importante para sua empreitada, com isso nos forneceu uma importante leitura do texto de Maquiavel, atualizando o pensamento do autor renascentista.

Para encerrar a seção de artigos, Wagner Lafaiete Oliveira Júnior e Danilo Borges Medeiros, em *Sobre o espaço: noções gerais a partir de Aristóteles e Henry More*, visam fazer a exposição crítica acerca das noções

de espaço, a partir de uma relação entre o pensamento de Aristóteles e Henry More. De acordo com os autores, tal relação pretende ser uma análise crítica sobre as duas compreensões de mundo.

Este segundo número conta também com a resenha da tradução do filólogo Bruno Basseto da obra *De Natura Deorum*, de Cícero, redigida por Lucas Nogueira Borges. O autor da resenha, além de fazer uma sumária exposição do conteúdo da obra, também apresenta informações caras acerca do exercício de tradução da obra e da estilística do filósofo.

Para fechar o número 2 do volume 2, contamos com a tradução do Proêmio do *Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado do Céu de Aristóteles*, realizada por Maryane Stella Pinto. O Proêmio do *Comentário ao Tratado do Céu* é dividido em cinco parágrafos. O primeiro diz respeito à introdução ao modo de conhecimento da razão. O segundo explica como funciona a ordem da razão prática e especulativa. E o terceiro, quarto e quinto parágrafos exploram a discussão sobre o título do tratado e por que ele deve ser denominado de *Sobre o Céu e o Mundo*.

Maryane Stella Pinto

Conselho Editorial Revista Primordium



A constituição das três gerações divinas na Teogonia de Hesíodo a partir da análise dos processos de geração, reprodução, incesto e parricídio entre os deuses

*Gustavo Henrique de Freitas Coelho**

Resumo: A partir da obra Teogonia, poema atribuído a Hesíodo, analisaremos neste artigo como os processos de geração e reprodução dos deuses, assim como os casos de incesto e parricídio entre eles, influenciaram a disputa pelo poder que instaurou três gerações divinas. Para tanto, após breve consideração a respeito da constituição da poesia mítica em Hesíodo, acompanharemos a narrativa principal do mito a partir da união amorosa entre as divindades Terra e Céu, e a subsequente sucessão no poder cósmico: Céu, Crono, Zeus.

Palavras-chave: Hesíodo; Teogonia; Cosmogonia; Genealogia; Deuses.

The constitution of three divine generations in Hesiod's Theogony from analysis of the processes of generation, reproduction, incest and parricide among the gods

Abstract: From the work Theogony, a poem attributed to Hesiod, we will analyze in this article how the processes of generation and reproduction of the gods, as well as the cases of incest and parricide between them, influenced the dispute for the power that instated three divine generations. For this, after brief consideration of the constitution of mythical poetry in Hesiod, we will follow the main narrative of the myth from the love union between the deities Earth and Heaven, and the subsequent succession in cosmic power: Heaven, Cronus, Zeus.

Keywords: Hesiod; Theogony; Cosmogony; Genealogy; Gods.

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Iniciação Científica Voluntária em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gusege@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5265638620788673>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7075-851X>.

Considerações Iniciais

Na obra *Teogonia*, durante a narrativa de Hesíodo sobre a origem e a genealogia dos deuses, são descritos os diversos embates divinos nos processos de sucessão pelo poder. Nesse artigo nos dedicaremos a expor a relação desses embates com a forma como são descritas a origem e a geração dos deuses, bem como o papel atribuído dentro desses conflitos para os casos de incesto e parricídio. Diante dos 1.022 versos que compõem o poema, os quais descrevem do surgimento do cosmos a partir do nascimento dos deuses primordiais até uma discriminação cronológica e sistemática das linhagens divinas, delimitaremos nossa investigação à narrativa central do mito, conforme destaca Torrano: “O mito principal da Teogonia narra os combates pela soberania, primeiro entre Céu e Crono e depois entre Crono e Zeus; esses combates decidem a sucessão das soberanias de Céu, Crono e Zeus [...]” (TORRANO, 2012, p. 35). Segundo Hesíodo, após o surgimento dos quatro deuses primordiais que dão origem ao universo (Caos, Terra, Tártaro e Eros), a divindade Terra, após parir Céu, passa a manter com ele um relacionamento incestuoso e prolífero. Dentre os vários filhos que derivam desse relacionamento, o mais novo, chamado *Crono*, destitui o pai e assume o poder sobre o cosmos. Posteriormente, vítima do mesmo crime que praticou, Crono é destituído por seu filho, Zeus. Desse modo, acompanharemos o mito adotando o seguinte esquema: a) o surgimento dos quatro deuses primordiais; b) Terra pari e une-se sexualmente à Céu; c) Céu é deposto pelo filho, Crono; d) Crono é destituído por Zeus. O sistema de sucessão descrito resume de modo simples e didático o percurso, a partir do surgimento do universo e dos deuses, até o momento em que o cosmos encontra seu equilíbrio mediante a administração de Zeus, pondo fim às disputas pelo poder.

Ainda que possamos dividir o mito narrado na *Teogonia* em três fases cósmicas distintas, segundo o reinado de Céu, de Crono e de Zeus, devemos considerar o fato de que ele congrega uma multidão de mitos menores, os quais eram transmitidos por meio de uma tradição oral e “concentra num único sistema, deuses que tiveram suas origens em

diversos pontos do mundo grego e os une por laços de sangue [...]” (MANTOVANELI, 2011, p. 25). Por isso, antes de prosseguirmos em nossa investigação, faz-se necessário apresentarmos, ainda que brevemente, o contexto em que a obra surge tanto em relação às condições históricas que contribuíram para que os mitos fossem reunidos nesse tipo de gênero literário, como o cenário social em que o poeta Hesíodo estava inserido.

Tradição oral e a poesia de Hesíodo

Em relação às tradições herdadas por Hesíodo, devemos considerar sua obra como o ápice de um processo muito anterior ao surgimento da escrita. “Durante milênios, anteriores à adoção e difusão da escrita, a poesia foi oral e foi o centro e o eixo da vida espiritual dos povos, da gente que — reunida em torno do poeta numa cerimônia ao mesmo tempo religiosa, festiva e mágica — a ouvia” (TORRANO, 1991, p. 19). Durante esse período, os *aedos* narravam acontecimentos e transmitiam os mitos por meio da composição de poesias cantadas, acompanhadas do som da lira ou da cítara. Esses poetas versavam sobre um vasto repertório e cantavam sobre temas que escolhiam ou que eram sugeridos pelo público. Posteriormente, surgiram na Grécia Antiga os *rapsodos*, artistas itinerantes que percorriam as cidades à procura de audiência. Além disso, diferenciavam-se dos *aedos* por não comporem os poemas que declamavam nem utilizarem o acompanhamento de instrumentos musicais.

Embora a poesia cantada ou recitada como meio de transmissão de conhecimentos tenha sido empregada por séculos, foi graças ao desenvolvimento e divulgação da escrita que toda uma tradição, que antes era apenas oral, pôde ser preservada de modo a chegar até os tempos atuais. Como apontado por Onofrio:

Os mitos gregos, inventados pelo imaginário popular, depois de longa transmissão oral, a partir do séc. IX

a.C., quando a Grécia começou a usar o alfabeto, se encontram registrados em obras de historiadores, filósofos, poetas trágicos, cômicos e líricos [...] (ONOFRIO, 2012b).

Entre esses registros, destaca-se a poesia de Homero e de Hesíodo. As obras desses poetas constituem um dos pilares sobre os quais se edificou toda a identidade helênica, representando o ápice de um longo período de evolução das tradições, as quais foram passadas de geração para geração por meio da oralidade. De acordo com Torrano:

Muitos séculos antes de se adaptar a escrita fenícia à língua grega e de se criar assim esse prodigioso instrumento de comunicação, que é o alfabeto, os aedos gregos já compunham e sabiam de cor muitas e longas canções [...]. Posteriormente, com a popularização do alfabeto, essas canções foram escritas e os aedos desapareceram [...]. Mas é daquela época remota que nos chegaram, entre outras canções, a *Ilíada* e a *Odisseia*, cujo autor os gregos acreditavam ter sido Homero, um aedo da rica região da Jônia, Ásia Menor, no século 8 a. C. Contemporâneo de Homero, um outro aedo chamado Hesíodo [...] transmitiu-nos também importantes canções. Hesíodo e Homero estão nos umbrais da história grega, pois é a partir da época em que viveram que se divulgou mais intensamente o uso da escrita na Grécia. Mas foi como aedos (e não como escritores) que eles compuseram suas canções: inspirados pelas deusas-musas, guiados pela deusa Memória, e servindo-se de técnicas de composição oral que durante séculos foram transmitidas de geração a geração (TORRANO, 2006).

Enquanto nas obras de Homero, *Ilíada* e *Odisséia*, são retratadas lutas e anseios de reis, rainhas e heróis conforme um ideal de governo e comportamento segundo a perspectiva da aristocracia da sociedade helênica, nas obras de Hesíodo, o foco é o homem comum, sujeito à vontade divina e à vida no campo. Na *Teogonia*, “de *theós*, deus, e

gígnesthai, nascer” (BRANDÃO, 1987, p. 153), Hesíodo narra o nascimento dos deuses e a criação do mundo, de acordo com os preceitos da crença popular e da religiosidade corrente à época, incorporando sistemas mais antigos de tradições – da Suméria, Mesopotâmia, Fenícia e Egito (SANDYWELL, 1996, p. 196). Tendo tratado dos deuses na *Teogonia*, na obra *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo descreve normas de condutas para o bom viver do homem comum, configurando-se como uma poesia didática – instrutiva e moralizante – para uma sociedade patriarcal, agrária, e profundamente religiosa. Essa diferença entre o homem aristocrata de Homero e o homem simples de Hesíodo se reflete, sobretudo, ao retratarem o modo como os homens se relacionavam com os deuses:

[...] enquanto que o homem de Homero se põe, às vezes, em pé de igualdade com as divindades – são filhos e filhas de deuses, semideuses, e desafiam os deuses olímpicos, como o caso de Diomedes que ataca Afrodite durante a batalha – o homem de Hesíodo se encolhe diante da vontade dos deuses, e é forçado a obedecê-los, temê-los e reverenciá-los (BUGALHO, 2009).

Relevados os pontos de divergência entre a poesia de Homero e a de Hesíodo, ambos escreveram para uma sociedade que possuía uma religiosidade cotidiana. Deste modo, os deuses estavam sempre presentes na vida das pessoas, o que significa que agiam as favorecendo ou as prejudicando, de acordo com seus caprichos.

Em relação à vida de Hesíodo, quase tudo o que sabemos foi contado por ele mesmo, em diversas passagens autobiográficas. Como proposto por Moura:

Diferentemente do que ocorre com Homero, Hesíodo ainda é tratado pelos estudiosos contemporâneos como figura histórica de existência quase indubitável, alguém de carne e osso, passível inclusive de uma abordagem biográfica. Essa atitude da crítica é estimulada pelo próprio texto hesiódico, que, em

diversas oportunidades da *Teogonia* e de *Os trabalhos e os dias*, apresenta uma voz autoral que fala de si mesma explicitamente (MOURA, 2012, p. 17).

Na obra *Os trabalhos e os dias*, versos 633-640, Hesíodo escreve que o seu pai, fugindo da pobreza, abandonou Cime na Ásia Menor e se estabeleceu em Ascra. Na *Teogonia*, versos 22-23, ao descrever o seu encontro com as musas, revela que pastoreava ovelhas, ao sopé do monte Hélicon. Retomando a obra *Os trabalhos e os dias*, versos 27-41, Hesíodo comenta os desentendimentos com seu irmão, Perses, por conta da partilha da herança paterna. Mais adiante, nos versos 646-662, menciona que nunca se aventurou no mar, exceto uma vez, quando fez a travessia de Cálcis para Eubéia, para participar dos jogos fúnebres em homenagem a Anfidamante, onde obteve uma vitória com um hino – e que dedicou essa vitória às Musas. O relato sobre essa viagem permite especular a respeito da data em que Hesíodo viveu. Segundo Moura:

Alguns autores chegam a dar como quase certa a datação do último terço do século VIII [a.C.], com base em achados arqueológicos que situariam a Guerra Lelantina um pouco antes do ano 700 (nessa data, a planície Lelantina, que vinha sendo habitada ininterruptamente desde a Era de Bronze, foi destruída e abandonada). Como Hesíodo relata ter vencido um concurso de poesia num festival em homenagem a Anfidamante (*Op.* 650-659), um herói que teria perecido numa batalha naval durante essa guerra, teríamos aí uma indicação da época em que o poeta estava ativo (MOURA, 2012, p. 23–24).

Sobre a morte de Hesíodo, a informação que chegou até nós relata que ele foi assassinato em Lócris, considerado “cúmplice de um homem que manteve relações interditas com a irmã de cidadãos locais. Seu corpo teria sido jogado ao mar e devolvido à praia intacto por golfinhos. O cadáver foi então levado a Orcômeno, cremado e suas cinzas teriam sido guardadas na cidade [...]” (MANTOVANELI, 2011, p. 38).

A Teogonia de Hesíodo e a Invocação às Musas (versos 1-115)

Ainda que a proposta de narrar a origem e a genealogia dos deuses feita por Hesíodo não seja única, pois já havia sido desenvolvida também pelos egípcios (século XXIV a.C.), pelos babilônios (2000/1500 a.C.) e pelos hititas (1400/1200 a.C.), encontramos na poesia de Hesíodo uma sistematização sem precedentes da mitologia helênica, ordenando os antigos mitos da criação em sequência lógica (JÚNIOR, 2013).

Hesíodo, num trabalho ingente, enfeixou e ordenou em genealogias, de maneira impressionante, a desordem caótica em que vegetavam os velhos mitologemas nacionais. [...] A Teogonia é, sem dúvida, um dos principais, se não o mais importante documento para a história da religião grega e a obra mais antiga que expôs em conjunto o mito helênico (BRANDÃO, 1987, p. 160).

A *Teogonia*, já em seus primeiros versos, introduz uma inovação na forma de apresentar os mitos herdados pela tradição. O poema cosmogônico de Hesíodo é único, visto que, pela primeira vez na longa história desse gênero, a figura do autor da cosmogonia, deliberadamente, introduz-se como parte do próprio poema (LÓPEZ-RUIZ, 2012, p. 39). Hesíodo inicia o poema com um *hino às Musas*, as invocando logo no primeiro verso: “Pelas Musas heliconíades começemos a cantar” (v.1), e lhes atribuindo, durante os 114 versos seguintes, o crédito por toda a história que se segue. Nos versos 22-34, o poeta nos conta como um dia, “quando pastoreava ovelhas ao pé do [monte] Hélicon divino” (v.23), as Musas se dirigiram a ele, entregando-lhe um cetro feito a partir de um ramo de loureiro, inspirando-lhe um canto divino e dando-lhe o dom da poesia. Essa passagem é muito expressiva, uma vez que tanto o cetro como o loureiro possuíam significados particulares entre os gregos. Enquanto o cetro era considerado um símbolo de autoridade, concedendo o direito à palavra para aquele que o segurasse durante uma assembleia, o loureiro era associado à sabedoria.

O cetro era um símbolo de autoridade e, nas primeiras assembleias do mundo grego, num período anterior à ‘pólis’, ele passava de mão em mão entre os participantes, dando a quem os tivesse em mãos o direito da palavra. O loureiro era associado a Apolo e às Musas, deuses da sabedoria (MANTOVANELI, 2011, p. 37).

O cetro é, entre os gregos, símbolo de competência e autoridade com que se pronuncia esta palavra que se impõe e atua eficazmente, quer nas assembleias guerreiras, quer nas reuniões onde os reis (*basilêis*) decidem litígios entre o povo, quer nos círculos de ouvintes a deleitarem-se com a voz do aedo. O cetro é a insígnia que, socialmente, mostra no poeta um senhor da Palavra eficaz e atuante; — é um aspecto material do dom do canto. Ao recebê-lo das Musas, o poeta é por elas inspirado a cantar os Deuses, os heróis e os fatos presentes, passados e futuros. Elas lhe outorgam o poder que são elas próprias, — ou, dito de outro modo, mais usual e menos nítido, o poder de que elas são as detentoras (TORRANO, 1991, p. 26).

Ao mencionar que recebeu das musas um cetro feito a partir de um ramo de loureiro, Hesíodo reforça o caráter profético de sua narrativa, reivindicando para si a autoridade para proferir a história que se segue, uma vez que são as próprias musas que contam a verdade sobre a origem e a genealogia dos deuses, apenas utilizando o poeta como intérprete de suas palavras.

A primeira fase cósmica: o surgimento dos deuses primordiais e o reinado de Céu

Após oferecer cento e quinze versos às Musas para auxiliá-lo no canto dedicado a origem dos deuses, Hesíodo começa, em sua cosmogonia,

o que pode ser tido como o *Gênesis* da mitologia grega. Aquilo que consideraremos como a primeira fase cósmica inclui tanto os versos em que Hesíodo narra o surgimento do universo e o nascimento dos deuses primordiais, dos quais derivam todas as deidades, como a descrição do controle imposto por Céu, aquele gerado pela divindade primordial Terra. A respeito dos deuses primordiais, narra o poeta:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável
sempre,
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,
solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.
(*Teogonia*, vv. 116-122).

“Com um enfático ‘sim’, que em grego arcaico se diz ἤτοι (*étoi*) e que semanticamente assinala a certeza do que vem dito a seguir, o poeta assegura-nos de que antes de tudo nascera Caos” (TERENZI, 2015, p. 65), seguido do nascimento de Terra (Gaia), Tártaro e Eros. Já nesses versos iniciais devemos recordar que a obra é resultado da síntese de séculos de tradições orais, e que, por isso, uma melhor interpretação do texto somente é possível se remetermos a obra ao seu período histórico. Feito isso, depreendemos da divindade Caos (*Kháos*) um significado diferente do que estamos habituados a atribuir ao termo “caos”. A divindade Caos não representa, na obra de Hesíodo, a concepção de “caos” que se tem contemporaneamente. O significado moderno com o qual empregamos o termo nos foi herdado do poeta romano Ovídio, que, na obra *Metamorfoses*, foi o primeiro a utilizar com a concepção de desordem e confusão (FIGUEIREDO, [s.d.]). Todavia, na Grécia Antiga, Caos seria o contrário de Eros, pois, enquanto esse último é uma força que unifica e que aproxima, o primeiro é uma força que separa e divide. Representa algo amórfico, indefinido, pura extensão ilimitada.

Ainda nesses versos iniciais sobre a origem do universo, no verso 116 é preciso reter nossa atenção às expressões “bem primeiro” e “depois”, pois, embora sejam fórmulas temporais, não têm nesses versos implicações de ordem cronológica, mas ontológica. Constituem um recurso para mostrar que Caos tem uma envergadura e um peso mais decisivo do que a Terra ou Éros na constituição de cada ser, de cada indivíduo (TORRANO, 1991, p. 86).

Hesíodo tratará da origem dos deuses, “todavia, vai além e, antes da teogonia, coloca os fundamentos da cosmogonia, quer dizer, as origens do mundo” (BRANDÃO, 1987, p. 153). Logo no início do poema, Hesíodo narra o surgimento da primeira realidade sólida (e também uma divindade), chamada de Terra (Gaia). Da divindade Terra, nascem Céu constelado (Urano), Montanhas e o Mar.

Terra primeiro pariu igual a si mesma
Céu constelado, para cercá-la toda ao redor
e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre.
Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas
ninfas que moram nas montanhas frondosas.
E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas
o Mar, sem o desejoso amor. [...]
(*Teogonia*, vv. 126-132).

Conforme descrito pelo poeta, a procriação entre os deuses ocorre por união amorosa ou de modo assexuado, ou seja, sem a participação de uma divindade do sexo oposto no processo de geração – o que inclui o parto por partenogênese e por cissiparidade. O modo como ocorrerá o processo de geração divina estará relacionado a influência das forças primordiais e antagônicas de Caos ou Eros.

A simetria entre Caos e Eros como nomes de ação permite-nos pensar que descrevem as duas formas de procriação pelas quais se desdobram as genealogias divinas da *Teogonia*, Caos nomeando a procriação por cissiparidade, e Eros nomeando a procriação por união amorosa (TORRANO, 2012, p. 32).

A procriação assexuada é quase que exclusivamente realizada por divindades femininas, uma vez que os deuses masculinos não possuem capacidade reprodutiva análoga. Caos é a única exceção – de Caos, sem que ele tenha se unido a nenhuma outra divindade, nascem Érebo e Noite. Cinco das divindades apresentadas no poema se reproduzem de modo assexuado, quais sejam, Noite, Éris (Discórdia), Hera, e as divindades já mencionadas, Terra e Caos. De modo assexuado, ou por partenogênese, Terra pari Montanhas e Mar, enquanto por cissiparidade pari Céu constelado.

Como princípio cosmogônico, *Kháos* é a potência que instaura a procriação por cissiparidade, é um princípio de cissura e de separação, e como tal opõe-se a *Éros*, que, como princípio cosmogônico, instaura a procriação por união de dois elementos diversos e separados, masculino e feminino. Ambos, *Kháos* e *Éros*, estão lado a lado de Terra de amplo seio, de todos sede inabalável sempre. A rigor, *Kháos* e *Éros*, enquanto potências cosmogônicas, são paredros de Terra, que, sim, é o assento sempre firme, — o Fundamento Originário. *Kháos* e *Éros*, portanto, ladeiam a Terra-Ser como puros princípios ativos e energéticos, de naturezas opostas e contrapostas, como paredros (*par-édroí*) deste Assento Primordial (*pánton hédos*). *Éros*, princípio da união, é estéril, dele mesmo não surge nenhum rebento, ele de si mesmo nada produz. *Kháos*, princípio de divisão e separação, é prolífico e tem através de sua filha Noite numerosos descendentes — todos eles, incorpóreos como ele, são como ele puros princípios ativos e energéticos, sem substância física. Que o princípio da união seja estéril e o da divisão e separação prolífico — eis algo muito congruente com a sensibilidade e visão gregas. [...] *Kháos* e *Éros*, nesta leitura que estou propondo, prefiguram na Teogonia hesiódica as duas forças motrizes que em Empédocles encadeiam e desencadeiam o ciclo do processo cósmico: Neikos e Aphrodíte, Ódio e Amor (TORRANO, 1991, p. 44-45).

A geração por partenogênese é um tipo de reprodução assexuada em que o ser é gerado sem que haja fecundação por um gameta masculino; enquanto que, na geração por cissiparidade, ocorre a divisão daquele que pari em duas partes. Na *Teogonia*, “[...] uma Divindade originária se biparte, permanecendo ela própria ao mesmo tempo que dela surge por esquizogênese uma outra Divindade” (TORRANO, 1991, p. 43). Isso ocorre quando, nas palavras de Hesíodo, Terra pari Céu constelado “igual a si mesma”. Desse modo, em sentido amplo podemos dizer que a geração de Céu ocorre de modo assexuado, enquanto que, em sentido estrito, essa parição ocorre por cissiparidade, uma vez que, mais do que parir uma divindade sem a fecundação de outra divindade, Terra pari Céu “igual a si mesma”. Resulta dessa separação por cissiparidade o infinito desejo de atração entre as duas partes, o que é explicitado na descrição de que Terra pari Céu com a finalidade de “cercá-la toda ao redor”.

Além disso, Céu carrega em si características de sua origem, ainda que em menor grau, pois, enquanto Terra se caracteriza por ser “de todos sede irresvalável sempre”, Céu é sede irresvalável apenas dos deuses. Com isso, ainda que as diferenças entre homens e deuses sejam colossais, Hesíodo define uma origem no cosmos comum a ambos, além de conferir uma característica de espelhamento, ainda que de maneira indireta, entre o que acontece no Céu com o que acontece na Terra.

Nessa parturição, a firmeza e a segurança de Terra teriam sido transmitidas a Céu. Isso demonstra, mesmo em nível inconsciente, que tanto o lugar dos deuses celestiais como seus habitantes são imagem e semelhança de Terra e daqueles que nela habitam. Isso certamente expressa antes uma leitura de mundo a partir de necessidades e desejos humanos. [...] Quer dizer, o lugar dos deuses celestes é semelhante ao lugar dos homens, e, conseqüentemente, os deuses também os são aos homens, sem, entretanto, suas fraquezas físicas mais atroz. Homens e divindades constituem dois cosmos em um; dividem a mesma origem (COUTINHO, 2010, p. 70).

Sobre essa mesma origem e as consideráveis diferenças entre homens e deuses, acrescenta Vernant:

Os deuses gregos não são pessoas, mas Potências. O culto os honra em razão da extrema superioridade do estatuto deles. Embora pertençam ao mesmo mundo que os humanos e, de certa forma, tenham a mesma origem, eles constituem uma raça que, ignorando todas as deficiências que marcam as criaturas mortais com o selo da negatividade – fraqueza, fadiga, sofrimento, doença, morte –, encarna não o absoluto ou o infinito mas a plenitude dos valores que importam na existência nesta terra; beleza, força, juventude constante, permanente irrupção da vida (VERNANT, 2006, p. 9).

O processo de geração de Céu pela Terra é essencial para entendermos tanto o compartilhamento de características entre ambos, como para compreendermos as futuras instabilidades que levarão às disputas pelo poder. Como Terra “pariu [Céu] igual a si mesma” não ocorre necessariamente a criação de um ente diverso, assim como ocorre quando se gera um filho – com genes do pai e genes da mãe, o filho não é um nem outro, mas algo diverso de ambos. No caso da geração de Céu pela Terra, o que ocorre é uma separação, com a passagem de um ser que era andrógino e assexuado, para dois seres de sexos opostos, e que, nesse sentido, completam-se. A geração por cissiparidade constitui um recurso metodológico pelo qual é possível o processo de antropomorfismo das primeiras forças surgidas no universo. Por um lado, resgata o caráter feminino anteriormente atribuído à Terra “de amplo seio”, e, por outro, confere o caráter masculino de Céu. A perfeição cósmica é perturbada justamente quando os deuses passam a possuir características análogas às humanas, como a distinção entre feminino e masculino.

O poeta Hesíodo, na sua Teogonia, narra que a Terra, princípio cósmico original, único e andrógino, dá à luz, [...], a um filho, que é o seu oposto, o Céu (Urano). A separação do princípio feminino (a Terra)

do princípio masculino (o Céu) cria uma instabilidade cósmica, pois os dois sexos separados se desejam mutuamente, tentando restabelecer a primitiva unidade. A mãe Terra casa-se, então, com o filho Céu (ONOFRIO, 2012a).

Nos versos 133-153, Hesíodo descreve os vários filhos que surgiram da união entre Terra e Céu, quando “num universo ainda informe, prevalece a força fecundante do Céu, que, ávido de amor e com inesgotável desejo de cópula, frequenta como macho a Terra de amplo seio” (TORRANO, 1991, p. 51). Fecundada pelo Céu, Terra dá à luz aos Titãs (Oceano, Coios, Crios, Hipérion, Jápeto, Téia, Réia, Têmis, Memória, Febe, Tétis, e, por último, Crono, “de curvo pensar”), aos Ciclopes (“de soberbo coração” e um só olho no meio da fronte: Trovão, Relâmpago e Arges) e aos Hecantôquiros (gigantes de cem braços e cinquenta cabeças: Cotos, Briareu e Giges).

Contudo, “[...] tão logo cada um deles nascia” (v.156), Terra era obrigada por Céu constelado a ocultá-los dentro de si. Reproduzindo o modelo social patriarcal de sua época, Hesíodo narra que ainda que Terra tenha gerado Céu “igual a si mesma”, deixa-se dominar pelo princípio masculino, submetendo-se aos desejos instintivos de Céu. A partir desse conflito, a narrativa passa a acompanhar o domínio masculino nas lutas divinas na sucessão pelo poder, atribuindo um papel secundário e um comportamento ardiloso à representação da divindade feminina Terra (Gaia). De acordo com Park:

A fase partenogenética de Gaia reflete seu papel vital na formação do cosmos, mas depois que essa forma foi estabelecida, o foco se torna o mito da sucessão, no qual Gaia exerce um tipo diferente de influência. [...]

É por instigação de Gaia que Cronos leva a foice para Urano [Céu], separando assim o céu da terra e marcando o fim da era Uraniada quando o Crononiado começa; Gaia protege Zeus de ser engolido por Cronos; Gaia instrui Zeus a recrutar os Cem-Mãos contra os Titãs; Gaia estimula a promoção

de Zeus ao rei dos deuses; e Gaia e Urano aconselham Zeus a engolir Metis, mãe de Atena, terminando assim a linha de descendentes que poderiam desafiar a supremacia de Zeus (PARK, 2014, p. 270. Tradução nossa.).¹

A segunda fase cósmica: parricídio simbólico e o domínio de Crono

Se na primeira fase cósmica ocorre a distinção entre o feminino e o masculino, a segunda fase tem por característica a distinção entre o instinto e a razão. Segundo o poema, atulhada por ter que manter dentro de si todos os filhos que nasciam de sua união com Céu, Terra forja um “grande podão” de “grisalho aço” (vv. 160-161) e solicita ajuda aos filhos para se libertar do “ultraje” imposto por Céu. Seu filho mais novo, Crono, concorda em castrar Céu com a foice, aliviando-a, assim, da dor de ter que comportar dentro de si todos os filhos e impedindo Céu de continuar sua atividade sexual. Quando, com a Noite, Céu se colocou em posição para cobrir a Terra, Crono, que estava em tocaia, ceifa o órgão genital² de seu pai, lançando-o ao mar. A respeito dessa passagem, Onofrio acrescenta que:

¹ No texto original: *Gaea's parthenogenetic phase reflects her vital role in shaping the cosmos, but after this shape has been established, the focus becomes the succession myth, in which Gaea exercises a dd type of influence. [...] It is at Gaea's instigation that Cronus takes the sickle to Uranus, thus separating sky from earth and marking the end of the Uranian era as the Cronian one begins; Gaea protects Zeus from being swallowed by Cronus; Gaea instructs Zeus to recruit the Hundred-Handers against the Titans; Gaea prompts the promotion of Zeus to king of the gods; and Gaea and Uranus counsel Zeus to swallow Metis, mother of Athena, thus ending the line of descendants who might challenge Zeus's supremacy.*

² “No episódio em que Crono impõe um limite às atividades prolíficas do Céu, o golpe cortante da foice recurva incide sobre os *médea*. (Esta palavra *médea* se traduz, conforme o contexto, de dois modos diferentes: se se trata dos *áphthita médea* de Zeus ou dos *médea* de algum outro Deus, traduz-se por ‘desígnios imperecíveis’ ou por ‘desígnios’; — se se trata do Céu, então os *médea* equivalem a genitália, — talvez porque, como os desígnios do Céu são só copular e emprenhar, despojá-lo de seus desígnios não é senão castrá-lo.)” (TORRANO, 1991, p. 59).

O infanticídio vem sendo consumado contra a vontade da Terra, que se vinga de Urano, instigando e ajudando o filho Cronos (Saturno, o Tempo), o mais jovem dos Titãs, a revoltar-se contra o pai. Traíçoeiramente, Cronos, armado de uma enorme foice, mutila o pai Céu, cortando-lhe os órgãos genitais. Em seguida, ocupa o lugar do pai no trono do universo, dando origem ao reinado do Tempo, até que seu filho Júpiter [Zeus] o destrone pelo mesmo motivo pelo qual Saturno [Crono] tinha deposto Urano [Céu]. A foice, instrumento agrícola, simboliza a luta da Terra, princípio feminino, protetor da vida, contra a tirania das forças superiores do Céu. No plano humano, a foice continua sendo o emblema da força dos trabalhadores, em constante luta contra os senhores das terras [...]. A separação Terra/Céu é a representação mítica da estrutura psicológica do eu/tu que, com o nascimento do filho, se completa na estrutura triádica, própria de qualquer sociedade humana: eu (mãe), tu (pai), ele (filho). A relação de conflito entre esses três elementos é a causa de crimes horríveis, como o infanticídio (o “tu” vê no “ele” um rival e tenta eliminá-lo), a castração e o parricídio (o “ele” mutila ou elimina o “tu”) e o incesto (o “ele” substitui o tu no sentimento amoroso do “eu”). Assim, o mito sobre as Divindades Primordiais, inventado pela genialidade da mente grega para explicar as origens do universo, além de ser teogônico e cosmogônico, chega a ser também antropogônico e antropológico, como aparece em várias obras de arte, especialmente no mito de Édipo, transformado em tragédia por Sófocles e em complexo por Freud. O mito do andrógino simboliza a luta entre o corpo e a alma, verdadeiros irmãos inimigos, que pode ser encontrada em todo casal, condenado a viver em estado de guerra permanente (ONOFRIO, 2012a).

Na narrativa mítica de Hesíodo, Crono tem como característica o “curvo pensar” (v. 137) em oposição a seu pai, Céu, uma vez que lhe é inerente o desejo sexual em unir-se a Terra. O ato de Crono sob seu pai,

mais do que um ato físico, simboliza o combate e a delimitação dos impulsos instintivos pela razão. Segundo Torrano:

Crono interfere na fecundação da Terra pelo Céu, pondo limite a essa fase em que os seres divinos (e também os humanos?) nascem diretamente do seio da Terra fecundada pelos sêmenes celestes. Crono representa uma forma de inteligência sinuosa, que age obliquamente, e, pondo-se de tocaia, surpreende e fere seu pai, o Céu, enquanto ele se entregava inadvertido e desenfreado a sua atividade, que, intensa e puramente vital, não conhecia regras nem a reflexão sobre conveniências e consequências. O arдил tramado pela Terra faz confrontarem-se a intensa e irrefletida vitalidade do Céu e o flexuoso pensamento de Crono. Esse confronto impõe um limite que regre a força fecundante do Céu [...] (TORRANO, 1991, p. 52).

Crono, ao ceifar o órgão genital de seu pai, realiza um parricídio simbólico. Uma vez que não é possível matar um deus imortal, ele retira de Céu sua virilidade, sua própria razão de existência, o seu poder: lembremos que Céu surge da divindade Terra com o propósito de “cercá-la toda”. A castração leva à impotência, que resulta no afastamento de Céu do poder. Com esse ato, tem-se origem uma nova fase cósmica, em que Crono assume o poder que antes era de seu pai. Por conta dessa passagem, pressupõe-se que Hesíodo tivesse conhecimento de certas teogonias orientais, uma vez que nelas também a mutilação de um deus por seu filho, tornando-se seu sucessor, constitui um tema dominante (BRANDÃO, 1987, p. 199).

A terceira fase cósmica: outro parricídio simbólico e a estabilidade cósmica com o reinado de Zeus

Nos versos 459-465, Hesíodo conta que Crono, casado com sua irmã, Réia, tendo sido alertado por seus pais, Céu e Terra, de que era seu

destino ser subjugado por um de seus filhos, engolia-os todos, “[...] tão logo cada um do ventre sagrado da mãe descia aos joelhos” (vv.459-460).

O genitor [Céu] estava ciente de que o filho [Crono] padecia do mesmo mal que ele, pois ambos miravam o poder de reinar em absoluto sobre o mundo. E é natural que uma pessoa com tal ambição venha a ter filhos e que esses se revoltam contra ele (FONTES, 2013).

Ciente de seu destino, o reinado de Crono é marcado pela mesma característica que o levou a assumir o poder, ou seja, o curvo pensamento, o agir obliquamente, sempre em tocaia.

Crono sabia, pela Terra e o Céu constelado, que, apesar de toda a sua força, era seu destino por *desígnios do grande Zeus* ser dominado por um filho (vv. 463-5). Se, ao reinar, o Céu por sua atividade se define como fecundo (*thalérón*, v. 138), Crono enquanto rei é o vigilante sempre à espreita (*dokeúon*, v. 466). Tocaia e engolir seus filhos recém-nascidos são os expedientes com que ele toma o poder e procura preservá-lo (TORRANO, 1991, p. 53).

Nos versos seguintes, é descrito como Réia pede a Céu e a Terra que a deixassem parir Zeus escondida de Crono, para que o filho pudesse punir todas as atrocidades cometidas pelo pai. Recebendo auxílio de seus pais, Réia consegue enganar Crono, entregando-lhe uma pedra para ser engolida no lugar do filho recém-nascido.

Zeus foi criado às escondidas e, quando já adulto, consegue dar para Crono uma poção que o faz regurgitar todos os outros cinco filhos, até então engolidos logo após nascerem. Para vencer Crono, além do apoio de seus irmãos, Zeus busca o auxílio dos Hecantôquiros e dos Ciclopes. Após longa batalha, narrada por Hesíodo como *Titanomaquia*, inicia-se a terceira fase cósmica, em que, tal como ocorreu com Céu, Crono é destituído pelo próprio filho, Zeus. “Crono é batido com as mesmas armas com que bateu seu pai: a ação oblíqua, o curvo pensar” (TORRANO, 1991, p. 60).

Na constituição da terceira fase cósmica, mais do que uma narrativa mítica, encontramos na poesia de Hesíodo uma equivalência política. Esse aspecto é ressaltado pelas forças coligadas por Crono e na reunião de deuses comandados por Zeus, durante a *Titanomaquia*. Posteriormente, vencida a batalha e com Crono destituído do poder, a necessidade de alianças políticas para exercer o governo sobre o cosmos é reforçada pela forma como é estabelecido o reinado de Zeus, uma vez que, além da partilha de bens, os matrimônios firmados com suas irmãs também constituem, na verdade, alianças políticas. Nesse sentido, acrescenta Torrano:

Para assegurar que seu poder não será superado e que o domínio que ele exerce sobre o seu pai não será por sua vez dominado, Zeus recorre a núpcias que são alianças políticas. Zeus, ao iniciar seu reino, desposa uma divindade de natureza aquática, Mêtis, e uma de natureza terrestre, Thémis. Com esses dois casamentos inaugurais, Zeus garante o seu controle sobre esses âmbitos donde provieram as potências sob as quais Crono se viu dominado e superado: o aquático âmbito da manhosa presciência (Afrodite, Mêtis) e o terrestre âmbito da lei inconcussa (Erínias, Thémis) [...]. São esses dois âmbitos, o Mar e a Terra, de onde podem surgir a ameaça ao poder e a retaliação à tomada mesma do poder, que Zeus concilia e controla ao unir-se a Mêtis e a Thémis (TORRANO, 1991, p. 60–61).

Considerações finais

Com uma obra que possibilita múltiplas interpretações e inovando ao inserir-se na própria narrativa, Hesíodo transmite todo o legado cultural de uma época distante de nós por mais de 2.700 anos. Ademais, apesar de nosso afastamento cronológico, seu texto nos fascina, pois conserva o frescor dos questionamentos que ainda hoje inquietam a mente humana. Por meio de uma mitologia que parte de divindades amórficas até a sua representação antropomórfica (em seus aspectos físicos

e psíquicos), reflete nas questões divinas problemas que se mostram atemporais a qualquer cultura. O enredo da *Teogonia* evolui em torno de questões como o controle do instintivo pelo racional, o domínio do masculino sobre o feminino, a disputa pelo poder, a revolta contra forças autoritárias, traições, alianças, e tantas outras questões quantas forem as interpretações da obra.

Todas essas questões aparecem espontaneamente no poema de Hesíodo, colocando a justiça e a civilidade como construções conquistadas por meio de um longo processo, que inclui períodos de atos violentos, conflitos, revoltas e guerras. É possível reconhecer na unificação dos mitos realizada na obra de Hesíodo a primeira tentativa de racionalizar os elementos míticos de uma tradição oral, tornando-os ainda mais próximos da vida do homem comum.

O poema apresenta o processo, ainda que lento, de mudança em relação à autoprojeção humana, passando da passividade em relação às forças da natureza, representadas pelos deuses primordiais (Caos, Terra, Tártaro, Eros), para um domínio mediado pela razão, representado na última fase cósmica pela antropomorfização de Zeus. O incesto, antes ação instintiva de união sexual entre Céu e Terra, é convertido em ato racional empregado por Zeus, ao unir-se deliberadamente em matrimônio com suas irmãs como meio de constituir alianças políticas que lhe possibilitassem governar o cosmos e se manter no poder. Os parricídios representam a revolta contra as injustiças, o enfrentamento da autoridade, que na *Teogonia* é divina (instintiva, com Céu; e social, com Crono, que busca se perpetuar no poder a qualquer custo), mas que pode ser interpretada como análoga à constituída por uma aristocracia opressora, como a que governava no tempo de Hesíodo, e o desejo de encontro da justiça, figurada na representação de Zeus (BRANDÃO, 1987, p. 184). Embora a obra de Hesíodo evidencie a participação feminina e seu papel nos processos de sucessão do poder, sua cosmogonia, assim como a de outras tradições, culmina no reinado duradouro de um deus masculino, além de atribuir ao estereótipo feminino características como o ardil e a subserviência.

Enfim, por meio da leitura da *Teogonia* de Hesíodo entende-se o porquê de uma obra que foi escrita há tantos séculos atrás ainda encontrar papel de destaque no arcabouço de nossa cultura. A cada leitura, são possíveis novas interpretações, novas analogias, o que faz a obra permanecer sempre atual, alterando-se segundo os diferentes ângulos em que é explorada. Propomos nesse artigo algumas leituras possíveis a partir de nossa visão moderna de mundo, cientes de que, ao realizar esse exercício interpretativo, inserimo-nos junto da mesma fogueira, da mesma mesa, da mesma roda em volta do poeta que sentavam nossos antepassados, e, diante da narrativa mítica, ainda procuramos encontrar o seu significado humano e particular, ainda que nos fale sobre os deuses imortais e a grandeza do universo.

Referências

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. v. 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- BUGALHO, Henry Alfred. *Hesíodo e a vida do homem comum*. 2009. Disponível em: <http://www.revistasamizdat.com/2009/03/hesiodo-e-vida-do-homem-comum.html>. Acesso em: 19 nov. 2018.
- COUTINHO, Carlos Luciano Silva. *Arquitetura mítica*. 2010. 270 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de Brasília, Brasília, DF. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/7019>. Acesso em: 19 nov. 2018.
- FIGUEIREDO, Beraldo Lopes. Caos. Disponível em: http://www.espiritualismo.info/mitologia_greco_romana.html#22.14.01.01_-_CAOS. Acesso em: 19 nov. 2018.
- FONTES, Felipe dos Santos. *Parricídio Simbólico*. 2013. Monografia (Especialização em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: <http://felipesfontes.blogspot.com.br/2013/12/parricidio-simbolico.html>. Acesso em: 19 nov. 2018.
- HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1991.

JÚNIOR, Wilson A. Ribeiro. Hesíodo / Teogonia. *Portal Grécia Antiga*. São Carlos, SP. 2013. Disponível em: <http://greciantiga.org/arquivo.asp?num=0085>. Acesso em: 19 nov. 2018.

LÓPEZ-RUIZ, Carolina. How to Start a Cosmogony: On the Poetics of Beginnings in Greece and the Near East. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, v. 12, n. 1, p. 30-48, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1163/156921212X629455>.

MANTOVANELI, Luiz Otávio. Apresentação. In: HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Odysseus, 2011. p. 19-44.

MOURA, Alessandro Rolim de. Introdução. In: HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Curitiba, PR: Segesta, 2012. p. 11-59.

ONOFRIO, Salvatore D'. Andrógino. *Dicionário de Cultura Básica*. Flórida: Wikimedia Foundation, 2012a. Disponível em: https://pt.wikisource.org/wiki/Dicion%C3%A1rio_de_Cultura_B%C3%A1sica/Andr%C3%B3gino. Acesso em: 19 nov. 2018.

ONOFRIO, Salvatore D'. Mitologia. *Dicionário de Cultura Básica*. Flórida: Wikimedia Foundation, 2012b. Disponível em: https://pt.wikisource.org/wiki/Dicion%C3%A1rio_de_Cultura_B%C3%A1sica/Mitologia. Acesso em: 19 nov. 2018.

PARK, Arum. Parthenogenesis in Hesiod's Theogony. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, v. 3, n. 2, p. 261-283, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5325/preternature.3.2.0261>.

SANDYWELL, Barry. *The Beginnings of European Theorizing: Reflexivity in the Archaic Age*. New York, USA: Routledge, 1996. (Logological Investigations).

TERENZI, Juan Manuel. Do Caos à espuma: o sinuoso percurso de Afrodite. *DAPesquisa*, v. 10, n. 13, p. 63-74, 2015. DOI: <https://doi.org/10.5965/1808312910132015063>.

TORRANO, Jaa. A noção mítica de Kháos na Teogonia de Hesíodo. *Ide*, v. 35, n. 54, p. 29-38, 2012.

TORRANO, Jaa. A teogonia de Hesíodo. *Revista Cult*, n. 107, p. 68, 2006.

TORRANO, Jaa. O mundo como função de Musas. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 11-97.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

Data de registro: 11/08/2017

Data de aceite: 21/12/2017



Maquiavel e a importância da fortuna no agir político

*Everton Aparecido Moreira de Souza**

Resumo: Este artigo tem o propósito de analisar qual é o lugar da fortuna no pensamento político de Nicolau Maquiavel. Veremos como é fundamental àquele que aspira a vida política, sob o prisma maquiavélico, não só ter a virtù (capacidade de ação), mas também saber trabalhar com os momentos, circunstâncias e contingências, isto é, a fortuna. Conjugar, então, virtù e fortuna é a chave para o êxito político.

Palavras-chave: Virtù; Fortuna; Política; César Bórgia; Governo.

Maquiavel and the importance of fortune in political action

Abstract: This article aims to analyze the place of fortune in Nicolau Machiavelli's political thinking. We will see how fundamental it is to those who aspire to political life, under the Machiavellian prism, not only to have the virtù (capacity for action), but also to know how to work with moments, circumstances and contingencies, that is, fortune. Then, conjugation of virtù and fortune is the key to political success.

Keywords: Virtù; Fortune; Politics; Cesar Borgia; Government.

Introdução

O grande desafio que se coloca diante do pensamento político de Nicolau Maquiavel é o seguinte: um príncipe, para ter sucesso na arte do

* Especialista em Ensino de História pela Faculdade de Venda Nova do Imigrante (FAVENI). Professor de Filosofia em Secretaria da Educação do Estado de São Paulo (SEE). E-mail: everton3729@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5018518888260743>.

governo, deve ter a *virtù*; contudo, não basta ter esse atributo, é fundamental contar com a *fortuna*. Nesse sentido, qual é o momento certo de saber quando a *fortuna* está ou não a favor? Há algum sinal? Como reconhecer que o momento da ação é o que se coloca em determinado tempo histórico? É diante dessa questão que o presente artigo se desdobrará.

A *fortuna* pode ser vista como algo paradoxal. Mas por quê? Pelo fato de que ela pode tanto ser a responsável pela apoteose de um governante, como pode ser também, logo depois, o seu motivo de derrocada. Cumpre então àquele que se encarrega da arte do governo o estudo da história dos homens e de suas ações. Ora, um metódico político, se tiver consigo o zelo pelo estudo da história poderá ter bases teóricas de em que circunstâncias os grandes acertaram em suas ações e em que momento erraram. Dizendo em outras palavras, quando se soube e quando não se soube trabalhar com a *fortuna*.

O entendimento de Maquiavel, como veremos mais detalhadamente adiante, é algo totalmente revolucionário se levarmos em conta o seu contexto histórico. E que contexto seria esse? É uma Itália totalmente desfragmentada, desunida, cada reino preocupado com si. Não há uma figura política, nessa situação, com *virtù* suficiente para unificar esses reinos e transformá-los assim numa potência homogênea. Além dessa situação política, temos que considerar o fato de estarmos diante de um período de transição brutal histórica, saber: a Idade Média está prestes a ser sucedida pela Modernidade. Mas essa mudança ainda não se concretizou totalmente. Resumidamente, o Renascimento Cultural ainda está em curso, os iluministas¹ não são ainda nem embriões, os burgueses estão no início de suas atividades comerciais, a Igreja Católica, periclitante devido às reformas protestantes², ainda tem um proeminente papel de

¹ Tais como John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Denis Diderot (1713-1784) e Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783).

² Dois dos principais movimentos reformistas foram: a de Lutero, luteranismo, (1517) e o do rei Henrique VIII, anglicanismo, (1534).

controle na sociedade. Eis o grande ponto, a questão nevrálgica: a Igreja Católica.

A Igreja, sobretudo na era medieval, tinha, graças ao sistema feudal, o controle do pensamento de um esmagador número de pessoas. Os homens e mulheres dessa época viviam sob a égide e sob a tutela moral da Igreja. Com efeito, a Igreja mostrava ao povo fiel que existia um Deus criador e mantenedor do Universo. Nada podia acontecer que não fosse a vontade dele. Os homens deveriam então tentar entender quais seriam os desígnios divinos para desse modo poderem se orientar por eles. Num universo que é, segundo esse pensamento eclesiástico, totalmente controlado por um ser divino, cabe a pergunta: há espaço para a liberdade humana?

Com efeito, é essa pergunta que move Nicolau Maquiavel. Numa atmosfera que respira Deus e que nada pode acontecer sem a permissão dele, há espaço para a *virtù* dos atores políticos? Ou ainda: caso os homens queiram fazer política de acordo com as suas normas, sem seguir as de Deus e da Igreja, é possível conciliar a *virtù* com a *fortuna*? Afirmar que sim é o mesmo que blasfemar contra a onipotência de Deus; dizer que não é deixar a política à mercê dos orientadores espirituais, isto é, da Igreja. Maquiavel prefere ser revolucionário e rompe com essa visão até então vigente.

Enfim, estamos diante de uma análise que é revolucionária. Assim, os modelos utilizados por Maquiavel para esse tipo de estudo são o de César Bórgia³ e do papa Julio II⁴. O primeiro, embora repleto de *virtù*, fora esmagado tortuosamente pela *fortuna*; já o segundo, não com tanta *virtù*

³ De acordo com Sabatini (2001), César Bórgia (1475 – 1507) foi um cardeal da Igreja Católica. Era filho de Rodrigo Bórgia, eleito sob o nome de Papa Alexandre VI em 1492. Nicolau Maquiavel, ao pensar no modelo de governante, tem em sua mente constantemente o nome de César Bórgia, dada a sua crueza e capacidade de ação, que prescindia da ética e da moral.

⁴ De acordo com o site do Vaticano (2018), Giuliano della Rovere, mais conhecido como papa Júlio II foi o 216º papa da Igreja Católica. Foi contemporâneo de Maquiavel e muitas de suas ações (principalmente no tocante à sua relação conflituosa com César Bórgia), enquanto governante da Igreja, serviram de análise e base para Maquiavel.

assim, soube trabalhar com as contingências. Maquiavel conviveu com Bórgia e pôde ver de perto suas ações que lhe levaram às glórias e do mesmo modo os seus erros que lhe impuseram o fracasso. Já o papa Julio II, contemporâneo de Maquiavel, foi um papa que não se ateve ao espiritual. Ao contrário, cuidou dos assuntos políticos, não se ateve somente à Cidade de Deus e quis também perscrutar os segredos das Cidades dos Homens. Diante disso, fica-nos uma certeza: é importantíssimo saber lidar e trabalhar com a *fortuna*.

A importância da *fortuna* no agir político

César Bórgia foi uma pessoa que inspirou estupendamente o pensamento político de Maquiavel. Com efeito, o duque Valentino⁵, ao agir com enorme *virtù*, impactou nosso filósofo de forma inaudita. Ora, a derrocada de Bórgia foi tão impactante quanto à sua ascensão. E um dos fatores para essa derrota é atribuído à *fortuna*.

Nesse sentido, a *fortuna* aparece em todas as obras principais de Maquiavel e, com base nesta informação, nunca pode ser desvinculada da sua análise política. Talvez estejamos diante de um dos temas mais difíceis e tortuosos de ser entendidos no pensamento de Maquiavel.

Não obstante, a *fortuna* constitui seguramente a ameaça mais séria à ação política racional. Com isso em mente, Maquiavel escreve o capítulo XXV de *O Príncipe* com o intuito de mostrar-nos uma saída diante da impetuosidade da *fortuna*. É, pois, muito enriquecedor transcrever o início desse capítulo para melhor analisarmos o conceito de fortuna. Eis o que ele nos ensina:

Não ignoro que muitos foram e são de opinião de que as coisas do mundo são governadas de tal modo pela fortuna e por Deus que os homens não podem corrigi-las com a prudência, e até não têm remédio algum contra elas. Por isso, poder-se-ia julgar que não

⁵ “Duque Valentino” é a forma como Maquiavel se refere a César Bórgia em suas obras.

devemos incomodar-nos demais com as coisas, mas deixar-nos governar à sorte (MAQUIAVEL, 2010, p. 121).

Nota-se, claramente, que Maquiavel está fazendo menção à determinadas tradições que elaboraram uns pensamentos nos quais a *fortuna* ocupava um lugar de muito respeito e destaque. Talvez um dos alvos dessa crítica seja Boécio⁶. É com o seu pensamento que a *fortuna* passa a ser considerada como uma deusa que não pode de maneira alguma ser influenciada. Skinner (2010, p. 40) resume bem o pensamento de Boécio acerca da *fortuna*: “Já não é vista como uma amiga em potencial, mas simplesmente como uma força impiedosa; seu símbolo deixa de ser a cornucópia e passa a ser a roda, que gira inexoravelmente como as mudanças da maré”.

Com efeito, esse trecho acima que acabamos de comentar, fala da *fortuna* como uma deusa não influenciável. Maquiavel, além de fazer referência sobre certas tradições que escreveram sobre o tema, cita que alguns fatos corroboraram para essa visão da *fortuna* como um ser onipotente. Vejamos o que Maquiavel diz a esse respeito: “Essa opinião tem recebido mais crédito em nossos tempos devido às grandes variações das coisas que foram e são vistas todos os dias, além de qualquer conjectura humana” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121).

Segundo Ridolfi (2003), a Itália, na época de Maquiavel, não vivia seus melhores momentos políticos. Além disso, Florença, cidade natal do nosso filósofo, passara por inúmeras crises desde a morte de Cosimo de

⁶ De acordo com Silva (2017, p. 12), Boécio “Considerado por alguns historiadores da filosofia como ‘o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos’ Anísio Mânilo Severino Boécio nasceu em Roma em meadas de 480. Em 510 foi nomeado cônsul, exercendo cargo de direção geral dos serviços da corte e do Estado do rei Ostrogodo Teodorico. Foi acusado pelo líder do partido filogótico Cipriano de ter tramado a restauração da autoridade do Imperador em prejuízo de Teodorico. Boécio foi preso, torturado e morto por ordem do Imperador. Foi justificado no inverno de 524 ao norte de Pávia”.

Médici⁷ em 1464. Desses maus momentos da política florentina, podemos fazer referência a dois exemplos que muito corroboraram para o engrandecimento do conceito de *fortuna*, enquanto deusa insubordinável.

Em primeiro lugar, após a morte de Lourenço, em 1492, não havia possibilidade de impedir a oposição aos Médici no poder de Florença. Nesse sentido, quando o rei Carlos VIII passou por Florença, indo em direção ao sul, Piero de Médici⁸ reagiu de maneira desastrada e isso acarretou-lhe um exílio e uma grande crise política.

Em segundo lugar, com a ascensão de Piero Soderini em 1502, a cidade de Florença consegue estabilizar-se politicamente e vive, relativamente, um período de paz. Entretanto, em 1512, sob o comando de Maquiavel, a milícia florentina tem o seu primeiro desafio. “No primeiro confronto efetivo com as tropas espanholas, a ‘não-tão-corajosa’ milícia florentina bateu em retirada em lastimável fuga” (ARANHA, 1993, p. 37). Ora, uma catástrofe como essa não poderia terminar sem danos maiores. Exatamente por isso, “o incidente, aliado a outros tantos, provocou a queda de Soderini e a restauração dos Médici no poder” (ARANHA, 1993, p. 37).

Se levarmos em conta esse contexto de frustrações políticas do povo florentino, fica muito mais claro entender porque a mentalidade dele é totalmente negativa quando se trata da *fortuna*. Não obstante, segundo muitos, a *fortuna* é a grande responsável por todos esses incidentes. Acreditava-se, como um senso comum, que diante da vontade onipotente da *fortuna* nada podia o miserável homem. Evidentemente que tal pensamento sobre a *fortuna* fora endossado na crença da existência de um Deus que era onisciente, onipresente e onipotente.

⁷ Cosimo de Médici (1389-1464), segundo Ross (1910), foi o filho mais notável Giovanni di Bicci de Médici. Representou a família em vários importantes negócios. Elevou o seu poder político, após a morte do pai, e consolidou a família como uma das mais poderosas e influentes de sua época. Além de poderoso, é retratado como sendo uma pessoa bastante humanística e que sempre ajudava aos cidadãos florentinos.

⁸ Segundo Ross (1910), Piero de Cosimo de Médici (1416-1469), que era filho de Cosimo de Médici, é retratado como um grande desafortunado. Seu governo ficou marcado por ter sido alvo de uma tentativa de golpe de estado, golpe esse que fora fracassado.

Contudo, devemos colocar aqui a seguinte questão: o fracasso de Soderini e de Piero de Médici deu-se mais à ausência de *virtù* ou ao fato não saberem lidar com a *fortuna*? Temos aqui uma problemática que daria para ser bem explorada. Na visão de Maquiavel e do povo da época a resposta é que a *fortuna* fora impiedosa, ou seja, ambos não souberam dançar a dança que a *fortuna* lhes propunha.

Com efeito, diante disso tudo, o próprio Maquiavel encontra-se confuso sobre a onipotência da *fortuna*. E essa reticência do secretário florentino pode ser notada na seguinte frase: “Pensando nisso, às vezes me sinto um tanto inclinado a essa opinião” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121). Mas que opinião é essa? É a de que “as coisas do mundo são governadas de tal modo pela fortuna e por Deus” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121). Apenas para constar e tornar mais fácil a nossa compreensão sobre esse momento pessimista do nosso autor, isso que acabamos de citar foi escrito por volta de 1513. Um pouco antes de elaborar essas ideias e colocá-las no papel, nosso filósofo passou por uma experiência pessoal muito desgostosa. Com a volta dos Médici ao poder e com a descoberta de um complô contra os mesmos, Maquiavel perde o seu cargo político e é indiciado como um dos conspiradores. O resultado é que Maquiavel foi preso, torturado e humilhado.

Em resumo, não é somente a opinião do povo que afeta Maquiavel acerca do papel da *fortuna*, sua experiência sôfrega de vida também é preponderante para essa formulação negativa. E isso é um traço característico dos filósofos de todos os tempos. Eles escrevem suas teorias sempre tendo como base aquilo que estão vivenciando.

Entrementes, diante desse quadro pessimista em relação à *fortuna*, uma luz aparece no fim do túnel. No mesmo parágrafo em que Maquiavel se mostra aparentemente prostrado diante da *fortuna* ele assinala: “Entretanto, para que nosso livre-arbítrio não seja eliminado, julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe a governo a outra metade, ou quase.” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121). Já podemos notar uma considerável evolução no pensamento de Maquiavel. Da aparente impotência humana

diante da avassaladora *fortuna*, a esperança reaparece: não somos totalmente controlados pela *fortuna*! Ainda resta-nos metade do livre-arbítrio.

Nesse sentido, com essa grande evolução de pensamento, surge a necessidade de discutir até que ponto a *fortuna* pode chegar e como o homem pode lidar com a sua impetuosidade. Com essa intenção, Maquiavel preocupa-se em redefinir o conceito de *fortuna*. Esse trabalho do nosso filósofo é fundamental, pois é somente diante da debilidade da *fortuna* que a ação política pode, de fato, ser perpetrada. De outra forma, o que adianta uma elevada *virtù* diante da onipotência da *fortuna*? Eis a definição que Maquiavel faz da *fortuna*:

Comparo a fortuna a um desses rios impetuosos que, quando se iram, alagam as planícies, derrubam as árvores e as casas, arrastam as terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, todos cedem a seu ímpeto sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que, quando os tempos estão calmos, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de modo que, quando a cheia se repetir, ou os rios fluam por um canal, ou seu ímpeto não seria tão licencioso nem tão danoso. O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra sua potência onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para resistir-lhe, e volta seu ímpeto para onde não foram erguidos diques nem barreiras para contê-la. Se considerardes a Itália, que é sede dessas variações, vereis que ela é um campo sem diques nem defesa; caso ela fosse defendida por uma *virtù* apropriada como a Alemanha, a Espanha e a França, ou essa cheia não teria causado as grandes variações que ocorrem, ou estas nem sequer teriam acontecido (MAQUIAVEL, 2010, p. 121-122).

Nessa instrução de Maquiavel, dois pontos merecem uma análise.

Em primeiro lugar, fica-nos evidente que não existe possibilidade de controlar a *fortuna*. Entretanto, é possível precaver-se contra os estragos dela. Maquiavel lança mão de figuras de linguagem – construir barreiras

de diques – para exemplificar como seriam as providências para se tomar diante da *fortuna*. Evidentemente, a ação preventiva contra a *fortuna* não se trata de uma ou duas medidas contra os efeitos da natureza. É necessário pensar além desses exemplos e meditar sobre a arte da guerra.

A *fortuna*, explicando de modo didático, nada mais é do que as contingências que cercam a vida humana. Embora pessoalmente seja possível garantir que as próprias ações sejam sempre embasadas na *virtù*, com a *fortuna* não é do mesmo jeito. Há inúmeras coisas que acontecem na sociedade que fogem da alçada do homem. São esses fatores imprevisíveis, terremotos, doenças, seca, chuva em demasia, uma guerra inesperada etc., que desafiam o ator político de *virtù*. Segue-se então que a arte do governo não é tarefa simples. Pode-se adquirir o título de príncipe pelo sangue, mas a habilidade de governar, isto é, de saber trabalhar com a *fortuna*, e a presteza no agir, a *virtù*, são dois fatores essenciais que devem ser conquistados, raros são os casos em que eles são inatos.

Em segundo lugar, mesmo com tudo preparado para os tempos adversos, a *virtù* do comandante é indispensável para o êxito da empreitada contra a *fortuna*, pois um príncipe que não sabe variar de acordo com os tempos e agir de acordo com a necessidade não é bom para o governo de um principado (MAQUIAVEL, 2010, p. 121). Ora, o próprio Maquiavel nos afirma que a *fortuna* age onde a *virtù* é desordenada. Em outras palavras, não basta apenas ter a perspicácia de entender a dança da fortuna, é extremamente fundamental que a *virtù* sempre, e somente ela, norteie as ações do governante.

Nesse sentido, com o pressuposto da *virtù*, elevada como meio de controle da *fortuna*, Maquiavel retoma uns elementos da tradição para aprimorar a sua visão entre a *virtù* e a *fortuna*. Dessa maneira, segundo De Grazia (1993, p. 223) “na tradição romana, se a fortuna tem um sexo, é o feminino”. Consciente dessa acepção da *fortuna*, o secretário florentino afirma:

Estou convencido disso: é melhor ser impetuoso do que cauteloso, porque a fortuna é mulher, e é necessário, para submetê-la, bater nela e maltratá-la.

Vê-se que ela se deixa vencer mais pelos que agem assim do que pelos que agem friamente; e, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos cautelosos, mais ferozes e a comandam com maior audácia (MAQUIAVEL, 2010 p. 125).

Ao ler esse trecho de Maquiavel podemos pensar o seguinte: se a *fortuna* é mulher, a *virtù* é a essência da masculinidade. Além de derivar do vir – homem – e de estar associada a todas as qualidades viris (razão, prudência, habilidade militar, coragem) um de seus significados é a potência ou proeza sexual masculina. Nesse sentido, ao colocar a análise em termos de contraposição dos sexos, um argumento vem bem à calhar:

Com a fortuna = mulher é diferente. Para os homens, ela não é forçada; ela não é objeto de amor. Ela é um obstáculo à ação política prudente que se submeterá, creem os homens, à sua superioridade física. Na verdade, ela não é forçada; ela não tem de se submeter. Ao contrário dos homens, ela se deixa vencer, porque gosta de apanhar. Os jovens, ao tratá-la e dominá-la ‘com mais audácia’, praticam atos que logram o resultado desejado. Mas eles não a subjagam. Por vias tortuosas, ela se dobra (DE GRAZIA, 1993, p. 226).

Na mesma linha de raciocínio, Sadek é clara e enfática

Assim, após admitir o império absoluto da Fortuna, reserva poucas linhas a seguir, ao livre-arbítrio pelo menos o domínio da metade das ações humanas. E termina o capítulo demonstrando a possibilidade da *Virtù* conquistar a Fortuna. Assim, Maquiavel monta um cenário no qual a liberdade do homem é capaz de amortecer o suposto poder incontestável da Fortuna. Ou melhor dizendo, ao se indagar sobre a possibilidade de se fazer uma aliança com a Fortuna, esta não é mais um a força impiedosa, mas uma deusa boa, tal como era simbolizada pelos antigos. Ele é mulher, deseja ser seduzida e está sempre pronta a

entregar-se aos homens bravos, corajosos, aqueles que demonstram ter Virtù (SADEK, 1993, p. 22).

Ao lermos a comparação de Maquiavel acerca da fortuna com a mulher não podemos deixar de registrar o tom machista dele. Essa visão de Maquiavel deixa-nos claro que para ele a lógica das ações humanas deve sempre ter a força bruta como substrato. Em outras palavras, nas sublinhas da filosofia política de Maquiavel reina sempre a ideia de que o mundo pertence aos mais fortes. E por forte aqui pode-se tanto querer significar no aspecto físico bem como no sentido de ser arguto. Ora, essa prevalência da força, em seus mais variados aspectos, não seria a *virtù* que ele tanto defende como sendo imprescindível ao ator político? Sobre a conotação machista de Maquiavel ao falar da relação virtù/fortuna, pode-se induzir desse pensamento que a sua intenção ao se expressar nestes termos fortes nada mais é do que uma tentativa de autoafirmação diante de uma força que até então beirava o mitológico e diversas vezes confundia-se com o divino cristão.

Já definimos, segundo a concepção de Maquiavel, o que é a *fortuna* e como trabalhar com ela na contingência da ação política. Vamos, pois, agora ver alguns exemplos de pessoas que lidaram com a *fortuna*, para percebermos quais foram os seus resultados. Depois disso, faremos um paralelo entre aquele que soube e o que não soube lidar com a *fortuna*. Essa comparação é fundamental para que, após esse longo trajeto de análise sobre a *fortuna*, possamos ter clareza da importância de se saber trabalhar com a *fortuna* e do êxito que isso pode trazer.

A primeira pessoa que analisaremos será o duque César Bórgia, que é o nosso exemplo de como não se deve trabalhar com a *fortuna*. Ele é o paradigma de príncipe, quanto o assunto é exercer a verdadeira virtù maquiavélica em supremo grau. Em “*Descrição do modo de que se serviu o duque Valentino para matar Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo e o duque de Gravina Orsini*”, Maquiavel (1973) descreve de forma detalhada o exemplo de crueldade de César Bórgia para com Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo e o Duque de Gravina Orsini. Essa situação em que Bórgia agira com extrema virtù foi analisada por Souza (2016). Com

efeito, a atitude de Bórgia, se analisada do ponto de vista moral e ético, está errada nas duas esferas. No entanto, sob a ótica do conceito de *virtù* maquiavélico, era fundamental que naquela situação a ação fosse bárbara e sangrenta. E foi graças a essa “sutileza” política de Bórgia que ele conseguiu seus pretendidos fins. Faz-se presente aqui a máxima popular atribuída a Maquiavel: “os fins justificam os meios”. Com efeito, a essência da *virtù* é justamente a de não ser atrelada a nenhum padrão moral. A *virtù* é apanágio do jogo político e seus atores devem saber usá-la para que possam alcançar seus propósitos.

César Bórgia, durante sua vida de conquistas, a própria *virtù* e a *fortuna*, advinda do pai, fizeram com que empreendesse uma série de êxitos. Contudo, a mesma *fortuna* que o ajudou, abandonou-o quando mais precisava.

Ora, com a morte de seu pai, Alexandre VI, era necessário que não ascendesse ao papado nenhum de seus inimigos bispos. Contudo, segundo Maquiavel, o duque confiou demasiadamente na *fortuna* e consentiu na eleição do papa Julio II, que mais tarde iria fazer de tudo para afastar a família Bórgia, até mesmo anulá-la. Eis o que Maquiavel nos diz sobre isso: “Jamais deveria ter consentido que ascendessem ao papado cardeais que ele próprio tivesse ofendido ou que, tornando-se papas, pudessem temê-lo (...). O duque errou, portanto, nessa escolha, que foi a causa de sua ruína final” (MAQUIAVEL, 2010, p. 36-37). Com efeito, Julio II que havia prometido muitas coisas ao duque em troca de seu apoio, renegou imediatamente suas promessas. “Não só negou o título e as tropas ao duque, como na verdade mandou prendê-lo e encarcerá-lo no palácio papal” (SKINNER, 2010, p. 29). Ainda nesse mesmo sentido, Maquiavel cravou: “O Duque se deixa andar nessa entusiasmada confiança e crê que as palavras dadas pelos outros sejam mais confiáveis do que tenham sido as suas” (MAQUIAVEL Apud RIDOLFI, 2003, p. 88). Ou seja, César Bórgia, ao confiar demasiadamente na *fortuna*, palavra de seu inimigo, conheceu sua ruína.

Esse exemplo deixa-nos bem claro que saber lidar com a *fortuna*, isto é, com os acontecimentos, com as contingências, é crucial para se

manter no jogo político. A fortuna não admite diante de si pessoas ingênuas. Ela pouco se importa com as intenções humanas. Simplesmente segue as leis naturais. É cega em seu agir. Já o homem consegue não apenas ver com olhos, mas também tem a capacidade de racionalizar as coisas e ainda elaborar estratégias. E é nesse campo estratégico que a *fortuna*, com toda a sua majestade, pode ser controlada e até mesmo domesticada.

Deixemos agora César Bórgia de lado, juntamente com o seu fracasso, e passemos a um outro personagem que causou forte impressão em Maquiavel: o papa Julio II.

Nesse sentido, o papa Julio II é um grande exemplo de pessoa que jamais confiou na palavra ou na sorte de outrem. Ora, “o papa Julio II procedeu em tudo impetuosamente, mas, como sempre encontrou os tempos e as coisas conforme seu modo de proceder, sempre teve êxito” (MAQUIAVEL, 2010, p. 123-124). O seu tempo de pontificado (1503 - 1513) não conheceu nenhum tipo de fracasso. Pelo contrário, ele soube aproveitar dos momentos, com sua *virtù*, para o engrandecimento da Igreja. Foi durante o seu pontificado que o estado pontifício conseguiu tornar-se forte diante das grandes potências da época. Para isso, soube sempre usar de sua habilidade política para fazer e desfazer alianças. César Bórgia, por exemplo, sofreu nas mãos de Julio II e viu de perto do que esse papa era capaz. Maquiavel escreveu a este respeito: “note-se que este Papa começa a honrar seus débitos com muito respeito: anula-os com mata-borrão do tinteiro, mesmo assim suas mãos ainda são apreciadas por todos” (MAQUIAVEL Apud RIDOLFI, 2003, p. 90). Em suma, a Igreja Católica deve muito à ação do papa Julio II. Tanto isso é verídico que Maquiavel fez questão de registrá-lo em seus escritos como um paradigma, um modelo a ser seguido por toda a posteridade.

Ao compararmos César Bórgia com Julio II, podemos concluir que ambos tiveram uma enorme *virtù* (é bem provável que Bórgia possuísse mais que Julio II). Com efeito, o decisivo para o êxito final de Julio II e não o de Bórgia consiste no fato de saber trabalhar com a *fortuna*. Não

obstante, um pequeno deslize de Bórgia foi o seu fim, e a constância de Julio II foi a sua coroa de vitória.

Desse modo, quem almeja viver da arte de governar deve possuir dois ingredientes básicos: 1) *virtù* para agir quando necessário e discernimento para entender a hora certa de agir; 2) sabedoria para poder entender as contingências das ações e o melhor modo de se agir em situações adversas, em outras palavras, saber trabalhar com a *fortuna*.

Considerações finais

Não basta, portanto, que se tenha a *virtù* para a ação política. Esse é um grande equívoco das pessoas ao lerem Maquiavel. Muitos têm a impressão de que somente a *virtù* deve bastar para a arte do bom governo. No entanto, é leviano conduzir o raciocínio deste modo. Conjugada à *virtù* deve estar a *fortuna*. Ou seja, partindo do pressuposto que o governante tem a capacidade de agir, a fim de manter o governo, ele deve posteriormente ter a clareza de que cada momento, situação, lhe exigirá uma postura nova.

Grandes homens (Nero, Napoleão e Hitler, por exemplo) que possuíram a *virtù* maquiavélica não obtiveram êxito total em suas empreitadas devido ao fato de não terem sabido trabalhar com a roda da *fortuna*. Tiveram a *virtù* e, por conta disso, conseguiram chegar ao poder, conquistar seus súditos pela arte da manipulação da aparência e até expandir território e angariar riquezas. Todavia, numa dada circunstância, não tiveram a sutileza de fazer a leitura do momento para justamente entenderem o que em determinada situação a *fortuna* lhes pedia.

Não há como estudar o conceito de *fortuna*, elaborado por Maquiavel, e não ver nele um ato extremamente revolucionário. É revolucionário pela seguinte razão: até então pensava-se que Deus estava no controle de tudo, nada poderia acontecer sem sua permissão. Contudo, com essa análise de Maquiavel, fica-nos a impressão de que o ser humano passa a ganhar papel de destaque e protagonismo na história humana. Com

a possibilidade de agir com *virtù*, prescindindo assim da moralidade cristã católica vigente, e ainda tendo em vista que é possível ao gênero humano a intervenção nos fatos e nos rumos históricos, um novo homem nasce através da obra “O Príncipe”. Que homem é esse? É um homem que não mais se coloca à margem dos acontecimentos, que fica de escanteio na história; ao contrário, é um homem que ativamente modifica o mundo com o seu agir político. É, nas palavras de Aristóteles (2002), um animal político que, se agir com sabedoria e de acordo com a necessidade e contingência dos fatos, pode perpetuar-se na história humana.

O forte apelo ao antropocentrismo que os renascentistas italianos enfaticamente pregarão adiante, a partir do século XVI, já é brilhantemente e até mesmo exaustivamente trabalhado por Maquiavel no conceito de *virtù* e *fortuna*, sobretudo no que tange a este último.

E é diante dessa possibilidade de ação humana, inaugurada por Maquiavel através da exploração do conceito de *fortuna*, que devemos entender o mundo de hoje. Ou seja, o conceito de *fortuna*, embora cunhado há cerca de cinco séculos, ainda é algo extremamente atual. E o é na medida em que assimilamos que a construção de um mundo justo e melhor depende de nossa ação política. Não mais uma ação fincada na *virtù* maquiavélica, mas uma ação totalmente embasada em valores humanos, tendo como pressupostos a ética e a moral.

Enfim, poderíamos arriscar dizer que a *fortuna* tenta, através das diversas situações, comunicar-se com os homens a fim de norteá-los. Contudo, muitas vezes, esses homens, cegos e ávidos pelo poder que adveio da *virtù* que lhes era natural ou adquirida, ficam cegos em si, em sua onipotência, e acham que se bastam a si mesmos, desprezando desse modo a *fortuna*. O ensinamento de Maquiavel é o seguinte: necessita-se ter *virtù* para agir e a *fortuna* para saber como e quando agir.

Referências

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Maquiavel: A lógica da Força*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 4 ed. Trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Os Pensadores*: Escritos políticos: Descrição do modo de que se serviu o duque Valentino para matar Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo e o duque de Gravina Orsini. Trad. de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 2003.

ROSS, Janet. *Lives of the early Medici*. Londres: Ghatto & Windus, 1910. Disponível em: <https://warburg.sas.ac.uk/pdf/hnh1815b2480421.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2018.

SABATINI, Rafael. *The Life of Cesare Borgia*. Blackmask Online, 2001. Disponível em: <http://www.public-library.uk/ebooks/54/94.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2018.

SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem Fortuna, o intelectual sem Virtù. In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

SILVA, Cristiano Dias da. Boécio e os ataques a Filosofia. *Cadernos Cajuína*, v. 2, n. 2, 2017, p. 13–17. DOI: <https://doi.org/10.52641/cadcaj.v2i2.142>. Disponível em: <https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/142>. Acesso em: 25 mar. 2018.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. de Denise Bottmann. Porto Alegre, L&PM, 2010.

SOUZA, Everton Aparecido Moreira de. A política pensada de forma imanente em Maquiavel. *Primordium*, Uberlândia, v. 1, n. 1, p. 55-62, 2016. DOI: <https://doi.org/10.14393/REPRIM-v1n1a2016-36621>. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium>. Acesso em: 7 jun. 2017.

VATICANO. Site oficial da Igreja Católica. *A lista de papas da história da Igreja*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it/holy-father/giulio-ii.html>. Acesso em: 25 mar. 2018.

Data de registro: 06/11/2017

Data de aceite: 19/03/2018



Paixões e Afetos – Apontamentos em Descartes e Mattheson

*Hênia Laura de Freitas Duarte**

Resumo: O artigo tem como principal objetivo explicitar brevemente o conceito de paixões da alma, do filósofo Descartes, buscando uma possível relação com a teoria (doutrina) dos afetos na música. Este artigo foi dividido em três partes. No primeiro momento, explicamos o que são, segundo Descartes, as paixões, os espíritos animais e a pequena glândula. Todos os conceitos serão extremamente necessários para compreendermos as paixões e a forma como elas afetam a nossa alma. No segundo momento, explicamos a teoria dos afetos, tomando como base a análise feita por Mattheson sobre dezesseis tonalidades musicais e a forma como elas afetam os ouvintes. No último momento apontamos A Paixão Segundo São Mateus de Bach, como uma forma de demonstrar certas discordâncias das tonalidades na época barroca com as análises feitas pelo teórico alemão.

Palavras-chave: Paixões; Afetos; Teoria dos afetos; Alma; Descartes; Mattheson; Bach.

Passions et affects en musique – notes sur les positions de Descartes et de Mattheson

Résumé: Le but de cet article est une mise en lumière du concept cartésien des passions de l'âme dans le cadre des implications possibles de celui-ci avec la théorie des affects dans la musique. Cet article a été divisé en trois parties. D'abord, on explique ce que sont, selon Descartes, les passions, les esprits animaux et la petite glande, les notions-clés pour comprendre toute la théorie

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professora de Filosofia em Escola Estadual José Carneiro da Cunha (EEJCC). E-mail: hlauraduarte@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6753591859166025>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0048-5207>.

cartésienne. Ensuite, on expose la théorie des affects, en prenant comme base l'analyse faite par Mattheson sur seize tonalités musicales, et le mode selon lequel elles affectent les auditeurs. Au dernier moment, nous prenons le cas de Passion selon saint Mathieu de J. S. Bach, en le considérant comme exemple de certaines incompatibilités entre les théories musicales de l'époque baroque avec les analyses faites par le théoricien allemand.

Mots-clés: Passions; Théorie des affects; Descartes; Mattheson; Bach.

As Paixões da Alma

Em sua obra intitulada *As Paixões da Alma*, Descartes escreve um tratado esclarecendo as relações existentes entre a alma e o corpo. Este é o seu último texto filosófico, o qual foi publicado em 1649. O livro divide-se em três partes. Na parte I, Descartes elucida sobre todas as paixões em geral. Na parte II, o filósofo analisa as paixões, partindo de seis principais: amor, ódio, alegria, tristeza, desejo e admiração. Na parte III, ele examina as várias paixões e as define a partir das outras seis, tratadas na segunda parte. Para que haja essa compreensão, Descartes explica as diferenças existentes entre alma e corpo, e com isso, paixão e ação¹. Nessa primeira parte, Descartes faz uma espécie de reiteração do *Discurso do Método* e da Meditação VI que nos explica através de seu fundamento metafísico a distinção entre a alma e o corpo. Será essa distinção de suma importância para a definição do quadro cartesiano das paixões.

Assim, a primeira parte é destinada a essa reiteração, tanto como, uma introdução, mas também como uma forma de explicar para os leitores sobre a distinção existente entre a alma e o corpo, e que não tiveram a oportunidade de ler os seus escritos anteriores. Descartes estabelece a distinção entre a alma e o corpo, o filósofo tenta explicá-los de forma

¹ Na correspondência com Hyperaspistes em agosto de 1641, Descartes esclarece: “Ora, sempre julguei que é uma e mesma coisa que é denominada ação quando a relacionamos ao termo de onde ela procede e paixão com respeito ao termo no qual ela é recebida.”

separada. O corpo como sendo puramente mecânico e depois explicar como é possível à existência das paixões numa *res cogitans* (coisa pensante).

A alma, portanto, encontra-se unida ao corpo e tudo o que acontece na alma é chamado, por ele, de paixão. Ao passo que, tudo o que acontece ao corpo é chamado de ação. Portanto, nós só vamos conhecer nossas paixões na medida em que soubermos a diferença existente entre a alma e o corpo.

Tudo o que percebemos que não se atribui a nenhum corpo, devemos atribuir à alma, ou seja, todos os nossos pensamentos pertencem à alma. Como podemos perceber no artigo 4: “Assim, como não concebemos que o corpo pense de maneira alguma, temos razão de crer que todos os tipos de pensamentos que existem em nós pertencem à alma; (...)” (DESCARTES, 1998, p. 29). Contudo, o que Descartes elucida aqui é que a paixão é um pensamento. Isso significa que temos que começar a estudar as paixões pelo seu estatuto de pensamento. A paixão não se encaixa no plano fisiológico, pois o que se atribui a alma é psicológico. No artigo 25, o filósofo nos esclarece acerca das percepções que relacionamos com a nossa alma:

As percepções que se referem somente à alma são aquelas cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las: tais são os sentimentos de alegria, de cólera, e outros semelhantes, que são às vezes excitados em nós pelos objetos que movem nossos nervos, e outras vezes também por outras causas. Ora, ainda que todas as nossas percepções, tanto as que se referem aos objetos que estão fora de nós como as que se referem às diversas afecções de nosso corpo, sejam verdadeiramente paixões com respeito à nossa alma, quando tomamos esse termo em sua significação mais geral, todavia costuma-se restringi-lo a fim de significar somente as que se relacionam com a própria

alma, e apenas essas últimas é que me propus explicar aqui sob o nome de paixões da alma. (DESCARTES, 1998, p. 236).

A paixão é uma função do corpo, no sentido estrito, percepções que relacionamos à alma, ou seja, são emoções que surgem na alma quando o corpo age sobre ela. Todavia, para entendermos melhor as paixões devemos estudar profundamente a fisiologia, pois, segundo o filósofo, elas têm ligações com distúrbios no coração, no sistema nervoso e no sangue.

Descartes aborda essas questões em sua obra que fora publicada postumamente chamada *O Homem*, também conhecido como *Tratado do Homem*². Nela, Descartes explica que todos os movimentos dos músculos e algumas sensações, dependem dos nervos. Isso ocorre de forma fisiológica; esses nervos são como tubos conectados ao cérebro e dentro deles, assim como no interior do cérebro, encontram-se o que Descartes denominará de espíritos animais.

Quanto às partes do sangue que chegam ao cérebro, elas servem não só para nutrir e conservar a sua substância, mas também, principalmente, para produzir um certo vento muito sutil, ou antes uma chama muito viva e muito pura que é chamada de espíritos animais. (DESCARTES, 2009, p. 129).

² “No ano de 1662, em Leiden, publicou-se pela primeira vez *O homem*, em uma tradução latina, feita por Florent Schuyt com base em duas cópias do original francês, conservadas na Holanda e cedidas por Alphonse Pollot e Antoine Studler van Surck, amigos de Descartes. Dois anos depois, em 1664, algumas livrarias de Paris publicaram *O mundo ou Tratado da luz*, em francês, também com base em uma cópia” (DESCARTES, René. *O mundo* (ou Tratado da luz) e *O homem*; apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. 7-8). (Nota prévia).

Espíritos Animais

O objetivo de Descartes é o de determinar a natureza das paixões, que é o trajeto que leva até o artigo 27, ou seja, precisar a ideia de paixão. Paixão é a percepção do que relacionamos a nossa alma. No artigo 27, o filósofo nos fornece uma definição de paixões:

Após ter considerado em que as paixões da alma diferem de todos seus outros pensamentos, parece-me que podemos defini-las em geral: percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que relacionamos especificamente com ela e que são causadas, alimentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos. (DESCARTES, 1998, p. 47).

Além disso, podemos notar nesse trecho que Descartes expõe que as “paixões da alma são causadas, alimentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”. Esses espíritos são chamados, segundo Descartes, por espíritos animais³. No final do artigo 7, Descartes elucida:

Por fim, sabemos que todos esses movimentos dos músculos, como também todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos filetes ou como pequenos tubos que provêm todos do cérebro e, assim como ele, contêm um certo ar ou vento muito sutil, a que se dá o nome de espíritos animais (DESCARTES, 1998, p. 32).

Mesmo sendo chamados por Descartes de espíritos animais, eles não são simplesmente uma fantasia, pelo contrário, são elementos físicos, como uma espécie de matéria que se movimenta por todo o corpo. Os espíritos animais movimentam-se pelo sistema circulatório até as

³ Eles são o que hoje a medicina chama de impulsos neuro-elétricos, ou seja, são responsáveis por conduzir a “transmissão de informação no sistema nervoso”.

concauidades do cérebro e são através deles que percebemos os estímulos do corpo. Eles funcionam como uma ligação entre o corpo e a alma.

A partir do artigo 7, Descartes explica brevemente sobre as partes do corpo. Essas explicações serão de suma importância para entendermos como a máquina de nosso corpo é constituída e, com isso, como agem os espíritos animais nela. Em primeiro lugar, o filósofo elucida a forma como é constituído o coração e como o sangue o percorre.

Os que, por menos que seja, ouvirem falar da medicina, sabem, além disso, como o coração é composto, e como todo o sangue das veias pode facilmente escoar da veia cava para seu lado direito, e dali passar para o pulmão pelo vaso a que se dá o nome de veia arteriosa, e depois retornar do pulmão para o lado esquerdo do coração pelo vaso denominado artéria venosa, e por fim passar dali para a grande artéria, cujas ramificações se espalham por todo o corpo (...). (DESCARTES, 1998, p. 31).

Podemos notar que todos os movimentos que ocorrem nos músculos, dependem unicamente dos nervos que estão conectados ao cérebro, e todas suas partes serão preenchidas por espíritos animais. Os espíritos animais são produzidos no cérebro. Isso acontece da seguinte forma: as partes mais vivas do sangue, que passaram pelo coração, entram nas cavidades do cérebro, mas nem todas as partes conseguem entrar nele, pois a passagem é muito estreita. Por isso, só passam as partes que são mais agitadas e sutis e serão essas que constituem os espíritos animais. Conforme uns entram no cérebro, outros saem, encaminhando-se para os nervos, os quais os encaminham para os músculos, fazendo assim com que eles movam o corpo de todas as formas possíveis que este possa ser movido.

Dessa forma, Descartes conseguirá explicar o motivo que alguns músculos se alongam, enquanto outros se retraem. Os espíritos animais que saem do cérebro e através dos nervos chegam até os músculos, vão

uma quantidade maior para um determinado músculo do que para o outro, fazendo com que um se alongue enquanto o outro se encurta. Todavia, os espíritos animais que saem do cérebro não são suficientes para mover os músculos, mas o que eles fazem é fornecer uma espécie de “ordem” para que os espíritos animais, que já se encontram nos músculos, se movimentem de um para o outro.

Enfim, os espíritos animais são as partes mais sutis do sangue que vão do coração ao cérebro e depois para os músculos. Desse modo, os espíritos animais fazem os músculos se moverem para todos os lados. Com isso, Descartes consegue explicar todo o movimento mecânico do corpo, a partir da circulação.

A pequena glândula

Seguindo a explicação das paixões, por meio da fisiologia, deparamo-nos com o que Descartes nomeia de “pequena glândula”. Em sua árdua tarefa de explicar a relação entre alma e o corpo, a glândula pineal apresenta um importante papel. De acordo com o filósofo é fato que a alma está unida a todo corpo, como podemos concluir em um trecho do artigo 30 das paixões da alma:

(...) é necessário saber que a alma está realmente unida a todo corpo, e não se pode dizer propriamente que esteja em alguma de suas partes com exclusão das outras, porque ele é uno e, de uma certa forma, indivisível, em razão da disposição de seus órgãos, que se relacionam todos um com o outro de uma tal maneira que, quando algum deles é retirado, isso torna defeituoso todo o corpo (...) (DESCARTES, 1998, p. 48, 49).

Sendo o corpo indivisível é impossível pensar que a alma esteja unida somente a uma parte do corpo. Porém há uma parte do corpo em que

a alma atua mais diretamente, é o caso da glândula pineal. Como podemos notar no artigo 31:

Mas, examinando a coisa com cuidado, parece-me ter reconhecido de maneira evidente que a parte do corpo na qual a alma exerce diretamente suas funções não é em absoluto o coração; nem tampouco todo o cérebro, mas apenas a mais interna de suas partes, que é uma certa glândula muito pequena. (DESCARTES, 1998, p. 49, 50).

Descartes chega até essa pequena glândula após analisar que todas as outras partes do corpo são duplas, ou seja, as partes que nos transmitem sensações. Pelos nossos olhos chegam duas imagens, pelos nossos outros órgãos duplos do sentido também chegam sempre duas sensações, mas quando são decodificadas no cérebro só percebemos uma imagem e uma sensação. No interior do cérebro há uma pequena glândula e nela chegam às duplas imagens e sensações. Com isso, essa glândula recebe as imagens, as transformam em uma e as transmitem à alma.

Em suas correspondências com padre Mersenne, Descartes fornece outro motivo por ter escolhido a glândula pineal: “muito móvel, para que pudesse receber todas as impressões oriundas dos sentidos, mas deveria mover-se apenas pelos espíritos transmissores de tais impressões.” (DESCARTES, carta a Mersenne, 21 de abril de 1641, AT III).

Descartes explica que o grande motivo que o fez pensar que é nessa glândula que a alma atua diretamente, ao invés de outras partes do corpo, dá-se pelo fato de que, como todas as outras partes do corpo são duplas, deveria existir alguma que fosse una e que a ela chegassem as informações dos duplos órgãos, pelo simples fato de termos um único pensamento acerca de algo. Também seguindo a explicação dos espíritos animais, é através deles que chegam as informações à glândula, como Descartes esclarece:

E pode-se facilmente compreender que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa

glândula por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro; mas não há no corpo qualquer local onde elas possam estar assim unidas, a não ser depois de o serem nessa glândula. (DESCARTES, 1998, p. 50, 51).

A Teoria dos Afetos

Segundo os gregos, certos modos musicais poderiam influenciar os homens de diversas formas. Desse modo, a música seria capaz de regular o caráter do homem. A palavra afeto é a disposição de alguém por alguma coisa, ou seja, de forma positiva ou negativa. O afeto tem origem na palavra latina *affectus*, que significa disposição, estar inclinado a. A raiz vem de *afficere*, que corresponde a afetar e significa fazer algo a alguém, influir sobre.

A teoria ou doutrina dos afetos surgiu no final do renascimento e começo do barroco. Ela funciona como uma doutrina estética que relaciona a música com a retórica, dessa forma, demonstrando como a música pode representar as paixões e as emoções. Os compositores dessa época acreditavam que se fossem seguidas determinadas regras como ritmos, intervalos, ou seja, uma sequência de recursos musicais nas composições, isso afetaria o ouvinte de modo que influenciaria diversos estados emocionais, quer dizer, a música feita dessa forma iria influenciar as suas emoções e os seus afetos.

Com base nisso, acreditava-se que determinados intervalos que formavam as músicas seriam capazes de representar a tristeza, a alegria, medo, aflição, ou seja, afetar a alma de forma positiva ou negativa, dando ênfase às escalas maiores para demonstrar alegria, enquanto as escalas menores seriam capazes de promover estados de tristeza, de melancolia.

O teórico alemão Johann Mattheson (1681-1764), compositor, escritor e teórico musical, escreveu diversos ensaios importantes sobre os efeitos da música como forma de estimular os afetos nos ouvintes. Em sua

obra *Das Neu-Eröffnete Orchestre* (1713), ele trata das propriedades afetivas das tonalidades.

Mattheson busca a relação das tonalidades na música com seus respectivos afetos, demonstrando que cada tonalidade possui sua forma única e que cada uma possui sua diferença a partir da reação que ela suscita. O teórico descreve as características das tonalidades partindo da forma como eram vistas pelos gregos (dórico, eólio, frígio, jônio, lídio). Mattheson começa a segunda parte de seu texto com o título: “Sobre a qualidade das tonalidades e seu efeito na expressão dos Afetos” com a seguinte questão – qual será o efeito que as tonalidades desencadeiam? Visto que as tonalidades possuem diferenças entre si, pois são únicas capazes de desencadear diferentes efeitos nas pessoas. Porém, o teórico sugere que existem muitas discordâncias sobre a forma e o modo de cada afeto no ouvinte.

O teórico afirma que nem sempre as tonalidades menores sugerem tristeza, também não é toda vez que as tonalidades maiores inflam a alegria do ouvinte, da mesma forma que as músicas com bemóis não necessariamente provocam doçura e suavidade. As discussões dessas opiniões formaram a base dos argumentos de Mattheson para a teoria dos afetos. Com isso em mente, ele parte da análise de dezesseis modos tonais, mostrando também como pensavam os antigos acerca disso. Expondo que cada um possui uma ideia das propriedades tonais:

O modo hipodórico é caracterizado pelos antigos como sendo de natureza obstinada, sem considerar sua afabilidade? Alguns consideraram o frígio como meditativo, outros, como furioso e incitador de brigas. O hipofrígio teve que passar por lamentoso e humilde, justamente por causa da reputação da grande semelhança que ele tem com os anteriores, o que torna difícil de compreender que seu efeito (*Effekt*) devesse ser tão diferente deles. A harmonia lídia é chamada de cambaleante por Platão no Diálogo 50 da *República*; Luciano [a chama] bacante, dura,

atrevida e faceira. A propriedade do modo hipolídio deve levar ao choro e por isso é chamado de modo piedoso. O modo mixolídio é tido como muito flexível. Do modo hipomixolídio promete-se uma alegria natural. O [modo] eólio deve ser agradável e doce. O modo jônio é batizado alegre por Luciano, mas lascivo por Apuleio, já que este é na verdade o mais natural e ingênuo, e não o de menor relevância entre os modos. E, finalmente, a natureza do hipojônio é tida como feminina e suave; mas não pude achar, exceto em Corvino, em seu *Heptachordo Danico*, página 70, o que foi dito sobre o hipoeólio, onde ele diz: *Tristibus materiis magis convenit*. Este modo se presta mais para coisas tristes. As opiniões de outros *Scribenten* (teóricos escritores) sobre este e outros assuntos serão abordadas especificamente em cada tonalidade que é um modo. (Johann Mattheson, in BECKER, 2012: p. 231-232).

A partir do parágrafo 7, Mattheson começa a sua jornada sobre as tonalidades. Além dessas análises, ele também cita os antigos, como Aristóteles, Platão, Corvino, Kircher, Luciano, Lípico, entre outros. Contudo nos concentraremos apenas nas teorias de Mattheson, pois serão elas que orientarão nosso artigo. O teórico começa pelo modo Dório – Ré menor – ela é entendida como calma, devota, ao mesmo tempo em que possui também uma grandiosidade e aparenta conforto e satisfação.

O segundo modo é o – Sol menor – chamado pelos gregos de Dório Transposto. Para Mattheson ela é (quase) a tonalidade mais bonita de todas, pois ela é uma junção da tonalidade anterior com certo grau de alegria e graciosidade. Sendo, dessa forma, tanto delicada como revigorante. Podemos perceber nessas duas análises que os antigos que buscavam nas tonalidades menores motivos de tristezas e lamúrias, não estavam completamente corretos, de acordo com Mattheson.

O terceiro modo é o Eólio – Lá menor – ela é lastimosa, serena e convidativa ao adormecimento, também é muito agradável. O quarto modo

– Mi menor – Frígio, não é de nenhuma forma alegre, ela nos remete ao sofrimento, pensamentos tristes, aflições, todavia nos deixa com um fio de esperança que nossas angústias serão solucionadas.

Ao que se refere ao modo Jônio – Dó maior – remete ao atrevimento e a grosseria, certo ar rude. Porém se um compositor for usá-la com um bom acompanhamento instrumental, pode moldá-la de forma terna e talvez, até serena. A sexta tonalidade, Jônio Transposto – Fá maior – é a tonalidade capaz de despertar os sentimentos mais encantadores do mundo. Todos os sentimentos belos, como amor, gentileza, generosidade, de forma natural e incomparável: “Sim, a amabilidade e o destino desta tonalidade não podem ser melhor descritas do que comparando-a a uma pessoa bonita, que tudo o que faz, por menor que seja, é sempre perfeito e, como dizem os franceses, tem “*bonne grace*””. (MATTHESON, J. in Becker, 2012: p. 235).

O Ré maior – sétima tonalidade - apresenta uma forma penetrante e teimosa. Mattheson afirma que ela é a mais apropriada para estudar coisas animadas e alegres. E com a ajuda de um instrumental certo é possível expressá-la de forma bastante delicada. A oitava tonalidade – Sol maior – modo Hipojônio é muito eloquente e provocativo. Ela possui certo brilho e tem utilidade tanto para coisas sérias, quanto para animadas.

A nona tonalidade – Dó menor – é muito suave, apresentando uma grande doçura e amabilidade, porém também pode demonstrar certa tristeza, devido a sua grande serenidade. Em contra partida, a décima tonalidade – Fá menor – aparenta certa serenidade e suavidade, contudo ela é profunda e pesada, levando a um desespero e um grande medo, de modo que se mostra bastante comovente, também causa grande tristeza e melancolia em quem a escuta.

A décima primeira tonalidade é um Lídio transposto – Si bemol maior – é extremamente divertida e fervorosa. Mas possui algo despretenso, o que o faz parecer grandioso e simples ao mesmo tempo. A décima segunda tonalidade – Mi bemol maior – aparenta seriedade e tristeza, segundo o teórico ela soa de forma patética, e não tem interesse em nenhuma exuberância.

O Lá maior é muito tocante. Ela é apropriada as paixões tristes e lamentosas, e não a alegrias. O Mi maior é a tonalidade que expressa de forma sem igual uma tristeza desmedida e, por vezes, mortal. Ela é própria de paixões cruéis, desespero e possui em certa medida algo muito sofrido e cortante: “[...] tem algo tão cortante, abandonado, sofrido e penetrante, que não pode ser comparado senão com uma separação fatal entre corpo e alma” (MATTHESON, J. in Becker, 2012: p. 239).

Enfim as duas últimas – Si menor – é estranha, melancólica e mal-humorada. Devido a esse fato ela raramente aparece e é uma tonalidade tão bizarra que foi banida pelos antigos, pois ninguém se atrevia a pensá-la. A última tonalidade – Fá sustenido menor – leva a uma grande agonia, porém ela é fraca e apaixonada, possui também um ar de solidão.

Com isso temos as dezesseis tonalidades analisadas por Mattheson. Por fim, o teórico conclui essa análise explicando que essas tonalidades afetam os ouvintes de forma muito íntima, por vezes diferente, devido à subjetividade de cada indivíduo.

Sem dúvida, devido a isso, acontece que uma tonalidade que para um temperamento sanguíneo é divertida e estimulante, pareça pesada, lamentosa e aflita, etc. pelo que nós não deteremos mais longamente, mas deixamos a cada um a liberdade de atribuir a esta ou aquela tonalidade estas propriedades que combinem com as tendências [temperamento] de cada um. Com isso encontramos que a tonalidade predileta/favorita frequentemente deve ser sujeita a uma renúncia (MATTHESON, J. in Becker, 2012, p. 240).

A Relação das Paixões da Alma e a Teoria dos Afetos

Como vimos na primeira parte deste artigo, no século XVII, o filósofo René Descartes analisou e enumerou as diversas paixões que

afetam a nossa alma, partindo das seis primitivas: amor, ódio, alegria, tristeza, desejo e admiração. *As paixões da alma* foi o tratado filosófico que mais influenciou a teoria dos afetos, pois o filósofo ensina as distinções das sensações e a fonte dos sons que os afetam.

Todavia, não é um tratado sobre música⁴, mas sim um texto que busca analisar de forma geral os afetos e as paixões, ele surge como uma referência para compreender os tratados da época Barroca. Nós só entenderemos melhor a teoria dos afetos, quando estudarmos a fundo o estatuto das paixões da alma, podendo, dessa forma, relacionar os afetos na música com os afetos que provocam nossa alma.

Durante vários séculos foram escritos diversos tratados sobre música, relacionando-os às paixões e aos afetos. Desse modo, os tratados demonstram como uma tonalidade pode despertar de algum modo um sentimento. Dessa forma, qualquer compositor que executar determinado repertório, saberá a forma correta que estimulará o ouvinte, a partir do modo como será tocado um instrumento. Por isso, o objetivo geral da teoria dos afetos é o de apresentar como um afeto, um sentimento, uma paixão, pode ser representada por um determinado som, sendo necessário o uso de vários elementos de linguagem musical, tais como notas, acidentes, ritmos, acordes, tonalidades, entre outros.

Paixão Segundo São Mateus

A Paixão Segundo São Mateus é considerada a grande obra de Bach. Ela narra a história da crucificação de Jesus pelo evangelista Mateus, e teve sua estreia no ano de 1727. Bach considerava sua obra como a "Grande Paixão!", pois foi escrita para dois coros, duas orquestras

⁴ Descartes escreveu um tratado sobre música. Em seu primeiro escrito “Compendium musicae” (1618), o filósofo nos fornece nas primeiras linhas de seu texto a explicação da finalidade do som – que é o de “encantar e nos excitar diferentes paixões” – Descartes tem por objetivo um dia poder determinar quais as propriedades do som produzem em nós variados afetos ou sentimentos. Porém o filósofo não conseguiu desenvolver esse pensamento em sua primeira obra, pois “excederia os limites de um compêndio”.

e diversos solistas. A obra possui como base a bíblia, a narração da paixão de Cristo, desde a anunciação da traição por Judas até a sua crucificação, seguindo os capítulos 26 e 27 do Evangelho segundo São Mateus.

Portanto, quem narra à história é o evangelista Mateus, e cada solista representa determinada personagem, Jesus, Pedro, Judas, Pilatos, entre outros. A obra é dividida da seguinte forma – coros, árias, duetos, recitativos e corais. Serão esses os elementos essenciais para causar os impactos nos ouvintes, ou seja, estimular os afetos. Rueb define o afeto da grande paixão de Bach, da seguinte forma:

O efeito que a Paixão provoca é garantido por sua retórica musical, discurso sonoro, alegoria, imagem musical, dimensão da profundidade, expressão; é garantido, enfim, pelo abalo que provoca nos sentimentos e por sua densa complexidade. Bach queria mover as pessoas, queria tocar-lhes o coração e pregar para elas. Queria, portanto, ensinar a semelhança das tragédias da Antiguidade. Sua paixão é um cosmo de expressividade, um retrato da alma, uma experiência da alma e, ao mesmo tempo, um relato objetivo apoiado no texto bíblico. (RUEB, 2001, p. 277).

A letra que compõe essa grande obra de Bach foi escrita por Picander, um de seus libretistas. São dois grandes corais que abrem e fecham a Paixão e entre eles a obra possui quatorze árias e apenas um dueto acompanhado de coro. Contando do começo ao fim, a *Paixão Segundo São Mateus* possui 68 movimentos.

Usaremos nesse artigo algumas partes de quatro passagens da paixão de Cristo para relacioná-las à doutrina dos afetos e o que Mattheson pensou sobre as tonalidades. Serão elas – Jesus em Betânia, a última ceia, no caminho para o Monte das Oliveiras e morte e sepultamento.

A obra começa com dois coros executando um jogo de perguntas e respostas sobre Jesus carregando sua cruz. Harmonizada em Fá maior por Bach (lembre-se que para Mattheson o Fá maior era a tonalidade mais bela

de todas), acontece algo curioso no final da conclusão dos dois coros: eles concluem a parte de Jesus em Betânia com a tonalidade de Mi maior, lembrando que os dois coros estariam lamentando a paixão de Cristo. Na época barroca a tonalidade maior é considerada alegre, visto que a ordem menor era dissonância e, por isso, considerada triste.

Segundo Mattheson, o modo de Mi maior é considerado uma tonalidade completamente triste e, por vezes, beira a uma tristeza mortal. Podemos perceber nessa parte uma grande diferença na análise dos afetos na obra de Bach e na teoria de Mattheson. Podemos notar em Bach que o modo maior é alegre, mas o teórico alemão não o considera dessa forma.

No que concerne ao movimento da última ceia, todas as vezes que Judas é mencionado na obra, ou a palavra traição (que se relaciona com Judas, pois ele trai Jesus por trinta moedas), ocorre uma sequência de notas conhecida como *trítono*, na época medieval era conhecido como *diabolus in musica*, devido a isso, sua utilização havia sido proibida durante décadas, principalmente na música eclesiástica. Bach fez uso excessivo dela em sua Grande Paixão. Em todos os momentos terríveis, usa-se o *trítono*. Posto isso, desde a primeira vez que Judas é apresentado em sua obra, Bach já faz uso do *trítono* e assim segue o tempo todo com as coisas terríveis.

Na passagem do Monte das Oliveiras, Jesus anuncia que um dos discípulos irá negá-lo três vezes até o amanhecer, enquanto os outros irão abandoná-lo. Na passagem dezoito precisamente, Jesus está em uma grande tristeza, representada por diversos *trítonos*. No seguinte movimento, quando Jesus pede a seus discípulos que vigiem o Monte com ele, quem o acompanha é um solista que promete ficar ao seu lado na vigília. Dessa forma, o movimento termina com um fechamento alegre, em Sol maior, pois o solista decidiu ficar com Jesus e consolá-lo. Como essa tonalidade possui um tom maior, ela é considerada alegre na época barroca, todavia Mattheson exprime que o Sol maior possui certo brilho, porém pode ser usado tanto para coisas sérias quanto para animadas. Notamos nesse trecho mais uma discrepância acerca das tonalidades.

Por fim, a última parte que selecionamos para este artigo é a morte e sepultamento de Cristo. Podemos notar aqui certa concordância com o pensamento barroco e o de Mattheson sobre as tonalidades. O movimento 61 da obra retrata Jesus na cruz e todo seu sofrimento. O primeiro acorde que inicia é o Mi bemol maior, tido como triste, pois retrata uma passagem de muita dor e sofrimento, concorda com a forma que o teórico pensava sobre essa tonalidade – aparenta seriedade e tristeza. Quando o solista que interpreta Jesus fala sobre o seu abandono diante da cruz, acontecem várias passagens marcadas por uma série de *trítonos*. Em seguida, até o fim dos movimentos, temos uma série de baixos, agudos, *trítonos*, tudo para entendermos a crucificação e morte de Cristo.

Conclusão

Procuramos estabelecer as relações entre as paixões de Descartes e a teoria dos afetos, do ponto de vista do teórico alemão, Mattheson. Mostramos o significado das paixões e como elas afetam nossa alma, que por sua vez, possui estreita ligação com o corpo através dos espíritos animais. Posto isso, estabelecemos o significado da teoria dos afetos que surgiu no começo do barroco e as dezesseis tonalidades a partir da análise de Mattheson. O teórico alemão conclui que diversas tonalidades consideradas tristes na época barroca não soam dessa forma, algumas pelo contrário, são divertidas e alegres e nada tem a ver com motivos tristes. Também conseguimos notar as divergências quanto às tonalidades na paixão segundo São Mateus de Bach e os estudos de Mattheson. Em diversos momentos ocorria uma discrepância entre o anunciado por Mattheson e a música da “Grande Paixão”. O mais curioso é o final dessa obra, em tonalidade maior, que significa alegria na doutrina dos afetos. “Uma obra que é marcada por grande tristeza e dor por toda a sua parte é finalizada, dessa forma, porque Bach queria deixar claro que mesmo o sofrimento da paixão de Cristo tem o seu final, quando se lembram de que Jesus ressuscitou para salvar a todos.” (Disponível em:

<http://euterpe.blog.br/historia-da-musica/os-segredos-da-paixao-segundo-sao-mateus-1> Acesso em: 2 jan. 2017).

Referências

CARPENA, Lúcia Becker. Sobre a qualidade das tonalidades e seu efeito na expressão dos Affecten (Johann Mattheson, 1713). *Revista Música*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 219-241, 2012.

DESCARTES, René. *Abrégé de Musique (Compendium musicae)*. Edition nouvelle, traduction, présentation ET notes par Frédéric de Buzon. França: PUF, 2012.

DESCARTES, René. *As paixões da alma, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Pascale D'Arcy*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins fontes, 1998.

DESCARTES, René. *Correspondance avec Élisabeth: et autres lettres*. Gf - Flammarion, 1989.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas de Étienne Gilson, São Paulo, Martins Fontes, 2011.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vols. Paris, Vrin, 1996.

DESCARTES, René. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

EUTERPE. *Blog de Música Clássica*. Disponível em: <http://euterpe.blog.br/historia-da-musica/os-segredos-da-paixao-segundo-sao-mateus-1>. Acesso em: 2 jan. 2017.

GATTI, Patrícia. *A expressão dos afetos em peças para cravo de François Couperin (1668-1733)*. 1997. 127 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes da UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1997.

RUEB, Franz. *48 Variações sobre Bach*. Trad. de João Azenha Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Data de registro: 06/11/2017

Data de aceite: 14/12/2017



O *Príncipe*: uma filosofia em ação

*Carlos Eduardo Ruas Dias**

Resumo: Desde que foi escrita, em 1513, “*O Príncipe*” é uma obra que desperta a atenção daqueles que se dedicam aos estudos acerca das coisas políticas. O modo como Maquiavel dispõe suas ideias, fruto de uma longa experiência à frente da diplomacia florentina, chama a atenção por apresentar a laicização da política. A partir de então, a política passou a ser vista como a arena da ação humana, o espaço onde os homens agem em prol de suas demandas e visam o bem-estar coletivo. “*O Príncipe*” foi objeto de estudo de diversos pensadores ao longo dos anos, o que a torna uma obra em movimento, pois não ficou contida nos limites daquela sociedade florentina renascentista, mas rompeu as fronteiras do tempo e se fez atual ainda hoje. Uma leitura que pode nos mostrar a atualidade da obra maquiaveliana é a do italiano, Antônio Gramsci, que, no desejo de solucionar os problemas da sociedade de seu tempo, viu em “*O Príncipe*” uma ferramenta importante para sua empreitada, com isso nos forneceu uma importante leitura do texto de Maquiavel, atualizando o pensamento do autor renascentista. Diante disso, o presente trabalho pretende explorar a contribuição de Gramsci para a leitura de “*O Príncipe*”.

Palavras-chave: Maquiavel; Política; Príncipe; Filosofia.

The Prince: a philosophy in action

Abstract: Ever since it's been written, in 1513, “*The Prince*” is a work that calls attention of those who dedicate them selves to the studies of political things. The way with wich Machiavelli expose his ideas, due to a long expirience ahead of the florentine diplomacy, calls attention by presenting the political secularization.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: carloseduardordias@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7190821199478606>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7465-6462>.

Since then the politics started to be seen as the field of human action, the space where men act in behalf of their demands looking for the collective welfare. “*The Prince*” were object of several researchers along the years, which make it a work in movement, cause it stood not contained to that florentine renaissance society limits, but breached through its time boundaries and make itself present today. One reading that can show us machiavelian’s work actuality is the one made by the italian Antonio Gramsci, were, desiring to solve the problems of his time society, saw in “*The Prince*” a importante tool in his enterprise, thus providing us a importante reading of Machiavelli’s text, updating the renaissance.

Keywords: Maquiavel; Política; Príncipe; Filosofia.

Introdução

O pensamento maquiaveliano introduziu um novo tempo para o pensamento político, isso é evidenciado pelo fato do autor pensar a partir do que ele chamou de *verità effettuale dela cosa*. Tal conceito representa o esforço do pensador em trabalhar os assuntos políticos tomando a realidade como ponto de partida e esse constitui o pano de fundo do pensamento maquiaveliano, além de constituir um traço muito peculiar de Maquiavel, que é o primeiro a apresentar um pensamento político de caráter realista. Talvez, um dos motivos para isso é o fato dele ter desenvolvido sua obra após um longo período de serviço pela República Florentina, quando teve a oportunidade de tratar com alguns dos principais atores políticos da sua época, o que possibilitou um contato mais próximo com a prática da política. As experiências vividas por ele o levaram a visualizar a política como o espaço da ação humana e não o da especulação. Tudo isso fez do Florentino uma importante referência para quem se proponha a estudar os fatos políticos na modernidade, já que seu pensamento constitui as bases para a formação da ciência política moderna. Seguindo o exemplo do secretário, Antônio Gramsci, italiano do século XX, empreendeu seu trabalho político baseando-se na realidade dos fatos e da sociedade e se propôs a efetuar uma releitura da obra

maquiaveliana a fim de adequá-la à contemporaneidade. A proposta do presente artigo é analisar a leitura gramsciana da obra de Maquiavel, com a finalidade de estabelecer um paralelo entre os dois autores e evidenciar o legado dos dois pensadores e suas relevâncias para a política do século XXI.

A política entre Nicolau Maquiavel (1469-1527) e Gramsci (1891-1937)

A característica fundamental de “*O Príncipe*” é a sua mobilidade, pois trata-se de uma obra que rompe os limites do tempo e do espaço, apresentando um trabalho intermitente desde a sua escrita no longo século XVI. Na obra em questão, Maquiavel usa dos elementos literários mais comuns à sua época para se dirigir a um governante a fim de dar-lhe conselhos para a prática de um bom governo, mas o que ele faz é apresentar uma política sem véu e sem direcionar seu discurso para um ator específico.

Na verdade, o formato de *speculum principis* é um artifício usado pelo Florentino para atrair os olhares para a sua obra, apesar de apresentar conselhos a quem queira investir no campo da política. O fato é que, a intenção do autor é apresentar uma análise das coisas políticas a partir de uma visão realista, como se pode ver em suas próprias palavras: “minha é intenção escrever coisas que sejam úteis a quem se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa que à imaginação em torno dela” (MAQUIAVEL, 2010, p. 97). Aqui, pode-se ver a diferença crucial da política maquiaveliana em relação às outras filosofias políticas do seu tempo¹; o foco da sua atenção não é a idealização de um Estado ou

¹ Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti e Matteo Palmieri. São expoentes do Humanismo Cívico, uma corrente de pensamento surgida em Florença a partir do século XIV, da qual Maquiavel é herdeiro, ainda que seu pensamento represente uma ruptura com a tradição de seus predecessores. Para os pensadores desse movimento, a plenitude da realização da natureza humana está na participação da vida pública, visando a promoção da cidadania como meio para a construção do bem comum em detrimento dos benefícios particulares, ou seja, para o teórico do Humanismo cívico, a política tem o

de um líder virtuoso dotado de todas as qualidades louváveis em um governante, mas a análise do que realmente compõe o terreno político. Pode-se dizer que Maquiavel estabelece uma cartografia do campo político que retrata com muita fidelidade as sinuosidades do terreno, deste modo, o ator político passa a ter os subsídios necessários para superar as intempéries com a força necessária para a promoção daquele benefício que atinja a comunidade como um todo.

Com isso, ele anuncia uma nova forma filosófica de pensar a política, o realismo se torna o pilar central do pensamento político, de modo que, para ele, só é possível analisar a política com eficácia a partir do que ele chama *verità effettuale*. A verdade efetiva, o conceito que retrata o realismo presente na obra do secretário, é um elemento primordial para a compreensão da política e faz com que a sua filosofia seja atemporal, isto é, o realismo é o elemento fundamental para que “*O Príncipe*” seja uma obra conectada com a realidade presente em qualquer momento da história. Sobre isso, o autor adverte: “a distância entre como se vive e como se deveria viver é tão grande que quem deixa o que se faz pelo que se deveria fazer contribui rapidamente para a própria ruína e compromete sua preservação” (MAQUIAVEL, 2010, p. 97). Aqui o autor mostra o calcanhar de Aquiles de boa parte das teorias políticas desenvolvidas até aquele momento e depois². A tradição mostra um vasto elenco de pensamentos políticos pautados pelo vislumbamento de situações hipotéticas, onde os fatos simplesmente inexistem ou apontam apenas para um Estado ideal, construído por uma série de circunstâncias improváveis ou extraordinárias.

O êxito maquiaveliano consiste em analisar o tabuleiro político para movimentar as peças neles dispostas em busca do fim desejado, em nenhum momento ele usa da imaginação para criar uma realidade

objetivo de proporcionar a liberdade dos homens, o que acontece somente se estes agem em prol do bem coletivo.

² Podemos destacar como exemplo de obra que foge à realidade do que realmente acontece na política, a Utopia de Thomas More (2004), quando o autor escreve sobre uma comunidade ideal que jamais existiu e pouco provavelmente existirá algo semelhante.

fantasiosa da política, mas faz apontamentos a partir dos elementos disponíveis àquele que queira tomar o poder e mantê-lo. Esse elemento realista de seu pensamento faz de sua teoria uma ferramenta atemporal. Nesse sentido, “*O Príncipe*” carrega a carga teórica maquiaveliana, embora esta obra não tenha sido escrita como um tratado teórico ou encerra toda a bagagem conceitual do autor. É uma obra onde se observa a política em sua forma crua, desvelada da idealização que a transformou em reflexo dos desejos humanos, e cujas expectativas em relação às pessoas sejam sempre as melhores.

Aqui podemos ver que a filosofia contida na citada obra é prática, é um pensamento vivo capaz de inspirar pensadores de outros tempos e de lhes fornecer uma ferramenta para compreender o desenvolvimento de uma teoria política pautada na realidade e que é atemporal. É o caso de Antônio Gramsci, pensador italiano do século XX, que ao analisar os problemas de sua pátria, encontra na obra maquiaveliana um instrumento útil para compreender tais problemas e para buscar a solução destes.

Segundo Lefort (1986), Gramsci se propõe a determinar a função da obra maquiaveliana no seu tempo, analisando-a em seu caráter engajado, por isso vê em Maquiavel um autor que escreve para aqueles que pouco sabem das coisas políticas e que coloca todo o seu conhecimento a serviço das classes populares. O próprio Gramsci coloca no Caderno 13 que “O estilo de Maquiavel não é de modo algum o de um tratadista sistemático, como os que a Idade Média e o Humanismo conheceram: é estilo de homem de ação, de quem quer induzir à ação, é estilo de manifesto de partido” (GRAMSCI, 2000, p.57). Como se vê, ele aponta para o diferencial da filosofia maquiaveliana: estar voltada para as classes populares e não para aqueles que detêm o poder. O que Gramsci pretende é municiar uma classe revolucionária com as ferramentas mais adequadas para a formação de uma nova classe política, capaz de formar uma nova hegemonia que possa tomar o ocupar os espaços do poder e fomentá-lo em benefício do povo.

Assim, embora exista um espaço de quatrocentos anos entre Maquiavel e Gramsci, a Itália é o território sobre o qual atuam, por isso a

luta deles está intimamente ligada à promoção do bem comum do povo italiano, dando atenção especial para aqueles que encontram-se nas margens do teatro político. Não apenas em *O Príncipe*, mas em todo o conjunto de sua obra, Maquiavel destaca a constituição de um regime político capaz de proporcionar segurança aos italianos em âmbito institucional e material. Gramsci entende esse apelo de Maquiavel como uma exortação ao povo, à sua mobilização em torno das questões políticas italianas.

O momento histórico em que insere Maquiavel é marcado por inúmeras mudanças nas configurações políticas europeias. No século XVI, a Europa está no auge de um processo de transformação que levou ao colapso o sistema de produção feudal e proporcionou a formação de Estados nacionais. Conforme o que ocorreu na França e na península Ibérica, que levantaram-se como nações potentes e sólidas, enquanto a Itália mantinha-se dividida entre uma nobreza que fazia de tudo para ampliar o seu poder em suas cidades-estado, ainda que à custa de hostilidades entre eles os governantes. Essa situação de litígio era mantida graças à existência de uma nova modalidade de chefes de Estado surgida na Itália.

Segundo Burckhardt (2009, p. 52), a partir do século XV, um fenômeno diferente começou a ser visto na Itália, os tiranos menores começaram a servir aos grandes tiranos como capitães de tropas mercenárias. Esses senhores, os *condottieri*, formavam forças que, segundo Maquiavel, eram causa da fraqueza militar da Itália, pois não havia qualquer identificação da parte deles para com as causas dos Estados que serviam, mas estavam interessados em soldos e pilhagens, assim ao se depararem com a iminência de morte os *condottieri* colocavam-se em fuga e, muitas vezes mudavam de lado no meio da batalha. Por esse motivo Maquiavel assumiu a missão de formar uma milícia cidadã em Florença, uma força militar formada por camponeses das vilas ao redor da cidade.

Na contemporaneidade, essa postura de Maquiavel foi muito elogiada por Gramsci, que em um dos seus cadernos destacou a importância de uma força militar na construção de equilíbrio entre as

forças, para ele: “Um exemplo típico, que se pode servir como demonstração limite, é o da relação de opressão militar de um Estado sobre uma nação que procura alcançar a sua independência estatal” (GRAMSCI, 2000, p. 43). No caso italiano, naquele momento, Florença era uma República livre, mas não a Itália; o secretário percebia que o uso das forças mercenárias representava o atraso político-militar do país, pois o pouco empenho dos mercenários em defender os interesses daqueles que pagavam seus soldos custava caro, custava a liberdade italiana.

Olhando para o século XX, Gramsci vê na atitude de Maquiavel muito mais do que o trabalho de um servidor da burocracia estatal empenhado em ampliar a força do seu país, ele vê o esforço de um cidadão em equilibrar as forças políticas e militares preparando o povo para defender os interesses comuns não apenas dos florentinos, mas também dos italianos. Poucas décadas antes de Maquiavel assumir seu posto no governo florentino, Carlos VIII, o novo rei francês, ávido por domínios, atravessou a Itália com seu potentíssimo exército profissional, a fim de reivindicar o trono de Nápoles. Ao chegar em Florença, ele usou um giz para assinalar as casas onde seus oficiais ficariam; sobre isso, Maquiavel expressa a fragilidade militar italiana no capítulo 12 de “*O Príncipe*” dizendo que Carlos pilhou a Itália com um giz.

Esse objetivo só seria viabilizado com a unificação do território italiano em um governo único, capaz de se impor perante as nações estrangeiras. Por isso, o argumento central de “*O Príncipe*” era: fornecer conselhos a um governante que se propusesse a unir a Itália sob uma liderança. Mas essa unificação só viria a ocorrer pouco mais de 300 anos depois, e 400 anos depois, as mazelas daquela sociedade se apresentavam na forma de um regime político pouco empenhado em proteger seu povo em atender suas demandas, mas tinha o foco em ampliar o seu poder sobre os mais humildes e tolher a sua liberdade. Tais mazelas se expressariam na ascensão do facismo, que revelava uma inversão nos valores políticos que norteiam a teoria maquiaveliana, eis o que Gramsci percebe no exercício de compreensão do seu tempo, e ao reler a obra maquiaveliana, traduzindo o pensamento para Itália do século XX, e ainda atual para o século XXI.

No caderno 13, Gramsci propõe-se a atualizar a obra do florentino a partir do valor que atribui ao “Príncipe”, e inspirando-se nele, cria a concepção moderna de Príncipe. Em 1513, quando a obra foi originalmente escrita, os monarcas centralizavam o poder em suas mãos e personificariam o poder para implementar uma agenda que os ajudassem a tomar e manter o poder, segundo Maquiavel.

Gramsci, por sua vez, entende que no século XX não há como centralizar o poder nas mãos de um só homem como representante das demandas populares, essa tarefa cabe ao que queira representar, efetivamente, as vozes populares e formar um novo Estado, por isso afirma que o “protagonista do *Novo Príncipe* não poderia ser, na época moderna, um herói pessoal, mas o partido político, isto é, em cada oportunidade e nas diferentes relações internas das diversas nações, aquele determinado partido que pretende fundar um novo tipo de Estado” (GRAMSCI, 2000, p. 59). Portanto, cabe ao partido, a missão de formar um novo Estado e dar ao povo aquilo que lhe é devido, o que não fora feito no *Risorgimento* quando a Itália unificou-se.

É sabido que Maquiavel escreve em um período pré-capitalista, onde o feudalismo já não era a principal forma de produção e ainda não tinha surgido um regime capitalista pujante. Apesar disso, já existia uma elite burguesa que dominava a cena política no norte da Itália; em Florença, os Medici eram o exemplo dessa insipiente burguesia, os quais eram proprietários de um dos mais importantes bancos da Europa em tempos anteriores a 1513, além de possuírem grandes tecelagens. Em Veneza, havia uma forte classe mercantil que sustentava a economia da Sereníssima, e estes burgueses foram alguns dos responsáveis pelo processo de unificação italiano, que levou à fervura o caldo histórico que entornou no regime fascista. Esse grupo político dominou a cena pública italiana e fez com que a disparidade entre o povo/plebe e os grandes burgueses se acentuasse, fazendo com estes últimos se afirmassem sobre os primeiros.

Para Gramsci, o partido seria a manifestação de um desejo coletivo com a missão de moderar as demandas do seu grupo e dos grupos aliados, pois, para ele,

Determinados partidos representam um só grupo social na medida em que exercem uma função de equilíbrio e de arbitragem entre os interesses do se próprio grupo e os dos outros grupos, fazendo com que o desenvolvimento do grupo representado ocorra com o consenso e com a ajuda dos grupos aliados, se não mesmo dos grupos decididamente adversários (GRAMSCI, 2000, p. 59).

Aqui percebemos a ideia gramsciana de partido entrar em convergência com a concepção maquiaveliana de conflito civil. Para o secretário, em toda nação há necessariamente dois humores, o popular e o dos grandes: os primeiros querem apenas viver com liberdade, enquanto os últimos querem usar a sua liberdade para submeter aqueles outros aos seus desejos. Há, então, o conflito presente no seio da sociedade, mas, para Maquiavel, o conflito é salutar para o desenvolvimento institucional do Estado, pois é a partir desse embate entre os humores que surgem as legislações que garantem a liberdade política para todos.

A concepção Gramsciana do partido como o moderno *O Príncipe* vai de encontro com o desenvolvimento da ideia maquiaveliana do conflito civil. Sendo o primeiro a destacar o caráter benéfico do mesmo, Maquiavel ressalta que é a partir das discórdias existentes em uma República que surgem as instituições responsáveis por proporcionar a liberdade política no seio do Estado. O partido, pela visão gramsciana, deveria representar a voz universal do povo que se ergue em negação à voz positiva e singular dos nobres que tentam contra a liberdade da pátria como um todo. A função do *O Príncipe* gramsciano é, então, moderar os ânimos da nação e garantir que os desejos do povo, que para Maquiavel nunca são ruins, sejam garantidos.

O objetivo de Gramsci, naquele momento, é formar um consenso que viabilize a construção da hegemonia, que dê ao partido as condições de protagonizar a cena política e implementar a reforma intelectual e moral. Como Gramsci deixa claro:

Deve e não pode deixar de ser o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma reforma superior e total da civilização moderna (GRAMSCI, 2000, p. 18).

Ao implementar a reforma intelectual e moral, o partido assume seu protagonismo na realidade que consiste, em primeiro lugar, em reformar-se a si mesmo para que, em sua nova formatação, possa implementar essa nobre tarefa. Para Gramsci, o partido não pode permanecer com a atual estrutura caduca, constituída por uma cúpula que se descola de sua base, mas deve erradicar os elementos corporativistas e economicistas entre os seus membros; todos devem tomar parte nas decisões sem o estabelecimento de uma hierarquia entre os integrantes.

A própria transformação do partido já é parte dessa reforma intelectual e moral que, para Gruppi: “transforma a velha concepção e estabelece a nova” (GRUPPI, 1980, p. 87). Tudo isso constitui o processo de construção da hegemonia da classe trabalhadora, rumo a guerra de posição, que por meio de uma reforma intelectual e moral busca ocupar nos aparelhos privados de hegemonia com vistas a formar o consenso em torno dos interesses dos trabalhadores.

A atuação do partido, no olhar de Gramsci, acontece no sentido de transformar a correlação de forças políticas e de dar organicidade e coerências aos movimentos políticos espontâneos, a fim de evitar o fortalecimento da hegemonia burguesa que se aproveita, constantemente da desorientação política dos subalternos. Assim, o partido tem uma função educativa para os trabalhadores, cabendo aos intelectuais orgânicos e tradicionais exercerem a função de formar não apenas uma liderança nova, mas de desenvolvimento de uma nova mentalidade moral, intelectual e cultural para toda a sociedade.

A leitura gramsciana da obra de Maquiavel nos revela a grande atualidade do pensamento dos dois autores, que buscam compreender a cena política a partir da realidade e, diante desta, afirmam a necessidade do

povo educar-se para o agir político e positivamente. Maquiavel trata da grande política mostrando como ela é costurada a partir da política pequena, construída no dia-a-dia pelo cidadão comum, tudo isso faz com que o pensamento maquiaveliano ganhe vida em cada momento da história.

Considerações finais

A filosofia Maquiaveliana reverbera na cena política ainda nos dias atuais. O realismo que norteia os escritos de Maquiavel oferece a possibilidade de atualização das ideias do secretário, pois toda a ação política acontece sobre o terreno do real. Isso significa não apenas *O Príncipe*, mas toda a obra maquiaveliana é atemporal, porque extrapola os limites do tempo e pode ser traduzida (em termos gramscianos) em diferentes contextos e momentos históricos. Na atualidade, Antônio Gramsci apresentou uma nova visão da obra maquiaveliana, revalorizando seus escritos ao utilizá-los para ler os problemas do século XX, adequando-os à nova realidade italiana e da política mundial. A modernização da figura de *O Príncipe* retrata o trabalho gramsciano de mostrar que, o poder não pode estar concentrado nas mãos de um único indivíduo, mas em um organismo que represente os interesses universais de uma classe. Nesse sentido, o partido é a instituição moderna que pode incorporar o mito-príncipe; constituindo um corpo coletivo, o moderno *O Príncipe* atuará para transformar a si próprio, adequado ao novo modelo de partido, o gramsciano, que é diferente daquele existente na atualidade, marcado pela fragmentação e desorganização interna, e cujo poder concentra-se nas mãos de um pequeno grupo que toma as decisões e outros acatam. O moderno-príncipe gramsciano atrai para si a missão de implementar a transformação da sociedade nos âmbitos intelectual e moral, fomentando, a construção de uma nova hegemonia, a da classe trabalhadora, rumo a construção de uma nova maneira de viver e ser.

Referências

- BURCKARDT, Jacob Christoph. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel*: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. Trad. e edição: Datio Canali. Porto Alegre: L e PM, 1980.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. Vol. 3. Trad. e org. e Edição: Carlos Nelson Coutinho; Marco Aurelio Nogueira; Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: UnB; IPRI, 2004.

Data de registro: 04/09/2017

Data de aceite: 21/12/2017



Sobre o espaço: noções gerais a partir de Aristóteles e Henry More

*Wagner Lafaiete Oliveira Júnior**

*Danilo Borges Medeiros***

Resumo: O presente artigo visa apresentar uma exposição crítica a respeito das noções de Espaço fundamentadas a partir da relação estabelecida entre o pensamento de Aristóteles e Henry More. Tal relação buscará, além de pontuar criticamente a exposição de cada um dos pensadores, uma análise crítica acerca destas duas distintas compreensões que se mostram fundamentais para a construção de uma teoria do conhecimento. Em um primeiro momento será discutido conceitos fundamentais que estruturam a noção de espaço enquanto uma teoria do lugar em Aristóteles, para, então, contrapor com o pensamento de More e sua noção de mundo indeterminado e infinito.

Palavras-chave: Espaço; Aristóteles; Henry More; Universo.

About space: general notions from Aristotle and Henry More

Abstract: The present article aims to present a critical exposition about the notions of Space based on the relation established between the thought of Aristotle and

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: oliveirajunior.wl@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1274780427717476>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9732-1457>.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor de Filosofia em Escola Estadual Quintiliano Jardim (EEQJ). E-mail: danilocss@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8131540115973172>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6275-5474>.

Henry More. Such a relationship will seek, in addition to critically scoring the exposure of each of the thinkers, a critical analysis about these two distinct understandings that are fundamental for the construction of a theory of knowledge. In a first moment we will discuss fundamental concepts that structure the notion of space as a theory of place in Aristotle to then counter with the thought of More and his notion of indeterminate and infinite world.

Keywords: Space; Aristotle; Henry More; Universe.

A compreensão de Universo segundo a teoria do lugar de Aristóteles

Neste primeiro momento se discutirá uma compreensão crítica acerca da noção de Espaço levando em consideração os oito primeiros capítulos da obra *Sobre o Céu* de Aristóteles. Nesta obra, o filósofo apresenta sua teoria astronômica através de um tratado cosmológico, apoiando-se na observação do mundo. É importante destacar que esta observação (εμπειρία), que fundamentará a posição aristotélica, não se preocupará com a validação no sentido da experimentação, mas em construir uma Cosmologia racional de um Universo fechado (finito) que tenta situar o homem no interior de uma totalidade.

A primeira concepção é de Espaço como lugar (v.), como posição de um corpo entre outros corpos. Nesse sentido, o Espaço é definido por Aristóteles como "o limite imóvel que abraça um corpo" (Fís., IV, 4, 212 a 20), definição que Aristóteles reconhece idêntica ao conceito platônico que identificava Espaço e matéria (Tim., 52 b, 51 a). Segundo esse conceito, não haverá Espaço onde não houver objeto material; por isso, a tese principal dessa teoria do Espaço é a inexistência do vazio (cf. ARISTÓTELES, FÍS., IV, 8, 214 b 11). (ABBAGNANO, 2007, p. 348).

Com o objetivo de construir uma Cosmologia racional a partir da observação do mundo sublunar (Terra) e supralunar (Céus), Aristóteles delimitará inicialmente uma compreensão acerca da Ciência da Natureza, a qual diz respeito aos corpos e grandezas (que possuem corpo e grandeza), às mudanças e aos movimentos destes e, por fim, aos princípios desse tipo de substância (princípios das coisas detentoras de corpos e grandezas). Recuperando a tradição do pensamento grego e, aqui, especialmente o pensamento pitagórico, o filósofo irá afirmar que o corpo é uma grandeza completa, composta de três dimensões (linha, superfície e volume) e possui movimento, porém é limitado por dividir o espaço com outros corpos.

Corpos tidos como partes do todo são, por força de nosso argumento, individualmente completos, isto é, cada um deles possui todas as dimensões. Contudo, devido ao contato com a parte contígua, são individualmente limitados, o que produz, num certo sentido, para cada um desses corpos uma multiplicidade. Mas o todo do qual são partes é necessariamente completo e tem, como indicado pelo nome, que o ser totalmente, e não, num aspecto, ser completo, e num outro, não (ARISTÓTELES, 2014, p. 44).

Esta limitação, mencionada enquanto pressuposto pelo filósofo, corresponde diretamente à ideia de não haver o vazio e, portanto, o todo é ser completo. Se os corpos que possuem grandezas são perfeitos por possuírem as três dimensões, logo o todo será uma delimitação dimensionada dos corpos. É importante frisar que o fato do todo ser completo não implica que ele seja homogêneo, uma vez que, em Aristóteles, os lugares e os movimentos de cada coisa são distintos.

Nota-se aqui um elemento importante da cosmologia grega, na qual a ideia de finitude corresponde ao perfeito, acabado, sendo possível de ser pensado e, no caso de Aristóteles, de ser feita uma cosmologia. Já o infinito, associa-se ao que é imperfeito e, por isso, incompleto e não sendo

possível de ser empiricamente explicado. Outra inferência possível de se fazer a respeito da finitude do Universo em Aristóteles se dá pelo pressuposto de que, se todos os corpos são limitados tridimensionalmente, e se cada corpo, composto por uma substância, ocupa o seu lugar, então o vazio não é possível e o Universo é, portanto, finito.

Assim, é preciso compreender melhor a natureza dos corpos e dos movimentos para então tornar mais clara a natureza do “todo”. Segundo o filósofo “[...] todos os corpos naturais e grandezas são capazes de movimento próprio no espaço”. (Aristóteles, 2014, p.45) E todo o movimento no lugar divide-se em três: é ou retilíneo, ou circular ou uma associação de ambos. Vejamos:

O movimento circular é aquele em torno do centro, o movimento retilíneo ascendente e descendente. Entendo por ascendente o movimento que se distancia do centro (centrífugo), e por descendente aquele que se dirige ao centro (centrípeto). Infere-se que todo movimento simples no espaço é necessariamente centrífugo, ou centrípeto, ou em torno do centro. Isso parece ajustar-se coerentemente ao nosso discurso inicial, ou seja, que a completitude do corpo estava no número três, o mesmo ocorrendo com seu movimento (ARISTÓTELES, 2014, p. 45).

Na sequência da exposição cosmológica de Aristóteles, problematizam-se duas questões centrais: a Terra ser o ponto referencial do universo; e a correspondência de cada movimento aos seus respectivos planos a partir da natureza dos corpos.

A Terra ocupa um lugar de destaque na cosmologia aristotélica, a julgar-se pela constatação de que a mesma é imóvel e de que todos os corpos celestes giram ao seu redor. Esta imobilidade da Terra parte da observação de que, ao se lançar um objeto para cima, este retorna, rigorosamente, ao mesmo lugar de onde havia partido. Se, por outro lado, a Terra estivesse em movimento, isto não aconteceria, porque, enquanto o

objeto estivesse no ar, a Terra se deslocaria e, desta forma, o objeto cairia num ponto afastado em relação àquele do lançamento.

A conclusão é que é natural ser rumo a este mundo que as porções de terra num outro mundo se movem centripetamente, como o é para o fogo nele mover-se para o extremo deste mundo. Isso, todavia, é impossível, pois se assim fosse, a terra teria que se mover em seu próprio mundo ascendentemente, e o fogo centripetamente. Do mesmo modo, a terra deste mundo se moveria, conforme a natureza, centrifugamente ao se mover em direção do centro de um outro, em razão de uma suposta reciprocidade dos mundos. Somos obrigados a escolher entre duas alternativas: ou negamos a identidade de natureza dos corpos simples dos vários mundos, ou a admitimos, sendo forçados a conceber a unidade do centro e do extremo; assim sendo, é impossível existir mais mundos do que um (ARISTÓTELES, 2014, p. 71).

Ainda sobre a Terra (sublunar), lugar das coisas corruptíveis, os elementos que constituem a natureza do movimento de cada coisa podem ser classificados em terra, água, ar e fogo, considerando a ordem do pesado ao leve, respectivamente. Os movimentos neste plano serão limitados por sua vez ao ascendente e descendente. Exemplo: o elemento que compõe a terra é o terroso, e este por sua vez, sempre busca o centro, pois é pesado, ao passo que o fogo tende a elevar-se a partir do centro da Terra.

Desse modo, se, como afirmam alguns, o [corpo] assim movido é o fogo, esse movimento é tão natural em relação a ele quanto o é o descendente, pois é perceptível que o movimento do fogo é retilíneo e centrífugo. O raciocínio com base em todas nossas considerações nos conduz à convicção de que existe algum outro corpo diferente e dissociado de todos os que nos circundam, e que o caráter mais precioso de sua natureza é proporcional à sua distância desta região (ARISTÓTELES, 2014, p. 48).

Neste ponto, é importante destacar que Aristóteles ao demonstrar que, no mundo sublunar, alguns elementos possuem peso enquanto outros possuem leveza, abre mão do princípio de que o movimento contrário à natureza de um elemento é natural em relação a outro elemento. Ou seja, se um elemento se move em direção ao centro da Terra ou lá repousa contra sua natureza, existe obrigatoriamente, admitindo uma noção de lugar e não de espaço (sentido de vazio), outro elemento que para lá se move ou repousa naturalmente.

Isso se explica porque alguns elementos têm peso (aqueles que, precisamente, se movem em direção ao centro da Terra ou lá repousam naturalmente) enquanto outros têm leveza (aqueles que, por sua vez, se movem em direção ao centro da Terra ou lá repousam contra sua natureza).

Já em relação ao plano supralunar (lugar das coisas incorruptíveis), o movimento natural trata-se do circular, que não possui nem o leve ou pesado constituindo a sua natureza e, portanto, não tende nem a subir ou descer. É necessário então estabelecer um quinto elemento que possa justificar a natureza do movimento circular e preencher todo o “espaço” supralunar, o qual Aristóteles chamará de éter.

Concebendo que o corpo primário era algo distinto e além da terra e do fogo, do ar e da água, conferiram o nome éter à região mais elevada, tirando esse nome de sempre flui eternamente. Anaxágoras emprega mal a palavra ao empregar éter para fogo (ARISTÓTELES, 2014, p. 52).

Desta forma, todas as camadas que estruturam o mundo supralunar eram constituídas por um elemento imperceptível, e que Aristóteles chamou de éter ou quintessência. Assim, no mundo supralunar, o movimento natural é circular e não vertical. Todos os corpos, cuja natureza se resume aos quatro elementos, movimentam-se de forma vertical, e todos aqueles constituídos pelo quinto elemento (éter) movimentam-se de forma circular.

Para os corpos que se localizam no mundo supralunar (celestes), o fato de possuírem um movimento circular (eterno) se deve ao fato de eles não estarem sujeitos à degeneração, à qual os corpos terrenos estão sujeitos por serem constituídos a partir dos quatro elementos. Desta forma, cada corpo ocupa o seu lugar natural, e quando um corpo está fora de seu lugar natural, então ele é dotado de um movimento, também natural, que o leva a ocupar o seu lugar natural.

Em linhas gerais podemos descrever, em Aristóteles, as características centrais de cada mundo, sublunar e supralunar, no que se refere aos elementos corpóreos a partir de suas qualidades, seu número, o lugar que cabe a cada um e a quantidade dos lugares da seguinte forma:

1. Cosmologia do mundo sublunar

- Divisão deste mundo em quatro esferas concêntricas, cada uma destas sendo o lugar natural de um dos quatro elementos fundamentais;
- Estes elementos (terra, água, ar, fogo) compõem a natureza de todos os corpos e se organizam levando em consideração a ordem do pesado ao leve;
- A Terra está imóvel (fixa) no centro do universo;
- Todos os corpos sofrem mudanças e, por isso, estão sujeitos à geração/corrupção;
- O movimento das coisas neste mundo é o natural vertical, levando em consideração a natureza elementar que compõe cada movimento;
- Já em relação ao movimento violento, este se dá quando o movimento do corpo não é natural, exemplo: o movimento de uma pedra que é jogada para cima, ou ainda o movimento de uma flecha.

2. Cosmologia do mundo supralunar

- O elemento que fundamentará a natureza deste lugar e dos corpos que aí estão será chamado por Aristóteles de éter, ou quintessência;
- Não há mudança dos corpos e, portanto, eles são imutáveis;

-Trata-se do lugar dos movimentos naturais circulares uma vez que são infinitos e diferentes da natureza das coisas sublunares;

-Os planetas, o Sol e a Lua, corpos celestes perfeitos e lisos, estão sobre esferas que giram em torno da Terra;

-As estrelas estão fixas sobre uma esfera que gira em torno da Terra e leva as esferas dos planetas no seu movimento;

-Não há espaço, enquanto lugar vazio, no mundo supralunar, uma vez que tudo é preenchido pelo éter, assim este “espaço” é finito.

A discussão a seguir traz em questão uma compreensão do Universo a partir século XVII, construída pelas concepções da nova física, que reduziu toda a ideia de movimento aristotélico à simples locomoção entre pontos num dado espaço geométrico indeterminado, todavia infinito. Se no Universo da cosmologia aristotélica a ideia de Forma fixava o lugar de cada coisa existente, agora, no universo de Henry More estendido indefinidamente e infinitamente, não há Forma nem finalidade fixada.

Espírito da natureza, espaço e Deus em Henry More

Henry More (1614 – 1687) foi um teólogo e filósofo com uma produção bibliográfica razoável e que escreveu sobre distintos pontos do pensamento humano, tratando de temas como Deus, universo e espaço; passando também pelo estudo de temas atualmente desprezados pela filosofia, como a ciência oculta da cabala. O que nos interessa no autor inglês são suas reflexões referentes à sua proposta cosmológica.

Antecipando um pouco essa reflexão, já podemos colocar como marca patente que o autor inglês irá estabelecer uma cosmologia na qual o universo é entendido como infinito e o mundo como indeterminado e finito. More também estabelecerá a separação conceitual de espaço e matéria, sendo que tal distinção servirá como aporte para a proposta da existência de espaço vazio no universo. Vamos então ao proposto. Um ponto de início razoável para a entrada no tema é a distinção proposta pelo autor inglês entre espírito e matéria, já que tal diferenciação será uma marca importante na descrição da proposta de espaço do filósofo em

questão. Em *The immortality of the Soul*, ele assim define matéria e espírito:

Portanto vou definir um Espírito em geral: Uma substância penetrável e Indiscerpível. A forma de tal definição será melhor compreendida se desmembrarmos a Substância em geral em seus tipos iniciais, ou seja, Corpo e Espírito e, assim, definir Corpo. Uma substância impenetrável e discerpível. Daí o tipo contrário disto é adequadamente definido, uma Substância penetrável e indiscerpível¹ (MORE, 1662, Livro I, Cap. III. p. 21, tradução nossa).

Para More, existiriam dois tipos de substância, a material (matéria) e a imaterial (espírito). O ponto de distinção entre matéria e espírito será quanto à sua penetrabilidade e discerpibilidade. Por penetrabilidade pode-se entender a capacidade de que suas partes penetrem umas às outras, capacidade esta facilmente compreendida quando se imagina um espírito ocupando um corpo. Na concepção de More, como vimos no trecho citado acima, as substâncias imateriais teriam a característica de serem penetráveis. O melhor exemplo de substância imaterial seria o próprio Deus, que teria, dentre outros atributos, a capacidade de tudo penetrar. Já as substâncias materiais possuiriam a característica da impenetrabilidade, isto é, elas não poderiam penetrar outras coisas. Para que tal asserção faça sentido, basta imaginar a célebre frase de que dois corpos nunca ocupam o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo – respeitadas as devidas diferenças históricas e conceituais que envolvem tal máxima da física moderna, ou seja, substâncias materiais não possuem penetrabilidade.

¹ I will define therefore a *Spirit* in generall thus: A *substance penetrable and Indiscerpible*. The fitness of which definition will be better understood if we divide *Substance* in generall into these first Kindes, viz., *Body* and *Spirit* and then define *Body*. A *Substance impenetrable and discerpible*. Whence the contrary Kind to this is fitly defined, A *Substance penetrable and indiscerpible*.

A tentativa de More de determinar a diferença entre substâncias corpóreas e incorpóreas mediante sua impenetrabilidade e penetrabilidade, respectivamente, pode servir para apresentar um de seus principais conceitos cosmológicos, o conceito de *espírito da natureza*. More define tal coisa do seguinte modo:

Portanto, de acordo com a noção que tenho, o Espírito da Natureza é uma substância incorpórea, mas sem Consciência e Crítica, que permeia toda a matéria do universo exercendo um poder plástico de acordo com as diversas predisposições das partes que afeta, orientando as partes da matéria e seus movimentos e produzindo fenômenos no mundo que não podem ser explicados por meros poderes mecânicos² (MORE, 1662, Livro III, Cap. XII. p. 193, tradução nossa).

O espírito da natureza será fundamental no universo de More. O movimento dos corpos que não podem ser explicados por leis puramente mecânicas e a própria coesão dos corpos é garantida por tal força. Diferente do que propõe Aristóteles, os corpos não seriam possuidores de uma força natural própria, apenas o espírito a possuiria. Tal substância espiritual preencheria a matéria e faria com que a mesma se comportasse como se comporta e se constituísse como se constitui. Com tal proposta, More consegue elaborar uma explicação para o movimento de corpos que não são passíveis de serem explicados apenas pelas forças da mecânica.

Como afirmando anteriormente, o filósofo inglês irá diferenciar as substâncias imateriais das materiais não apenas a partir de sua penetrabilidade ou impenetrabilidade, mas também por sua discerpibilidade ou indiscerpibilidade. Sobre a discerpibilidade More

² *The Spirit of Nature* therefore, according to that notion I have of it, is, *A substance incorporeal, but without Sense and Animadversion, pervading the whole Matter of the Universe, and exercising a Plastically power there in according to the sundry predispositions; and occasions in the parts it works upon, raising such Phaenomena in the World, by directing the parts of the Matter and their Motion, as cannot be resolved into mere Mechanical powers.*

afirmará: “Eu entendo *Discerpibilidade* por *Divisibilidade Atual*, desmembrar ou destacar uma parte de outra.”³ (MORE, 1662, p. 19, tradução nossa). As substâncias materiais são discerpíveis, isto é, são passíveis de terem suas partes destacadas umas das outras. More afirma que “(...) a própria noção de substância incorpórea serve para contrapor a uma substância corpórea, nela está incluída, necessariamente, a noção de que suas partes são forte e inseparavelmente unidas, isto é, ela é indiscerpível”⁴ (MORE, 1662, p.22, tradução nossa). Sendo assim, reiteramos as diferenças essenciais entre substâncias materiais e imateriais, quais sejam: substâncias materiais são impenetráveis e discerpíveis e substâncias imateriais são penetráveis e indiscerpíveis.

More achará importante ressaltar que a natureza de um espírito é tão facilmente concebível quanto a natureza da matéria e com isso nos apresenta também algumas outras importantes características de sua ideia de um espírito, “(...) de minha parte considero que a natureza do espírito é tão concebível e fácil de ser definida como a natureza de qualquer outra coisa.”⁵ (MORE, 1655, p. 16, tradução nossa). E no caminho de sua tentativa de elucidação ele aponta importantes características do espírito como “(...) auto penetração, auto moção, auto contração e dilatação e individualidade, e essas são as que considero mais absolutas.”⁶ (idem). E continua, “E vou adicionar também o poder que tem em relação com a

³ By *Actual Divisibility* I understand *Discerpibility*, grofs tearing or cutting one part from another.

⁴ “(...) the proper Notion of a Substance *Incorporeal* sully counter-distinct to a *corporeal Substance*, necessarily including in it so strong and indissoluble union of parts, that it is utterly *Indiscerpible*.

⁵ (...) for mine own part I think the *nature* of a *spirit* is as conceivable, and easy to be defined as the nature of any thing else.

⁶ (...) *Self-penetration, Self-motion, Self-contraction* and *Dilatations* and *Individuability*; and these are those that I reckon more absolute

matéria, isto é, o poder de penetrá-la, movimentá-la e alterá-la.”⁷ (idem). Tais características – que haviam em grande parte sido apresentadas anteriormente – são elencadas por More de forma direta e sintetizada. O espírito é uma categoria distinta da matéria, ou melhor, ele possui características contrárias as de um “(...) corpo, que não pode ter suas partes penetradas por outro corpo, não é automotor, nem consegue contrair ou dilatar a si próprio; pode ser dividido e ter uma parte sua separada da outra.”⁸ (MORE, 1655, p. 16 – 17, tradução nossa). Segundo tal tendência, temos que “(...) as partes de um espírito não podem ser separadas; mesmo que possa ser dilatado, pois você pode cortar os raios de sol com um par de tesouras feito de com cristal transparente”⁹ (MORE, 1655, p. 17, tradução nossa).

Tal passagem da obra de More, além de ser bem elucidativa, nos oferece o aporte para apresentar algumas de suas reflexões. De início temos a vazão para afirmar que o espírito não pertence a este plano de existência, pois, como se percebe, suas características não coadunam com aquelas encontradas no mundo dos corpos materiais. Outra importante conclusão é a de que o espírito será superior ao corpo em termos de perfeição, sendo inclusive mais propício que se institua o espírito como dotado de maiores possibilidades de ser considerado um atributo daquilo que é absolutamente perfeito: “(...) espírito é uma noção mais perfeita que o corpo, portanto, está mais apto do que o corpo a ser um atributo do que é absolutamente perfeito”¹⁰ (MORE, 1662, p. 17, tradução nossa).

⁷ I will adde also what has relation to another, and that is the power of *Penetrating, Moving, and Altering* the Matter

⁸ (...) body, whose parts cannot *penetrate* one another, is not *Self-moveable*, nor can *contract* nor *dilate* itself, is *divisible* and *separable* one part from another.

⁹ (...) the parts of a *spirit* can be no more separated; though they be dilated, then you can cut of the *Rays* of the *Sunne* by a paire of Scissors made of pellucid Crystall.

¹⁰ (...) spirit is a notion of more perfection then a body and therefore the more fit to be an Attribute of what is absolutely perfect then a Body is.

Uma vez que esta distinção entre espírito e matéria foi efetuada a independência do espaço é demonstrada. Que ele é um e simples é claro pelo fato de o espaço não ter partes. Ele é homogêneo. Que ele é imóvel é derivado de sua simplicidade. Lembre-se, para More o movimento tem de ocorrer no interior de algum meio. Se o espaço como unidade pudesse se mover, seria necessário que se movesse *em* alguma coisa, mas uma vez que não existe meio “fora” do espaço, porque o espaço é infinito, segue-se que o espaço como uma unidade completa não pode se mover. Mas, mesmo dentro de si, o espaço não pode se mover. Pois, para que pudesse se mover internamente, ele precisaria ter partes móveis, entretanto, uma vez que o espaço é simples, isto não pode ocorrer¹¹ (BOYLAN, 1980, p. 400, tradução nossa).

Algumas importantes características do espaço são apresentadas, como ser simples, homogêneo e imóvel. Tais características podem ser facilmente derivadas do fato de o espaço ser um tipo de entidade espiritual – e assim, é indiscerpível e penetrável. Se não pode ser separado em partes, então é simples; se é simples e indiscerpível, então é homogêneo; e é imóvel, já que, para se mover, seria necessário que se movesse em algo, todavia, não há algo no qual ele pudesse se mover. Como foi afirmado na citação anterior, não há algo fora do espaço. A proposta de More coloca o espaço em um lugar de destaque por ser o palco no qual a matéria se estabelece, a matéria acaba tendo dependência do espaço, já que, para que a matéria seja, é necessário que ela seja em algum lugar, é necessário que ela seja em algum espaço.

¹¹ Once this distinction has been made, space's independence is demonstrated. That it is one and simple is clear because space has no parts. It is homogeneous. That it is immobile can be derived from its simplicity. Remember, movement has to occur within some medium for More. If space as a unit could move, it would be necessary. For it to move *in* something, but since there is no medium "outside" space, because space is infinite, it follows that space as a whole entity cannot move. But even within itself, space cannot move. For in order to move internally it would require moving parts, but since space is simple this cannot occur.

A importância da noção de espaço ganha ainda mais importância no momento em que sua extensão se torna o equivalente divino máximo, isto é, Deus. Em More, o espaço, dotado de uma série de características, será colocado como sinônimo de Deus, isto é, ele corresponderá ao divino. Daqui, More irá enumerar 20 adjetivos atribuídos a Deus, mas que convém de serem atribuídos à extensão infinita do espaço:

Uno, simples, imóvel, eterno, independente, existente em si mesmo, incorruptível, necessário, imenso, incriado, incircunscrito, incompreensível, onipresente, incorpóreo, tudo penetrante, todo abrangente, ser essencial, ser real e atualidade pura. Estes são pelo menos 20 títulos que se encaixam nas características divinas e também na ideia de lugar infinito (locus)¹² (MORE apud BOYLAN, 1980, p. 400, tradução nossa).

Como foi visto, a proposta cosmológica de More concebe o espaço como infinito e como coincidente com Deus. Isto é demonstrado pelo modo como os adjetivos dados à extensão são constantemente os mesmos atributos a Deus. O mundo de More é indeterminado, todavia finito. Já o espaço é infinito e nele toda a matéria foi criada, o pano de fundo no qual as coisas acontecem é este espaço infinito, absoluto, eterno e uno. Distinções como substância material e imaterial, matéria e espaço e a definição de conceitos como o de espírito da natureza compõem o enredo da proposta cosmológica de More.

¹² One, simple, immobile, eternal, complete, independent, existing in itself, incorruptible, necessary, immense, uncreated, uncircumscribed, incomprehensible, omnipresent, incorporeal, all-penetrating, all-embracing, essential being, actual being, and pure actuality. There are at least twenty titles which fit the Diven Numen and exactly fit this infinite place (locus).

Conclusão

As propostas elaboradas no presente artigo são historicamente importantes para o estudo das noções de universo que, por sua vez, estabeleceram critérios para a compreensão da ciência moderna. A noção de universo proposta por Aristóteles se manteve como referencial de cosmologia durante séculos, todavia veio sendo substituída por outras noções menos especulativas que paulatinamente a substituíram por completo e formaram o que hoje se conhece como as propostas astronômicas científicas mais importantes e que permitem ao homem desbravar os confins do universo para além da observação e cognição. As teses de Henry More possuem uma importância em tal meio, já que foi ele quem primeiro elaborou uma cosmologia que compreende o espaço para além de um universo finito, além de antecipar, mesmo que a partir de especulações teológicas, uma proposta que afirma a existência de forças “naturais” que determinam o modo como os corpos se constituem e se comportam no universo. A importância de ambos os pensadores está assegurada, já que tais discussões ainda suscitam, no exercício da reflexão, um voltar-se mais atento para a existência ou não de algum limite do cosmos.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Do céu*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

BOYLAN, Michael. Henry More's Space and the Spirit of Nature. *Journal of the History of Philosophy*, Chicago, v. 18, issue 4. p. 395-405. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0052>.

MORE, Henry. *An Antidote Against Atheisme, or, Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*. 2ª ed. Cambridge: William Morden Book-feller, 1655.

MORE, Henry. *Divine Dialogues*. 2ª ed. Londres: Joseph Downing, 1713.

MORE, Henry. *The Imortality of the Soul*. 2ª ed. Londres: William Morden Book-feller, 1662.

Data de registro: 06/11/2017

Data de aceite: 13/03/2018



Resenha *A Natureza dos Deuses*, de Marcos Túlio Cícero

*Lucas Nogueira Borges**

CÍCERO, Marcos Túlio. *A natureza dos deuses*. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu, 2016.

A obra *De natura deorum* de Cícero ganha sua publicação inédita em língua portuguesa com tradução do filólogo Bruno Bassetto. A tradução de obra *De natura deorum* foi publicada em 2016, pela EDUFU (Editora da Universidade Federal de Uberlândia), numa edição bilíngue, como o quinto volume da coleção do estudo Acadêmico, que tem a proposta de publicar textos clássicos de Filosofia numa versão para estudos.

Com a edição bilíngue – Latim/Português – tanto o leitor leigo como o pesquisador da filosofia poderão consultar o estilo do latim clássico de Cícero, que influenciou grande parte da tradição filosófica, desde a época medieval até a modernidade. Como o latim de Cícero é considerado modelar, não há autor mais adequado para a propedêutica de estudantes e pesquisadores à língua latina e, principalmente, à leitura de textos originais de filosofia em latim. Em outras palavras, as edições bilíngues da Coleção do Estudo Acadêmico permitem ao estudante de filosofia, de fato, ir aos textos, levando-o assim a um outro nível de pesquisa.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: lnborges@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7058826841764033>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7160-3605>.

A edição apresentada pela EDUFU da obra *De natura deorum* traz também notas biográficas e um índice onomástico filosófico, em que se aponta não apenas a referência no corpo do texto, como também se apresenta o trecho em questão, e.g. “ANAXAGORAS I, 26: Depois, Anaxágoras, que recebeu a doutrina de Anaxímenes, foi o primeiro a querer a distinguir e determinar a descrição e o modo de ser todas as coisas pela força e pela razão de uma mente infinita [...]” (CÍCERO 2016, p. 455). Como Cícero expressa um alto grau de erudição, que envolve conhecimentos literários da cultura grega e romana, o tradutor apresentou notas a fim de esclarecer dados biográficos, os aspectos e personagens da mitologia, aspectos geográficos e nomes da astronomia antiga. Deve-se considerar que esses recursos, numa tradução de textos clássicos de filosofia, são de grande auxílio para o leitor e pesquisador.

A grande particularidade dessa tradução consiste no princípio da fidedignidade ao texto de partida. O objetivo do tradutor foi de reproduzir os conceitos filosóficos a partir dos cognatos da língua portuguesa – recurso tal que o português possui por ser uma língua originada do latim – sem acarretar prejuízos ao estilo. Por essa razão, a tradução do Prof. Bruno Bassetto é capaz de ressignificar os conceitos filosóficos na língua vernácula, o que é de extrema importância para a investigação de textos antigos, tanto no âmbito filológico, quanto no filosófico.

Gostaria de começar explicando o título da obra, cuja discussão se assenta na posição do genitivo plural *deorum* e nos possíveis significados do conceito *natura*. Em seguida, farei uma sumária exposição do conteúdo de cada um dos três livros, trazendo assim uma visão panorâmica da obra.

Primeiramente, com relação ao título dado à obra e à sua tradução para o português, vale destacar que os melhores códices trazem uma ordem diferente do título, a saber, *de deorum natura*. Otto Plasberg, editor do texto latino que serviu de base à tradução de Bruno Bassetto, intitulou a edição crítica publicada pela editora alemã Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) por *de natura deorum*. Ele alega que o emprego de anástrofe do genitivo nas inscrições e subscrições dos códices era comum entre os gramáticos. Todavia, a

escolha pela ordem direta *de natura deorum* se deu em virtude das notícias que o próprio Cícero traz de suas obras em seus prefácios.

No proêmio do segundo livro da obra *De divinatione*, Cícero discorre sobre sua obra filosófica e as intenções de sua filosofia, informando-nos que havia terminado de escrever os três livros que tratavam da natureza dos deuses e que a obra *De divinatione*, juntamente com a obra *De fato*, completariam a série de suas obras teológicas.¹ Tanto na obra *De divinatione* quanto na obra *De fato*, Cícero se referiu ao texto como a obra que trata da natureza dos deuses, deixando-nos uma pista de como possivelmente teria intitulado a obra (CICERO, 2008, p. 5).

A tradução do título *De Natura Deorum* por *A Natureza dos Deuses*, proposta pelo filólogo Bruno Bassetto, não considera a preposição latina *de*, que indica assunto, em português “sobre”. Essa escolha tradutória não causa grandes distanciamentos do título estabelecido na edição crítica da Teubner. Em português, ao usar o artigo definido, indica com elegância, sem perder o elemento clássico que os tratados do mundo antigo indicavam, o assunto discutido.

Outra característica importante desse título é o fato de que o termo *natura* desempenha um papel fundamental na discussão teológica estabelecida na obra. Primeiramente, porque o título poderia se eximir completamente do termo *natura* tratando apenas dos deuses, como outras obras de Cícero, *De fato* e *De divinatione*. Cícero quer nos dizer algo a mais com o conceito *natura deorum* e não simplesmente *de deis*. Por isso, pode-se dizer que a obra vai até o cerne do problema da teologia natural, uma vez que investiga a divindade recorrendo à razão.

Um de seus significados remonta ao étimo do particípio futuro do verbo latino *nascor*, *natura*, que denota origem, nascimento, surgimento, principalmente, iminência de algo. Nesse sentido, a investigação segue pela pergunta da origem dos deuses, qual seja o lugar, a figura e a sede dos deuses. Outros significados ulteriores do termo *natura*, que podem levar a pesquisa a outra patamar, estão nos sentidos de *física*, *essência de*,

¹ *De divinatione*, II., §1

substância e propriedade. O termo português *natureza* compartilha também o sentido de substância, mas esse sentido foi esquecido pelos falantes das línguas neolatinas.

Partindo destes sentidos, a pergunta é feita pelas propriedades da divindade, isto é, o que são os deuses? Como obtemos notícias da existência dos deuses? Por que a existência dos deuses deve ser debatida pelos filósofos? Essas questões mostram a discussão sobre a natureza dos deuses e estão estabelecidas a partir de seu título. Ao tratar da natureza dos deuses, investigam se eles existem e qual a evidência possível para, no mínimo, supor a existência de alguma divindade; discorrem sobre a opinião dos filósofos acerca da natureza dos deuses.

A contenda filosófica da obra recai sobre a relação do homem com a divindade e da divindade com o homem. A natureza da divindade implica ou a providência ou a completa ausência de atividades e de preocupações com o mundo e com a vida dos homens. Cícero percebe que o problema da natureza dos deuses relaciona-se aos problemas da existência e da providência divina, pois os filósofos que sustentaram a existência dos deuses tiveram que justificá-la e apresentar a natureza dos deuses. É uma questão que não só implica a condição ontológica do homem, como também a condição do homem enquanto ser religioso.

Cícero constrói o cenário de seu diálogo associando elementos cênicos dos diálogos platônicos, quando ele mesmo se abstém de emitir sua opinião, preferindo ouvir as exposições de personagens da vida pública de Roma; com elementos atribuídos à construção dos diálogos aristotélicos, enquanto anexa ao diálogo um proêmio explicando suas intenções pessoais que visavam que à instauração de uma filosofia em latim e à exortação da vida filosófica. Cada um dos personagens representa, no diálogo, uma escola filosófica e argumenta de acordo com a doutrina de sua escola.

O primeiro livro traz a exposição e Veleio cujo cerne se assenta em argumentos e provas formuladas por Epicuro. No discurso de Veleio, encontra-se uma crítica aos filósofos que sustentavam três tipos de naturezas: uma natureza criadora e arquetônica, uma natureza providente

e governadora e uma natureza que se identifica com algum ou com todos os elementos naturais (água, terra, ar e fogo). Veleio critica essas naturezas, porque todas elas incorrem em contradição. Como um deus pode ser eterno se tiver um começo, se o mundo teve um começo? Pela constatação das coisas que nascem, essas possivelmente terão um fim. Como e por que os edificadores do mundo aparecem repentinamente? De que modo uma mente providente ficaria ausente por um longo intervalo e depois realizaria o mundo como uma obra de seu engenho? Como é possível que deus tenha sensação, se é incorpóreo? Para Veleio, um deus assim não teria outra causa para confeccionar o mundo a não ser por alguma diversão. Suas indagações pressupõem uma série de dilemas, considerados grandes problemas entre os gregos antigos.

A exposição de Veleio tem como finalidade demonstrar que a única natureza possível de ser atribuída aos deuses é a natureza divina, que implica a perfeição dos atributos divinos, quer dizer, indestrutibilidade, beleza e a mais perfeita felicidade. Para sustentar isso, em consonância com o pensamento de Epicuro, é preciso negar que os deuses sejam arquitetos ou que possuam alguma providência ($\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$), pois o mundo não é uma obra de deus, nem tampouco pode deus ser o mundo. Deus não se ocupa de nada, não é obrigado a nenhum cuidado e não realiza nenhum trabalho, mas se regozija com a própria sabedoria e força, estando sempre entre os maiores e eternos prazeres. Tal concepção libera o homem tanto da preocupação religiosa quanto do medo da providência divina, conferindo uma margem de liberdade da atuação humana, pois os deuses não intervêm nem no cosmos nem na vida dos homens.

Ainda no primeiro livro, o acadêmico, representado por Aurélio Cota, refuta os argumentos de Veleio, demonstrando que a doutrina teológica de Epicuro resulta num quase ateísmo. Como os deuses não se interessam pela vida humana, muito menos em reger as leis naturais, então, as preces, os cultos aos deuses e a organização dos costumes em torno da vida religiosa são puramente perda de tempo. Esse ponto, também, mostra como o epicurismo foi desinteressante para a sociedade romana, pois o

ideal de felicidade de Epicuro resultava no afastamento dos encargos da vida pública.

O segundo livro segue com a exposição de Balbo, representante da escola estoica. É o livro mais extenso da obra, possuindo 167 parágrafos. A argumentação de Balbo quase não estabelece críticas às doutrinas das outras escolas, restringindo-se a demonstrar que o mundo e a natureza são governados por uma inteligência e que tal organização não poderia ser realizada pela *fortuna*.

Balbo baseia-se na opinião dos três grandes mestres do estoicismo antigo, Zenão de Cítio, Cleantes e Crisipo. De acordo com Cleantes, a evidência da existência dos deuses provém de um conhecimento infundido pela natureza na mente dos homens. A constatação se dá pelo fato de que o homem possui um tipo de “ideia inata das coisas futuras” (*praesensio rerum futurarum* - *πρόγνωσις*).

O argumento atribuído a Cleantes baseia-se no consenso de todos os povos (*consensus omnium gentium*) e no argumento que O. Plasberg denomina “do elogio do mundo” (*de laudibus mundi*), reproduzido em diversas partes do texto, como prova fundamental de que a própria natureza dá à nossa mente indícios da existência dos deuses. São quatro razões que Cleantes afirma haver para que o homem possua noções infusas dos deuses: 1) ideia inata das coisas futuras; 2) a grandeza dos benefícios advindos da organização celeste, da fecundidade da terra e de outros; 3) a grandeza dos perigos naturais; 4) a grandeza da proporção, da revolução e da ordenação do fundamento. Todas essas razões levam a supor que tal complexidade da natureza não pode ser fortuita, mas que, contrariamente, é governada por alguma inteligência.

Na exposição de Balbo, pode-se encontrar um modelo da física antiga, da astronomia antiga e até da fisiologia humana: tudo isso para mostrar que diante de tal ordenação seria esdrúxulo pensar, como a escola de Epicuro, que o mundo e os deuses não possuem ligação alguma, ou que a natureza aconteceu por acaso.

Primeiro, o mundo deve ser considerado deus, devido à sua grandeza e perfeição, pois há coisas que a capacidade do homem não pode concretizar. Depois, o mundo é um ser vivo dotado de razão, inteligência e sensação, uma vez que o todo possui as mesmas propriedades que as partes integralmente inseridas nele, mostrando o ponto de imanência das coisas no mundo. A concepção de mundo aqui é o todo do cosmos. Em seguida, Balbo mostra que o mundo é administrado pela providência dos deuses, uma vez que toda inteligência implica uma providência. Os deuses não são seres efetivos, vivos e racionais. Ele compara a atuação deles no mundo como regentes de uma cidade, combinando noções do deísmo com noções do politeísmo, já que a existência de uma divindade superior e primeira não exclui a existência de outros deuses.

Por fim, Balbo encerra sua argumentação mostrando que a utilidade e o cuidado são próprios dos deuses e dos homens. A providência divina garantiu ao homem as maiores utilidades e comodidades através da natureza. Isso significa que a perfeição das coisas naturais não poderia se dar apenas com a sorte (*fortuna*), visto que a utilidade das coisas se mostra como algo tão ordenado, que seria imprescindível a existência de alguma inteligência e providência da natureza.

O livro terceiro se dá com a exposição de Cota, que se concentra não em negar a existência dos deuses, mas em questionar os argumentos estoicos, reproduzidos por Balbo. Cota discorre ironicamente ao afirmar que acredita na existência dos deuses mais por aquilo que é professado pela religião que pelos argumentos aduzidos pelos estoicos, apontando, contudo, duas formas possíveis para tratar o problema da natureza dos deuses. A primeira é religiosa, que ensina sobre a natureza dos deuses a partir das fábulas e, por meio dos ritos sacros e dos auspícios, foram criados os fundamentos da sociedade romana. A segunda forma é a filosófica, em que se deve tratar dos fatos, fornecendo a razão determinante da religião e desacreditando os conhecimentos transmitidos

pelos antepassados acerca da natureza dos deuses. Partindo dessa segunda perspectiva, Cota diz a Balbo: “Desse modo, entro nesta controvérsia como se nunca tivesse ouvido nem pensando nada sobre os deuses imortais; aceita-me qual discípulo rude e inato, e explique aquilo que eu perguntar” (CÍCERO, 2016, p. 333).

Em seguida, passa a expor a crítica de Cernéades à tese estoica do *mundus universus*, em que o mundo seria provido de sensibilidade e considerado um ser vivo, não podendo ser por essa razão algo sempiterno.

O mundo não pode ser deus, caso seja um ser vivo, pois todo ser vivo possui um corpo e todo corpo é paciente, alterável. Cota, pelo argumento filosófico de Carnéades, mostra a inconsistência da tese estoica acerca da natureza divina. A natureza divina não mostra a inconsistência da tese estoica acerca da natureza divina. A natureza divina não pode ser, ao mesmo tempo, corpórea e indestrutível. O que é corpóreo, segundo o argumento de Carnéades, sempre é separável ou passível de acréscimo, isso significa, mudança, devir. Já o que é indestrutível encontra-se em outra ordem, dado que não pode ser dividido e nem, a ele, algo ser acrescentado. Essa natureza indestrutível não sofre, nem recebe algo de fora, ao passo que o ser vivo (*animal*) é destrutível, por ter um nascimento, que supõe alterações constantes.

A exposição de Cota não afirma qual seja a natureza divina. Ela refuta as argumentações anteriores e nos mostra que em ambos os sistemas (epicureus e estoicos) existem problemas, como é incoerente, por exemplo, a existência de uma providência boa e ao mesmo tempo a existência do mal. Como explicar que a razão humana participante da razão divina possa arquitetar atos fraudulentos e a malignidade astuta? A razão não é inteiramente boa, podendo ser direcionada para fins perversos, e a providência não pode ser, do mesmo modo, integralmente regente das coisas.

Os argumentos estoicos não são suficientes para mostrar que a natureza dos deuses é inteiramente providente e que o mundo é deus, pois eles não explicam todos os fatos religiosos concernentes aos deuses. Os questionamentos apresentados por Cota visam a mostrar que a pergunta pela natureza dos deuses é obscura e que o homem possui limitações para esse tipo de conhecimento, sendo melhor se assegurar nos costumes e nas tradições ensinadas pelos mais antigos.

A obra se encerra com as impressões de Cícero acerca da questão. Uma fala enigmática e surpreendente, cuja teatralidade e maestria se revelam nos momentos finais de sua obra, deixando escapar qual tese lhe parece mais símile da verdade: “Depois que essas coisas foram ditas, separamo-nos de tal modo que a Veleio a argumentação de Cota pareceu mais verdadeira; a de Balbo me pareceu ser mais próxima à semelhança da verdade” (CÍCERO, 2016, p. 451).

A respeito desta publicação, deve-se concluir que a tradução da obra *A Natureza dos Deuses* possibilita, em primeira mão, a leitura de mais uma obra clássica em língua portuguesa. Com o problema teológico da existência dos deuses, a obra apresenta uma postura crítica e investiga até que ponto cabe à filosofia esclarecer algo sobre a natureza dos deuses. Ademais, para as pesquisas da filosofia da religião e história da filosofia, essa obra mostra seu valor por si só, sendo de grande contribuição para as universidades brasileiras e para os estudantes de filosofia em língua portuguesa.

Referências

CÍCERO, Marcos Túlio. *A natureza dos deuses*. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu, 2016. DOI: <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-408-7>.

CÍCERO, Marcos Túlio. *De divinatione*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/divinatione2.shtml>. Acesso em: 22 jan. 2018

CÍCERO, Marcos Túlio. *Scripta quae manserunt omnia*: teil: Fasc. 45., De natura deorum. 2. ed. Frankfurt: Berolini, 2008.

SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*: Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico, etc. 12. ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

Data de registro: 03/10/2017

Data de aceite: 21/12/2017



Proêmio do comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado do Céu e do Mundo* de Aristóteles

*Tradução: Maryane Stella Pinto**

AQUINO, Tomás. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/ccm0.html>.

Parágrafo Primeiro

Como o Filósofo diz no livro primeiro da Física; opinamos conhecer cada coisa quando conhecemos as causas primeiras, e os princípios primeiros até os elementos. A partir do que o Filósofo mostra manifestamente que nas ciências há um processo ordenado, conforme se procede a partir das causas primeiras e dos princípios até as causas próximas, que são os elementos constituintes da essência da coisa. E isto é razoável: de fato o processo das ciências é obra da razão, da qual é próprio ordenar; donde em toda obra da razão se descobre alguma ordem segundo a qual se procede de um a outro. E isso é patente tanto na razão prática, cuja consideração é acerca daquilo que nós fazemos quanto na razão especulativa cuja consideração é acerca daquilo que é feito por outros.

Parágrafo Segundo

O processo se apresenta também do anterior ao posterior na consideração da razão prática segundo *quatro ordens*:

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: aryane.filosofia@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9082948218884944>.

Primeira: segundo a ordem de apreensão, conforme o artista apreende primeiro absolutamente a forma da casa e depois nela aplica a matéria.

Segundo: de acordo com a ordem de intenção segundo a qual o artista projeta acabar (perfazer, completar) toda a casa e por isso faz o que quer que seja feito acerca das partes da casa.

Terceiro: segundo a ordem de composição, isto é, conforme antes se cortam as pedras e posteriormente se ajuntam em uma parede;

Quarto: segundo a sustentação da obra, conforme primeiramente o artesão lança o fundamento, sobre o qual as outras partes da casa se sustentam.

Do mesmo modo também, se encontra quatro ordens na consideração das *razões especulativas*. Em primeiro lugar, de fato, conforme se procede do mais comum ao menos comum. E esta ordem corresponde proporcionalmente à primeira ordem, a qual foi chamada de ordem de *apreensão*: de fato, os universais são considerados conforme a forma absoluta, mas as coisas particulares são consideradas conforme a aplicação da forma junto à matéria; assim o Filósofo no livro I *Do Céu* diz que aquele que diz céu diz forma, mas quem diz este céu diz forma na matéria. A segunda ordem é conforme se avança do todo para as partes. E esta ordem corresponde proporcionalmente à ordem que foi dita ordem de intenção, isto é, na medida em que o todo é anterior às partes na consideração, não a quaisquer, mas às partes que são conforme a matéria e que são individuais; como o semicírculo, em cuja definição é posto o círculo (com efeito, o semicírculo é a metade do círculo), e o ângulo agudo, em cuja definição é posto o reto (com efeito o ângulo agudo é menor que o reto). Acontece ao círculo e ao ângulo reto serem assim divididos: donde as desse tipo não são partes da espécie. Com efeito, as partes desse tipo são anteriores o todo na consideração, e são postas na definição do todo, assim como a carne e osso na definição de homem, como está dito no Livro VII da *Metafísica*. Mas a terceira ordem está conforme se avança das coisas simples até as coisas compostas, enquanto as coisas compostas são conhecidas pelas simples, como que por seus princípios. E essa ordem se compara com a terceira ordem, a qual é

chamada de ordem da composição. A quarta ordem é na medida em que é necessário primeiro considerar as partes principais, como o coração e o fígado antes que as artérias e sangue. E isto é proporcional à ordem prática segundo a qual primeiro se estabelece o fundamento.

Parágrafo Terceiro

E se considera esta quadrúplice ordem também no processo da ciência natural. Pois primeiro se determina sobre as coisas comuns da natureza no livro da *Física*, no qual é tratado sobre o móvel enquanto móvel. Donde resta aos outros livros da ciência natural aplicar esses comuns aos seus sujeitos próprios. Ora o sujeito do movimento é magnitude e corpo: porque nada se move exceto o que é determinado pela quantidade. Nos corpos devem-se observar três outras ordens: de um primeiro modo na medida em que todo o universo corpóreo é anterior em consideração às suas partes; de outro modo na medida em que os corpos simples devem ser considerados antes dos compostos; terceiro na medida em que entre os corpos simples é necessário primeiro considerar o prioritário, isto é, sobre o corpo celeste no qual todos os outros estão fixos. Este livro se ocupa dessas três, o qual entre os gregos se intitula *Sobre o Céu*. De fato é tratado nesse livro algo que é pertinente ao universo todo, como é patente no livro primeiro; algo que é pertinente aos corpos celestes, como fica patente no livro segundo; algo que é pertinente aos corpos simples como fica patente no terceiro e no quarto. Por causa disso, este livro se ordena racionalmente como primeiro depois dos livros da *Física*. E por isso, imediatamente, no princípio deste livro trata-se sobre o corpo, ao qual é necessário aplicar tudo o que foi tratado acerca do movente no livro da *Física*.

Parágrafo Quarto

Portanto, porque se trata de diversos assuntos neste livro, houve a dúvida entre os antigos comentadores de Aristóteles sobre o tema deste livro. Com efeito Alexandre opinou que o assunto sobre o qual principalmente se trata neste livro seja o próprio universo. Onde, como se diz “céu” de três modos, por vezes “a própria última esfera”, às vezes “todo o corpo que se move circularmente”, e também às vezes “o próprio universo”, sustenta que este livro é intitulado *Sobre o Céu* como se fosse sobre o universo ou sobre o mundo: em cuja asserção ele assume que o Filósofo neste livro determina sobre algo que se refere ao universo todo, por exemplo, que é finito, que seja somente um, e outras deste tipo.

Mas contrariamente parece a outros que o assunto sobre o qual principalmente se trata neste livro é o corpo celeste que se move circularmente; e por causa disso é intitulado *Sobre o Céu*. Mas sobre os outros corpos é determinado neste livro ou como consequência, enquanto estão contidos no céu e recebem a influência dele, como disse Jâmblico; ou por acidente, na medida em que o conhecimento dos outros corpos é assumida para manifestar aquelas que são ditas sobre o céu, como diz Siriano. Mas isto não parece provável: pois após o Filósofo determinar no segundo livro sobre o céu, coloca em seguida, no terceiro e quarto a consideração sobre outros corpos simples, como se tratando destes principalmente. Com efeito, não é costume do Filósofo atribuir à parte principal de alguma ciência o que é assumido por acidente.

Por este motivo pareceu a outros, assim Simplício disse, que a intenção do Filósofo neste livro é determinar acerca dos corpos simples, na medida em que convém na intenção comum de um corpo simples: e porque entre os corpos simples o céu é o principal, do qual dependem os outros; por esse motivo o livro todo é denominado pelo Céu. E, assim diz, nada impede que neste livro se determine sobre algo que é pertinente a todo o universo: porque as condições deste tipo convêm ao universo na medida que convêm ao corpo celeste, isto é, ser finito e sempiterno, e outras deste tipo. Mas se a principal intenção do Filósofo fosse determinar

sobre o universo ou sobre o mundo, seria preciso que Aristóteles estendesse sua consideração a todas as partes do mundo, também até sobre plantas e animais, como Platão no *Timeu*.

Mas, pelo mesma razão podemos argumentar contra Simpício: porque se neste livro se tratasse principalmente sobre os corpos simples, seria preciso que tudo o que se refere aos corpos simples fosse tratado neste livro; mas agora neste livro se trata somente do que se refere à leveza e à gravidade dos mesmos, mas as outras serão tratadas no livro *Sobre a Geração*.

Parágrafo 5

E por isso a opinião de Alexandre parece a mais razoável de todas, que o sujeito deste livro seja o próprio universo, que é chamado de céu ou mundo; e porque se determina sobre os corpos simples neste livro, na medida em que são partes do universo. Ora, o universo se constitui de suas partes segundo a ordem de posição: e por isso somente daquelas partes do universo se determina neste livro, as quais primeiro e por si têm posição no universo, isto é, os corpos simples. Donde não se determina neste livros sobre os quatro elementos na medida em que são quentes ou frios, ou algo deste tipo; mas somente segundo o peso e a leveza, a partir das quais se determina sua posição no universo. Mas, outras partes do universo, como as pedras, plantas e animais, não se determinam segundo sua posição por si, mas segundo os corpos simples: por isso, não deveria tratar-se disso neste livro. E isso é consoante com o que costumavam dizer os latinos, que neste livro se trata do corpo móvel em relação à posição, ou segundo o lugar: de fato, de algum modo o movimento é comum a todas as partes do universo.

Referências

AQUINO, Tomás. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/ccm0.html>. Acesso em: 9 nov. 2017.

Data de registro: 14/12/2017

Data de aceite: 11/04/2018



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
2. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
3. Google Acadêmico



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos. Excetua-se desta condição somente as comunicações em eventos, desde que não tenham sido publicadas na íntegra nos anais dos referidos eventos.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas e traduções.

3. Os textos enviados à Revista *Primordium* serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

4. O Conselho Editorial da Revista *Primordium* se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@gmail.com ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.

4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do

orientador (**obrigatoriamente**), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: *resenha, artigo, comunicação, tradução, etc*).

4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*; Resumo – *Noção de Causalidade no Pensamento de Hume*).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos docentes pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois pareceristas. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da Revista *Primordium*, se reserva o direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2.1. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.2. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatórios o resumos em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em

espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 50 e no máximo 150 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.3. Os artigos deverão seguir a seguinte formatação:

- Fonte: *Times New Roman*, tamanho 12.
- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.
- Espaçamento entre linhas: 1,5 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
- Espaçamento entre parágrafos: 06 pt.
- Alinhamento do parágrafo: justificado.
- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.
- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.
- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.

3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico e caixa alta, na fonte *Times New Roman*, tamanho 12.

3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:

Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, *Sobre a Potencialidade da Alma*, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).

4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

5.1. Traduções serão aceitas apenas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.

5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas ABNT

1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:

1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).

1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).

1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

2. A Revista *Primordium* se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, por meio de revisão técnica, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. URLs para as referências foram informadas quando possível.
4. O texto está em espaço simples; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em **Diretrizes para Autores**, na página Sobre a Revista.
6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em **Assegurando a avaliação pelos pares cega** foram seguidas.

Política de privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.



PARECERISTAS DO VOLUME 02

Anselmo Tadeu Ferreira
Carlos Gustavo González
Cristiano Rodrigues Peixoto
Diego Avendaño
Edgard Vinícius Cacho Zanette
Fábio Baltazar do Nascimento Júnior
Fábio Julio Fernandes
Gilson José dos Santos
Isabela de Castro Mendonça
João Bortolanza
Laércio Café
Luiz Carlos Santos da Silva
Maria de Lourdes Silva Seneda



REVISTA PRIMORDIUM

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO) e da Coordenação do Curso de Filosofia (COCFI) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 2, Número 3 – jan./jun. – 2017

SUMÁRIO

Editorial..... 6-8
Lucas Nogueira Borges

Entrevistas

Entrevista com Prof. Dr. Adriano Correia.....9-18
William Costa

Artigos

O advento do homem e das ciências humanas: uma leitura da modernidade à luz de Foucault.....19-32
Victor Hugo de Oliveira Saldanha

As críticas de Descartes à filosofia escolástico.....	33-52
<i>William de Jesus Teixeira</i>	
Edmund Burke: uma crítica revolucionária contra Revolução.....	53-66
<i>Elvis de Oliveira Mendes</i>	
A estrutura narrativa da Pós-Homéricas de Quinto de Esmirna.....	67-82
<i>Erika Mayara Pasqual</i>	
A teoria do espaço humeana - (des) construção da geometria.....	83-110
<i>Gustavo Cardoso</i>	
<i>Carolina Miziara P. e Silva</i>	
Indexadores.....	111
Normas para submissão.....	112-115

Volume 8, Número 16 – jul./dez. – 2023

Volume 2, Número 4 – jul./dez. – 2017

SUMÁRIO

Editorial.....	122-124
<i>Maryane Stella Pinto</i>	

Artigos

A constituição das três gerações divinas na Teogonia de Hesíodo a partir da análise dos processos de geração, reprodução, incesto e parricídio entre os deuses.....125-146
Gustavo Henrique de Freitas Coelho

Maquiavel e a importância da fortuna no agir político.147-162
Everton Aparecido Moreira de Souza

Paixões e Afetos – Apontamentos em Descartes e Mattheson.....163-180
Hênia Laura de Freitas Duarte

O Príncipe: uma filosofia em ação.....181-192
Carlos Eduardo Ruas Dias

Sobre o espaço: noções gerais a partir de Aristóteles e Henry More.....193-208
Wagner Lafaiete Oliveira Júnior
Danilo Borges Medeiros

Resenhas

Resenha A Natureza dos Deuses, de Marcos Túlio Cícero.....209-218
Lucas Nogueira Borges

Traduções

Proêmio do Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado do Céu e do Mundo de Aristóteles.....219-224
Maryane Stella Pinto

Indexadores.....	225
Normas para submissão.....	227-231
Nominata de pareceristas.....	232
Sumário do volume.....	233-236