

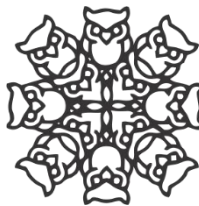
ISSN Eletrônico: 2526-2106



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---



|            |            |      |       |            |                |
|------------|------------|------|-------|------------|----------------|
| PRIMORDIUM | Uberlândia | v. 7 | n. 14 | p. 175-322 | jul./dez. 2022 |
|------------|------------|------|-------|------------|----------------|

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. 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.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 7, n. 14 – jul./dez. 2022.

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 - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de 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 ou ao Instituto de Filosofia da UFU.*

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

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**

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 7 Número 14 – jul./dez. 2022

### **Comitê Editorial Executivo**

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lília Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

### **Conselho editorial**

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)

César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)

Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)

Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Edgard Edgard Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)

Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)

Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)

Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)

Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

### **Conselho Consultivo**

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)

Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)

Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)

Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)

Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)

Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)

Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

### **Equipe técnica**

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: [revistaprimordium@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br)

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça

UFU – Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

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

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala 1A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

[www.edufu.ufu.br](http://www.edufu.ufu.br) / e-mail: [livraria@ufu.br](mailto:livraria@ufu.br)

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





## **Missão e política editorial**

A Revista Primordium tem por meta principal facultar aos pesquisadores da área de Filosofia e Estudos Clássicos, nacionais e estrangeiros, a publicação de trabalhos cujo tema contemple o exame de problemas filosóficos e o estudo das civilizações clássicas em geral, resenhas críticas e traduções. Com isso, visa tornar disponíveis artigos inéditos sobre temas da Filosofia e do mundo greco-romano, promovendo a interdisciplinaridade e o estudo acadêmico em geral.

A Revista Primordium aceita para publicação trabalhos originais, nas áreas de Filosofia e de Estudos Clássicos (Latim ou Grego), de autores e autoras brasileiros(as) e estrangeiros(as), desde graduados/graduandos(as) mestres/mestrandos(as) e doutores/doutorandos(as), que serão destinados às seções de artigos, dossiês, resenhas, traduções e entrevistas. Os alunos cuja formação for de Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos.

A Revista Primordium somente recebe e tramita para publicação um trabalho original por vez para cada um dos(as) autores(as) ou coautores(as).

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

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.

### **Política de Acesso Livre**

Os conteúdos publicados neste periódico estão licenciados com uma *Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* (CC BY NC ND).

A Revista Primordium é um periódico científico institucional com publicações eletrônicas com acesso online 100% aberto, livre e gratuito,

seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Por ser um periódico de Acesso Aberto, a Revista Primordium está com todo o seu conteúdo disponível gratuitamente, sem qualquer custo aos seus usuários (leitores/autores/pesquisadores).

Nossos usuários podem ler, fazer download, compartilhar, divulgar, distribuir, imprimir, pesquisar, citar, vincular os links dos textos completos dos artigos, ou usá-los para qualquer outra finalidade acadêmico-científica legal, sem solicitar permissão prévia do editor ou do autor, desde que respeitada a licença de uso do *Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* utilizada pelo periódico, que preconiza:

**BY:** a autoria deve ser respeitada e corretamente citada em toda e qualquer forma de uso deste conteúdo.

**NC:** não comercializar este conteúdo que é e sempre será de acesso gratuito.

**ND:** não derivar, não plagiar e não adulterar este conteúdo autoral.

## **Declaração de Privacidade e direitos autorais**

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *Primordium*, Uberlândia, v., n., páginas).

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

## **Originalidade**

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.





# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

---

Volume 7, Número 14 – jul./dez. – 2022

---

## SUMÁRIO

Editorial.....187-190  
*Marcos César Seneda*

### Artigos

Sobre o fenômeno da acrasia na filosofia de Aristóteles.....191-210  
*Felipe Fernandes Vieira Santos*

O ser humano e sua existência segundo Kierkegaard.....211-230  
*Antonio Macedo dos Santos*  
*Davi Dagostim Minatto*

A questão poética em Giambattista Vico.....231-248  
*Vitoria Vincent de Freitas*

Imaginação e conhecimento: uma contraposição entre Vico e a teoria cartesiana.....249-266  
*Marcelo Lopes Rosa*

A genealogia enquanto sentido histórico uma análise do texto:  
*Nietzsche, a Genealogia e a História* de Michel Foucault...267-280  
*Regiani Cristina Jacinto Ferreira*

Americanismo e fordismo: a unidade do mundo na era de sua  
configuração geopolítica. O conceito de revolução passiva  
como categoria interpretativa.....281-306  
*Carlos Nicodemos*

|                                      |                |
|--------------------------------------|----------------|
| <b>Indexadores.....</b>              | <b>307</b>     |
| <b>Normas para submissão.....</b>    | <b>309-314</b> |
| <b>Política antiplágio.....</b>      | <b>315-316</b> |
| <b>Nominata de pareceristas.....</b> | <b>317-318</b> |
| <b>Sumário do volume.....</b>        | <b>319-322</b> |



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

---

Volume 7, Issue 14 – Jul./Dec. – 2022

---

## CONTENTS

Editorial.....187-190

*Marcos César Seneda*

### Articles

About the phenomenon of akrasia in Aristotle's philosophy.....191-210

*Felipe Fernandes Vieira Santos*

The human being and his existence according to Kierkegaard.....211-230

*Antonio Macedo dos Santos*

*Davi Dagostim Minatto*

The poetic question in Giambattista Vico.....231-248

*Vitoria Vincent de Freitas*

|                                                                                                                                                                    |                |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| Imagination and knowledge: a contrast between Vico and Cartesian theory.....                                                                                       | 249-266        |
| <i>Marcelo Lopes Rosa</i>                                                                                                                                          |                |
| Genealogy as a historical sense: an analysis of the text <i>Nietzsche, Genealogy, History</i> of Michel Foucault.....                                              | 267-280        |
| <i>Regiani Cristina Jacinto Ferreira</i>                                                                                                                           |                |
| Americanism and Fordism: the unity of the world in the age of its geopolitical configuration. The concept of passive revolution as an interpretative category..... | 281-306        |
| <i>Carlos Nicodemos</i>                                                                                                                                            |                |
| <b>Indexers.....</b>                                                                                                                                               | <b>307</b>     |
| <b>Submission rules.....</b>                                                                                                                                       | <b>309-314</b> |
| <b>Anti plagiarism policy.....</b>                                                                                                                                 | <b>315-316</b> |
| <b>Nomination of referees.....</b>                                                                                                                                 | <b>317-318</b> |
| <b>Contents Summary.....</b>                                                                                                                                       | <b>319-322</b> |



## Editorial v. 7 n. 14 jul./dez. 2022

*Marcos César Seneda\**

Apresentamos aqui mais um número da Revista Primordium, que agora toma parte oficialmente no Portal de Periódicos da UFU. Dedicada à publicação de trabalhos de pesquisa de discentes de graduação e de pós-graduação, a Revista dedica-se a divulgação da produção científica realizada no Brasil e no exterior. Em seu v. 7, n. 14, jul./dez. de 2022, a Revista traz as seguintes novidades.

Em Sobre o fenômeno da acrasia na filosofia de Aristóteles, Felipe Fernandes Vieira Santos vale-se de duas obras importantes do Estagirita, a saber, *Ética Nicomaqueia* e *De Anima*, para expor o conceito de acrasia a partir de pontos de intersecção entre essas destacadas obras. Para fazê-lo, o autor elabora uma explanação do conceito de deliberação (*prohaíresis*), para poder então delimitar o âmbito da ação acrática. A partir dessa circunscrição do problema, o autor examina então o problema do intelectualismo socrático, que consiste no fato de a razão esclarecida determinar a vontade ainda indeterminada. Mediante uma discussão sobre a força de deliberação e a força dos apetites, o autor procura mostrar como opera a determinação do juízo do agente acrático.

Na segunda contribuição deste número, O ser humano e sua existência segundo Kierkegaard, Antonio Macedo dos Santos e Davi Dagostim Minatto fazem um estudo dos diferentes estádios pelos

---

\* Editor-chefe da Revista Primordium. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [mseneda@ufu.br](mailto:mseneda@ufu.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9151138206391021>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1227-2866>.

quais passa a existência humana distendida entre os polos do finito e do infinito, entre os planos da história e da eternidade. Os autores mostram como, na tentativa de preencher a tarefa de existir, que se constrói entre esses extremos, o homem começa a descobrir a sua individualidade. É a consciência dessa individualidade que leva o sujeito a uma conciliação consigo mesmo, a qual é uma maneira de intermediação entre esses opostos.

Em *A questão poética em Giambattista Vico*, Vitoria Vincent de Freitas mostra como a epistemologia de Vico também se molda através da poesia, na medida em que ela pode se constituir em vasto espelho para se compreender a identidade dos povos antigos. Mais do que um retrato meramente sensível, a poética de cada povo contém uma percepção imagética e uma reflexão metafísica, que mostra o modo como eles articularam seus principais quadros de pensamento. Desse modo, esse berço poético da humanidade já contempla os germes do estado civil e do pensamento racional. A civilização não se separa radicalmente dos estádios míticos, mas se desenvolve e constrói a partir deles; as formas poéticas são igualmente régua e compasso nas mãos do intelecto humano, mostrando assim a sua natureza.

Em mais uma contribuição que explora o pensamento de Vico, *Imaginação e conhecimento: uma contraposição entre Vico e a teoria cartesiana*, Marcelo Lopes Rosa examina a delimitação da imaginação no pensamento moderno, mostrando que, sem deixar de ser uma faculdade cognitiva, ela sempre foi vista como uma faculdade depreciada, que não poderia transmitir conhecimento verdadeiro. Arrimando-se em diversas obras de Descartes e Vico, o autor contrapõe o pensamento desses dois filósofos. Para Descartes, a imaginação tem uma função compositiva e decompositiva, a qual digressivamente acaba distanciando o homem do conhecimento evidente. Já em Vico, as abstrações não podem ser totalmente separadas dos dados provenientes dos sentidos. A imaginação,

portanto, também tem papel decisivo para as construções do engenho e para a elaboração das ciências.

Regiani Cristina Jacinto Ferreira é autora de “A genealogia enquanto sentido histórico: uma análise do texto Nietzsche, a genealogia e a história de Michel Foucault”. A partir das noções de devir e de vontade de potência, a autora situa a obra de Nietzsche e sua possível conexão com a obra de Foucault. Este atribui a Nietzsche a circunscrição do método genealógico, na medida em que Nietzsche se recusa a investigar a origem de um processo cognitivo, como se este pudesse ser naturalizado, preservando uma identidade própria. O método genealógico não se orienta por identidades, mas por diferenças e percursos que singularizaram a emergência de alguma forma histórica. Juntamente com as emendas, ele mostra as descontinuidades e todas as forças que foram empregadas para se obter um resultado, que jamais deve ser entendido como uma verdade teleológica, mas como um conjunto de situações e relações de forças em constante transformação.

Em Americanismo e Fordismo: a unidade do mundo na era de sua reconfiguração geopolítica. O conceito de revolução passiva como categoria interpretativa, Carlos Nicodemos nos oferece uma reflexão sobre o conceito de revolução passiva, apropriado no contexto do pensamento de Gramsci. Segundo o autor, a genialidade de Gramsci lhe permitiu ampliar as condições históricas que observou na Itália para abarcar problemas estruturais do sistema de produção capitalista em nível global. A partir da reflexão de Gramsci sobre o americanismo e o fordismo, o autor procura mostrar como a relação entre infraestrutura e superestrutura teve que ser repensada na América, e mostra as consequências disso para a reordenação do capitalismo e a reorientação das estratégias das classes hegemônicas na Europa. Dadas as diferenças históricas de formação das classes hegemônicas nos EUA e na Europa, o conceito de revolução passiva

é então utilizado para se refletir sobre as condições de permanência e reprodução do capitalismo europeu.

São essas novidades que apresentamos aos leitores e leitoras da Revista Primordium, convidando todos à leitura dessas novas contribuições.

Equipe editorial Primordium





## Sobre o fenômeno da acrasia na filosofia de Aristóteles

*Felipe Fernandes Vieira Santos\**

**Resumo:** O presente artigo<sup>1</sup> tem o objetivo de servir como uma apresentação não-exaustiva do conceito de acrasia na filosofia de Aristóteles, presente na interseção de duas grandes áreas de seu pensamento, a saber, sua ética e sua psicologia. Nossa intenção é compreender no que consiste uma ação acrática e as causas que levam o indivíduo a agir desse modo, e o faremos por meio de uma análise do que Aristóteles apresenta nas obras *Ética Nicomaqueia* e *De Anima*. Por fim, discutiremos acerca do intelectualismo socrático apresentado em *EN VII 3*, apresentando brevemente o modo como o problema pode ser resolvido conciliando a passagem com os outros escritos do autor.

**Palavras-chave:** Ética Aristotélica; Acrasia; Intelectualismo Socrático; Filosofia Antiga.

### About the phenomenon of akrasia in Aristotle's philosophy

**Abstract:** This article intends to be a non-exhaustive presentation of the concept of *akrasia* in Aristotle's philosophy, present in the intersection of two big areas of his thought, namely, his ethic and his psychology. Our intention is to comprehend what an akratic action consists in and the causes that drives an individual to act this way, and we will do so by a brief analysis of what Aristotle says in the *Nicomachean Ethics* and *De Anima*. Finally, we will discuss about the Socratic intellectualism found in *EN VII 3*, briefly showing how the problem might be solved reconciling the passage with Aristotle's other writings.

**Keywords:** Aristotelian Ethics; Akrasia; Socratic Intellectualism; Ancient Philosophy.

---

\* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [felipe.vieira@ufu.br](mailto:felipe.vieira@ufu.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4244474654850272>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8715-4357>.

<sup>1</sup> Agradeço imensamente ao professor Dr. Fernando Mendonça pela cuidadosa e paciente orientação ao longo do período de pesquisa e produção do presente artigo.

## O conflito de desejos: acrasia e *enkrateia*<sup>2</sup>.

*EN I 13*<sup>3</sup> é uma passagem na qual Aristóteles se dedica a introduzir noções relevantes para sua investigação acerca da natureza das virtudes (*aretai*), logo após estabelecê-las como constituintes do *bem humano* (*eudaimonia*, *EN I 7* 1098a 15). Para que tenha sucesso, ele precisa estabelecer alguns conceitos-chave que reverberarão por toda sua investigação dentro e fora das *Éticas*. Na passagem em questão, o pensador trata da divisão psicológica de um ser humano para então seguir com sua investigação, e o faz tomando como evidência para a divisão proposta o conflito de desejos (*orexeis*) que indivíduos acráticos e encráticos testemunham em suas almas. Lemos:

Com efeito, elogiamos, no homem que se controla [i.e. encrático] e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias (*EN I 13* 1102b 14-21).

Essa passagem destaca o aspecto mais importante da natureza da

---

<sup>2</sup> Diferente do termo “*akratēs*”, o termo “*enkratēs*”, que diz respeito ao indivíduo cujo caráter é marcado pela presença da *enkrateia*, não foi incluído no vocabulário da língua portuguesa. Porém, faremos uso do termo artificial “encrático” como antônimo de “acrático”.

<sup>3</sup> Para passagens de *EN I*, *II* e *III*, utilizaremos a tradução de Zingano (2008); para passagens de *EN VII*, faremos uso dos trechos traduzidos por Mendonça no artigo “Precisão teórica e a constituição do *explanandum* apropriado em *EN VII 3*” (2019). Em alguns casos também faremos uso da tradução de Rowe & Broadie (2002) para o livro VII. Por fim, para as passagens citadas diretamente no corpo do texto da obra *De Anima*, fizemos uso da tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), enquanto para as notas de rodapé utilizamos a tradução de Hamlyn (1993).

acrasia e de sua contraparte, a *enkrateia*: o conflito presente na alma de ambos os agentes. Enquanto a razão os exorta a agir de um modo, seus apetites intentam movê-los na direção contrária. O trecho reflete uma importante passagem na obra *De Anima* (III 9-10) quando Aristóteles argumenta que nem a presença do desejo nem a da razão é decisiva ou autoritativa para a ação do indivíduo, como fica evidente por meio dos fenômenos da acrasia e da *enkrateia*<sup>4</sup>. Isso torna necessária uma análise do conflito presente na alma de ambos os agentes de modo mais amplo.

O termo “*orexis*” diz respeito a um gênero de desejos que envolve três espécies distintas. A primeira Aristóteles chama *impulso* (*thumos*), dizendo respeito ao desejo pela preservação da vida e da imagem. Este não será relevante para o presente estudo. O segundo é chamado *apetite* (*epithumia*), e são eles os desejos que dizem respeito ao paladar e ao sexo<sup>5</sup>. Por último, Aristóteles fala do *querer* (*boulēsis*), um desejo racional por aquilo que o indivíduo concebe como um bem<sup>6</sup>. O *querer* é tomado por Aristóteles como um desejo exclusivamente humano, distintamente racional. Ambos, o querer e os apetites, são constituídos por formas diferentes de uma cognição avaliativa do indivíduo, ainda que os dois tipos

---

<sup>4</sup> “In these lines [DA III 9-10] he argues that neither of these is authoritative or decisive (κυρίον) for locomotion, by appeal to the phenomena of akrasia and its opposite, enkrateia (continence, strenght of will, self-control)” (MOSS, 2012, p. 103).

<sup>5</sup> Quanto a natureza dos desejos apetitivos, pode-se complementar fazendo referência aos apetites naturais, não-naturais e a-naturais. Os apetites naturais dizem respeito àquilo que é da natureza dos animais. Os não-naturais são prazeres que resultam de deformações ou do hábito. Os apetites a-naturais dizem respeito às coisas que se opõem a própria natureza. Quanto a esse último, Aristóteles toma o exemplo de uma figura mitológica grega que se alimenta de crianças logo após retirá-las do ventre na mãe. Para mais sobre essa subdivisão entre os prazeres, ver Muñoz (2002, p. 204-211).

<sup>6</sup> “Se, então, estas posições não são satisfatórias, não se deve dizer que é objeto do querer sem mais e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece a cada um é o bem aparente? Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes, outras coisas o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo)” (EN III 6 1113a 23-30).

tenham como objeto algo bom, seja genuíno, no caso do querer<sup>7</sup>, seja aparente, no caso dos apetites. Desse modo, quando, em *EN* I 13, Aristóteles fala sobre um conflito entre razão e desejos, ele está fazendo referência à oposição entre o querer e os apetites de um indivíduo. Como lemos no *De Anima*:

Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade [i.e. *boulēsis*] é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade [i.e. querer]) (*DA* III 10 433a 23-25).

Quais são as implicações do trecho em questão? Aristóteles defende a tese de que, ainda que a presença do desejo não seja condição suficiente para a efetivação de uma ação, ela é, sem dúvidas, necessária. Certamente não diríamos que um indivíduo iria até a geladeira de sua casa, pegaria um pedaço de bolo de chocolate e o comeria se ele não tivesse um desejo por fazê-lo (pelo menos não voluntariamente). *Conhecer* algo não implica uma ação *de acordo com aquilo de que se tem conhecimento*<sup>8</sup>. Diz-se, então, que a natureza do conflito testemunhado na alma dos agentes encráticos e acráticos, sendo uma oposição entre razão e desejos, é, em

---

<sup>7</sup> Essa é uma afirmação não muito preocupada com os poréns que dela poderiam surgir. Mesmo o *bem* enquanto objeto do querer deve ser compreendido como um bem *segundo aquele indivíduo*. Como bem observa Moss, “Essas passagens [*de An.* 433a 27-29; *MA* 700b 23-29; *EN* III 4 1113a 23-24] caracterizam o objeto do desejo (*orexis*) como bem ou como bem aparente. A discussão que rodeia a passagem da *EN* a respeito de uma espécie particular de desejo, querer (*boulēsis*), é a mais explícita. Aqui Aristóteles argumenta que o objeto do querer sem qualificação é o bem — i.e. o bem genuíno; apesar disso, cada pessoa quer aquilo que parece um bem *segundo a própria concepção*, e, além disso, apenas pessoas virtuosas *querem* aquilo que é realmente um bem (*EN* 1113a 15-31)” (2012, p. 4).

<sup>8</sup> “Nor is the part concerned with reasoning and what is called the intellect what produces movement; for the contemplative intellect contemplates nothing practicable, and says nothing about what is to be avoided and pursued, while the movement always belongs to one who is avoiding or pursuing something. But even when it contemplates something of the kind, it does not straight way command avoidance or pursuit, e.g. it often thinks of something fearful or pleasant, but it does not command fear, although the heart is moved, or, if the object is pleasant, some other part” (*De Anima* III 9 432b 26-35).

última instância, uma oposição entre duas espécies de desejos, a saber, querer e apetites. Entretanto, uma questão permanece: se ambos os indivíduos são caracterizados por terem em sua alma um conflito entre espécies distintas de desejos, o que os diferencia? A resposta é simples: a ação. Enquanto o enkrático age de acordo com sua razão, ou seja, enquanto ele age de acordo com seu desejo racional, o akrático rende-se aos seus apetites e efetiva uma ação que contraria a exortação de sua parte racional.

### **Temporalidade: querer, deliberação e *prohairesis***

Quando, em uma passagem de *DA*, Aristóteles fala sobre o aspecto que diz respeito à temporalidade das ações akráticas e enkráticas, ele parece fazer referência a um empreendimento que ficaria mais claro na *EN*, a saber, a deliberação e tudo aquilo que ela envolve. Lemos:

Uma vez que ocorrem desejos que são contrários uns aos outros, e isso acontece quando o argumento [i.e. *logos*] e os apetites forem contrários, e ocorre naqueles que têm percepção de tempo (pois o intelecto, de um lado, ordena resistir por causa do futuro, mas o apetite, de outro lado, ordena agir por causa do imediato. Pois o imediatamente agradável mostra-se simplesmente [*haplōs*] agradável e simplesmente [*haplōs*] bom, por não olhar o futuro), então, o que faz mover seria de uma única espécie: a capacidade de desejar enquanto tal (*De Anima* III 10 433b 5-12).

A percepção de tempo envolve um processo que abarca, grosso modo, três conceitos-chave na psicologia moral aristotélica: o querer, a deliberação e a *prohairesis*. Em *EN* III Aristóteles estabelecerá uma discussão essencial para a compreensão do que é uma ação de um caráter virtuoso, cujo detalhamento não será de grande relevância. Será valioso, porém, um dos critérios a serem considerados para definir o que seria uma

ação desse tipo<sup>9</sup>: a deliberação, um cálculo racional empreendido por um indivíduo em busca do esclarecimento de um querer, tendo em vista estabelecer os meios adequados para que ele seja alcançado. Isso, porém, não significa que a deliberação é um processo exclusivo do caráter virtuoso. Todos os outros caracteres<sup>10</sup> deliberam acerca de um desejo, mas o virtuoso delibera *bem* acerca desse desejo.

Um indivíduo pode ter um desejo racional de ser saudável. Considerando, porém, que esse desejo ainda se encontra em um estado genérico, isto é, que, ainda que o indivíduo tenha o desejo por um fim (ser saudável), ele não conhece os meios que possibilitam alcançar esse fim, deve-se estabelecer um processo deliberativo que permitirá esclarecer em que consiste *ser saudável*<sup>11</sup>, delimitando, assim, o caminho que o levará ao

---

<sup>9</sup> “[a ação é considerada virtuosa,] primeiramente, quando sabe [i.e. quando o indivíduo tem conhecimento das circunstâncias relevantes nas quais se desenvolve a ação]; em seguida, quando escolhe por deliberação [*prohairoumenos*], e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável” (*EN* II 3 1105a 32-34).

<sup>10</sup> Aristóteles apresenta em sua filosofia quatro tipos de caracteres. São eles o caráter virtuoso, enkrático, acrático e o vicioso. A virtude e o vício são ambos caracterizados pela harmonia entre a razão e os apetites do indivíduo, mas distinguem-se quanto aos seus objetos de desejo: ao considerarmos que o vicioso possui razão e apetites exortando-o a agir em busca de um desejo que é mau, enquanto o virtuoso possui ambos apontando para aquilo que é bom. Podemos considerar ainda outros dois caracteres se considerarmos a contagem feita na passagem de *EN* VII 1, quando Aristóteles faz referência à bestialidade e ao caráter divino. Porém, ele não parece atribuir a nenhum dos dois grande relevância em sua filosofia moral, provavelmente por serem ambos considerados bastante raros entre os homens (*EN* VII 1 1145a 28-34). Por isso, mantemos a contagem dos tipos de caráter limitada aos quatro já citados.

<sup>11</sup> É de suma importância considerar também que não há deliberação acerca de tudo, mas apenas do que está no poder do agente. Deixar isso claro é o primeiro passo que Aristóteles toma para seguir com seu exame (*EN* III 5 1112a 20-30). Deixando de lado os exemplos acerca dos quais não há deliberação, devemos ter em mente que “deliberamos [apenas] sobre coisas que estão em nosso poder, i.e. que podem ser feitas: são as que restam”. Desse modo, não há deliberação (pelo menos não completa) sobre todos os desejos de um indivíduo. Parece não fazer sentido deliberar sobre como posso voar sem qualquer auxílio mecânico exterior, ou como ficar rico dando três pulos e uma volta em meu próprio eixo. Aristóteles deixa isso claro quando diz que quando o indivíduo se depara com alguma impossibilidade, o cálculo é interrompido (*EN* III 5 1112b 25).

fim desejado. Se é, suponhamos, comer uma determinada quantidade de arroz no almoço acompanhando uma determinada porção de salada e carne, além de fazer tais e tais exercícios com tal e tal frequência, e ainda criando hábitos adequados de sono, tudo isso será estabelecido a partir de um processo deliberativo. Assim, os meios anteriormente obscuros para alcançar um fim agora foram delimitados de modo que o agente possa agir tendo em vista a realização de seu desejo racional. Isso fica claro quando, em 1112b 11, Aristóteles vai dizer que o que é delimitado pela deliberação são os *meios* que buscam um fim ainda distante, de tal modo que, delimitando os passos necessários para que ele seja alcançado, “O último termo na análise é o primeiro na execução” (1112b 24). Parece pertinente relacionar essa passagem ao modo como o indivíduo estabelece os meios para alcançar um fim temporalmente distante. Nisso parece consistir a deliberação: considerando um fim, traçar os caminhos adequados para que, em cada passo, se aproxime o objeto daquele que age. Ao resultado do processo deliberativo Aristóteles dá o nome de *prohairesis*<sup>12</sup>, que consiste em um desejo posterior às considerações de certas condições para a realização de seu objeto (ANGIONI, 2011, p. 310-311).

Enquanto o *querer* dizia respeito ao fim desejado pelo agente, a *prohairesis* constitui esse mesmo desejo, agora tendo como objeto os meios que levam ao fim. Ela possui o conteúdo conativo capaz de mover o indivíduo rumo à realização da *boulēsis* há pouco genérica e agora deliberada<sup>13</sup>. Nosso agente possui agora não apenas um desejo de ser saudável, mas também um desejo pelos meios que possibilitarão alcançar o

---

<sup>12</sup> O termo *prohairesis* abre portas para uma vasta discussão acerca de sua tradução. Zingano (2008) traduz como “decisão”, como também o faz Irwin (2019) e Rowe (2002). Angioni (2011), por outro lado opta por traduzir o termo como “propósito”, justificando o termo em seus comentários à sua tradução do Livro VI no artigo “*Phronesis* e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à *Ética a Nicômaco* VI”. Para não nos determos no debate, utilizaremos o termo grego.

<sup>13</sup> “Dado que o objeto de escolha deliberada [*prohairesis*] é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (EN III 5 1113a 9-12).

objeto do querer. Essa *prohairesis*, entretanto, não deve ser entendida como uma quarta categoria de desejo além dos três citados anteriormente. Ela consistirá em um estado epistêmico associado a um estado volitivo (MUÑOZ, 2002, p. 146) advindo do querer, constituindo, grosso modo, a associação entre o conhecimento dos meios necessários para que se alcance um fim e a *boulēsis* por esse mesmo fim.

Desse modo, a ação racional diz respeito a um comportamento que visa a realização de um desejo não imediatamente alcançado. O indivíduo que age racionalmente tem percepção do tempo no sentido de que ele age de acordo com os meios que levam a um fim ainda distante, e esses meios não são os objetos absolutos de seu desejo. Não é o caso do apetite. Seu objeto, por sua vez, é imediatamente alcançado, enquanto a ação racional, ainda que, na ação, produza prazer no agente (pois é constituída pelo desejo racional<sup>14</sup>), busca a realização de um desejo cujo objeto não é imediatamente alcançado no momento da ação.

Aristóteles, assim, estabelece como se diferenciam os agentes encráticos e acráticos: enquanto o encrático, tendo percepção do tempo, age de acordo com a *prohairesis* resultante de seu processo deliberativo, o acrático rende-se aos seus apetites que lhe possibilitam alcançar seu objeto de desejo imediato. Quando nos voltamos para a análise de uma ação acrática, admitimos que sua ação é posterior a um processo deliberativo empreendido pelo agente tendo em vista a realização de um querer por ela esclarecido, como é também contrária à *prohairesis* resultante desse processo. Aristóteles deixa isso bastante claro em 1111b 13-18:

o acrático age por apetite [*epithumōn men prattei*], não escolhendo deliberadamente [*prohairoumenos*]; o homem continente [i.e. encrático], ao contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite. E é à escolha deliberada que o apetite se opõe [...] (EN III 4 1111b 14-16).

---

<sup>14</sup> “[...] while some desires are for things genuinely good, and others for things merely apparently good, every desire is for something that appears good to the one who desires it” (MOSS, 2012, p. 4).



O agente fica, assim, dividido entre dois desejos, cada um baseado em uma diferente forma de avaliação cognitiva: quando o indivíduo se move de acordo com o querer, ele se move de acordo com algo que sua razão aponta como sendo boa. Por outro lado, quando ele é movido por seus apetites, ele se move de acordo com algo que ele compreende como prazeroso (MOSS, 2012, p. 104).

### **O problema do intelectualismo socrático<sup>15</sup>**

Até aqui deixamos estabelecido o modo como Aristóteles apresenta a acrasia em seus escritos: uma ação apetitiva resultante de um conflito entre razão e desejos e, em última instância, um conflito entre razão e apetites na alma do indivíduo. Entretanto, há um problema que surge ao lermos algumas passagens de *EN VII 3*, cuja relevância é tal que, se interpretadas erroneamente, podem colocar em risco toda a tese aristotélica a respeito da acrasia. O livro em questão é caracterizado especialmente por ser aquele no qual Aristóteles trata diretamente da acrasia, não de modo lateral como nas várias passagens nas quais ela é citada<sup>16</sup>. O problema é que ali o pensador parece render-se a uma tese contrária àquela apresentada em outras partes do *corpus*. O pivô desse aparente rompimento da tese aristotélica seria o posicionamento de Sócrates diante da acrasia. A tese socrática, ou pelo menos como Aristóteles a entende<sup>17</sup>, parece ser seu extremo oposto. Sócrates defenderia

---

<sup>15</sup> Devo o conteúdo desta seção aos artigos “Aristóteles e a refutação do intelectualismo socrático na explicação da acrasia em *EN VII.1-3*” (2014) e Precisão teórica e a constituição do explanandum apropriado em *EN VII.3* (2019), ambos escritos pelo professor Dr. Fernando Mendonça.

<sup>16</sup> Ver *EN I 3 1095a 10*; *EN I 13 1102b 14 - 1103a 10*; *EN III 4 1111b 13-14*; *EN III 7 1114a 16*; *EN VI 10 1142b 16-17*; *DA III 9 433a 1-3*; *DA III 11 434a 12-14*.

<sup>17</sup> Considerando que Aristóteles estabelece sua argumentação tendo como ponto de partida aquilo que ele compreende ter sido proposto por Sócrates, não temos qualquer intenção de examinar os diálogos platônicos para definir se Aristóteles entendeu ou não a posição de

uma tese que supõe o conhecimento como condição suficiente para uma ação de tal e tal tipo. Isto é, se um indivíduo conhece que deve agir de tal modo, ele assim o fará<sup>18</sup>. Não há para ele qualquer cenário em que alguém, sabendo que deve fazer X, e tendo seus desejos voltados para Y, decide fazer Y, opondo-se a X. Desse modo, Sócrates defenderia a impossibilidade da existência da acrasia. Para ele, o que acontece quando um indivíduo age de modo incorreto seria um erro que se deve ao poder da aparência (*dunamis tou phainomenou*), que atua de modo a confundir a mente do indivíduo, fazendo com que ele aja de modo tal que, ainda que acredite ser correto, é mal (MENDONÇA 2011, p. 13).

Seria fácil, considerando o que vimos até aqui, dizer que a tese de Aristóteles se opõe prontamente à tese socrática. Afinal, até o presente momento de nossa discussão a acrasia tem se apresentado como um fenômeno em que uma ação contrária à razão é efetivada partindo de um conflito entre desejos opostos na alma daquele que age. O problema é que na passagem de *EN VII 3 1147b 15*, Aristóteles parece dar uma certa concessão à tese socrática admitindo que a natureza da acrasia diz respeito, de fato, a um estado de ignorância, não de um conflito entre desejos opostos na alma do agente. Aristóteles não chega a negar a existência da acrasia, mas parece abandonar tudo aquilo que já foi dito por ele a seu respeito. Assim, se interpretarmos a passagem equivocadamente, atribuiremos a Aristóteles um posicionamento totalmente estranho à sua filosofia. A primeira grande dificuldade com a qual nos depararíamos ao atribuímos ao pensador uma concessão à tese intelectualista é o modo como a acrasia em termos de ignorância se acomodaria no *corpus*, e o que ela colocaria em risco se o fizesse. Entende-se que tratá-la como efeito, em última instância, de um estado de ignorância do agente ameaçaria toda a psicologia moral aristotélica. Isso fica claro quando lemos o capítulo 13 do

---

Sócrates corretamente: nossa intenção é compreender Aristóteles em seus próprios termos.

<sup>18</sup> “[...] seria ridículo afirmar, como o fizestes, que o homem, muitas vezes, apesar de saber que o mal é mal, não deixa de praticá-lo, embora tenha a liberdade de decidir-se de outra forma, por ser arrastado e subjugado pelo prazer, para voltardes a afirmar que o homem, embora conhecendo o bem, não se decide a praticá-lo, por encontrar-se dominado pelo prazer do momento” (*Protágoras*, 355a-b).

primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* e vemos Aristóteles utilizando a ação acrática e o conflito de desejos na alma dos indivíduos encráticos e acráticos como argumento para a própria existência da alma e suas divisões<sup>19</sup>. Ali temos, de um lado, a razão, e uma outra parte a ela contrária, que diz respeito aos apetites. Desse modo, ao negar a acrasia como uma ação resultante de um conflito entre desejos opostos e afirmá-la como um estado de ignorância do agente, nega-se também a própria existência da alma como Aristóteles a compreende.

Por isso, assumimos um posicionamento que defende que a passagem não constitui um abandono por Aristóteles de sua teoria até então defendida, mas sim uma descrição do mesmo fenômeno partindo de uma análise acerca do tipo de conhecimento possuído pelo indivíduo acrático, isto é, um olhar sob um outro aspecto, mantendo, diferentemente das propostas intelectualistas, sua tese original. Entendemos que o objetivo de Aristóteles é, partindo da tese socrática, investigar o aspecto epistemológico da acrasia. Para isso, ele faz uso da figura do silogismo das ações, ou silogismo prático, para explicar como pode alguém agir de modo contrário àquilo que conhece.

### **Voluntariedade e ignorância: o silogismo prático**

Antes de prosseguir com sua investigação acerca do tipo de conhecimento detido pelo acrático, Aristóteles deve considerar os diversos usos possíveis do termo *epistēmē*, deixando claro em qual sentido se diz que o acrático detém o conhecimento, i.e. tem *epistēmē*. Logo depois de estabelecer que o acrático age em relação ao mesmo objeto que o intemperante<sup>20</sup>, Aristóteles apresenta os modos em que se é possível

---

<sup>19</sup> Ver *EN* I 13 1102b 14 - 1103a 10.

<sup>20</sup> “*For it is not in relation to every type of object that ‘un-self-controlled’ applies without qualification, but in relation to the same ones as ‘self-indulgent’, nor does it apply by being, without qualification, related to them, for then lack of self-control would be self-indulgence, but by being related to them in a certain way. For the self-indulgent type is*

conhecer: i) conhecer e fazer uso do conhecimento que se possui e ii) conhecer e não fazer uso desse conhecimento. Lemos:

Mas já que “conhecer” é dito de dois modos (ora, é dito conhecer tanto alguém que possuindo conhecimento não o utiliza, quanto alguém que o utiliza). O possuir e não contemplar o que deve fazer é diferente do possuir e contemplar. Esse, pois, parece estranho, mas não é surpreendente se age não contemplando (EN VII 3 1146b31-35).

É bastante tentador atribuir o primeiro tipo de conhecimento ao agente acrático. Ora, se o problema é agir contrariamente à *epistēmē* possuída, parece pertinente dizer que o acrático não faz uso da *epistēmē*. Entretanto, devemos levar em conta a seguinte consideração: como observado por Mendonça (2019)<sup>21</sup> e anteriormente por Moss (2012)<sup>22</sup>, apesar de a investigação como um todo ter como objeto o conhecimento do acrático, a primeira parte de EN VII 3 constitui uma tentativa de Aristóteles de nos mostrar que é claramente possível ter conhecimento de algo e ainda assim agir contrariamente a ele, mas não ainda fazendo alusão direta à acrasia. Por isso não se deve atribuir o primeiro tipo de conhecimento, isto é, conhecer sem utilizar, ao acrático. A intenção de Aristóteles é mostrar que, se a tese socrática defende a inexistência da acrasia por ser supostamente impossível agir contrariamente ao conhecimento que se tem, ela é logo derrotada, e ele o faz por meio de uma

---

*drawn even as he decides to go in that direction, because he thinks one should always pursue what offers pleasure now; whereas the un-self-controlled type doesn't think one should, but pursues it all the same*” (EN VII 3 1146b 19-24). Na passagem Aristóteles intenta estabelecer que o objeto em relação ao qual um indivíduo é acrático é o mesmo do indivíduo intemperante: os prazeres do paladar e do sexo (EN VII 4 1147b 23-34).

<sup>21</sup> “Aristóteles não menciona nesse trecho [1146b 31-35] a figura do acrático, e nem mesmo a mencionará no trecho seguinte. [...] A ausência da figura do acrático nesse trecho é importante. A distinção entre (i) possuir conhecimento e não o utilizar e (ii) possuí-lo e utilizá-lo não pode ser entendida de modo a atribuir o sentido (i) ao acrático” (p. 120-121).

<sup>22</sup> “*Translators often beg the question by making ‘the incontinent man’ the subject at 1147a8 (thus Ross), although in fact there has been no mention of the ἀκράτης within the discussion of ways of knowing at all*” (p. 121, n. 35).

estrutura do seguinte tipo:

1. Não devo comer carne suína;
2. Isto é uma carne suína;
- C. Não devo comer isto.

No silogismo prático, ou silogismo das ações, [1] representa a prescrição racional resultante do processo deliberativo, [2] a premissa que diz respeito ao conhecimento das circunstâncias particulares na qual se desenvolve a ação, e [C] o conhecimento de que, naquele contexto, o indivíduo *deve* agir de tal e tal modo. Segundo Aristóteles, um agente pode ter conhecimento de [1], isto é, ter conhecimento de sua prescrição racional, e ainda assim não conhecer [2], as circunstâncias particulares da ação. Nesse caso, a ignorância de [2] causa a involuntariedade da ação, como Aristóteles estabelece em *EN III 1*<sup>23</sup>. Alguém pode deixar de comer um prato sem ter conhecimento de que aquele prato tinha carne suína. Nesse caso, no que diz respeito a deixar de comer a carne suína, sua ação, em uma descrição relevante<sup>24</sup>, foi involuntária. Se o caso fosse a ignorância de [1], sua ação não seria contrária à prescrição racional gerada por seu processo deliberativo. O indivíduo comeria a carne sem ter conhecimento de que não deveria fazê-lo. Por meio de ambos os casos, seja a ignorância da primeira ou da segunda premissa, Aristóteles defende sua tese da acusação socrática de que não é possível agir contrariamente ao conhecimento possuído pelo agente.

Desse modo, comprova-se também que nenhum dos casos poderia ser atribuído à acrasia. Havendo ignorância de [1], não há ação contrária à prescrição racional, não sendo esse o caso acrático<sup>25</sup>. Se, por outro lado,

---

<sup>23</sup> “Parecem ser involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância” (*EN III 1 1109b 35*).

<sup>24</sup> Quanto à “descrição relevante”, concordo com Mendonça (2019) ao defini-la como uma descrição que captura os elementos que configuram as circunstâncias e as consequências da ação realizada e o estado mental do agente de modo acurado (p. 123, n. 32).

<sup>25</sup> “O acrático age por apetite, não escolhendo deliberadamente; o homem continente, ao

houvesse ignorância de [2], seria o caso de a ação ser considerada involuntária segundo os critérios estabelecidos por Aristóteles em *EN III 1*, impedindo, novamente, a caracterização da ação como acrática.

## O conhecimento do acrático

Há, para o caso do agente acrático, dois silogismos opostos descritos por Aristóteles. O primeiro, que chamaremos de silogismo racional, ou silogismo deliberativo, é semelhante àquele utilizado na subseção anterior. O segundo chamaremos de silogismo apetitivo, que se inicia com uma premissa que expressa o apetite do indivíduo. Ambas as premissas citadas são premissas universais por constituírem, no caso do silogismo racional, o conhecimento que independe das circunstâncias da ação, e, no caso do silogismo apetitivo, o apetite que o indivíduo tem em relação a comer coisas de tais e tais tipos. Há também uma premissa compartilhada por ambas as premissas universais, essa sendo uma premissa particular que diz respeito à percepção das circunstâncias nas quais se desenvolve a ação. A premissa particular relaciona um determinado objeto ao conhecimento teórico de que ele é um tipo de alimento que deve ou não ser comido, como também se liga ao apetite do indivíduo por ser esse objeto um tipo pelo qual o agente tem desejo.

O silogismo racional do acrático seria estruturado do seguinte modo:

1. Não devo comer bolo de chocolate;
2. Isto é um bolo de chocolate;
- C. Não devo comer isto.

O silogismo apetitivo, semelhantemente:

---

contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite” (*EN III 2 1111b 13*)

1. Comer bolo de chocolate é prazeroso;
2. Isto é um bolo de chocolate;
- C. Devo comer isto [pois é prazeroso].

É importante notar que, como dito, a premissa [2] está ativa e é compartilhada por ambos os silogismos. Considerar isso é essencial para descartarmos a possibilidade de o acrático não alcançar a conclusão do silogismo racional.

O agente acrático seria aquele que levaria a cabo a conclusão do silogismo apetitivo, agindo de acordo com seus apetites que o movem a comer o bolo de chocolate. Alguns intérpretes intelectualistas defenderiam que a causa de uma ação acrática seria que o agente não relaciona a premissa menor (“isto é um bolo de chocolate”, ou genericamente, “isto é x”) à premissa maior do silogismo racional, mas apenas à premissa maior do silogismo apetitivo<sup>26</sup>, impedindo que a conclusão “Não devo comer isto” seja alcançada. Há ainda aqueles que optam por traduzir “*teleutaia protasis*”, na passagem de *EN VII 3 1147b 9*<sup>27</sup>, como “última premissa” (assim dizendo respeito à [2]), concluindo que se o acrático não a possui, ele não alcança a conclusão do silogismo. Entretanto, se a conclusão “não devo comer isto” não é alcançada, isto é, se o agente não tem o conhecimento de que não se deve buscar o objeto pelo qual tem desejo, essa é uma ação involuntária, o que nos impede a caracterizarmos como acrática. Se optarmos, porém, por traduzir “*protasis*” por “proposição”,

---

<sup>26</sup> “According to the traditional intellectualist interpretation, the akratic has committed a fault of subsumption (as Aquinas said): rather than subsuming the minor under the major premise which was the prescription of practical reason, he subsumes it under another major premise, ‘everything sweet is pleasant’, and then draws the conclusion, which is to eat the cake. The akratic doesn’t arrive at the right conclusion, which is the action of refraining from eating the cake; because of his epithumia, he doesn’t use his first major premise” (DESTRÉE, 2007, p. 143).

<sup>27</sup> “But since the final premiss [i.e. proposition, *teleutaia protasis*] is both a judgement about something perceived, and what determines actions, either he does not have this because he is affected as he is, or he ‘has’ it in the sense in which we said ‘having’ was not a matter of knowing but only of talking, like the drunk with the verses of Empedocles” (*EN VII 1147b 9-12*).

assim dizendo respeito à conclusão do silogismo prático, evitaremos uma série de problemas que surgem se recorrermos ao termo “premissa”<sup>28</sup>.

Prosseguindo, a partir 1147a 10 Aristóteles apresenta um terceiro tipo bastante peculiar e esclarecedor de *epistēmē*:

Além disso, seres humanos possuem conhecimento em outro modo do que aqueles que foram ditos. Em possuir e não utilizar observamos algo que diferirá o modo de possuir, como que de certo modo possuir e não o possuir, a exemplo do adormecido, do enlouquecido e do embriagado. Assim estão dispostos aqueles que estão sob afecções. Ora, acessos de raiva, apetites sexuais e algumas outras afecções semelhantes claramente provocam mudanças corporais, produzindo loucura em alguns. É claro, portanto, que o acrático está em um estado semelhante ao daqueles (EN VII 3 1147a 10-16).

O que Aristóteles quer dizer é que, além dos dois tipos de conhecimento já citados, isto é, conhecimento utilizado e conhecimento não utilizado, há um terceiro tipo de conhecimento que, para ser compreendido, exige alguns exemplos que tornam sua compreensão mais inteligível: é possível conhecer algo sem significar apropriadamente o conhecimento que possui. Seria esse o caso do embriagado que, como diz Aristóteles logo após o trecho referenciado, proclama versos de Empédocles. Ainda que ele conheça e proclame os versos, estando sob influência de paixões, o agente não faz uso desse conhecimento de modo relevante. Do mesmo modo, o ator pode proclamar as mais diversas falas enquanto está no palco representando um personagem, mas esse conhecimento não faz parte da natureza do ator. São palavras jogadas ao vento. O que Aristóteles quer dizer é que a exortação racional do acrático constitui um conhecimento semelhante ao conhecimento possuído pelo embriagado: o acrático conhece que não deve agir de tal e tal modo, mas,

---

<sup>28</sup> Para uma justificativa para a tradução de “*protasis*” como “proposição”, ver Crivelli & Charles, (2011).



estando ele sujeito às suas afecções como o embriagado está sujeito ao álcool e o ator sujeito à responsabilidade de representar um papel, o conhecimento de que sua ação não deve ser executada não é possuído de modo relevante para resultar em uma ação de acordo com a exortação racional. Perceba que não é a ignorância a causa última da ação: mesmo a ignorância é causada pelos apetites do agente. Portanto, a ação acrática não tem sua causa última na ignorância de algo, seja de uma premissa universal, seja das circunstâncias particulares nas quais a ação se desenvolve, mas sim nos apetites do indivíduo que provocam um estado epistêmico incapaz de gerar uma ação em acordo com a *prohairesis* resultante de sua deliberação.

Terence Irwin arrisca-se a afirmar que a concepção Aristotélica da acrasia parece envolver elementos socráticos e platônicos em uma combinação bastante enigmática<sup>29</sup>. Isso parece, pelo menos em certo sentido, respeitar a tese Aristotélica, especialmente considerando o fim do terceiro capítulo (*EN* VII 3 1147b 15), quando Aristóteles admite que a afirmação de Sócrates parece estar correta<sup>30</sup>. Entretanto, ela não deve ser tomada como uma concessão de Aristóteles à tese socrática, como defendem os intelectualistas. Aristóteles concorda com Sócrates no que diz respeito à impossibilidade de o conhecimento ser “arrastado como um escravo”, mas não pelo mesmo motivo. Aristóteles concordaria que o conhecimento não pode ser “arrastado como um escravo” apenas se isso disser respeito à premissa universal. Perceba que em 1147b 10 o pensador afirma que é a proposição particular que controla a ação, e ele diz isso se referindo à conclusão alcançada pelo silogismo racional (“não devo comer isto”). Desse modo, só se deve considerar que Sócrates fala acertadamente

---

<sup>29</sup> “His [Aristotle’s] full account of incontinence [i.e. akrasia], however, includes both Socratic and Platonic elements in a rather puzzling combination” (2019, xxvii).

<sup>30</sup> “And because the last premiss (teleutaia protasis) is not universal and does not seem to express systematic knowledge in the way the universal premiss does, one also seems to get what Socrates was looking for; for it is not what seems to be knowledge in the primary sense that the affective state in question overcomes (nor is it this kind of knowledge that is ‘dragged about’ because of the state), but the perceptual kind” (*EN* VII 3 1147b 13-17).

ao dizer que o conhecimento não pode ser arrastado como um escravo se isso disser respeito ao conhecimento de universais, isto é, da prescrição racional possuída pelo agente, isso porque a falha do acrático está em não conhecer de modo relevante a conclusão do silogismo racional que, sendo uma proposição sobre particulares, é capaz de gerar a ação. O conhecimento arrastado como um escravo é o conhecimento da proposição (*protasis*) resultante do silogismo racional, não o conhecimento de universais<sup>31</sup>.

## Conclusão

Aristóteles apresenta a acrasia em sua filosofia moral, como também em sua psicologia, como uma ação apetitiva resultante de um conflito entre razão e desejos, e, em última instância, um conflito entre o querer, um desejo racional, e os apetites, desejos irracionais, de um indivíduo. Esse conflito constitui a oposição entre uma *prohairesis* alcançada pelo indivíduo após este estabelecer um processo deliberativo com o objetivo de esclarecer um querer, antes genérico, delimitando os meios para alcançá-lo, e seus apetites cujo objeto encontra-se na direção contrária à essa exortação racional. Ela, a exortação racional, diz respeito a um querer cujo objeto encontra-se temporalmente distante, exigindo, portanto, uma percepção temporal do indivíduo para que ele aja de acordo com os meios necessários para que, no futuro, seu desejo racional seja realizado. Por outro lado, seus apetites opõem-se a essa exortação racional, fazendo com que o indivíduo se mova em busca do objeto desses apetites que, diferentemente do objeto de seu querer, pode ser imediatamente alcançado. Essas afecções causadas por seus apetites impedem que o indivíduo possua apropriadamente o conhecimento de que não deve agir contrariamente à sua exortação racional, de um certo modo possuindo e

---

<sup>31</sup> Para uma melhor e mais detalhada explicação sobre a suposta concessão de Aristóteles à tese socrática, ver MENDONÇA (2014).

não possuindo esse conhecimento. Aristóteles faz uma representação desse cenário partindo da figura do silogismo prático mostrando que o acrático, apesar de alcançar a conclusão racional de que não deve agir de acordo com seus apetites, não resiste e se rende a eles. Nosso agente, portanto, não possui apropriadamente o conhecimento de que deve fechar a geladeira e acaba, por fim, comendo o bolo de chocolate.

## Referências

- ANGIONI, Lucas. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários à Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, Pelotas, v. 34, p. 303-345, 2011. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v34i0.8706>.
- ANGIONI, Lucas. Aristóteles: Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, Pelotas, v. 34, p. 285-300, 2011. DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v34i0.8705>.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- CRIVELLI, Paolo; CHARLES, David. 'ΤΙΠΟΤΑΣΙΣ' in Aristotle's Prior Analytics. *Phronesis*, Durham, v. 56, n. 3, p. 193-203, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852811X575899>.
- DESTRÉE, Pierre. Aristotle on the Causes of *Akrasia*. In: BOBONICH, Christopher; DESTRÉE, Pierre (Ed.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden/Boston: Brill, 2007. p. 139-165. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.39>.
- HAMLIN, David. *Aristotle: de Anima, Books II and III (with passages from book I)*. Oxford: Clarendon, 1993.
- IRWIN, Terence. *Aristotle, Nicomachean Ethics*. 3. Ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019.
- MENDONÇA, Fernando. Aristóteles e a Refutação do intelectualismo Socrático na Explicação da Acrasia em EN VII 1-3. *Philosophos*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 69-109, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5216/phi.v19i2.32071>.
- MENDONÇA, Fernando. Precisão Teórica e a constituição do explanandum apropriado em EN VII 3. *Dissertatio*, Pelotas, v. 49, p. 109-132, 2019.
- MENDONÇA, Fernando. *Sobre a akrasia em Aristóteles: sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema*. 2011. 149 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2011.

MOSS, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, & Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656349.001.0001>.

MUÑOZ, Alberto. *Liberdade e Causalidade: Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: FAPESP, 2002.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1980.

ROWE, Christopher; BROADIE, Sarah. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press Inc. 2002.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: Tratado da Virtude Moral. Ethica Nicomachea I.13 – III.8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

Data de registro: 11/11/2022

Data de aceite: 02/10/2023



## O ser humano e sua existência segundo Kierkegaard

*Antonio Macedo dos Santos\**

*Davi Dagostim Minatto\*\**

**Resumo:** O ser humano e sua existência é o tema central da obra de Kierkegaard. Os conceitos trabalhados pelo filósofo, como desespero, angústia, fé, cristianismo, etc. orbitam esse eixo. Para uma compreensão do tema, portanto, pode-se avançar por muitas vias. Aqui, optamos pela via dos conceitos de relação e dos estádios da existência. O objetivo do texto é fornecer um instrumento de aproximação aos estudos kierkegaardianos, pautando-se numa revisão bibliográfica com o que há de mais atual e clássico em termos de traduções e comentários à obra do filósofo. As leituras apontam que para Kierkegaard, o ser humano compreende a si mesmo a partir da relação consigo e com Deus, passando pelos estádios da existência estético, ético e religioso até chegar à categoria de *Indivíduo*, onde ele se entende como alguém singular em meio à multidão. Esse itinerário não é mecânico ou linear, mas cheio de idas e voltas, na tarefa humana de existir.

**Palavras-chave:** Ser Humano; Existência; Estádio; Si Mesmo; Cristão.

---

\* Mestre em Educação pela Universidade Federal do Acre (UFAC). Professor do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Acre (IFAC). E-mail: [profantoniomacedo@gmail.com](mailto:profantoniomacedo@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1542532472592021>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3887-7030>.

\*\* Doutorando em Memória Social e Bens Culturais na Universidade La Salle (UNILASALLE). Professor de Teologia na Universidade La Salle (UNILASALLE). E-mail: [davidminatto@gmail.com](mailto:davidminatto@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0614832331419810>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0922-6001>.

## **L'essere umano e la sua esistenza secondo Kierkegaard.**

**Riassunto:** L'essere umano e sua esistenza sono le tematiche centrali dell'opera di Kierkegaard. I concetti adoperati dal filosofo, tali come disperanza, angustia, fede, cristianesimo, ecc orbitano loro. Per una comprensione del tema, quindi, si può intraprendere diverse vie. Qui scegliamo la via dei concetti di relazione e degli estadi della esistenza. L'obbiettivo del testo é fornire uno strumento per l'iniziale approssimazione agli studi kierkegaardiani. Partiamo da una revisione bibliografica di ciò che c'è di classico e attuale nei commenti e traduzioni sul filosofo. Le letture indicano che nel pensiero di Kierkegaard, l'essere umano comprende sè stesso a partire dalla sua relazione con sè stesso e con Dio, passando per gli stadi dell'esistenza: estetico, etico e religioso, finchè arrivi alla categoria di *individualità*, nella quale si capisci come singolo nella moltitudine. Questo itinerario non é lineare o meccanico, ma pieno di passi in avanti e indietro nella tarefa umana di esistere.

**Parole chiave:** Essere Umano; Esistenza; Estadi; Sè-Stesso; Cristiano.

## **Introdução**

Situado numa época cujo ambiente intelectual era dominado pela filosofia de Hegel e pela teologia influenciada por seu pensamento, Kierkegaard – nascido aos 5 de maio de 1813 – vem resgatar aquilo que talvez poderíamos chamar de dimensão originária da filosofia, preocupada não tanto com os problemas conceituais, mas acima de tudo com os problemas da própria vida. Portanto, a filosofia de Kierkegaard é essencialmente uma reflexão sobre a existência humana em suas buscas e desejos, em suas esperanças e desesperos, em suas decisões e angústias. Se os jônios se perguntavam pela *arché* do *kosmos*, pelo princípio último de tudo o que existe, Kierkegaard se pergunta pelo sentido último da existência humana. Ele procura trazer a filosofia para o terreno dos dramas e das tragédias da própria existência, criticando o pensamento puro e desencarnado que não exige um compromisso do ser humano.

No esforço para compreender o ser humano em sua existência, Kierkegaard deixou-se influenciar pelas mitologias gregas e as sagas escandinavas, além da filosofia antiga, na qual admirava Sócrates. Procurou entender a relação do homem com o Eterno a partir da literatura cristã medieval – especialmente a patrística –, as leis da Igreja e, em especial, a Sagrada Escritura. Ocupou-se com diversos autores da literatura; além de ler muito Shakespeare, teve contato com os escritores alemães, como Schlegel, Tieck e Hoffmann. Para organizar, não sistematizar, todas as experiências humanas que encontrou nessas leituras, ele desenvolveu a doutrina dos estádios da existência, que engloba experiências estéticas, éticas e especialmente religiosas.

É justamente neste campo de reflexões sobre a noção de homem e especialmente sobre a compreensão da existência através de estádios que esta pesquisa centra seu foco. Nosso objetivo é trazer à luz alguns aspectos do pensamento do autor dinamarquês, ligados a esse campo de suas reflexões que, de certa forma, reapresentam a filosofia com um olhar muito crítico, irônico e inovador sobre a ética, a estética, a interioridade e a individualidade ainda no século XIX. Com isso esperamos fornecer aos estudantes de filosofia um arcabouço introdutório ao pensamento de Kierkegaard que sirva de guia introdutória às suas leituras sobre o filósofo dinamarquês.

Para realizar tal propósito, iniciaremos apresentando, a noção de homem. A princípio, Kierkegaard define o homem como síntese de duas realidades opostas: finito e infinito. A existência, portanto, se mostra como uma harmonia que deve ser efetivada na síntese. Surge aqui uma outra ideia: a existência como tarefa: a tarefa de tornar-se si-mesmo. É uma tarefa porque o homem tem por dever buscar articular a síntese a cada instante. Não obstante, é Deus quem dá, originariamente, seu eu (=si-mesmo)<sup>1</sup>. Por isso, o ser humano só pode tornar-se ele mesmo relacionando-se consigo próprio e com Deus. Esta é uma segunda maneira

---

<sup>1</sup> Ora utilizamos “eu”, ora “si-mesmo”. O uso de uma ou outra expressão acompanha a tradução de *A Doença para Morte* em suas versões: “eu” é utilizado na tradução de Casais Monteiro (Pensadores) e “si-mesmo” é a mais atual de Jonas Roos.

de definir o homem para Kierkegaard. A categoria de indivíduo, pela qual se caracteriza fundamentalmente o pensamento de Kierkegaard, se destaca principalmente nesta definição.

Se a existência é inacabada, ou melhor apresenta uma desarticulação na síntese, então o homem busca constantemente articular os polos da síntese – finito e infinito. Na luta por essa articulação, a existência do ser humano passa por diferentes estádios. É o conhecido tema dos “estádios da existência”, que será abordado em um segundo momento. Sabemos que são três: o estágio estético: uma busca sempre insatisfeita de prazer. O estágio ético como uma obediência pessoal à lei movida pelo desejo de autoaperfeiçoamento. Por fim, o estágio religioso é uma vivência da fé, uma relação absoluta com Deus.

Cabe observar que esses temas kierkegaardianos geram algumas questões: os estádios da existência precisam ser necessariamente sequenciados em ético, estético e religioso? Uma vez feita a trilha dos estádios, retrocessos seriam possíveis? E na existência, como o homem se percebe e se expressa? São estas as problemáticas de que vamos nos ocupar ao longo das reflexões seguintes.

## **A noção de ser humano**

A noção de ser humano de Kierkegaard pauta conceitos diversos. No primeiro parágrafo de *A doença para a morte*, o filósofo faz algumas distinções importantes para se compreensão de ser humana. A ideia básica é a de que o ser humano é uma síntese. Essa síntese, potencialmente, pode se transformar em Espírito, chamado pelo pensador de “Si-mesmo”. O si-mesmo é uma relação, que se relaciona consigo mesma e com Deus, o que inclui a ideia de indivíduo. A ideia de síntese engloba a noção de existência como uma tarefa, pois se trata de o ser humano tornar-se um Si-mesmo.



## O ser humano como síntese e a tarefa de existir

No início de *A Doença para a Morte*<sup>2</sup> Kierkegaard apresenta essa definição: “O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade” (Kierkegaard, 2022, p. 43). Em *O Conceito de Angústia* havia afirmado que o ser humano é a relação entre alma e corpo (Kierkegaard, 1972, p. 60). Do ponto de vista teológico, Kierkegaard toma essa noção do cristianismo. Mas do ponto de vista filosófico, ele está dialogando com Lessing e Hegel, como mostra Nicolleti. De acordo com a autora, Lessing afirma a diferença entre a história (tempo) e a eternidade, mas nega a relação entre o finito e o infinito. Hegel, pelo contrário, afirma a relação, mas elimina a diferença. Porém, para ambos os filósofos, Cristo é apenas um evento histórico. Já Kierkegaard se depara com o problema sobre como manter a diferença entre o finito e o infinito, entre o humano e o divino e, ao mesmo tempo, com sustentar a relação entre essas realidades opostas (Nicolleti, 2003).

Para salvar a diferença entre o tempo e a eternidade, segundo Nicolleti (2003), Kierkegaard entende que o tempo é dominado pela categoria do possível, do que pode ser como também não ser. Por outro lado, irá defender que a necessidade é uma categoria da eternidade, não do tempo nem da história, como queria Hegel. Com isso, Kierkegaard salva a transcendência, o infinito, e até mesmo o cristianismo de ser reduzido a um

---

<sup>2</sup> Em português, o livro *A Doença para a Morte* foi traduzido pela Abril Cultural com o título de *O Desespero Humano*. Segundo J. M. Almeida e Valls, tal tradução é equivocada, pois a tradução mais fiel seria *A Doença para a Morte*. Valls escrevia no interessante *O Crucificado Encontra Dionísio: Estudos Sobre Kierkegaard e Nietzsche*, que esperava que surgisse uma tradução dessa obra feita por alguém que conhecesse o idioma original, o autor dela entendesse de filosofia e teologia. Essa espera cessou, porque em 2022 Jonas Roos entregou ao leitor brasileiro uma tradução mais aperfeiçoada da obra, partindo do original e sob a supervisão do próprio Valls, que no Brasil é a referência primeira nos estudos kierkegaardianos. (J. M. Almeida; Valls, 2007, p. 24; Valls, 2013, p. 77). Há detalhes, inclusive, que dão conta de novas formas de se expressar. Por exemplo, em vez de traduzir “o homem é uma síntese”, Roos traduz “O ser humano é uma síntese” (Roos, 2022, p. 43). Por esse motivo, nós também optamos em usar essa lição, a menos que façamos uma citação.

momento histórico. Salva ainda o finito, a existência humana e, inclusive, sua liberdade.

Mas não basta salvar a diferença. Os gregos também perceberam a diferença entre o tempo e a eternidade, porém, em seguida, escolheram a eternidade, abandonando o tempo e a finitude por serem falsos, cópias, simulacros. Com este procedimento, negaram a existência, que sempre se dá na história. É necessário, portanto, salvar a relação entre o temporal e o eterno. Para solucionar tal problema, Kierkegaard propõe que o Eterno, aquele que dá sentido à existência, é um Eterno que irrompe no tempo<sup>3</sup>. Se não houvesse essa relação entre a eternidade e o tempo, o homem jamais conheceria o eterno, que só se mostra em sua relação com o temporal (Nicolleti, 2003).

Portanto, por um lado, o homem não pode abstrair da história; mas por outro lado, como Lessing já havia demonstrado, se permanecer apenas no plano da história, o homem jamais poderá ascender ao plano da eternidade. Diante dessa contradição, conforme Nicolleti afirma, Kierkegaard propõe a relação do homem com Jesus. Cristo é o paradoxo do Deus-homem, a unidade do finito com o infinito, que bate contra as categorias da razão, pois é apenas objeto de fé. Ele é histórico (por ser temporal), mas também é contemporâneo a todos (por ser eterno).

Do ponto de vista existencial, como o homem sente essa relação entre a sua natureza finita e a sua natureza infinita? Poderíamos dizer que ele se sente limitado à finitude, à historicidade de sua existência, mas ao mesmo tempo sente um impulso ao infinito, uma necessidade do divino, do transcendente. De fato, a consciência que o homem tem de sua natureza infinita não se separa de sua experiência temporal. R. M. Almeida (2005) nos faz notar que o homem se conhece como eterno exatamente quando se percebe imerso no tempo em toda sua fragmentariedade e descontinuidade.

---

<sup>3</sup> Uma ideia parecida com esta foi elaborada pelo teólogo Karl Barth, leitor de Kierkegaard. Numa pequena obra intitulada *A Humanidade de Deus*, o teólogo afirma que o evento Cristo consiste numa entrada total do filho de Deus na realidade humana. Corrige a sua própria ideia inicial, segundo a qual o Cristo, ao entrar na história da humanidade, o teria feito como que pela tangente, tocando a borda diríamos.

Todas essas contradições presentes no coração da existência fazem dela uma *tensão*. Se o homem vive sob um impulso ao infinito e, simultaneamente, descobre-se limitado pelo finito, não deve negar nem uma nem outra realidade, como insiste Giles, mas escolher a unidade de ambas em toda sua contrariedade, ambiguidade, tensão, conflito. De fato, Kierkegaard insiste em *O Conceito de Angústia* que, se o homem é corpo e alma, enquanto estas realidades opostas não se unirem num terceiro termo, na síntese que é o espírito, o eu (si-mesmo) não existe (Kierkegaard, 1972). Sendo assim, é tarefa do indivíduo realizar a síntese e estabelecer seu eu (si-mesmo).

*A existência é uma tarefa* porque, como podemos deduzir, não é o eu que é dado, mas a possibilidade do eu, ou, como afirma Kierkegaard (1972): o homem não é nem animal nem espírito, mas possibilidade de espírito. O autor de *A Doença para a Morte* admite a ideia cristã de que a existência é dada por Deus, mas não como produto acabado. Ele afirma que Deus, ao criar o homem, como que o deixa escapar de sua mão, para que possa contribuir com sua própria existência, isto é, possa ele ter sua responsabilidade na tarefa de torna-se si-mesmo (KIERKEGAARD, 1979a). Sendo assim, podemos deduzir que cabe ao indivíduo decidir o que fará de sua vida. Tudo lhe é dado como possibilidade: deve escolher a si mesmo ou perder-se. Farago (2006) afirma que existir é, paradoxalmente, ao mesmo tempo, devir e ser. Podemos explicar essa ideia do seguinte modo: *ser*, porque o homem não se cria a partir do nada, mas recebe de Deus sua existência originária<sup>4</sup>. *Devir*, porque Deus não o estabelece de maneira pronta e acabada, mas lhe dá a possibilidade de

---

<sup>4</sup> A ideia de que a existência é inacabada, uma tarefa a ser realizada, de que cabe ao homem decidir o que fará de si mesmo – também é expressa na distinção entre essência e existência. Sartre reformula essa distinção escolástica, dando o nome de *existencialismo* às filosofias para as quais a existência precede a essência. Ela quer indicar, como Sartre explica, que primeiro o homem existe, depois se define. Sendo assim, o homem é responsável por aquilo que ele mesmo é: “O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo” (SARTRE, 1978, p. 6). Essa ideia já tinha sido tracejada por Kierkegaard, por isso Sartre o lê entre os “existencialistas”, embora, a rigor, não o seja. Além disso, Sartre não concorda, em absoluto, que o ser humano receba de Deus sua existência originária.

transformar-se, recriar-se. Ao identificar a existência ao devir, Kierkegaard chega a afirmar: “A cada instante em que o si-mesmo existe ele está em processo de tornar-se, pois o si-mesmo [...] em potência não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir” (KIERKEGAARD, 2022, p. 62).

Até aqui vimos que a existência, por estar em perene mudança sem nunca estagnar, é uma tarefa. No entanto, não basta explicar a tarefa de existir apenas do ponto de vista do devir, é preciso ainda mostrá-la do ponto de vista da relação entre os opostos que define o homem. Para isso, tomaremos mais especificamente a ideia de síntese entre corpo e alma. Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard afirma que o homem é lançado no mundo – ou seja, criado por Deus – como síntese de corpo e alma. Neste momento, o espírito está ainda “sonhando”, para usar a metáfora de Kierkegaard. Isso quer dizer que ele ainda não foi posto como tal, isto é, a unidade corpo e alma é ainda *pré-consciente*, irrefletida e imediata. Em seguida, o homem toma consciência de si, toma consciência do corpo separado da alma: eis a cisão, segundo Farago (2006). A partir deste instante, corpo e alma passam a se oporem e a se relacionarem. E o homem passa a ter por tarefa uni-los numa relação consciente, refletida e mediata – pois tem sua mediação no espírito (KIERKEGAARD, 1972). Para sermos mais fiéis à sua filosofia, devemos dizer que o homem é espírito, e o espírito é a síntese entre corpo e alma.

## **O eu como relação e a categoria do indivíduo**

Além de definir o eu como síntese, que lhe implica uma tarefa de relacionar corretamente os opostos, Kierkegaard também o define como relação: relação consigo mesmo e com Deus, sem excluir a relação com o outro. Estudaremos cada uma separadamente. As duas primeiras estão desenvolvidas em *A Doença para a Morte*.

Iniciemos falando do eu [si-mesmo] como relação consigo mesmo. Apresentamos aqui uma breve leitura de *A Doença para a Morte* no que

diz respeito a esse tema. No início desta obra, Kierkegaard (2022, p. 195) afirma que o ser humano é espírito; espírito é o si-mesmo; “O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma”. Porém, surge uma questão: como se dá essa relação? Podemos verificar dois momentos na própria obra citada: o *conhecimento* que o si-mesmo tem de si mesmo e a *vontade* de ser ele mesmo.

Quanto ao primeiro momento desta relação, retomemos a noção de homem como síntese. O homem é lançado no mundo como síntese entre temporal e eterno, finito e infinito... Contudo, como o próprio Kierkegaard (2022, p. 43) afirma, “Assim considerado o ser humano ainda não é um em si-mesmo”. Somente quando o homem toma consciência de ser ele mesmo o ponto de ligação entre essas realidades opostas é que o si mesmo passa a existir de fato, como o filósofo deixa transparecer. A consciência é decisiva: “Quanto mais consciência, tanto mais si-mesmo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 61). Após conhecer a si próprio, o homem pode querer ou não ser si mesmo – eis o segundo momento. A vontade é aqui determinante: “Uma pessoa que não tem nenhuma vontade não é nenhum si-mesmo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 61). Portanto, só existe o eu quando o homem adquire consciência de si mesmo e quer sê-lo, aceitando de seu autor o eu que lhe coube, pois não se criou do nada. Aparece, então, a relação do eu com Deus.

Quanto ao si-mesmo como relação com Deus, Kierkegaard entende que, o si-mesmo, essa relação, deve ou ter estabelecida a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro. Se estabelecida por um outro, a relação também se relaciona com este outro “Que estabeleceu toda a relação” (KIERKEGAARD, 2022, p. 44). No entanto, Deus não estabeleceu essa relação de maneira acabada, mas na forma de corpo e alma que devem unir-se no espírito, como já vimos. Sendo assim, ao mesmo tempo o homem tem uma dependência ontológica para com Deus (pois foi Ele quem o criou enquanto corpo e alma), e tem uma liberdade em relação a Deus (pois, ao criá-lo, como que o deixa escapar de sua mão para que dependa de suas próprias escolhas, de modo que se

tornar espírito passa a ser uma tarefa que cabe exclusivamente ao indivíduo). Porém é livre para escolher se quer ou não relacionar-se com seu Autor.

Reunindo esses dois momentos da definição, poderíamos dizer que *o ser humano só atinge um eu (si mesmo) autêntico quando se relaciona consigo mesmo – ou seja, conhece a si e quer ser si próprio – e com Deus*. Esta ideia, Kierkegaard a expressa numa fórmula que talvez em perdendo criticidade, mas ganhando em plasticidade, Casais Monteiro traduziu da seguinte maneira: “Na sua relação com ele próprio e querendo ser ele próprio, o eu mergulha através da sua própria transparência no poder que o criou” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 279)<sup>5</sup> – eis a descrição de um eu que atingiu sua integridade espiritual.

Para Kierkegaard, o homem em sua relação consigo e com Deus é, enfim, *indivíduo*. Mas o que essa categoria quer indicar? Em *Ponto de Vista Explicativo da minha Obra como Escritor*, Kierkegaard (1986) explica que se a multidão é composta de indivíduos – e não poderia ser de outra forma – então cada um pode tornar-se o que é, ou seja, indivíduo. Só está excluído aquele que exclui a si próprio, ou melhor, que se deixa excluir pela multidão, querendo tornar-se multidão<sup>6</sup>. Farago (2006, p. 114) fala de indivíduo como sinônimo de “Homem que chegou à unidade de seu

---

<sup>5</sup> Roos (2022, p. 45) traduz: “Ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu”.

<sup>6</sup> Temos boas indicações de como compreender essa categoria de indivíduo. Tisseau, o organizador das obras completas de Kierkegaard em francês, explica que a palavra *Enkelte*, utilizada em dinamarquês para *indivíduo*, “Designa o homem consciente de suas categorias existenciais ou senhor do sentimento de seriedade. Opõe-se ao indivíduo, simples unidade numérica no seio da espécie” (TISSEAU, *apud* FARAGO, 2006, p. 19). Portanto, *tornar-se indivíduo é tornar-se responsável pela própria existência*, pois é nisto que consiste a seriedade existencial. Podemos acrescentar ainda a interpretação de Roos (2021), segundo a qual o indivíduo se forma ao tomar decisões intransferíveis, solitárias. O que não significa que seja decisões solipsistas. Tudo gira em torno de realizar a própria síntese e esta realização, bem entendida, devolve o indivíduo à horizontalidade da vida. De modo que, conforme Roos, tornar-se indivíduo implica viver na finitude, na história, nas relações, em consideração amorosa para como próximo e assim em liberdade.

eu no estádio religioso”. Mas como, precisamente, devemos compreender este estádio?

### **Os três estádios na existência**

Na verdade, trata-se da doutrina dos estádios, elaborada por Kierkegaard e que parece permear toda sua obra. Não podemos deixar de notar uma relativa continuidade entre estas etapas da vida, que começam no nível estético, passam pelo ético e culminam no religioso. Nem é menos óbvio que Kierkegaard valoriza e coloca no topo da escala a concepção religiosa. No entanto, convém problematizar: é certa e necessária tal continuidade? Uma vez atingido o estádio religioso, a existência se torna estática, isto é, acabada? O que encontraremos numa análise um pouco mais acurada são noções como salto qualitativo entre os estádios, e não continuidade; repetição, ao invés de estagnação.

A teoria dos estádios deriva, em certo sentido, da ideia de homem como síntese, aparecendo como uma “Vestidura histórica da síntese”, segundo Malantschuk (1961, p. 17). De acordo com ele, se o homem é dado a si mesmo como síntese de temporal e eterno, por exemplo, inicialmente encontra-se atrelado ao temporal (estádio estético). Contudo, os opostos estão sempre presentes. Eliminá-los é impossível e desnecessário, pois o que há de fazer é reestabelecer um equilíbrio. Por isso, o homem deve fazer “Alianças entre o temporal e o eterno”, nas palavras de Farago (2006, p. 120). E a vida vai se constituindo nesse suceder e retornar de estádios. Mas afinal, em que sentido podemos compreender os estádios?

Podemos compreender os estádios como *concepções existenciais*. O estádio estético é a primeira concepção existencial do homem, sua primeira tentativa de erigir a vida. De acordo com Farago, a máxima do esteta é “procure o prazer”, “goze a vida”, de modo a viver fugindo de toda obrigação. Ao submeter-se a todos os seus desejos, ele está condenado à ausência de desejos, pois não realiza nenhum. Ao querer

tudo, não quer nada de fato (FARAGO, 2006). O que lhe falta, poderíamos dizer, é seriedade para eleger aquilo que realmente quer e concentrar sua força na realização de uma vontade, pois do contrário não constrói uma existência concreta, mas apenas hipotética, que varia a cada instante. Falta-lhe compromisso com uma verdade que lhe seja o sentido da vida.

De acordo com Giles (1975), encontra-se neste estágio tanto o homem que busca fundamentar sua vida no prazer da sensualidade, quanto aquele que tenta construí-la na satisfação de uma vida intelectual, no conhecimento, pois em ambos os casos a subjetividade é deixada de lado. Sente-se numa total liberdade, mas é um escravo, pois sua vida está sujeita aos acontecimentos e forças exteriores. E, poderíamos acrescentar, se está sujeito às forças exteriores, depende dos outros: sua opinião é o que os outros pensam ou querem. Uma ação de má-fé, diria Sartre. Ele não constrói uma existência a partir de suas convicções próprias, de uma decisão pessoal, mas segue a multidão, a coletividade, em última instância. Seguir a coletividade é seguir a moral, o que não significa ser ético, pois, como esclarece Malantschuk (1961), moral para Kierkegaard refere-se à submissão à lei geral, ao passo que ética é uma convicção interior.

Deste modo, ele foge do temporal, porque foge do momento presente, quando na verdade deveria conciliar o temporal (presente) ao eterno, o que exige um auto-conhecimento profundo, a consciência de ser ele mesmo o ponto de ligação entre o tempo e a eternidade, como demonstra Giles. Mas este indivíduo não suporta conhecer-se, ao contrário, lança-se num “Turbilhão de atividades desordenadas e de prazeres sempre mais desregrados” (GILES, 1975, p. 17). Em todo caso, é o desespero que advém. E, como defende ainda o autor, só por meio do desespero que surge ainda no interior do estágio estético o homem poderá passar ao ético, pois toma consciência de sua própria existência, de ser-lhe o autor, e não mero espectador (GILES, 1975). Guerreiro identifica três momentos no estágio estético: do gozo momentâneo o indivíduo é levado à dúvida e desta ao desespero. Põe-se, então, a seguinte alternativa: ou permanecer no



desespero ou dar o salto para o estágio ético, mesmo que esse salto não seja ainda uma superação do desespero (GUERREIRO, 2000).

A segunda concepção existencial do homem, sua segunda tentativa de se relacionar com a vida é o estágio ético. Se no estágio estético o temporal era mais forte, o ético se define pela imersão do sujeito em demandas universais. Do ponto de vista do existente, como podemos descrever a vida ética? De acordo com Farago (2006), o indivíduo ético é caracterizado pelo espírito de seriedade (no sentido kantiano), integrando em sua vida os valores positivos que o esteta não era capaz de honrar.

Segundo Guerreiro, trata-se de uma obediência à lei movida pela compreensão e pelo sincero desejo de autoaperfeiçoamento. Uma obediência pessoal ao dever numa perspectiva luterana semelhante à kantiana (GUERREIRO, 2003). O homem agora ocupa seu lugar na sociedade, no matrimônio, na família, cumprindo seu dever e não fugindo de suas tarefas, observa Farago (2006). Torna-se indivíduo, mas realiza sua personalidade individual no interior de um conjunto geral. Tem o *télos* de sua vida no geral e, às vezes, precisa sacrificar o seu caráter individual pela generalidade (GILES, 1975).

Para compararmos a etapa estética à ética, poderíamos dizer, com Giles, que se na primeira o homem tinha como centro a realidade fora de si, na segunda a tem dentro de si. Se antes só conhecia a possibilidade, agora conhece a tarefa de existir. Porém, o ético não anula o estético, pois ainda traz alguns de seus elementos (GILES, 1975). Em *A Alternativa*, segundo Farago, o personagem “B”, em suas correspondências ao personagem “A”, mostra que a ética não contradiz a estética da vida apaixonada, mas as duas em equilíbrio fazem o melhor caminho para a vida feliz: a ética resgata a ação perdida na agitação estética, sem eliminar a paixão (FARAGO, 2006).

Do mesmo modo que a passagem ou salto da etapa estética à ética se mostrou imprescindível em consequência do fracasso da concepção estética para realizar a vida, a possibilidade de passar da esfera ética à religiosa surge agora em virtude do fracasso daquela para concretizar a existência. O modo de vida ético fracassa por sacrificar a

individualidade em nome da coletividade, da sociedade, da generalidade da lei. De acordo com Guerreiro, a passagem ao religioso se dá quando o indivíduo precisa escolher entre cumprir seu dever ético ou seu dever absoluto para com Deus (GUERREIRO, 2003).

Com o fracasso das concepções de vida anteriores para construir sua existência, seu si-mesmo (eu), resta ao indivíduo recorrer a uma forma de vida superior: o estágio religioso. O que mais nos interessa é, no entanto, descrever e compreender a situação do indivíduo que se encontra nesta esfera da existência. Se antes era o prazer, depois a lei, agora é a fé que orienta a vida. De acordo com Kierkegaard, o indivíduo se encontra agora acima do geral depois de ter estado neste mesmo geral. Não está mais preso a uma lei positiva, exterior, pois agora só presta obediência a Deus. Ele entra numa relação pessoal com o absoluto, ou melhor: numa relação absoluta com o absoluto como afirma o autor de *Temor e Tremor* (KIERKEGAARD, 1979b). Não é mais a opinião da massa, nem a lei que define sua existência, mas ele mesmo em sua relação absoluta com Deus. Sendo assim, agora ele se torna de fato indivíduo. Para a razão, o salto da fé que o indivíduo realizou é um paradoxo ou absurdo. Além disso, o estágio religioso (fé) escapa a qualquer mediação (Estado, sociedade, história...), que se efetua sempre em virtude do geral, como defende Kierkegaard (1979b). A angústia, no entanto, segue lado a lado a fé, é um traço característico deste estágio (KIERKEGAARD, 1979)<sup>7</sup>.

Geralmente se atinge a etapa religiosa depois de se passar pela ética, mas não necessariamente. Malantschuk (1971) mostra que é possível saltar do estágio estético, diretamente e sem a mediação ética, para o religioso, quando o homem se percebe demasiado ligado ao temporal e incapaz de realizar seu eu no estético. Tal aconteceu com Kierkegaard<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Para uma compreensão mais imediata desse tema o leitor pode consultar o artigo de Santos (2022).

<sup>8</sup> Para se casar, afirma Malantschuk, Kierkegaard teria que iniciar Regina Olsen em seus segredos, pois o casamento exige total confiança mútua. Não é possível dizer exatamente em que consistem esses segredos, mas podemos entendê-los, continua o autor, a partir de

Estas constatações, segundo Kierkegaard, podem ser verificadas por um olhar de fora. No entanto, se a obra possui um duplo caráter do início ao fim, resta ao autor explicar se é estético ou religioso. Por isso, em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, Kierkegaard declara: “O autor é e foi um autor religioso” (KIERKEGAARD, 1986, p. 30). Como então se justifica toda a produção estética? O filósofo responde dizendo que o autor religioso, se quer entrar em contato com os homens, deve ter o cuidado de cativá-los e começar onde eles se encontram: no mundo estético, e depois lançar mão à produção religiosa (KIERKEGAARD, 1986). É parte de seu método.

Kierkegaard se declara um autor religioso. Um autor que se preocupa com o problema do tornar-se cristão, que tem como ideia global de sua obra a tarefa de tornar-se cristão, insiste ele. E enfatiza: “O objeto de toda a minha produção literária é o seguinte: na cristandade, tornar-se cristão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 82). Esta ideia é, certamente, uma das principais chaves de leitura para seus livros, a partir da qual pode-se compreender o lugar da angústia, do desespero e da fé. O próprio Kierkegaard declara que, apesar de ter sido ele quem escreveu cada pormenor de sua obra, não fazia ideia, de início, do que o seu conjunto expressaria. Só “agora” (1848) pode compreendê-lo com clareza (KIERKEGAARD, 1986, p. 70). Por isso acentuamos: se o problema de toda sua produção literária, tomada em conjunto, é a tarefa de tornar-se cristão, não significa que os outros problemas sejam jogados à periferia, mas sim que estejam, de algum modo, ligados a este.

---

alguns relatos presentes em *Estádios no Caminho da Vida*. Em razão de sua missão frente a seus contemporâneos, Kierkegaard declara-se atormentado por um sofrimento e melancolia terríveis. Talvez seja este o “espinho na carne” que o impediu de se tornar pastor, de se casar e de ser professor de filosofia moral após terminar o curso, três possibilidades que a vida lhe ofereceu para realizar o estágio ético (Malantschuk, 1961).

## **Tornar-se cristão na cristandade**

Por que tornar-se cristão na cristandade? *Cristandade*, um conceito proveniente da Idade Média, refere-se à situação de um povo ou país que tem o cristianismo como religião oficial. O que incomoda a Kierkegaard é que, deste modo, milhares de pessoas são chamadas de cristãos por razões geográficas, por razões de Estado, não por convicção pessoal, pela fé (KIERKEGAARD, 1986). Todos esses homens – afirma Kierkegaard – vivem na ilusão que é a cristandade, esta caricatura do verdadeiro cristianismo; vivem sob categorias estéticas, nunca religiosas, sem que o percebam. Para tirá-los dessa ilusão o ataque direto – declarar-se um exemplar cristão – é inútil, só alimentará ainda mais a ilusão. É preciso atacar indiretamente, como Johannes Climacus no *Post-scriptum*, declarando-se não cristão e preocupado com a dificuldade de tornar-se cristão (KIERKEGAARD, 1986).

Não só a obra de Kierkegaard tem como objetivo tornar-se cristão, mas também toda existência humana, para ele, tem como finalidade a fé. De fato, em *A Doença para a Morte*, ele afirma que o cristianismo nos ensina que toda a existência não tem outro fim senão a fé (KIERKEGAARD, 1979a). Em *Temor e Tremor*, o filósofo enfatiza que a fé é uma aptidão que exige toda uma vida para ser adquirida, é o *Terminus* de uma vida. Também defende que na tarefa de chegar à fé cada geração tem de começar do zero, e quem chega à fé não vai mais longe, pois ali constrói a sua vida (KIERKEGAARD, 1979b). Enfim, para Kierkegaard a fé é a finalidade da existência humana e exige a vida toda para ser alcançada.

Encaminhando-nos às considerações finais, podemos nos perguntar: de que modo Kierkegaard parte da noção de homem para desenvolver outros conceitos fundamentais de sua obra, tais como os de angústia e desespero? Além disso, se o objetivo da obra de Kierkegaard, tomada em conjunto, é mostrar como se pode, ou se deve, tornar-se cristão, em que sentido a angústia e o desespero contribuem para este objetivo? E se, também, a finalidade da existência é a fé, mas para alcançá-la há um

caminho de uma vida, a angústia e o desespero têm algum papel nessa empresa? São perguntas que ficam em aberto por ora, mas que a seu tempo poderão ser respondidas.

## **Considerações finais**

Ao início dessas reflexões dizíamos que nossa intenção era fornecer aos estudantes de filosofia um arcabouço introdutório ao pensamento de Kierkegaard que servisse de guia introdutória às suas leituras sobre o existencialismo. Para tanto resolvemos focalizar o estudo ao redor da noção de ser humano como uma síntese e no modo como essa síntese vai sendo urdida pela vida através de estádios, de saltos, de *con-formações*, de idas e vindas no labirinto das escolhas e angústias que sempre perpassam nossa construção pessoal como possibilidades na *tarefa de existir*. Essa tarefa é também sentida como uma tensão, já que, como vimos, a consciência que o ser humano tem de sua natureza infinita não se separa de sua experiência temporal. Conhecemo-nos como eterno exatamente quando nos percebemos imersos no tempo em toda sua fragmentariedade e descontinuidade.

Essa fragmentação e descontinuidade, em suma essa síntese, é por demais forte a ponto que somente quando o sujeito toma consciência dela passa a existir de fato. A consciência é decisiva, dizíamos com Kierkegaard, “quanto mais consciência, tanto mais si-mesmo”. É uma relação do sujeito consigo mesmo. Mas assim dito não estaríamos numa forma de solipsismo?

O todo não se esgota aí. Além de ser uma relação consigo mesmo, o humano também é uma relação com um outro: Deus. Porque Kierkegaard entende que, o si-mesmo, essa relação, deve ou ter estabelecida a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro. Se estabelecida por um outro, a relação também se relaciona com este outro que estabeleceu a relação em sua inteireza. Precisa de Deus para essa reflexão ter sentido?

Absolutamente, porque a partir dessa relação com Deus o ser humano se descobrirá como *indivíduo*, como alguém que se diferencia de todo o restante da humanidade por ter uma relação absoluta com o Absoluto. Estamos agora, como vimos, num estádio religioso da existência. Isso nos levou refletir sobre o estádio estético, caracterizado por momentos em que não enxergamos bem as coisas e tomamos decisões mais por impulsos e espontaneidade. Levou-nos a pensar sobre o estádio ético também, marcado por um pensamento mais equilibrado e prudente. Este e aqueles estádio são superados pelo religioso. Kierkegaard enxergou que sua filosofia era, portanto, religiosa, que visava o *tornar-se cristão*, que visava a busca da fé como uma categoria capaz de levar o ser humano a compreensão de suas sínteses, de seu si-mesmo de modo mais aperfeiçoado, mas nunca acabado. Há perguntas que ainda podem ser feitas a partir do que até aqui vimos: como se agrega à questão da síntese e dos estádios o problema da angústia, do desespero e da fé em Kierkegaard? Se a fé é finalidade da existência, segundo o filósofo, como a angústia e o desespero contribuem ou impedem que essa finalidade se efetive? Essas respostas virão a seu tempo.

Por ora o que sabemos é que a existência humana, para Kierkegaard, se caracteriza por um conflito entre forças opostas. Finito e infinito são categorias heterogêneas e opostas, no entanto elas mantêm entre si uma relação essencial no homem. E é justamente com a ideia de conciliação entre as realidades opostas que o filósofo supera a dualidade corpo-alma, pois ele introduz uma terceira categoria, o espírito, uma mediação distinta da mediação hegeliana, a qual eliminava a diferença. Seguindo as reflexões de Kierkegaard, não é correto enxergar os polos finito e infinito como realidades conflitantes, mas sim como uma relação sintética em estado de desequilíbrio. Buscar equilibrá-los é a tarefa do ser humano na sua existência.

## Referências

- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BARTH, Karl. *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*. Claudiana: Torino, 2010.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Trad. Epharaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, EDUSP, 1975.
- GUERREIRO, Mário A. L. *Deus existe: uma investigação filosófica*. Londrina: UEL, 2000.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *O conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *O desespero humano* (Doença até a Morte). Trad. Afonso Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *A doença para a morte*. Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *Temor e tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.
- MALANTSCHUK, Gregor. *Introdução à obra de Kierkegaard*. Trad. Ernani Reichmann. Curitiba: Distribuidora Nacional, 1961.
- NICOLETTI, Michele. Sören Aabye Kierkegaard. O Cristo: mediador, paradoxo e modelo. In: ZULCA, Silvano (Org.). *Cristo na história da filosofia contemporânea: de Kant a Nietzsche*. Trad. J. R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.
- ROOS, Jonas. *10 lições sobre Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/2358-82842019e26280>.
- SANTOS, Antonio Macedo. Abraão e Maria: personagens que dão referência para os conceitos de Kierkegaard em Temor e Tremor. *Primordium*, Uberlândia, v. 6,

n. 12, p. 327-344, 2022. DOI: <https://doi.org/10.14393/REPRIM-v6n12a2021-63122>.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Data de registro: 13/01/2023

Data de aceite: 30/08/2023





## A questão poética em Giambattista Vico

*Vitoria Vincent de Freitas\**

**Resumo:** Este artigo investiga os diversos sentidos pelos quais a poesia pode ser considerada na reflexão filosófica de Giambattista Vico (1668-1744). Para o filósofo italiano, a poesia não trata apenas de uma questão literária, mas também de uma questão histórica e antropológica, de modo que ele concebe o tempo histórico primitivo como um tempo poético. O pensamento e a linguagem são intercambiáveis, congênitos e inseparáveis, de modo que toda poesia mítica e fantástica corresponde a um tipo de mentalidade que é poética. A linguagem, o pensamento e a realidade estão num constante confronto que implica interrelações dinâmicas de mútuas transformações. A fantasia, conectada à memória e à experiência social, cria os mitos e poesias primitivas. A linguagem poética e a linguagem racional diferem entre si. Mas, durante toda a história humana, não importando em qual período, sempre reaparecerá a possibilidade de usar figurativamente a linguagem.

**Palavras-chave:** Vico; Poesia; Linguagem.

### La questione poetica in Giambattista Vico

**Riassunto:** Questo articolo indaga i diversi significati attraverso i quali la poesia può essere considerata nella riflessione filosofica di Giambattista Vico (1668-1744). Per il filosofo italiano la poesia non è solo una questione letteraria, ma anche una questione storica e antropologica, tanto che concepisce il tempo storico primitivo come un tempo poetico. Pensiero e linguaggio sono intercambiabili, congeniti e inseparabili, cosicché ogni poesia mitica e fantastica corrisponde a un tipo di mentalità che è poetica. Linguaggio, pensiero e realtà sono in un confronto costante che implica interrelazioni dinamiche di reciproche trasformazioni. La fantasia, legata alla memoria e all'esperienza sociale, crea miti e poesia primitiva.

---

\* Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: [vitoriaacademic.br@gmail.com](mailto:vitoriaacademic.br@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4473441146936370>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2649-2869>.

Il linguaggio poetico e il linguaggio razionale differiscono l'uno dall'altro. Ma nel corso della storia umana, non importa in quale periodo, la possibilità di usare il linguaggio in senso figurato riapparirà sempre.

**Parole chiave:** Vico; Poesia; Língua.

Giambattista Vico, filósofo do século XVIII, o século das Luzes, presenciou a consolidação da revolução científica ocorrida no século XVII, calcada na atenção exclusiva voltada às ciências naturais (BOSI, 1977, p. 201). Tributário dessa revolução, Vico percebe o abandono das humanidades e escreve sua obra chamada *Ciência Nova* (1725, reeditada em 1730 e 1744), dedicada a temas como a história, a política, a ética, o direito e a poesia. Essa última é a chave mestra da *Ciência Nova*, obra que pretende sistematizar as humanidades relegadas a segundo plano.

A filosofia de Vico, pouco pesquisada no Brasil, é de extrema relevância e principalmente no que diz respeito à poesia, pois, é por meio dela que podemos refletir e descobrir muito sobre os povos antigos. Vico, busca moldar uma epistemologia do conhecimento baseada através da poesia, assim, ele entende a evolução de cada idade como uma evolução do conhecimento em si. Entretanto, “É verdade que Vico foi um profeta desprezado em sua terra e em seu tempo, repudiado como obscuro, especulativo, *stravagante*, como dizem os italianos, ou mesmo um pouco doido.” (BURKE, 1997, p. 14). Por esses e outros motivos muitos não procuram dedicar o mínimo de tempo para ler seus escritos e sua *Ciência Nova*, mas basta dedicar um pouco de seu tempo a esse filósofo que é possível enxergar a grande relevância que ele tem. A questão poética que Vico escreve não diz respeito só a algo abstrato ou ao vulgo, mas também nos leva a questões completamente históricas e filosóficas. Sua percepção da poesia é o cerne de sua epistemologia do conhecimento, dessa maneira, é importante estudá-lo para entender melhor como se dá a passagem do tempo histórico e da evolução do conhecimento.

Vico não se propôs apenas a estudar sobre a poesia, ele próprio era um poeta. Pois, ele acreditava que se aproximar daquilo que estava estudando serviria de auxílio para entender melhor seu objeto. Essa foi a maneira que ele

encontrou de tentar compreender a forma que os homens primitivos se sentiam, tornando assim mais fácil de estudá-los. Ele fazia poesia sem perder o vigor poético e civil (PECORARO, 2012, p. 56). Dessa forma, sendo Vico,

[...] ele mesmo um poeta, argumentava que tipos diferentes de poesia, como tipos diferentes de lei, eram apropriados a sociedades diferentes e que os homens primitivos eram necessariamente poetas, porque tinham imaginações fortes, que compensavam a fraqueza de sua razão (BURKE, 1997, p. 15).

Vico compreendeu o papel da sabedoria vulgar, também compreendeu a importância do uso da linguagem e dessa forma não apenas quis escrever sobre a sua importância, mas também buscou e se apropriou dela. Assim, como fez poesia para ter melhor compreensão dos antigos, se apoderou da maneira estilística dos mesmos para representar ao leitor de que se trata sua pesquisa. Sendo assim, não apenas quem o lê tem conhecimento do que ele está falando, mas também pode ver seu uso. Assim ele incorporou aquilo que era seu instrumento de pesquisa em seus próprios escritos.

[...] deliberadamente se afastou da ‘*sapienza risposta degli addottrinati*’ tomando uma estrada filosófica e estilisticamente diferente, rumo à sabedoria vulgar, ao senso comum dos povos, comunicando-se desde então vulgarmente, ou segundo uma língua, não douta, a italiana (SILVA NETO, 2021, p. 110).

Para muitos essa decisão de Vico, em se apropriar estilisticamente da língua vulgar pode ser o motivo da dificuldade e obscuridade que se encontra em seus textos. Muitas ideias do autor ainda hoje se encontram a mercê de diversas interpretações, pois, o fato de não ser muito claro torna suas pesquisas difíceis de compreensão.

Para se ter uma ideia do objeto da *Ciência Nova*, no capítulo “Da Sabedoria em Geral”, Vico trata da questão da sabedoria e busca dar-lhe uma breve definição. Ao fazer uma análise histórica da sabedoria humana, ele afirma que tudo que os filósofos entenderam sobre as coisas os poetas

sentiram primeiro, sendo a sabedoria poética uma sabedoria vulgar (VICO, 2005, § 365). Vico reconhece o valor e o papel da poesia, e não a chama de vulgar no sentido pejorativo, mas no sentido em que a sabedoria poética não pode ser atribuída a uma sabedoria para além do que qualquer pessoa possa ter: é um saber atrelado ao senso comum, que não deriva da abstração, tampouco pode ser atribuído a uma reflexão refinada ou alguma genialidade especial. Assim, na sabedoria poética nada há de especial, contudo, ainda assim o autor busca investiga-la por ver nela sua importância. Para ele, a matéria da poesia vem da época de seu mundo, por isso sendo ela vulgar é reflexo de sua cultura. Uma poesia mais refinada é reflexo de uma sociedade mais refinada.

Diante da abordagem sobre a antiga sabedoria poética, Vico divide a história da humanidade em três idades: idade dos deuses, idade dos heróis e idade dos homens (VICO, 2005, §52). Para Vico, cada uma das três idades contém um tipo de linguagem e cada uma delas “[...] deve almejar os mais altos bens, mas, segundo o mito, como estes bens já foram realizados na história passada, mais fácil será obtê-los por imitação” (SILVA NETO, 2021, p. 145). A idade divina pode ser definida como aquela em que não há racionalidade abstrata, em que os homens são brutais, selvagens e se guiam somente pelos sentidos e paixões aflorados: perturbados e comovidos, os homens percebem pela primeira vez os deuses na natureza e os nomeiam, formando os primeiros núcleos sociais, isto é, as famílias. A idade heroica pode ser entendida como um desdobramento da primeira forma altamente religiosa, caracterizada pela severidade dos costumes fundadores das primeiras cidades, em que se desenvolve com mais profundidade a razão poética, que seria uma primeira forma de racionalidade, marcada pela fantasia e pela memória, faculdades que criam os mitos, os deuses e seu mundo.

Assim, floresce espontaneamente a poesia em uma mente repleta de memória e fantasia, faculdades que ocorrem sempre juntas: a primeira armazenando as sensações e disponibilizando-as para o trabalho das faculdades, a outra formando imagens a partir dos dados disponíveis na memória, trama essa confirmada pelos antigos gregos que chamavam as Musas, filhas

da Memória, divindades inspiradoras dos poetas [...] (SILVA NETO, 2018, p. 160).

Sendo assim, “[...] é memória, enquanto recorda as coisas; fantasia, enquanto as altera e contrafaz; [...]” (VICO, 2005, §819). Por fim, a idade dos homens consiste no momento em que se desenvolve a racionalidade lógica: é uma idade em que a humanidade não se expressa predominantemente por meios fantasiosos típicos da tradição oral e do imaginário popular, mas, sim, através da escrita e da matemática, que constituem a linguagem abstrata por excelência.

Sobre os homens primitivos, Vico afirma que eles tiveram sua origem após o dilúvio, aceitando assim toda a história bíblica que antecede esse acontecimento. O autor busca não entrar em conflito com a igreja, desta forma prefere tomar como ponto de partida um acontecimento bíblico diretamente como um fato histórico. Para podermos entender sobre algo, Vico diz ser necessário a apreensão “[...] do conhecimento das origens de qualquer fenômeno humano para que este possa ser filosoficamente aprendido” (SANTOS, 2021, p. 66). Por isso, ele busca a origem do homem primitivo e tenta explicá-la. Vico exclui os hebreus e busca reconstruir a história gentílica porque, para ele, essa é passível de ser conhecida, pois, é desenvolvida lentamente (SANTOS, 2021, p. 67-68). Explica que, após o dilúvio, os seres humanos passaram a agir de forma selvagem:

[...] as mulheres, que em tal estado deviam ser selvagens, relutantes e esquivas, e assim desesperados para encontrar alimento e água, as mães abandonando os seus filhos, estes devem ter crescido, pouco a pouco, não só sem ouvir voz humana, mas também sem aprender costumes humanos, pelo que chegaram a um estado, de facto, animal e ferino (VICO, 2005, §369).

A partir da história sagrada do dilúvio, Vico consegue justificar a ideia de que os primeiros seres humanos são completamente selvagens e impossibilitados de qualquer comunicação verbal, restando apenas a comunicação através de sinais uns com os outros. Nessa condição de estado primitivo “A poesia é a primeira manifestação [...] a palavra antes da

linguagem extrai da sensibilidade o sentido” (GUIDO, 2021, p. 91). Sendo assim, ele acredita que os seres humanos se desenvolveram inicialmente tal qual como qualquer outro animal, se utilizando da comunicação não verbal até finalmente desenvolver a linguagem e a racionalidade como conhecemos hoje. Frequentemente em sua obra, Vico serve-se da analogia entre o homem primitivo e as crianças. Em várias passagens, ele ressalta essa semelhança:

É da natureza das crianças que, com as ideias e nomes dos homens, mulheres e coisas que pela primeira vez conheceram, a partir delas e com eles aprendem depois e denominam todos os homens, mulheres e coisas que têm com as primeiras alguma semelhança ou relação (VICO, 2005, §206).

A mente humana, assim como na infância, faz reconhecimento por similaridade “[...] para dar sentido ao que, do contrário, não faria sentido algum. Assim, encontrar semelhanças é o modo mais natural e primitivo de dar sentido às coisas desconhecidas” (SANTOS, 2021, p. 146). É dessa maneira que ocorre a sabedoria poética, se dando por meio de semelhanças e assim também ocorre com a criação de mundo, “Os homens ignorantes das causas naturais que produzem as coisas, quando não as podem explicar nem mesmo por coisas similares, atribuem às coisas a sua própria natureza” (VICO, 2005, §180).

Essa relação que a criança estabelece com aquilo que conhece pela primeira vez, ao associar o nome de um indivíduo a um conjunto de indivíduos semelhantes, que resulta numa sinédoque, Vico projeta no homem primitivo: ele associa por semelhanças. E, conforme vai associando as coisas umas às outras, os homens selvagens começam a se comunicar, ainda que de uma forma bem pouco articulada e elaborada. Assim surge a primeira forma de escrita, o hieróglifo. Nessa ignorância primitiva, os seres humanos são selvagens, mas tementes aos deuses, aceitando tudo aquilo que os oráculos lhes diziam. Vico, considera que “[...] os homens do mundo infantil foram, por natureza, sublimes poetas”, pela necessidade de buscar sentidos e dar paixões as coisas que não tem sentido e nem razão de ser (VICO, 2005, §369). As

crianças buscam fazer exatamente isso, e por esse motivo são verdadeiramente poéticas também.

Os homens primitivos não enganavam a si mesmos ao criarem os deuses, pois, “[...] os homens são naturalmente levados a conservar as memórias das ordens e das leis que os mantenham dentro da sua sociedade” (VICO, 2005, §811). Para Vico, é inquestionável a real autoria dos seres humanos no mundo (SANTOS, 2012, p. 66). Os homens primitivos metaforizaram sobre o mundo, tal como exemplos citados pelo próprio Vico, os homens utilizavam dessas metáforas (olho da fonte, pé da montanha, dente do arado, etc) para compreender melhor o mundo a sua volta. “As imagens poéticas não são cópias do real, pois são elas que capturam o real e se deixam capturar por ele, isso ocorre porque há dois operadores virtuais que articulam as potências nativas, são eles: a memória e o engenho” (GUIDO, 2021, p. 82)<sup>1</sup>. Dessa forma, a poesia sendo muito mais do que a história, não retrata apenas aquilo que se alcança no mundo sensível, mas relata também aquilo que podemos alcançar no mundo inteligível e na metafísica, ou seja, todos os deuses e regras criadas pela própria mente humana são tão reais quanto qualquer relato histórico se diferindo apenas no fato de que os relatos poéticos não se restringem ao que enxergamos e são propensos a se deixarem levar pela imaginação, algo que era muito vivo nas mentes primitivas.

Para Vico, heróis e bárbaros poderiam ser considerados sinônimos. Para ele “A idade dos heróis era heroica apenas num sentido ambíguo ou irônico, uma vez que Vico a definiu como uma idade em que a força era o direito” (BURKE, 1997, p. 31). Ele não está menosprezando essa idade, mas afirmando que por não serem tão racionais como na idade civil o uso da força era mais aceitável do que o uso da razão, e dessa forma o mais forte era quem detinha os direitos sobre os demais. Vico não tinha preferências entre uma idade ou outra, para ele cada uma continha suas próprias peculiaridades e

---

<sup>1</sup> Para Vico, o engenho é uma das faculdades mentais mais importantes da mente humana. Ela permite que os seres humanos inventem e criem coisas, principalmente através da linguagem e da criação de conceitos. Ele utiliza esse conceito para se referir à faculdade humana da imaginação, criatividade e inventividade, que desempenha um papel crucial na formação da cultura e na criação de conhecimento.

questões a serem investigadas, dessa forma ele “[...] negava que alguma das três idades pudesse ser considerada melhor ou pior do que a outra [...]” (BURKE, 1997, p. 32).

Para outros filósofos o homem primitivo é visto como aquém da história da humanidade e da própria história, o que de certa maneira traria uma inferioridade aos bárbaros em relação aos modernos, julgando-os desprovidos de razão. Vico repudia essa afirmação, para ele o homem primitivo é tão importante quanto os que utilizam da razão abstrata e sua sabedoria poética foi o que levou a humanidade a evoluir até encontrar-se na era civilizada. A poesia é na sua essência a criação de mundos e foi o homem primitivo e a sabedoria poética que deram origem as outras duas idades.

Dessa maneira, a poesia tendo sido a fundadora da humanidade, diretamente ligada ao nascimento das artes, demonstra que os primeiros homens poetas foram assim por natureza. Tomando como modelo as crianças, que sempre adoram imitar, Vico sustenta que os primeiros homens não podem discorrer sobre o mundo senão por imitação (VICO, 2005, §216). Assim,

[...] entendendo o conhecimento por imitação típico da infância, instaurador da poesia, desde o horizonte da história das nações. A poesia seria vista por ele, então, como uma natureza humana, a infantil, tosca e bárbara da humanitas nascente, instauradora das primeiras idades das nações e contrastante, no plano da história, com a maturidade dos filósofos que se amontoam nas Repúblicas (SILVA NETO, 2018, p. 168).

Vico explica que na idade heroica a poesia foi pouco a pouco perdendo a força, tornando-se impropria e dando lugar à prosa mesmo antes de Homero (Vico, 2005, §221). Dessa forma a poesia foi corrompida e,

[...] as fábulas, as quais, quando do seu nascimento, tinham surgido direitas e convenientes, chegaram a Homero tortas e indecentes; como se pode observar ao longo de toda a Sabedoria poética aqui acima reflectida, pois todas foram primeiramente histórias verdadeiras que, a pouco e pouco, se alteraram e se corromperam e,



assim corrompidas, chegaram finalmente a Homero (VICO, 2005, §808).

Vico confere a Homero grande importância por trazer luz a idade heroica, mas não com a visão que geralmente se tinha sobre a poesia homérica. “Não se trata de um ponto de vista qualquer, uma vez que as considerações desse filósofo quebram a imagem [...] construída sobre Homero [...]” (SILVA, 2011, p. 11). Vico buscou trazer uma nova perspectiva sobre as obras de Homero, e por meio dos seus estudos, divisou a “História fabulosa dos dois poemas homéricos [...] como um documento histórico das origens do mundo social” (SANTOS, 2005, p. 21). Com isso chegou à conclusão de que seus poemas não tiveram uma sabedoria além daquela que o senso comum pode oferecer, e Homero, assim como a época em que vivia tinha uma sabedoria vulgar. Com essa afirmação novamente o autor retrata que a poesia nada pode oferecer além daquilo oferecido no contexto que se encontra, contudo, ainda assim ela consegue ser importante por se apropriar da imaginação e da arte do criar.

Se a sabedoria de Homero, como afirma Vico, era vulgar, por qual motivo muitos filósofos se inspiraram em suas obras para meditar? Vico, rebate a tese da existência de uma sabedoria secreta escondida nos mitos, que somente os filósofos seriam capazes de acessar. Parece bastante discutível que alguém com tal sabedoria vulgar possa ser capaz de produzir uma obra com uma sabedoria filosófica oculta. Os filósofos depositaram suas questões nas obras homéricas para meditar, pois, como afirma Vico “[...] há que negar a Homero toda e qualquer sabedoria secreta” (VICO, 2005, §787). Vico afirma que Homero não era filósofo, não poderia ser tal, já que não era detentor de uma sabedoria diferenciada da sabedoria vulgar (SANTOS, 2005, p. 22). Assim, Vico afirma que,

[...] sendo o fim da poesia o de domesticar a ferocidade do vulgo, no qual os poetas são mestres, não era próprio de um homem sábio despertar no vulgo a admiração por esses sentimentos e costumes tão ferozes para com eles deleitar [...] (VICO, 2005, §782).

Além disso, afirma também, que por ser poeta, também era sábio, mas não se trata de um indivíduo e sim de ciclos poéticos de domínio público, sendo que suas obras tiveram grande importância para a formação do caráter dos gregos arcaicos. Vico não descarta a possibilidade de uma sabedoria, mas nega que haja alguma sabedoria oculta que só os filósofos são capazes de enxergar na poesia homérica,

Se por um lado Vico mostra o lado bárbaro, cruel, violento do homem primitivo, ao mesmo tempo, ele capta o aspecto imaginativo e criador da expressão mítica que está na raiz de uma forma de “sabedoria” – a sabedoria poética – que inaugura o mundo civil (PEREIRA FILHO, 2009, p. 81).

A propósito da questão homérica, Vico investiga também as origens de Homero, quem era ele? Onde nasceu? E, chega à conclusão de que parece que ele viveu nos fins da idade heroica (SILVA, 2011, p. 16). Porquanto Homero têm diversos dialetos e descrições precisas de várias regiões em suas obras, Vico discute se ele poderia ter sido não um homem, mas uma idealização de um poeta, que foi todos e ninguém em simultâneo, e que seus poemas não passaram da construção do povo (SANTOS, 2005, p. 23). Por isso, tiveram grande difusão, de modo que é difícil saber de onde Homero vem, uma vez que seus poemas contêm dialetos de distintas regiões.

Homero não foi um único homem, foram no mínimo dois, um mais antigo da *Ilíada*, outro mais recente da *Odisseia*. Conquanto seja mais provável tratar-se de ciclos poéticos envolvendo vários poetas, a obra de Homero teve grande importância na formação da sociedade grega. Apesar de não ter sido filósofo, trouxe grandes contribuições para a filosofia através de seus poemas, sendo então pai de todos os poetas e o primeiro historiador. Os poemas homéricos trazem diversas lições para que se possa meditar. Por esse motivo, Vico buscou entender quem foi o verdadeiro Homero, dedicando um livro inteiro para essa investigação em sua obra *Ciência Nova*.

Além de tratar da origem das nações à luz do testemunho da poesia homérica, legítimo retrato da era dos heróis, Vico reflete sobre a era dos homens, isto é, a idade da civilização racionalizada, que se utiliza dos

universais lógicos e já adaptada à escrita convencional (BOSI, 1977, p. 201). Os universais lógicos são conceitos universais e abstratos utilizados para a comunicação. Na linguagem racional, predominam os substantivos abstratos, em detrimento das figuras de linguagem, mais ligadas à imaginação e a fantasia. Podemos chama-la de “linguagem racional” porque diferente da poesia, ela “Subordina os nomes e as figuras a categorias [...]” (BOSI, 1977, p. 207).

No contexto em que Vico decide escrever a *Ciência Nova* há uma contraposição de termos, como, por exemplo, o termo “barbárie” opondo “sabedoria”, levantando diversos questionamentos a questão da maneira de como se deu a passagem da natureza humana primitiva para o estado civil (PEREIRA FILHO, 2009, p. 76-77).

[...] é a partir de uma análise histórico-genética das formas de vida das sociedades primitivas que Vico pretende mostrar o lado subterrâneo e a origem mítica que está na base ou fundação da vida civil. [...] procura mostrar o caráter infundado da ideia de uma natureza humana absoluta (PEREIRA FILHO, 2009, p. 78).

A sabedoria poética fundou a civilização, os primeiros homens que eram naturalmente poéticos, segundo Sammer (2013, p. 189), “Vivendo sob a intensidade de suas próprias paixões, esses teriam dado início ao mundo civil pela habilidade que tinham em construir metáforas”. Os homens da idade divina e da idade heroica por meio de suas paixões modeladas pela poesia, conseguiram chegar à idade da civilização. Diferentemente dos poetas antigos, os modernos não podem sentir a poesia como ela um dia já foi sentida, mas de acordo com Vico, é possível se aproximar desses sentimentos porque temos a mesma mente humana (SAMMER, 2013, p. 189). Então, ainda que o autor tenha buscado se aproximar do seu objeto de estudo, nem ele foi capaz de sentir a poesia como os antigos sentiram.

Para Vico, os selvagens ou *bestioni*, como ele denomina, ‘tinham a mente sepulta no corpo’, expressavam-se inicialmente na linguagem muda do gesto e, ao projetarem antropomorficamente na realidade suas

próprias necessidades corporais, acabaram por dar uma certa ordenação às suas paixões, pois temiam os deuses forjados por suas próprias mentes (PEREIRA FILHO, 2009, p. 80-81).

Para Vico, assim como é atribuída de maneira incorreta a poesia nos homens modernos, que acreditam poder senti-la da mesma forma que os antigos, também é errado o jeito como tratam essa linguagem.

Vico achava que a ideia de que os mitos fossem uma linguagem filosófica secreta era um anacronismo, exatamente como o estado de natureza visto pelos teóricos do direito natural. Em ambos os casos, uma racionalidade moderna era erroneamente atribuída ao homem primitivo (BURKE, 1997, p. 57).

Vico acredita que os seres humanos não têm um caráter natural absoluto, dessa forma a origem mítica que é a base para as outras idades levam o homem ao estado civil, como se de certa forma Vico afirmasse que a humanidade sempre teve em si uma pré-disposição a evoluir de maneira que criando poeticamente em sua mente passou a evoluir para formas mais abstratas e racionais levando enfim a vida civil, e última idade. O homem cria a si mesmo e ao mundo por meio da imaginação e da fantasia, assim como os primitivos criaram através de suas mentes os deuses, “[...] sozinhos esses bárbaros originais fingiram a substância divina e acreditaram ver os deuses na Terra [...]” (GUIDO, 2021, p. 81), também criaram os mundos que vieram nas outras idades. Portanto, é possível afirmar que a idade dos deuses é extremamente relevante para a epistemologia desenvolvida posteriormente e para a evolução intelectual humana.

Na crítica à filosofia cartesiana, que entende a metáfora como apenas um meio dispensável para expressar conceitos, desvinculada da necessidade, “Vico entende que o processo inerente à formação das mais belas metáforas seja o da narração” (BOSI, 1977, p. 212). A maneira com que a filosofia cartesiana lida com as metáforas é um equívoco: “Vico encontra, [...] na tradução literal do grego *mythos*, ‘verdadeira narração’, o fundamento da lógica poética [...]” (SAMMER, 2013, p. 190). O erro dos filósofos modernos,

segundo Vico, é interpretar a poesia antiga a partir da percepção que se tem sobre o mundo atual. Ele deixa claro que a poesia antiga não é realista como a história, ela é algo além da realidade, pois, “[...] primeiro, deve ter nascido a história, depois, a poesia; porque a história é uma simples enunciação da verdade, mas a poesia acrescenta-lhe uma imitação” (VICO, 2005, §812). Ela é o primeiro tipo de narração de fatos que foi produzida: “[...] a concepção viquiana das fábulas e dos caracteres poéticos<sup>2</sup> antigos não nos permite compreendê-los como imitação de uma realidade primeira” (SAMMER, 2013, p. 195). A poesia em qualquer época mantém o que a faz ser poesia, não importa em qual era os seres humanos estejam, a poesia sempre irá ressurgir porque em todos os momentos existem possibilidades de usarmos as figuras de linguagens e tudo o que compõe a poesia (BOSI, 1977, p. 208). A sabedoria se transforma a cada idade, mas é inegável que existe uma sabedoria poética, mais antiga e primitiva:

[...] a sabedoria poética, que foi a primeira sabedoria da gentildade, deve ter começado de uma metafísica, não reflectida e abstracta como é esta agora dos instruídos, mas sentida e imaginada como deve ter sido a desses primeiros homens, pois que eram de nenhum raciocínio e com todos os sentidos robustos e com vigorosíssimas fantasias, tal como nas Dignidades<sup>3</sup> foi estabelecido (VICO, 2005, §375).

Os primeiros poetas desenvolveram uma metafísica poética antes mesmo do conceito de metafísica existir. Para ser desenvolvida ela não precisa

---

<sup>2</sup> Na visão de Vico, a poesia era uma forma de comunicação que permitiu os seres humanos expressarem suas emoções, imaginação e experiências de maneira que ia além da prosa. Portanto, na concepção de Vico os caracteres poéticos se referem aos elementos da linguagem e da expressão que são usados na poesia para criar imagens vívidas, metáforas, alegorias e simbolismo, enriquecendo a compreensão da experiência humana.

<sup>3</sup> Para Vico, a dignidade está relacionada à capacidade humana de criar cultura e conhecimento. Ele enxergava a mente como um objeto criativo modelador da realidade e da história através da linguagem e das instituições sociais. Sendo assim, a capacidade humana de criar ordem, significado e cultura é um aspecto importante da dignidade humana em sua visão.

de reflexões abstratas. A metafísica em geral, para Vico, refere-se a um mundo mental: se os poetas primeiro foram capazes de criar uma metafísica poética sem fazer uma reflexão abstrata, significa que essa metafísica coincide com a criação de um mundo mental povoado por deuses poeticamente imaginados. Os primeiros poetas tinham tanta fantasia dentro de si, que a realidade lhes aparecia de maneira naturalmente metafísica, fantástica e animada por divindades.

Deste modo, os primeiros homens das nações gentias, como crianças do nascente gênero humano, como também nas Dignidades o tínhamos estabelecido, criavam as coisas a partir das suas ideias, todavia com infinita diferença em relação ao criar próprio de Deus: porquanto Deus, no seu puríssimo entendimento, conhece e, conhecendo-as, cria as coisas; eles, pela sua robusta ignorância, faziam-no em virtude de uma corpulentíssima fantasia e, porque era muito corpulenta, faziam-no com uma espantosa sublimidade, tal e tanta que perturbava excessivamente esses mesmos que fingindo as criavam, pelo que foram chamados “poetas”, que em grego significa o mesmo que “criadores” (VICO, 2005, §376).

De maneira diferente dos homens modernos, os primeiros homens, assim como as crianças, agiam de maneira genuína. Por causa da sua ignorância o homem primitivo se vale da sua fantasia para criar um mundo talhado por essa faculdade da mente. Mas, a criação de Deus e a criação do homem são muito diferentes, Deus criava como ser infinito e o homem como ser finito. A poesia então, nasce daqueles que fingiam e criavam mundos fantásticos, que é a imitação da realidade, ou melhor, a imitação da perfeição da criação de Deus. A poesia é a imitação de algo além da história, e algo além pode ser a relação existente com o que Deus cria.

Se os filósofos e os poetas perseguem o verdadeiro, os primeiros o perseguem conceitualmente, os segundos por meio das sentenças poéticas, ou seja, afastando-se das formas comuns do verdadeiro para forjar outras mais excelentes e deixam a natureza incerta para seguir aquela

constante: aderem então ao falso para tornarem-se de certo modo mais verdadeiros (MARTIRANO, 2012, p. 254).

Vico afirma que as grandes poesias precisam “Encontrar fábulas sublimes apropriadas ao entendimento popular e que perturbem excessivamente, para conseguir o fim, a que ela se propôs, de ensinar o vulgo a agir virtuosamente, como eles a si mesmos o ensinaram” (VICO, 2005, §376), ou seja, esse é o esforço que um grande poeta deve fazer para tornar suas poesias grandes e valiosas. Originalmente, as poesias eram irrefletidas e naturais. Por isso, ainda diz que “Comprova-se que por defeito do raciocínio humano nasceu a poesia tão sublime que, para as filosofias que surgiram depois, para as artes tanto poéticas como críticas, [...], não apareceu outra maior nem mesmo igual”. A poesia não surgiu simplesmente do nada, foi um meio que o homem no estado de natureza encontrou para suprir a sua ignorância e carência do raciocínio abstrato. Por estar atrelada a necessidade humana, a poesia consolida-se como uma forma de sabedoria, e nenhum outro tipo de arte racional e abstrata será capaz de supera-la, ainda que seja primitiva, própria de uma era gentílica brutal, que aos olhos modernos parece completamente irracional e desprovida de sabedoria.

A relação entre a poesia e sabedoria passa pela relação entre a linguagem poética e a realidade. “Vico foi o pensador que viu de maneira dinâmica não só as diferenças entre modos de se enfrentarem palavra e realidade, mas, e sobretudo, o seu tenso convívio” (BOSI, 1977, p. 203). A palavra convencionada faz parte dos universais lógicos, ela intermedia a comunicação humana racional. Mas, antes da palavra convencionada havia comunicação por relações naturais de semelhanças entre as palavras e as coisas, através dos universais fantásticos<sup>4</sup> que intermediavam a forma como os homens primitivos se expressavam e se comunicavam.

Para Vico, a palavra não é exatamente externa à realidade e nem a realidade é exatamente como a palavra. As palavras são ambíguas, uma

---

<sup>4</sup> Na visão de Vico, a mente humana tanto percebe o mundo, quanto o interpreta, classifica e cria significados por meio da linguagem e da imaginação. Essa capacidade consiste no que são os universais fantásticos.

mesma palavra pode ter diversos significados, e por conta disso as ambiguidades passaram a ser temidas. A propósito Bosi reflete sobre a nova conotação do termo espiga como o símbolo do ano agrícola: “Depois, a simbolização, isto é, a passagem do significado primitivo ao significado novo (uma espiga = um ano de colheita) [...]” (BOSI, 1977, p. 216). Ele explica que esse novo significado pode surgir de modo analógico, mas o ponto é que Vico entende a ambiguidade das palavras como fruto de um processo histórico de sedimentação de analogias: uma espiga não significa um ano de colheita, a realidade é que uma espiga é apenas uma espiga. Assim como no exemplo do próprio Vico, “pé da montanha” não se refere literalmente a um pé. Parte do grande conflito entre realidade e palavra se dá principalmente por conta dessas analogias. Mas se não se sabe o que é a realidade, como utilizar de maneira adequada as palavras? Há sempre uma descontinuidade entre o mundo mental ao qual a palavra se refere e o mundo fora da mente humana, sendo inefável. No limite, é sempre um processo de sobreposição de camadas analógicas que nos aproxima da realidade. Segundo Vico, as palavras são símbolos das ideias e as ideias são símbolos das coisas. A realidade a qual temos acesso é sempre uma simbolização.

A simbolização da realidade e a ambiguidade das palavras ocorre por conta das figuras de linguagem. “A reflexão filosófica sobre as figuras de linguagem está inserida, em Vico, no contexto de uma abordagem filosófica acerca da poesia, da retórica e da linguagem em geral” (SANTOS, 2021, p. 143). Então quando utilizamos uma expressão para nos referir a algo no mundo, como no exemplo da espiga ou do pé da montanha, estamos simplesmente utilizando na forma de figura de linguagem a imagem, que ilustra a nossa realidade. Dessa forma “A ideia de uma coisa não é senão uma imagem que a representa por meio de semelhanças” (SANTOS, 2021, p. 148).

Em resumo, a imaginação robusta e a fantasia vigorosa dos homens primitivos os levaram a criar deuses e mitos, constituindo assim o início da sabedoria poética. A criação poética de mundos e divindades permitiu que esses povos primitivos entendessem a realidade de uma maneira que transcendia a pura abstração. Eles perceberam o mundo por meio de suas



sensações e paixões, dessa forma, estabeleceram uma base para o entendimento humano.

Vico rejeita a noção de que a poesia seja apenas uma forma de expressão superficial. Pelo contrário, ele acredita que a poesia desempenhou um papel fundamental na evolução do pensamento humano e da civilização. A sabedoria poética é a forma pela qual os seres humanos, em seus primórdios, deram sentido ao mundo e às suas próprias experiências, conectando-se com a realidade por meio da imaginação e da fantasia. Por sua vez, permitindo o desenvolvimento de uma linguagem simbólica e metafórica, que transcendia o mero relato fático e abstrato.

Por fim, é notável o quanto Giambattista Vico valoriza profundamente a poesia e a sabedoria poética como elementos essenciais para compreender a evolução da humanidade e sua relação com o mundo. Ele acredita que a poesia não é apenas uma forma de arte, mas uma ferramenta fundamental para explorar a mente humana e sua busca por significado e compreensão.

## Referências

BOSI, Alfredo. Uma leitura de Vico. In: BOSI, ALFREDO. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Edusp, 1977. p. 193-219.

BURKE, Peter. *Vico*. São Paulo: Fundação da Editora UNESP, 1997.

GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. As semióticas da primeira barbárie: O conceito de poiesis na Scienza nuova. In: GIRARD, Pierre. ; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Linguagem e estilo em Vico*. Campinas: Editora PHI LTDA, 2021. p. 77-90.

MARTIRANO, Maurizio. Vico e a construção do mundo humano. In: GUIDO, Humberto; SEVILLA, José Manuel; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Embates da razão: Mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 251-276.

PECORARO, R. Vico poeta. In: GUIDO, Humberto; SEVILLA, José Manuel; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Embates da razão: Mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 55-64.

PEREIRA FILHO, Antonio José. O riso de Ulisses: Sabedoria e barbárie em Vico. In: SANTOS, Antônio Carlos; PIRES, Cecília Maria Pinto; HELFER, Inácio (Orgs.). *História e Barbárie*. Aracaju: UFS, 2009. p. 76-90.

SAMMER, Renata. *Os caracteres poéticos de Giambattista Vico*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

SANTOS, Ana Cláudia. Corpos, Metáforas e Deuses. In: GUIDO, Humberto; SEVILLA, José Manuel; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Embates da razão: Mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 65-80.

SANTOS, Vladimir Chaves. Vico e a descoberta do verdadeiro Homero. *Acta Scientiarum Human and Social Sciences*. Maringá, v. 27, n. 1, p. 21-30, 2005. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v27i1.1166>.

SANTOS, Vladimir Chaves. A importância da linguagem imagética em Vico. In: GIRARD, Pierre; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Linguagem e estilo em Vico*. Campinas: Editora PHI LTDA, 2021. p. 143-164. DOI: <https://doi.org/10.12795/Vico.2018.i32.44>.

SILVA NETO, Sertório de Amorim. Vico, filósofo de la poesía. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, v. 32, p. 317-322, 2018. DOI: <https://doi.org/10.12795/Vico.2018.i32.44>

SILVA NETO, Sertório de Amorim. As poéticas da Selva e da Melancolia: Sobre o estilo da Scienza nuova de Vico. In: GIRARD, Pierre; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Linguagem e estilo em Vico*. Campinas: Editora PHI LTDA, 2021. p. 109-128.

SILVA NETO, Sertório de Amorim. *Vico e a natureza poética primitiva. Metafísica do gênero humano*: natureza e história na obra de Giambattista Vico. Uberlândia: EDUFU, 2018. p. 157-182.

SILVA, Agnaldo Rodrigues. A Poética De Homero Pela Visão De Giambattista Vico. *Revista ECOS*, Mato Grosso, v. 11, n. 2, p. 11-19, 2011.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

Data de registro: 17/05/2023

Data de aceite: 04/10/2023



## **Imaginação e conhecimento: uma contraposição entre Vico e a teoria cartesiana**

*Marcelo Lopes Rosa\**

**Resumo:** Na modernidade, os cartesianos assinalam a interferência da imaginação dentre as dificuldades para se obter um conhecimento verdadeiro. Considerava-se os hipogrifos, centauros e outros seres como composições elaboradas pela imaginação humana a partir da reunião de partes mais simples, anteriormente percebidas pelos sentidos. Assim, eles consideram a imaginação e os sentidos como algumas das maiores causas de engano, caso sejam endossados pela faculdade de julgar. Em contraste, Vico busca fundamentar um conhecimento verdadeiro sem desprezar os sentidos e o corpo. Para ele, o homem está condicionado a ter um conhecimento verdadeiro somente daquilo que ele mesmo faz. E o conhecimento que ele produz sobre a natureza procede por meio da análise de suas partes, como uma espécie de “anatomia”, para, em seguida, reconstituir tudo por meio da síntese, recorrendo à imaginação. Para depurar os possíveis enganos que a imaginação produz, Vico indica as faculdades de perceber, julgar e raciocinar.

**Palavras-chave:** Ciência e Filosofia; Análise; Síntese.

### **Imagination and knowledge: a contrast between Vico and Cartesian theory**

**Abstract:** In the modernity, Cartesians point out the interference of imagination among the difficulties to obtain true knowledge. Hippogriffs, centaurs and other beings were considered as compositions elaborated by the human imagination from the assembly of simpler parts, which were previously perceived by the senses. Thus they regard the imagination and the senses as some of the greatest

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor de Filosofia do Instituto Federal do Paraná (IFPR). E-mail: [marcelo.rosa@ifpr.edu.br](mailto:marcelo.rosa@ifpr.edu.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2421918464544264>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4142-2720>.

causes of deception, if they are endorsed by the faculty of judgment. In contrast, Vico seeks to ground true knowledge without neglecting the senses and the body. For him, man is conditioned to have a true knowledge only of what he himself does. And the knowledge he produces about nature proceeds through the analysis of its parts, as a kind of “anatomy”, to then reconstitute everything through synthesis, resorting to imagination. To purify the possible mistakes that the imagination can produce, Vico indicates the faculties of perceiving, judging and reasoning.

**Keywords:** Science and Philosophy; Analysis; Synthesis.

## **Introdução**

A discussão sobre o lugar da imaginação para a elaboração de um conhecimento verdadeiro, que equivalia ao mesmo que conhecimento científico, foi um lugar-comum entre os filósofos europeus durante o período que compreendeu os séculos XVII e XVIII. A imaginação foi associada a um conhecimento sensorial e tida como insuficiente para a produção do conhecimento com status de científico. Muitos filósofos dedicaram-se a busca por um conhecimento que pudesse ser atestado como verdadeiro, geralmente confrontando o conhecimento de origem aristotélico-tomista e também opostos aos simples dados dos sentidos. Seguindo uma tradição que remonta a um certo agostinismo, o conhecimento humano ainda era considerado como imperfeito. Em contraposição, o conhecimento de origem divina tinha como principal atributo a perfeição. Alguns autores, como Descartes, ambicionavam por verdades perfeitas que fossem garantidas tanto para o âmbito humano quanto para o divino, caso fossem claras e distintas. Neste texto, buscamos contrapor duas concepções modernas que divergem sobre o papel da imaginação na participação da construção do conhecimento científico: uma é a perspectiva de Vico e a outra é a percepção que Vico possuía sobre Descartes nesse mesmo assunto. Embora Vico e Descartes fossem pensadores bem distintos, Vico teria recebido algumas influências do

pensamento cartesiano, que era lido e debatido em Nápoles, sua cidade. Contudo, a teoria de Vico se distancia em alguns aspectos fundamentais da teoria cartesiana. É preciso justificar que o presente texto é um recorte do pensamento de ambos autores. Em Descartes, o limite desse trabalho são as obras *Discurso do Método* (DESCARTES, 2000-A) e *Meditações* (DESCARTES, 2000-B), fazendo algumas referências a obra *Princípios de Filosofia* (DESCARTES, 2016), e será exposto a partir da leitura que Vico tinha sobre sua teoria e sobre os cartesianos de seu tempo. Em Vico, a atenção volta-se, principalmente, sobre as suas obras primeiras: *De Nostri Temporis Temporis Studiorum Ratione*, de 1709 (VICO, 1998), e *De Antiquissima Italorum Sapientia Ex Linguae Latinae Originibus Eruenda*<sup>1</sup>, de 1710 (VICO, 1999-2000), bem como a sua obra da maturidade: *Principi di Scienza Nuova di Giambattista Vico D'intorno Alla Comune Natura delle Nazioni*, de 1744 (VICO, 2005), doravante *Ciência nova* ou *Sn*. Parte do que motiva esse recorte é a observação feita por Damiani (2000, p. 22), que considera a *De ratione* como uma resposta à obra *Discurso*; ao passo que a *De antiquissima* se remeteria diretamente à *Meditações*.

## O conhecimento divino e o humano

Durante o período da filosofia moderna, muitas das discussões que abordavam as limitações do conhecimento discorriam sobre a dicotomia entre o conhecimento divino e o humano. O primeiro era perfeito e o outro ainda seria cheio de imperfeições (DESCARTES, 2000-A, p. 68). Na quarta meditação, Descartes registra a dificuldade humana de produzir o conhecimento ao afirmar que “Minha natureza é extremamente fraca e limitada, ao passo que a de Deus é incompreensível e infinita” (DESCARTES, 2000-B, p. 294). O homem é alguém com o conhecimento

---

<sup>1</sup> Doravante *De Ratione* e *De Antiquissima*, respectivamente.

sempre limitado<sup>2</sup>, enquanto que Deus possui uma capacidade infinita de conhecimento<sup>3</sup>. Diante disso, Descartes expôs essa imperfeição e as causas que geram o equívoco no espírito humano, a saber: o concurso entre a capacidade de conhecer versus a capacidade de escolher.

[...] analisando-me mais de perto e considerando quais são meus enganos (que apenas testemunham existir imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, isto é, da capacidade de conhecer que há em mim e da capacidade de escolher, ou seja, meu livre-arbítrio: do meu entendimento em conjunto com a minha vontade (DESCARTES, 2000-B, quarta meditação, p. 294-295).

As causas do engano humano decorreriam da relação entre a faculdade de julgar e a nossa capacidade de conhecer<sup>4</sup> (DESCARTES, 2000-B, p. 297). Assim sendo, tais enganos podem ser compreendidos a partir do fato de que a nossa capacidade de escolher é ampla e, por assim ser, ela escolhe coisas que não entende, porque o entendimento humano é limitado e imperfeito. Disso resulta que o homem escolhe “O mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro” por meio da vontade. A teoria do livre arbítrio permeia o argumento dos limites do homem para o conhecimento, sendo um tema que ecoa de Agostinho. Vico também tematiza a teoria do livre arbítrio agostiniano, mas lhe adiciona a ação da vontade divina que não abandona o homem. Na *De Antiquissima* ele escreve: “Daí sucede que

---

<sup>2</sup> “Nas palavras finais das Meditações, ‘devemos reconhecer a fragilidade da nossa natureza’. Nossa falibilidade é inescapável; mas, uma vez que Descartes não está investido do objetivo de fornecer uma panaceia contra todo erro possível, isso não é fatal para seu projeto” (PATTERSON, 2011, p. 232).

<sup>3</sup> A afirmação de Descartes é reforçada no artigo 24, primeira parte dos Princípios, cujo título é “Depois de termos conhecido que Deus existe, é necessário lembrarmo-nos de que o nosso entendimento é finito e que o poder de Deus é infinito” (DESCARTES, 2016, p. 36).

<sup>4</sup> Esse juízo é reforçado no artigo 33 da primeira parte dos Princípios, em que Descartes afirma: “Contudo, o que geralmente origina os nossos enganos é emitirmos juízos quando não temos ainda um conhecimento muito exato daquilo que julgamos” (DESCARTES, 2016, p. 39).

até mesmo em nossos erros não perdemos Deus de nossa vista: pois abraçamos o falso sob a aparência de verdadeiro, o mal sob a aparência de bem” (VICO, 1999-2000, VI, p. 473). Na *Ciência Nova*, Vico (2005, §136, p. 109-110) escreve: “[...] o homem possui livre arbítrio, ainda que débil, para fazer das paixões virtudes; mas que é naturalmente ajudado por Deus através da divina providência e, sobrenaturalmente, pela graça divina”. Ou seja, mesmo que o livre arbítrio seja causa de erro para o homem, Vico considera que a Providência Divina o conduz e o preserva<sup>5</sup>.

No debate sobre a distinção entre o conhecimento humano e o divino, Vico delimita o termo *cogitare*, próprio do humano, como “pensar e andar recolhendo”, e o termo *intelligere* refere-se a “ler perfeitamente” e “conhecer abertamente”, o que seria uma atividade exclusiva de Deus (VICO, 2002, p. 133)<sup>6</sup>. Enquanto que em Deus o conhecimento é inteligência, no homem seria apenas pensamento (VICO, 2002, p. 134). No decurso de constituição de uma ciência sobre a natureza, a mente humana procede uma decomposição dessa natureza em partes, ou seja, uma análise. E sendo incapaz de “ler perfeitamente” a natureza e também incapaz de entendê-la, o homem a recompõe em pensamento. Para obter algum conhecimento é necessário que, após dividir as coisas em partes, o homem proceda a sua recomposição por meio de um processo criativo de síntese. Segundo Vico (2002, p. 136): “Deus conhece o todo, porque contém em Si os elementos que compõe o todo; o homem, por sua vez, se empenha em sabê-lo dividindo. Assim, pois, a ciência humana parece uma sorte de anatomia das obras da natureza”. A ciência humana, quando investiga seu objeto, decompõe as partes conforme elas se apresentam em seus aspectos mais exteriores, atuando como uma “sorte de anatomia”, e, depois, com o uso da abstração, tenta recompô-las de acordo com o modo tal como funcionariam na natureza.

---

<sup>5</sup> De maneira sobrenatural ou rompendo com a ordem natural das coisas, Vico considera que Deus interfere no curso dos erros dos homens por meio da graça para preservá-los.

<sup>6</sup> Cf. MARTIRANO, 2012, p. 257-258.

Para Vico (2002, p. 134), a mente humana, por causa de sua limitação, percebe apenas os aspectos mais externos das coisas da natureza e é incapaz de abranger o todo em seu entendimento. O homem seria um partícipe da razão<sup>7</sup>, o qual não teria condições de possuí-la, porque ela pertence a Deus. Segundo Silva Neto (2012, p. 214):

o humano participa da razão já que é dotado da faculdade de colher os elementos das coisas e pode pensá-las (o *cogitare*), porém, não possui a razão absolutamente e está essencialmente impossibilitado de *reunir* a totalidade dos elementos da obra de Deus, não possuindo, portanto, a inteligência das coisas, a faculdade de demonstrá-las (o *intelligere*).

Se para o homem o conhecimento que lhe é possível é apenas aquele sobre o mais externo das coisas, então o conhecimento que ele terá sobre a natureza é sempre limitado. Como Deus é o criador da natureza, a ciência divina sobre a natureza converte o verdadeiro no feito a partir de seus aspectos interiores e somente Ele poderia compreendê-la perfeitamente. No que concerne ao homem, o seu conhecimento da natureza é também sobre o feito que ele mesmo produz através de um conhecimento sintético dos seus aspectos mais exteriores, formando apenas uma imagem das coisas como uma espécie de pintura ou quadro<sup>8</sup>. Segundo Guido (2004, p. 34), “A ciência humana quando está aplicada ao estudo do mundo natural é capaz de conhecê-lo na sua superfície, no entanto, tal como a pintura, não é capaz de penetrar a essência da coisa retratada; [...] descrevendo o seu movimento e a sua superfície”.

Daí, o recurso da tópica é considerado como uma ferramenta importante para o conhecimento científico, sendo comum à retórica e à imaginação. A tópica é a arte de unir pontos distantes e permite o

---

<sup>7</sup> MARTIRANO, 2012, p. 258.

<sup>8</sup> “[...] a verdade divina é uma imagem tridimensional das coisas, como um modelo; a humana é um esboço linear ou imagem plana, como uma pintura; e tal como a verdade divina é o que Deus, em tanto quanto sabe, dispõe e gera, assim a verdade humana é o que o homem, enquanto conhece, compõe e faz” (VICO, 1999-2000, p. 446).



desenvolvimento da capacidade criadora. A teoria de Vico sobre a capacidade criadora e produtiva da mente humana o coloca em oposição com a teoria cartesiana. Sobre a tópica e a síntese, Martirano (2012, p. 255) escreve:

Na realidade, em sentido plenamente dinâmico e criativo, a tópica é aquela arte que conhece o mundo da experiência com os caracteres poéticos (identificados na *Sn*): os lugares por meio dos quais os homens se reconhecem criando um senso comum. O nexos entre tópica e síntese permite descobrir a modalidade genética da invenção, cuja atividade consiste em chegar até os elementos simples para recompô-los ordenadamente, operação que coloca em evidência a relação que subsiste com o fazer-se originário das coisas. São argumentações que encontram uma elaboração teórica precisa no *De ant.*, no qual o critério da ciência cartesiana é suplantado definitivamente pela nova formulação centrada na capacidade produtiva da mente.

Dessa maneira, a ciência humana sobre a natureza é um conhecimento sempre artificial, que não abarca todos os elementos, pois sua compreensão é finita e o procedimento que ela opera não consegue decompor todos os elementos. A partir disso, o processo sintético torna-se em uma ferramenta importante para superar tal limitação quando proporciona recompor o que foi decomposto pelo processo analítico. Vico define a *ratio* humana como um recolhimento de informações, que diferencia o homem dos animais brutos (VICO, 2002, p. 133). Pensar, que é a propriedade humana, é “andar recolhendo”. Entender, que é a faculdade divina, é compreender inteiramente as coisas. As ideias são símbolos e significantes das coisas e as palavras são também símbolos e significantes das ideias. Como o homem não é o criador da natureza, os elementos que ele pode recolher pela razão e compor em ideia são apenas os exteriores. A mente humana é dotada de capacidade criativa, assim como a sua ciência também é criadora. Vico atribui à imaginação a capacidade de criação, algo que é fundamental para que a ciência humana se desenvolva.

## Entendimento e imaginação

Para os modernos, o entendimento e a imaginação são duas coisas distintas, sendo o primeiro uma atividade do espírito e o segundo estaria mais próximo dos sentidos e do corpo. A respeito da imperfeição do conhecimento humano, Descartes (2000-B, p. 295-296) considera que o homem tem imaginação e pensamento limitados e imperfeitos, mas a sua capacidade de escolher, ou livre arbítrio, é infinita. Assim, os hipogrifos, as quimeras e as sereias surgem na imaginação humana pela ação de recomposição na ideia de partes desses seres, que foram, em algum momento, percebidos pelos sentidos (DESCARTES, 2000-B p. 272-273). Tais partes percebidas têm alguma correspondência com a realidade, mas foram equivocadamente agregadas e recriadas pelo uso da imaginação. Diante de uma capacidade de conhecimento finita e de outra de escolher infinita, por vezes, o homem acaba optando pelo duvidoso como verdade e cai em equívoco. Logo, a imaginação, enquanto um pensar e também como um sentido (DESCARTES, 2000-B, p. 263), pode promover o engano e, portanto, não é totalmente confiável para a fundação de um conhecimento claro e distinto, de acordo com a teoria cartesiana. Para um conhecimento certo e seguro, Descartes prefere se deter naquilo que se apresente ao seu espírito somente de forma clara e distinta ao entendimento e despreza os conhecimentos que lhe causem a menor dúvida<sup>9</sup>. Portanto, o imaginar é apresentado como um conhecimento limitado pelos sentidos, enquanto que o puro ato de compreender ou de conceber através do entendimento viria a ser sua escolha para o fundamento de sua ciência (DESCARTES, 2000-B, p. 313-314).

Em contraste com a interpretação cartesiana sobre a imperfeição do conhecimento humano, Vico considera que, se diante das coisas o

---

<sup>9</sup> Para Descartes: “Será mesmo muito útil rejeitarmos como falsas todas aquelas coisas em que pudermos imaginar a menor dúvida, de modo a que [se descobrirmos algumas que apesar de tal precaução] nos pareçam claramente verdadeiras, possamos considerar que também elas são muito certas e as mais fáceis que é possível conhecer” (DESCARTES, 2016, primeira parte, art. 2, p. 27, destaque do tradutor).

homem só é capaz de conhecer os seus aspectos mais exteriores e ao decompô-las por análise somente a abstração pode recompô-las e organizá-las em uma síntese de um conhecimento artificial, esse conhecimento que o homem tem sobre a natureza nunca terá a condição de ser claro e distinto, como desejava aquela teoria. Martirano (2012, p. 255) afirma que

De fato, o critério das ideias claras e distintas é declarado inaplicável [...], bem como a separação entre razão e corpo, e o fazer geométrico torna-se o modelo exemplar de toda a ciência humana em virtude de seu caráter sintético.

Ou seja, Vico vai destacar a capacidade criadora dos primeiros geômetras como modelo para a constituição de uma ciência humana. Por sua vez, a abstração, que recompõe aquilo que é percebido pelos sentidos, assume o papel de recomposição e produção de um conhecimento não perfeito, pois é sobre o feito da criatura, ou seja, algo que foi gerado pelo homem, como uma imagem. Disso, Vico (2002, p. 138) vai afirmar sobre a pretensão de uma física cartesiana que “O físico não pode definir as coisas segundo a verdade”, pois o homem recompõe a natureza pela síntese e pela abstração.

Em Vico, a abstração é relacionada a quatro faculdades da mente humana, que são: dos sentidos, da memória, da fantasia e do intelecto. Semelhante a Descartes, Vico (2002, p. 179) afirma que os “Hipogrifos e centauros são verdades da natureza falsamente mesclados”. Mesmo assim, em uma obra anterior, na *De Ratione*, Vico (1998, III, p. 408) afirma que “A memória, que, se não o mesmo, é certamente quase o mesmo que a fantasia, é preciso que se cultive encarecidamente nos jovens, que não se sobressaem em nenhuma outra faculdade mental”. Vico não despreza tais faculdades da memória, da fantasia e dos sentidos para o conhecimento do homem, porém, ele também percebe que elas podem levar ao falso e ao engano. Antes, é preciso utilizar-se de três faculdades para desenvolver melhor o conhecimento, que são: perceber, julgar e raciocinar.

Reconhecendo a presença da abstração na construção do conhecimento, Vico (1999-2000, I, II, p. 449) afirma na *De Antiquíssima*

que “Mediante ao que chamam abstração [o homem] fingiu para si duas coisas: o ponto, ao que poderia descrever, e o uno, ao qual poderia multiplicar”. Em Vico, a abstração está relacionada ao processo humano criador que permitirá a construção da geometria e da aritmética pelos primeiros geômetras. A partir do ponto, o homem estabelece as linhas e as formas, portanto cria a geometria. Do uno ele cria o número e o submete às quatro operações, produzindo a aritmética.

Porém, Vico percebe que, ao longo do curso das nações conforme apresenta na *Ciência Nova*, a abstração promovida pela linguagem, pela escrita e pela matemática resultou em um distanciamento do saber poético e passional privado de consciência, que pertencia à primeira natureza humana (SANNA, 2018, p. 291). Tal primeira natureza, teria sido mais poética e, portanto, utilizava-se mais da imaginação do que do entendimento. Sobre isso é preciso destacar que o saber do tipo intelectual não configura em Vico como uma superação cronológica do saber imaginativo. Para Vico, a chave da racionalidade estaria entre o imaginar e o entender (SANNA, 2018, p. 286). Pela dificuldade que se configura entre ambos “O homem luta para conhecer e reconhecer aquilo que não está diante dos seus olhos” (SANNA, 2018, p. 287), tentando conceber como presente aquilo que não se apresenta aos seus sentidos. Se para Vico a abstração se relaciona com as quatro faculdades da mente humana, que são: sentidos, memória, fantasia e intelecto, então ela faz parte tanto do momento criador, imaginativo e poético dos primeiros homens, quanto do seu distanciamento na ocasião em que priorizou o entendimento.

Descartes, a fim de privilegiar o entendimento e distingui-lo da imaginação, recorreu aos exemplos das figuras geométricas e do pedaço de cera. No resumo que introduz *As Meditações*, Descartes (2000-B, p. 245) assinalou que a diferença entre entendimento e imaginação está escrita em sua sexta meditação. Nessa, os argumentos do triângulo e do quiliógono confrontam a capacidade de entender com a de imaginar. Segundo Descartes (2000-B, p. 314):

Quando quero pensar em um quiliógono, concebo com tanta facilidade que se trata de uma figura de mil

lados quanto concebo que um triângulo é uma figura de apenas três lados; mas não consigo imaginar os mil lados de um quiliógono como faço com os três lados de um triângulo, nem vê-los como presentes com os olhos de meu espírito.

Nessa interpretação, o entendimento possui uma capacidade de compreensão superior à da imaginação, mesmo diante da capacidade infinita de escolha do homem. Desse modo, é possível compreender coisas pelo entendimento que a imaginação, limitada aos sentidos, teria dificuldades de compor. Descartes afirma que o homem é incapaz de imaginar mil lados de uma figura geométrica, mas ele pode entender perfeitamente que tal figura tenha mil lados. Para imaginar essa figura, a sua mente teria que recompor o sentido de visão. Nessa concepção, a abstração toma um outro sentido mais próximo do entendimento e se distancia daquilo que depende exclusivamente de algum dos sentidos corporais para a sua recomposição.

Na segunda meditação, Descartes (2000-B, p. 264-265) elabora o argumento do pedaço de cera para demonstrar os limites dos sentidos e da imaginação frente ao entendimento. Ele procura esgotar todas as possibilidades de conhecimento sobre um pedaço de cera que os cinco sentidos e a imaginação poderiam lhe oferecer e demonstra que, por meio do entendimento, ele conseguiria ter um conhecimento sobre a cera que superaria os limites da imaginação. Descartes raciocina que o entendimento de que a cera seria algo “extenso, flexível e mutável” é claro e distinto e, portanto, pode ser aceito como verdadeiro. Segundo o filósofo, “Essa concepção que tenho da cera não se realiza por intermédio da minha faculdade de imaginação” (DESCARTES, 2000-B, p. 265). Diferentemente disso, aquele conhecimento proporcionado pelos sentidos e pela imaginação não atenderiam ao critério de clareza e distinção e, por sua vez, não seria um conhecimento digno de confiança. Embora ele tenha diante de si um pedaço de cera que ele pode perceber pelos sentidos e recompô-lo pela imaginação, o entendimento de que ele é extenso, flexível e mutável supera os simples dados dos sentidos e permite conhecer algo

que seria incapaz de imaginar, como todas as formas que a cera poderia assumir. Nesse argumento do pedaço de cera, percebemos que Descartes novamente privilegia o entendimento em relação aos sentidos para o estabelecimento de um conhecimento certo e seguro.

Não apenas Descartes, mas uma boa parte da tradição moderna vai relacionar a imaginação aos sentidos, que são próprios do corpo, e vai dar maior relevância para o entendimento. Em outra direção, Vico reconsidera o papel do corpo e sua relação com o conhecimento ao perceber que este se modifica ao longo da história. Ele não dissocia alma e corpo, mas entende que os dois estão juntos e só fazem sentido em sua união. Para ele, o próprio corpo fornece um modo de ver o mundo enquanto um “Pensamento do coração” (SANNA, 2018, p. 301). Na *De Antiquissima*, Vico (1999-2000, V, II, p. 471) associa coração e sabedoria com o termo *cordatus* enquanto que a estupidez ele associa à ausência de coração com o termo *excors*. Vico (1999-2000, VII, II, p. 475) evidencia a sua oposição a teoria cartesiana de que a alma e o corpo estariam unidas pela glândula pineal, pois entende que o homem é alma e corpo, inseparável também de sua história.

Ainda que concorde que os elementos dos sentidos e do entendimento são diferentes, Vico procura demonstrar que eles não estão isolados. Levando em conta o aspecto histórico na *Ciência nova*, ele afirma que os primeiros homens, os chamados *bestioni*, tinham uma mente com vasta imaginação, toda imersa nos sentidos, tiranizadas pelas paixões e sepultadas nos corpos<sup>10</sup> (SANNA, 2018, p. 291). Na primeira idade dos homens, devido um erro da imaginação, eles criaram deuses por meio da fantasia. Quando perceberam o raio no alto da montanha, eles teriam acreditado que um deus do raio tentava se comunicar com eles e, por

---

<sup>10</sup> Segundo Vico, nem sequer é possível entrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, pois: “Assim nos é agora naturalmente negado poder entrar na vasta imaginativa daqueles primeiros homens, cujas mentes em nada eram abstractas, em nada eram subteis, em nada espiritualizadas, porque estavam todas imersas nos sentidos, todas reprimidas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos: pelo que dissemos acima que agora apenas se pode compreender, não se podendo completamente imaginar, como pensariam os primeiros homens que fundaram a humanidade gentílica” (VICO, 2005, §378, p. 215-216).

consequência disso, se estabeleceram na montanha para se aproximar desses deuses, dando início à religião pagã (VICO, 2005, §916, p. 669); tempos depois, passaram a celebrar matrimônios para não ofender tais deuses, e, na sequência, determinaram propriedades por meio da experiência de permanecerem junto às sepulturas de seus antepassados e suas terras. Esses fatos teriam originado a vida em sociedade por meio de três elementos que são comuns a toda a humanidade, que são: a religião, o matrimônio e a sepultura. Mas, por estarem totalmente imersos no corpo, esses homens ainda não teriam a capacidade de reflexão proporcionada pelo entendimento. Por conseguinte, os seus sentidos permitiriam que estivessem cheios da capacidade inventiva de fantasia e imaginação. De acordo com Vico (2005, §819, p. 623-624):

[...] os povos [primitivos], os quais eram quase todos corpo e quase sem nenhuma reflexão, deviam possuir todos vívido sentido para sentirem os particulares, forte fantasia para os aprender e aumentar, agudo engenho para os reportar aos seus gêneros fantásticos e robusta memória para os reter. Faculdades essas que pertencem, é verdade, à mente, mas adentram as suas raízes no corpo e pelo corpo ganham vigor.

Essa imaginação dos primeiros homens, que criaram os três elementos comuns dos povos primitivos, é também o que origina a sociedade civil<sup>11</sup>, ainda que ela tenha errado. Conforme o curso das nações avança, Vico constata que o homem afastou o conhecimento dos sentidos e do corpo durante o processo de abstração. Segundo ele, o entendimento

---

<sup>11</sup> Segundo Guido (2004, p. 53): “Vico investigou o nascimento da sociedade civil, valendo-se da análise das ideias divinas produzidas pelas primeiras gentes da terra, que com as fábulas dos deuses e dos heróis criaram, a seu tempo, as instituições sociais bárbaras”. E mais adiante, ele escreve: “Todos os relatos sobre os costumes primitivos [...] confluem para três princípios comuns: a cognição de Deus manifesta nas religiões bárbaras, os matrimônios e, por fim, o sepultamento dos mortos. Estes três princípios correspondem à humanidade do mundo, à gênese da educação da espécie humana” (GUIDO, 2004, p. 65-66).

buscou distanciar-se dos sentidos quando ele escreve que “A metafísica abstrai a mente dos sentidos” (VICO, 2005, §821, p. 625).

Em Vico percebe-se que não há como privilegiar um tipo de conhecimento em relação ao outro, pois ele não pretende separar por completo a corporeidade do intelecto. As faculdades da mente do homem são quatro: o sentido, a fantasia, a memória e o intelecto. Ou seja, o entendimento abstraído dos sentidos proporcionado pelo intelecto é uma das faculdades da mente humana junto a outras três. O sentido tem a capacidade de criação, “Pois, se os sentidos são faculdades, vendo fazemos as cores das coisas; degustando-lhes, seus sabores; ouvindo-as, seus sons; e tocando-as, fazemos o frio e o quente” (VICO, 1999-2000, VII, I, p. 474). Ou seja, é a mente humana que cria as cores, os sabores, os sons, o frio e o quente. Todos eles são construções humanas que passam pelos sentidos e a mente humana dá sentido, ou melhor, um significado àquilo que ela percebe (LOMONACO, 2018, p. 200-201). Ao se debruçar sobre os dados provenientes do sentido, o intelecto não pode dispensá-los porque ele também é uma construção a partir das sensações do corpo. A imaginação do homem é composta pela memória, que recorda; pela fantasia, que modifica e falsifica; e pelo engenho, que acomoda e arranja as coisas<sup>12</sup> (VICO, 2005, §819, p. 624).

Tanto intelecto quanto fantasia são *facultas* humanas, por meio daquelas três operações mentais, já mencionadas, em que o homem percebe, julga e raciocina. E com frequência, o homem percebe o falso, julga temerariamente e raciocina erroneamente (VICO, 1999-2000, VII, V, p. 477). Segundo Vico, a capacidade de perceber e de descobrir se dá pela tópica, a de julgar ocorre por meio da crítica e a de raciocinar pelo método. Assim, as três operações mentais são dependentes entre si, pois a tópica não funciona corretamente sem a crítica; e a arte da descoberta não pode se desfazer da arte do juízo; da mesma forma, o intelecto não funciona sem o engenho. O “olho” do intelecto é o juízo e o “olho” do engenho é a fantasia (VICO, 1999-2000, VII, V, p. 480). Ou seja, no processo de

---

<sup>12</sup> Cf. SANNA, 2018, p. 294-295.



abstração da mente humana, o intelecto não tem como atuar sozinho porque ele não tem capacidade criativa, pois isso cabe ao engenho. A fantasia e a memória, que estariam mais próximos dos sentidos e das imagens, são importantes para a criatividade do engenho, que, por sua vez, deve ser investigado pelo intelecto a fim de produzir conhecimentos verdadeiros e novos. Vico estabelece uma ordem correta para a produção da ciência que parte da imaginação para o entendimento, que vai da criatividade para a avaliação do intelecto.

Para Vico (1999-2000, VII, I, p. 474), a fantasia é uma “Faculdade certíssima, pois enquanto a usamos fingimos em nós as imagens das coisas”. Para ele, o certo e o verdadeiro não são as mesmas coisas. Ao afirmar que a fantasia é certíssima, podemos dizer que ela é criadora de ficções que o homem finge para si, tal como as ficções que ele cria da geometria e aritmética, da história, da poesia<sup>13</sup> e da linguagem, assim como das coisas relativas ao sentido, como: as cores, o frio e o quente etc. O certo é sempre um conhecimento verossímil, relacionado ao senso comum e a fantasia, de utilidade social, particular, mutável, um meio termo entre o verdadeiro e o falso. Já o verdadeiro é um conhecimento universal, matéria da ciência e da filosofia e está relacionado ao entendimento. Sentido, fantasia, memória e intelecto operam, enquanto faculdades humanas, na construção de seu conhecimento por meio das operações mentais de perceber, julgar e raciocinar. Sanna (2018, p. 298) afirma que “A fantasia é também uma capacidade, porque produz uma representação do seu objeto e põe assim em movimento um juízo, que é da alma”. Sendo assim, a mente humana celebra a sua quase divina<sup>14</sup> condição com a imagem que

---

<sup>13</sup> Vico não despreza o conhecimento dos poetas como uma criação falsa. Ele afirma que “Os poetas miram a verdade na ideia, isto é, no universal” (VICO, 1998, VIII, p. 418).

<sup>14</sup> Quase divina porque ela se assemelha em imagem ao Deus criador da natureza. A mente humana, sendo imagem da perfeição, sempre será imperfeita. O modelo de conhecimento que pode ter melhores resultados sobre a natureza seria aquele que, entendendo sua maiúscula limitação de conhecimento, opera por instrumentos sobre a natureza e a interroga por meio de experimentos para confirmar seus juízos imperfeitos sobre aquilo do qual ele não é autor. O conhecimento que surge disso é uma ficção humana da natureza que pode ser aceita se resultar em um conhecimento útil para a humanidade.

produz sobre a natureza de forma engenhosa por meio da fantasia. A categoria viquiana da imaginação se constitui enquanto perspectiva de um conhecimento “ingênito” do homem (SANNA, 2018, p. 299).

A faculdade do intelecto depende do engenho, que é a “Virtude mental de unir rápida, apta e felizmente coisas separadas” (VICO, 1998, VII, p. 417)<sup>15</sup>. Engenho e natureza seriam o mesmo para os latinos, pois o engenho humano poderá ser a natureza humana. As ciências da aritmética e da geometria são atribuídas à prática dos engenheiros. O saber por imagens fez com que a língua italiana, rica em imagens, produzisse um saber agudo em pintura, escultura, arquitetura e música superior ao das demais nações, segundo afirma Vico (1998, VII, p. 418) na *De Ratione*. A fantasia, “olho” do engenho humano, é o que permitiu aos homens criar o método geométrico quando fingiram o ponto e também o uno. Inclusive, Vico considera a geometria como uma *poiesis*, comparando os primeiros geômetras a poetas, enquanto criadores de algo; note-se, além disso, que os primeiros físicos e os poetas operaram por meio da metonímia e do pensar sintético.

## Considerações finais

Portanto, de acordo com a concepção de Vico, concluímos que mesmo que a imaginação crie centauros, há alguma relação desses seres com elementos que foram antes apresentados aos sentidos, guardados na memória e combinados pela fantasia. Por outro lado, no processo de abstração que depura o falso, temos que o entendimento sozinho não é capaz de produzir novos conhecimentos. Vemos isso claramente quando Vico afirma que o método crítico de seu tempo, que pretende afastar-se da corporeidade, cega a fantasia e sepulta a sua memória resultando em uma deficiência para o engenho criativo na formação dos jovens e em prejuízos

---

<sup>15</sup> Na *De Antiquissima*, Vico a define escreve: “Engenho é a faculdade de unir em um só coisas dispersas e diversas; os latinos o chamaram ‘agudo’ ou ‘obtusos’” (VICO, 1999-2000, VII, IV, p. 476).

para o pensamento científico na descoberta de novos conhecimentos úteis. A imaginação, que se relaciona com as faculdades da memória, da fantasia e do engenho, é indispensável para o processo de abstração do homem que cria a ciência.

## Referências

- DAMIANI, Alberto Mario. *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*. Buenos Aires: Almagesto, 2000.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000a.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000b.
- DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2016.
- GUIDO, Humberto. *Giambattista Vico: a filosofia e a educação da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LOMONACO, Fabrizio. Vico e a metafísica de 1710. Trad. Sertório de Amorim e Silva Neto. In: LOMONACO, Fabrizio; GUIDO, Humberto; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: Edufu, 2018. p. 183-211.
- MARTIRANO, Maurizio. Vico e a construção do mundo humano. In: GUIDO, Humberto; SEVILLA, José M.; SILVA NETO, Sertório de Amorim. (Orgs.). *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 251-274.
- PATTERSON, Sarah. Percepção clara e distinta. In: BROUGHTON, Jane; CARRIERO, John (Orgs.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 216-233.
- SANNA, Manuela. Manifestações da aparência e engano da presença no conceito moderno de imaginação. Trad. Humberto Guido. In: LOMONACO, Fabrizio; GUIDO, Humberto; SILVA NETO, Sertório de Amorim (Orgs.). *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: Edufu, 2018. p. 285-304.
- SILVA NETO, Sertório de Amorim. Vico e a fundamentação antropológica da Metafísica. In: GUIDO, Humberto; SEVILLA, José M.; SILVA NETO, Sertório

de Amorim (Orgs.) *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2012. p. 203-224.

VICO, Giambattista. Del método de estudios de nuestro tiempo. 1708. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, n. 9, 1998.

VICO, Giambattista. La antiquíssima sabiduría de los italianos partiendo de los orígenes de la lengua latina. 1710. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, n. 11-12, 1999-2000.

VICO, Giambattista. *Obras*: Oraciones inaugurales. La antiquíssima sabiduría de los italianos. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.

VICO, Giambattista. *Princípios de ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. 1744. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Data de registro: 22/08/2022

Data de aceite: 30/11/2023



## **A genealogia enquanto sentido histórico: uma análise do texto *Nietzsche, a Genealogia e a História* de Michel Foucault**

*Regiani Cristina Jacinto Ferreira\**

**Resumo:** A partir da análise dos termos *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung*, apresentados nos escritos de Nietzsche, e da crítica nietzschiana à história tradicional, Foucault encontrará os fundamentos de seu método genealógico. A partir da recusa nietzschiana da análise do termo origem e seu sentido que remete à conceitos metafísicos, tais como, verdade imóvel e essência, Foucault busca um sentido histórico capaz de abarcar a descontinuidade histórica. Este artigo visa analisar, a partir de um estudo do capítulo *Nietzsche, a genealogia e a história* da obra *Microfísica do poder* de Foucault, os sentidos da crítica histórica nietzschiana, isto é, a crítica à antropologia, que levará ao surgimento do sentido histórico da genealogia de Foucault.

**Palavras-chave:** Nietzsche; *Ursprung*; *Herkunft*; *Entstehung*; Genealogia.

### **Genealogy as a historical sense: an analysis of the text *Nietzsche, Genealogy, History* of Michel Foucault**

**Abstract:** From the analysis of the terms *Ursprung*, *Herkunft* and *Entstehung*, presented in Nietzsche's writings, and Nietzsche's critique of traditional history, Foucault will find the foundations of his genealogical method. Based on Nietzsche's refusal to analyze the term origin and its meaning, which refers to metaphysical concepts, such as immovable truth and essence, Foucault seeks a historical meaning capable of encompassing historical discontinuity. This article aims to analyze, from a study of the chapter *Nietzsche, Genealogy, History* of Foucault's work

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professora em Secretaria de Educação de Minas Gerais (SEEMG). E-mail: [regianicj@hotmail.com](mailto:regianicj@hotmail.com). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4794589766153934>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5121-7961>.

*Microphysics of power*, the meanings of Nietzsche's historical criticism, that is, the criticism of anthropology, which will lead to the emergence of the historical sense of Foucault's genealogy.

**Keywords:** Nietzsche; *Ursprung*; *Herkunft*; *Entstehung*; Genealogy.

## Introdução

A crítica histórica de Friedrich Nietzsche que fundamenta a genealogia é marcada por aspectos importantes de sua filosofia, neste sentido, esta pesquisa se inicia com uma breve retomada da filosofia nietzschiana, esta que influenciará a filosofia e o método genealógico de Foucault.

O pensamento de Nietzsche, é marcado pela crítica ao racionalismo e à metafísica criada pelo platonismo, popularizada e difundida pelo cristianismo. Segundo Nietzsche, a metafísica, ao afirmar a verdade e permanência do ser, condenou o vir-a-ser como mundo do engano e do mal. A filosofia platônica, ao buscar o imóvel e eterno, criou um mundo perfeito e imutável, e, ao afirmar a existência de ideias eternas e imóveis no plano suprassensível, condenou o sensível, o mutável, como imperfeito e fonte de erro. O cristianismo, por sua vez, ao pregar a vida eterna, esta que é alcançada após o cumprimento os preceitos da moral cristã, condenou a vida terrena como fonte de pecado. O racionalismo ao conceituar, isto é, ao fixar um sentido para todas as coisas desconsidera a mutabilidade do vir-a-ser em sua busca por uma verdade eterna e imutável.

A realidade, para Nietzsche, é como fluxo, não há o imóvel e o imutável, mas há apenas o vir-a-ser. O que permanece, para Nietzsche, é a mutabilidade que perpassa toda a natureza. Em sua autobiografia, *Ecce homo*, Nietzsche reconhece a proximidade entre seu pensamento e a filosofia de Heráclito:

Permanece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer

Sim à oposição e à guerra, o vir-a-ser, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado (NIETZSCHE, 2004, p. 64).

Heráclito e Nietzsche veem o mundo pela ótica do devir. Para eles, o movimento é regulado por uma luta entre forças, no caso de Heráclito a luta dos contrários, e, no caso de Nietzsche essa luta é expressa pela atuação dos princípios artísticos naturais, apolíneo e dionisíaco, em sua obra inaugural, e em seu pensamento tardio é entendida como luta entre as várias forças que buscam prevalecer umas sobre outras, a vontade de potência. Na obra *O Nascimento da Tragédia*, a vida é impulsionada pelo vir-a-ser, ou ainda, pelo Uno primordial, este que seria o pulsar presente internamente à natureza, manifestado pela luta harmoniosa entre os princípios apolíneo e o dionisíaco. Nas obras da maturidade de seu pensamento, a luta é impulsionada pela vontade de potência. De acordo com Müller-Lauter (1997, p. 74), “A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras”, estas estariam presentes em todos os “entes” como “quanta de poder” organizados hierarquicamente (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 105) buscando dominar e expandir seu poder (FERREIRA, 2011, p. 204).

Em sua obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta pela primeira vez a ideia de vontade de potência. “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente, encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2014 p. 109). Para Nietzsche, a vontade de potência é o elemento propulsor do vir-a-ser. De acordo com Marton, Nietzsche apresenta a vontade de potência como vontade orgânica de todo ser vivo. Segundo a autora, a vontade de potência se manifesta através de “resistências”, por meio destas ela se exerce e este exercer torna a luta inevitável, de modo que não há interrupção ou mesmo fim para o combate (MARTON, 1990 p. 30). A vontade de potência engendra o devir eterno impulsionado pela luta das várias forças que desejam sempre mais potência existentes em todos os seres vivos. Nesta luta por mais potência, há hierarquias, mas estas não são perenes, pois o que permanece é a luta.

Desde os seus primeiros escritos, Nietzsche apresenta uma profunda crítica ao racionalismo socrático-platônico e à moral decorrente do idealismo gerado por esta filosofia. Esta moral que condena o transitório e mutável como fonte de engano, é segundo o autor, aprofundada pelo cristianismo na medida em que este condena o mundo terreno como fonte de pecado e afastamento da vida eterna.

Na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma que com a criação do mundo ideal, a realidade aparente foi despida de sua veracidade e a humanidade, a partir de então, adota valores inversos à vida. Nesta obra, Nietzsche apresenta suas críticas à racionalidade na filosofia e à sua tendência a criar conceitos, uma vez que estes fixam sentidos às coisas retirando delas a vitalidade e mutabilidade, criando assim, uma nova realidade.

Na medida em que se opuseram ao mundo da aparência, ao condená-lo e ao criar realidades transcendentais, o racionalismo e o cristianismo criaram a moral que nega a vida, a moral niilista, na qual os instintos de decadência dominam os instintos de expansão, a saber, os instintos de intensificação da vida. Esta moral, seria a moral contranatural, a moral voltada contra os impulsos da vida e regida por valores metafísicos criados pelo racionalismo socrático-platônico e pelo cristianismo, ao passo que a moral natural, seria regida pelos instintos ou impulsos de vida.

Os escritos de Foucault da década de 1960 apresentam como método a arqueologia, a saber, a pesquisa a partir da análise crítica das concepções clássicas – ou cartesianas – e modernas – cujo início situa o pensamento kantiano – sobre o homem e suas ciências. Esta crítica à antropologia, crítica aos saberes humanistas, é influenciada pela filosofia de Nietzsche. Foucault, assim como Nietzsche, realiza uma crítica ao racionalismo, este que desconsidera o devir – que no caso de Foucault se refere às rupturas históricas – e ainda gera uma moralização do homem e de seus saberes. Roberto Machado define a arqueologia como análise histórico-filosófica do nascimento das ciências do homem. Segundo o autor, enquanto a epistemologia investiga processos históricos de criação e desenvolvimento de racionalidades específicas, produção de verdades e conceitos, a arqueologia, cujas pesquisas se dão sobre o homem, não estabelece critérios rigorosos de



cientificidade, mas realiza uma história filosófica, segundo a qual não há traços de uma história de progresso da razão, ou do conhecimento da verdade, o que torna impossível o projeto epistemológico (MACHADO, 2005, p. 9).

As concepções clássicas e modernas compreendem o homem como sendo constituído de uma dualidade, a saber, enquanto constituído de mente e corpo. Em sua obra *História da Loucura*, Foucault realiza uma investigação sobre como a loucura passa a ser analisada e entendida como doença mental na modernidade. Segundo Foucault, neste período ocorre a humanização da loucura, a saber, sua compreensão enquanto doença mental, ocorre ainda o tratamento terapêutico da loucura. No período clássico, o louco era preso em manicômios, isto é, excluídos do convívio social, na modernidade ocorre a psicologização, ou humanização da loucura. A partir deste momento, a loucura passa a ser entendida não como desprovimento de razão, mas o médico deve devolver, através do tratamento, a razão ao paciente. Segundo Foucault, a

Animalidade escapou à domesticação pelos valores e pelos signos humanos; e se ela agora fascina o homem com sua desordem [...] é ela quem desvenda a raiva obscura, a loucura estéril que reside no coração dos homens (Foucault, 1978, p. 25-26).

De acordo com Roberto Machado, a análise da loucura em *História da loucura* revela uma semelhança em relação à abordagem do trágico, da sabedoria dionisiaca, em *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche. A tragédia em Nietzsche revela, ou espelha, a totalidade da vida, ela apresenta o belo, a clareza, a ordem apolínea, racional, mas também revela a loucura, a destruição da identidade promovida pelo êxtase dionisiaco, este que fora condenado pelo socratismo. A loucura, para Foucault, segundo Machado, “A pesquisa arqueológica de Foucault é a interpretação, ou reinterpretação, da história da racionalização da loucura, a partir de seu confronto vertical, com uma experiência, ou estrutura trágica [...]” (MACHADO, 2005, p. 26). Segundo o autor, a racionalização da psicologia, deve ser reinterpretada, uma vez que, a análise da loucura como doença mental, oculta de maneira perigosa a experiência trágica que tal racionalização não conseguiu reduzir.

## **A análise de *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung***

Foucault encontra os fundamentos para sua a genealogia nos escritos de Nietzsche. No capítulo *Nietzsche, a Genealogia e a História* da obra *Microfísica do Poder*, Foucault analisa a utilização dos termos *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung* nas obras *Para Genealogia da Moral* e *Humano Demasiado Humano* de Nietzsche.

De acordo com Foucault, Nietzsche se recusa a investigar a origem (*Ursprung*), uma vez que esta pressupõe a existência de algo que permanece, uma identidade existente em si mesma, uma verdade imóvel e anterior à exterioridade de tudo. Neste sentido, para escapar de ideias metafísicas, o genealogista deve se dedicar à história, uma vez que, através dela se apreende não uma essência, mas que esta foi “Construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 1979, p. 18). Segundo Foucault, a história não reconhece que no começo das coisas há algo essencial. Ela ainda desconsidera o último postulado da origem que seria o lugar da verdade, esta que tornaria possível um saber que a recobre e que não deixa de desconhecê-la. A verdade, para Foucault, “Estaria nesta articulação perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde” (FOUCAULT, 1979, p. 18-19). A busca da verdade traz consigo a dispersão milenar de erros, dentre eles a afirmação de que a verdade não pode ser refutada, pois a história a tornou inalterável, uma vez que, inicialmente a verdade foi reservada aos homens mais sábios, em seguida foi deslocada para o mundo além. Neste sentido, para Foucault, a genealogia não deve se dedicar ao estudo da origem, uma vez que esta revela não uma verdade inalterável, mas uma série de sentidos criados com objetivos específicos. O genealogista, ao contrário do metafísico, deve se debruçar nos acontecimentos da história, nos abalos, nas vitórias, nas derrotas e nas surpresas. A análise genealógica dos acontecimentos da história revela, não uma história linear, ou teleológica, mas rupturas históricas e suas sucessões, revela ainda que estas rupturas e sucessões são constituídas por sentidos dados por determinados sujeitos.

Para Foucault, os termos *Herkunft* e *Entstehung*, habitualmente traduzidos como origem, abordam de uma forma mais precisa o objeto da genealogia. *Herkunft*, ou proveniência, não considera a identidade e a continuidade. A proveniência põe em jogo noções como raça, ou tipo social. Ela não busca encontrar em indivíduos assimilação com outros indivíduos, mas busca descobrir as singularidades, a “Análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 1979, p. 20). A proveniência se dedica ainda à descontinuidade, ela busca

[...] demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 1979, p. 21).

De acordo com Foucault, a proveniência, ao contrário da busca da origem, não se prende à busca metafísica da identidade ou continuidade histórica, mas busca a diferença, os desvios e acidentes de percurso. Neste sentido, a proveniência é para Foucault crítica, isto é, contrariamente à *Ursprung* que busca a origem, a identidade, essência ou continuidade, a proveniência nos mostra um conjunto de falhas, revelando assim sua instabilidade. Segundo Carvalho (2012, p. 235-236), a *Herkunft* possui uma perspectiva crítica na medida em que o historiador faz emergir a história da superfície ou “exterioridade accidental”, ou seja, ela não carrega nenhuma essência ou finalidade, mas “Resvala um conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas e heterotópicas que a tornam instável”. Para o autor, a proveniência expressa a superação da “história metafísica” na medida em que considera o corpo como a superfície dos acontecimentos que nele são inscritos e que definem sua subjetividade. A proveniência, segundo Foucault, diz respeito ao corpo, ela está no copo. Os desvios, acidentes de percurso, se inscrevem no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo, no corpo como um todo.

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (FOUCAULT, 1979, p. 22).

Ao contrário da origem (*Ursprung*), que revela um Eu substancial, fixo e perene, um *Eu* metafísico, a proveniência revela um *Eu* mergulhado no conjunto de falhas do devir, e enquanto constituinte do devir, este *Eu* revela sua multiplicidade através da mutabilidade. Neste sentido a *Herkunft* apresenta um corpo situado no tempo, marcado pela história e suas rupturas, este corpo é a sede do *Eu*, este corpo constitui a própria mutabilidade, ou subjetividade do *Eu*. As falhas, fissura, descontinuidades históricas marcam a superfície do corpo, marcando assim a subjetividade do *Eu*, esta que seria múltipla, uma vez que é marcada por sentidos construídos historicamente. Neste sentido, podemos afirmar que não há uma essência de um *Eu* puro, mas que a noção de um *Eu* é sintética, isto é, ela é resultado de uma combinação de sentidos postos ao longo da história. Segundo Scarlett Marton (2009, p. 203), a proveniência busca marcas diferenciais, aponta desvios e acidentes de percurso e mostra heterogeneidades sob o que se imagina sobre si mesmo. A proveniência segundo Foucault, se produz num estado de forças, a saber, não há uma verdade imutável, um ser idêntico a si mesmo, imóvel e imutável, mas há as fissuras e falhas do devir que marcam a história e a superfície do corpo, este que constitui a individualidade.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo

inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (FOUCAULT, 1979, p. 22).

A análise de *Entestehung*, emergência, por sua vez, deve mostrar a maneira como estas forças lutam umas contra as outras, ou ainda, a tentativa das forças de “Escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento” (FOUCAULT, 1979, p. 23). De acordo com Foucault, a emergência de uma espécie, animal ou humana, e sua solidez, são asseguradas por um longo combate contra condições constantes e desfavoráveis. Por sua vez, a emergência das individualidades surge quando a espécie prevalece, ou seja, quando os perigos externos não ameaçam mais e quando os egoísmos voltados uns contra os outros buscam a dominação. A emergência é o teatro, a cena, em que as forças – fortes e fracas – lutam entre si, segundo Foucault (1979, p. 24), a emergência é o lugar de confronto, um plano onde os adversários estariam em pé de igualdade. Ela é um “não-lugar”, a distância, uma vez que os adversários não se encontram no mesmo lugar, uma “Cena de forças” onde os adversários “Se distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e palavras”.

A peça representada neste teatro é, segundo Foucault, sempre a mesma, nela se repetem os dominadores e dominados.

Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a ideia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm a necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm [...] (FOUCAULT, 1979, p. 24-25).

De acordo com Foucault, em cada momento da história, a dominação se fixa em um ritual, ela impõe obrigações e direitos, estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e nos corpos, ela é composta de um universo de regras que visa satisfazer a violência. As regras não possuem um conteúdo definido, elas não são finalizadas, servem para servir e podem ser

burladas segundo o interesse dos que as possuem. As regras reativam continuamente o jogo da dominação. O desejo de paz não se configura em uma conversão moral, mas é apenas o resultado da regra ou sua perversão. Para Foucault, a humanidade não progride a partir de combates tendo em vista uma reciprocidade universal mas ela instala as violências em um sistema de regras. Aquele que se apodera das regras passa a ser o novo dominador e este é para Foucault o grande jogo da história. As diferentes emergências surgem a partir da conquista, substituição, reposição e deslocamento do conteúdo, ou sentido, das regras. De acordo com Marton (2009, p. 205), os sistemas de regras, como valores morais, conceitos metafísicos, procedimentos lógicos e a linguagem, estão à mercê das forças dos que os apossam e em cada inversão de relação, novos sentidos são postos. Segundo Foucault, interpretar é se apoderar de um sistema de regras, impor uma nova direção, submeter uma nova vontade e novas regras. Na medida em que o sistema de regras ganha a cada nova dominação uma significação de acordo com os interesses do daquele que domina, não se pode falar em uma verdade única, mas em uma interpretação.

### **O sentido histórico da história tradicional e da história efetiva**

Enquanto a origem (*Ursprung*) revela uma realidade idêntica a si mesma e uma finalidade histórica, a emergência (*Entstehung*) revela a impossibilidade de se chegar a uma finalidade última, uma vez que, ela rejeita a existência de uma realidade idêntica a si, a saber, uma verdade imóvel. Ao iniciar uma busca pela relação entre a genealogia, enquanto pesquisa de *Herkunft* e *Entstehung*, e a história como é habitualmente compreendida, Foucault resgata o entendimento de Nietzsche sobre a genealogia enquanto sentido histórico. A história tradicional, segundo Nietzsche, reintroduz sempre um sentido “supra-histórico”. Este sentido seria dado pela “história dos historiadores”, a saber, a história que se fundamenta na busca pela origem (*Ursprung*). Esta história pretende julgar segundo uma objetividade, supõe uma verdade e alma eternas e uma

consciência sempre idêntica a si mesma. Segundo Foucault, se “O sentido histórico se deixa envolver pelo ponto de vista supra histórico, a metafísica pode retomá-lo por sua conta e, fixando-o sob as espécies de uma ciência objetiva, impor-lhe seu próprio ‘egípcianismo’” (FOUCAULT, 1979, p. 26-27). Mas, se o sentido histórico não se apoia em nenhum absoluto, ele escapará da metafísica. Para isto, é necessário ter o olhar que dissocia, isto é, um olhar capaz de apagar a unidade, a essência do ser humano que se volta para o passado. A história efetiva, por sua vez, não se apoia em nada fixo ou contínuo, a história é, segundo Foucault efetiva na medida em que ela reintroduz o descontínuo em nosso ser.

Com o objetivo de compreender como ocorre a interpretação do sentido histórico da história tradicional e da história efetiva, Foucault realiza uma análise destes sentidos. A história tradicional, segundo Foucault, é teleológica ou racionalista, ela dissolve um acontecimento singular em uma continuidade, ela compreende o processo histórico como algo contínuo. Ela lança seu olhar ao longínquo, à origem (*Ursprung*), às verdades metafísicas, às verdades abstratas. Ela nega o corpo e condena o devir, ao passo que a história efetiva lança seu olhar ao que está próximo, ao corpo, seu olhar parte do que está próximo. Uma vez que a história tradicional, retira seus fundamentos da metafísica e do racionalismo, ela possui um sentido “supra-histórico”, isto é, seu olhar parte para o alto, ela busca a verdade eterna e imóvel, a essência das coisas e nega o mutável, o vir-a-ser, o corpo. Por outro lado, a história efetiva entende o acontecimento como uma relação de forças que se inverte, enfraquece, distende. Estas forças não tem uma finalidade, não obedecem a regras, mas elas lutam movidas pelo acaso da luta. A história efetiva é perspectiva, ela analisa de determinado ângulo com o objetivo de apreciar, dizer sim ou não, enquanto que a história tradicional aniquila o que observa e procura uma lei para submeter os movimentos. Segundo Foucault, o sentido histórico “Dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia” (FOUCAULT, 1979, p. 30). A história tradicional ao iniciar sua busca pela origem (*Ursprung*) interpreta a história e o ser humano como seres que possuem uma identidade, ou essência fixa, isto é, ao partir de um sentido metafísico, ela

compreende seu objeto de estudo como um ser que possui fundamentações metafísicas que lhe permitiriam chegar ao conhecimento verdadeiro deste objeto. A história efetiva, por outro lado, ao procurar compreender não o que está distante de si como as ideias metafísicas, mas o que está próximo de si, o corpo inserido e tomado pelo vir-a-ser, possui um sentido que dissocia, separa a unidade dos seres sustentada pela tradição. Ela possui suas fundamentações na emergência (*Entstehung*) e na proveniência (*Herkunft*). Neste sentido, a história efetiva compreende o mundo, a história, o ser humano enquanto seres atravessados pelo vir-a-ser, ou seja, pela luta de forças cujos sentidos são determinados a cada nova inversão de relação por aquele que interpreta, ou seja, por aquele que dá sentido e se apropria dos sistemas de regras. Segundo Carvalho, “Foucault situou a descontinuidade como marca indelével da história, procurou aprofundá-la na genealogia, identificando-a na busca de uma história ‘efetiva’ – à luz de Nietzsche [...]” (CARVALHO, 2012, p. 242).

## Considerações finais

Foucault encontra na filosofia de Nietzsche, em sua crítica à história tradicional, isto é, a história com sentido supra-histórico e em sua busca pela origem, a base para a construção de sua genealogia. Esta genealogia, marcada pela análise dos sentidos nietzschianos de proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*), busca um sentido histórico efetivo, isto é, um sentido histórico voltado para a análise da descontinuidade histórica.

A crítica à história tradicional nietzschiana, é pautada no próprio método da pesquisa histórica, esta que ancorada na busca pela origem (*Ursprung*), isto é, fundamentada no racionalismo e na metafísica, busca conhecer a verdade imóvel dos fatos, a essência destes. A pesquisa histórica tradicional ignora a luta das forças que movem as fissuras e descontinuidades da história. O sentido supra-histórico e sua busca pela origem desconsidera que o sistema de regras, que produz os deslocamentos e mudanças da luta das forças, surge a partir da vontade ou necessidade



daquele que detém a posse da força. Assim, a história tradicional, ao afirmar um sentido imóvel e metafísico para a história, afirma que seu movimento, ou desdobramento, é contínuo, ignorando assim a descontinuidade histórica gerada pela luta entre as forças. Além disso, ela desconhece que o sistema de regra das forças não possui um sentido originário, uma vez que este se dá pelo interesse e utilidade daquele que se apossa das forças. Esta crítica histórica se torna o fundamento do método genealógico de Foucault. Para Foucault o historiador é como um demagogo, “Assim como o demagogo deve invocar a verdade, a lei das essências e a necessidade eterna, o historiador deve invocar a objetividade, a exatidão dos fatos, o passado inamovível” (FOUCAULT, 1979, p. 31). Para Foucault, enquanto o demagogo invoca a verdade para estabelecer a soberania da ideia intemporal, o historiador aniquila sua individualidade para que outros tomem a palavra, a saber, ele aniquila sua vontade individual, suas preferências, suas perspectivas, para mostrar a lei de uma verdade superior. A objetividade do historiador é, para Foucault, “A intervenção das relações do querer no saber e é ao mesmo tempo a crença necessária na Providência, nas causas finais, e na teologia” (FOUCAULT, 1979, p. 31). De acordo como Foucault, esta genealogia da história pode se tornar análise genealógica na medida em que a busca pela origem passa a ser suprimida pela análise da luta das forças, isto é, na medida em que se reconhece a descontinuidade histórica. Isso é possível na medida em que se torna “Mestre da história para fazer dela um uso genealógico, isto é, um uso rigorosamente antiplatônico. É então que o sentido histórico libertar-se-á da história supra-histórica” (FOUCAULT, 1979, p. 31).

Segundo Foucault, o genealogista, o bom historiador, deve reconhecer as cenas em que as forças atuam constantemente, a fragilidade da ideia de identidade e reconhecer as distintas multiplicidades que constituem esta identidade que é mutável, ele deve “Fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (FOUCAULT, 1979, p. 35). O genealogista, segundo Foucault, deve questionar a máscara de neutralidade, da consciência histórica e reconhecer que esta tem como finalidade a dominação dos homens, esta que se dá através dos sentidos criados em cada

ruptura histórica, pelos homens que se apropriam do sentido das forças dominantes.

## Referências

- CARVALHO, Alexandre Filordi. Foucault atualizador da genealogia nietzschiana. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 221-249, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 13. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. Ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. 2. Ed. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. 2. Ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. 6. Ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. 6. Ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. Antônio Carlos Braga. 5. Ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

Data de registro: 07/12/2022

Data de aceite: 24/11/2023



## **Americanismo e Fordismo: a unidade do mundo na era de sua reconfiguração geopolítica. O conceito de revolução passiva como categoria interpretativa**

*Carlos Nicodemos\**

**Resumo:** O *americanismo* foi a resposta ao processo revolucionário iniciado com a Revolução Bolchevique (1917), como, também, pela “crise orgânica” aberta pela I Guerra Mundial. Neste contexto, a hegemonia das classes dominantes estava fragmentada, sendo que as duas forças sociais, a burguesia e o proletariado, disputavam a direção econômico-cultural no mundo ocidental. Mas, a corrida pela hegemonia se dava de modo desigual, onde as classes dominantes possuíam inesgotáveis mecanismos para a manutenção da sua dominação; por outro lado, as classes dominadas deveriam se unificar para poderem conquistar a hegemonia produtiva, enterrando, de vez, o modo de produção capitalista em conjunto com as suas relações de classes. Portanto, nessas condições, as classes dominantes utilizaram as *revoluções passivas* para reforçarem a sua direção fragilizada, retomando o *consenso*, e desarticulando as classes subalternas em processo de sublevação social. Por isso, Gramsci aponta que a implementação do *americanismo* na Europa ocorreu sob formas de extrema coerção, mas conservando as classes tradicionais fora do campo produtivo exigido pelo novo modelo de produção.

**Palavras-chave:** Americanismo; Revolução Passiva; Hegemonia; Luta de Classes; Crise Orgânica.

**Americanism and Fordism: the unity of the world in the age of its geopolitical configuration. The concept of passive revolution as an interpretative category**

**Abstract:** Americanism was the response to the revolutionary process initiated by the Bolshevik Revolution (1917), as well as by the “organic crisis” opened up by

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [carlosnicodemos89@gmail.com](mailto:carlosnicodemos89@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3159691746054776>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7592-6460>.

World War I. In this context, the hegemony of the ruling classes was fragmented with the two social forces, the bourgeoisie and the proletariat, disputing the economic-cultural direction in the Western world. But the race for hegemony was uneven where the ruling classes had inexhaustible mechanisms to maintain their domination; on the other hand, the dominated classes should be unified in order to conquer productive hegemony, burying, once and for all, the capitalist mode of production together with its class relations. Therefore, under these conditions the ruling classes used passive revolutions to reinforce their weakened leadership, resuming consensus and dismantling the subaltern classes in a process of social upheaval. For this reason, Gramsci points out that the implementation of Americanism in Europe took place under forms of extreme coercion, but keeping the traditional classes out of the productive field required by the new production model.

**Keywords:** Americanism; Passive Revolution; Hegemony; Class Struggles; Organic Crises.

## Introdução

As forças que alicerçam o mundo contemporâneo têm bases históricas. Nada trouxe modificações mais profundas para a vida humana e para a superfície do planeta como a Primeira Revolução Industrial<sup>1</sup>. Com ela, vieram os gases mortais – nunca vistos pelas gerações anteriores –, liberados das altas chaminés das modernas indústrias, transformando, drasticamente, a estética das antigas cidades europeias. Pode-se afirmar, portanto, que da Primeira Revolução Industrial irromperam as forças produtivas aprisionadas por séculos, bem como formas inauditas no modo de viver e de trabalhar, estabelecendo no seio social, modernas, porém, ainda contraditórias relações humanas. Mas, acima de tudo, é importante esclarecer que, a Primeira Revolução Industrial, além de desenvolver as bases produtivas do sistema capitalista, as solidificou, em um primeiro

---

<sup>1</sup> A Primeira Revolução Industrial ocorreu na Inglaterra entre os anos de 1760 e 1840. Foi a responsável pela completa transição para novas máquinas produtivas, aprimorando a forma como os trabalhadores executavam seus trabalhos.

momento, concretamente, no continente europeu. A indústria alicerçada no modo de produção capitalista seria, nos séculos posteriores, a grande protagonista do moderno modo de exploração capitalista, como veremos a partir da leitura de Gramsci, em *Americanismo e Fordismo* (1934).

Gramsci, em suas reflexões, tece uma grande teia que liga diretamente aos problemas deixados nas relações *estruturais* e *superestruturais* italianas, a um contexto amplamente maior do que os conflitos encontrados na península: eles assumem características globais. Desde as preliminares tentativas de organizar um roteiro de estudos, o autor italiano compreendia a necessidade de se dedicar ao aprendizado do *americanismo*, para compreender, assim, o desenvolvimento da história mundial. As discussões sobre esse tema tão vasto aparecem, inclusive, em seus testemunhos carcerários, hoje mundialmente conhecidos como as *Cartas do Cárcere*. Por outro lado, o autor se dedicou e escreveu sobre o modo de vida americano em várias notas espalhadas em diversos *Cadernos do Cárcere*. No entanto, é no *Caderno 22* (1934) que o autor sardo sintetiza as suas rigorosas reflexões a respeito do *americanismo*.

A indústria americana, sendo a sua expressão máxima o fordismo, como ficou conhecido o método aplicado pelas indústrias de Henry Ford<sup>2</sup>, atualizou aos seus dias outro procedimento de controle baseado na cronometragem dos tempos dos operários: o taylorismo<sup>3</sup>. O resultado se deu por meio da união do sistema de Taylor com a mecanização do trabalho, acompanhando o ritmo da linha de montagem. Assim, o fordismo soube unificar a velocidade própria do taylorismo aos movimentos dos trabalhadores de sua indústria, precisando em tempos cada vez menores, formas rápidas no modo de trabalhar.

Destaca-se, portanto, que os modernos métodos de trabalho exigiram um *novo tipo* humano, bem como novas competências

---

<sup>2</sup> Henry Ford (1863-1947) foi o fundador da indústria automobilística norte-americana Ford Motor Company. O empresário aplicou no processo produtivo a linha de montagem em série buscando aumentar os lucros e diminuir o tempo na produção dos veículos.

<sup>3</sup> O taylorismo foi um sistema de organização do trabalho formulado pelo engenheiro norte-americano Frederick Winslow Taylor (1856-1951).

“educacionais” próprias às indústrias Ford. Resume-se, portanto, que a *indústria de tipo Ford*, além de criar “novas” funções de trabalho; necessitar de um modelo de trabalhador; mecanizar a vida humana dentro e fora da indústria; a fábrica do engenheiro americano requereu a emergência de outra mentalidade, novos paradigmas de consumo, bem como uma rígida disciplina comportamental que se adequasse às novas relações de produção capitalistas.

### **O Americanismo como revolução passiva: os novos métodos de trabalho exigidos pela nova roupagem capitalista**

O século XX inicia imerso em uma crise<sup>4</sup> orgânica<sup>5</sup>. A queda tendencial da taxa de lucro se manifestou na profunda Crise de 1929. O

---

<sup>4</sup> O conceito de *crise* para Gramsci possui elementos únicos. A queda tendencial da taxa de lucro nas primeiras décadas do século XX, especialmente com a sua manifestação na Crise de 1929, é o resultado de um longo processo herdado das contradições inerentes ao capitalismo. As crises não produzem eventos fundamentais na história, no entanto, elas criam as condições necessárias, isto é, o terreno fértil à disseminação de determinados modos de pensar e agir. Assim, em Gramsci, o determinismo econômico não existe: a história não está determinada a trilhar apenas um caminho, seguindo os “rastros” deixados pelas crises. No entanto, é importante esclarecer que, as crises orgânicas não são determinadas pelas crises financeiras, mas, se manifestam como resultados das crises históricas intrínsecas ao modo de produção capitalista, estando a burguesia em seu centro. A burguesia, na sua busca pelo domínio da hegemonia, cria em seu processo de desenvolvimento crises cada vez mais intensas.

<sup>5</sup> Gramsci define o conceito de crise orgânica em conformidade com o conceito de hegemonia. O autor afirma que quando uma classe hegemônica perde o consenso sobre as classes dominadas, entretanto, permanece dominante por meio da pura força coercitiva, isso quer dizer que as classes subalternas se distanciaram da hegemonia da classe dominante, buscando novas formas de organização social. O resultado pode ser evidenciado na máxima gramsciana de *que o velho morre, todavia, o novo não pode nascer*. Esse conflito entre o velho e novo, bem como coerção e consenso, criam as condições necessárias para as crises orgânicas. Verifica-se, como resultado, que a classe dominante se mantém dominante em períodos de crises orgânicas na medida em que conserva a autoridade coercitiva. Assim, a crise orgânica que entendendo metodologicamente, é a marca profunda de uma diferença entre a *estrutura* de produção e as *superestruturas*, resultado de uma evolução contraditória entre as duas partes.

desequilíbrio do capitalismo foi essencial para que Gramsci refletisse sobre as consequências históricas deixadas pela Primeira Guerra Mundial<sup>6</sup>, bem como os efeitos causados no mundo ocidental pela Revolução Russa<sup>7</sup>. Neste contexto de profundas mudanças econômicas e sociais, Gramsci constata o equívoco do movimento comunista ligado principalmente à 2º e a 3º Internacionais Comunistas, ao acreditar no confronto direto com a classe burguesa organizada, defendendo que a crise do liberalismo na sua fase imperialista não havia submetido o capitalismo ao fracasso, como consideravam outros comunistas. O autor sardo percebe as inovações no campo das lutas de classes, afirmando que o enfrentamento no pós Primeira Guerra Mundial deveria ser travado no interior de uma “guerra de posição”.

Convém destacar que o fordismo foi o instrumento de ação e resistência do capitalismo frente às “crises orgânicas” deixadas pelo imperialismo, pela Primeira Guerra Mundial, bem como pelo advento da Revolução Russa. Toma-se conhecimento que essas transformações moleculares se estabeleceram no ocidente na forma de uma *revolução passiva* deliberada a neutralizar os antagonismos da própria sociedade capitalista. Nesse sentido, o *americanismo* foi o modo desenvolvido para entorpecer as controvérsias inerentes ao modo produtivo burguês, não exclusivamente como medida econômica, mas, assumindo, também, um

---

<sup>6</sup> Primeiramente, a Primeira Guerra Mundial se estabeleceu no continente europeu, todavia, com a inflamação do conflito, o combate se espalhou para o restante do planeta. A Primeira Guerra Mundial inicia-se em 28 de julho de 1914, após o assassinato de Francisco Fernando da Áustria-Hungria (1863-1914), inflamando as relações entre as nações imperialistas.

<sup>7</sup> A Revolução Russa ocorreu em outubro de 1917. A Revolução de Outubro foi o resultado da organização das classes trabalhadoras frente à *hegemonia* do capitalismo. A Revolução Russa derrotou a monarquia do país e levou ao poder o Partido Bolchevique, do intelectual e revolucionário Vladimir Lênin. A revolução se consolida como germe organizacional das massas desorganizadas e afugentadas, porém, *tendentes à unidade*. A unidade criada na Revolução de Outubro se fez como enfrentamento ao modo de produção capitalista, sendo o comunismo outra possibilidade histórica, visando reconstruir o novo modo de produção, ao passo que colocava as classes subalternas no processo reconstutivo.

caráter ideológico. Portanto, a *revolução passiva*<sup>8</sup> pretendia redefinir as bases produtivas do capitalismo visando conter a *queda tendencial da taxa de lucro*, bem como neutralizar os antagonismos de classes dentro do “bloco histórico” do capitalismo avançado.

No *Caderno 22* (1934) intitulado *Americanismo e Fordismo*, Gramsci lança o seu olhar para o outro lado do oceano Atlântico, diretamente para os Estados Unidos da América. O autor sardo compreende o fordismo e o *americanismo*, como uma tentativa de superar o *velho individualismo econômico*<sup>9</sup>, buscando alcançar na economia uma *organização programática*. No entanto, a busca por uma *economia programática* encontra nas *societas rerum*<sup>10</sup>, bem como nas *societas hominum*<sup>11</sup> formas de resistências através de desmedidas “[...] complicações, posições absurdas, crises econômicas e morais de tendências frequentemente catastróficas” (GRAMSCI, 2020, p. 241). Assim, o autor italiano afirma que toda investida que visa transformações nas relações sociais de produção, encontram, em seu processo de desenvolvimento, resistências em amplas classes.

---

<sup>8</sup> Gramsci constata, além do *Risorgimento* e do *Americanismo*, uma terceira forma de *revolução passiva*: o fascismo. O fascismo é caracterizado pela intervenção do Estado na economia, bem como pela organização corporativista. A *revolução passiva* que ocorreu sob a tutela do fascismo visava, acima de tudo, modernizar o capitalismo italiano, manter os privilégios das classes tradicionais, e impor, por meio da coerção, novos métodos de trabalho desconhecidos no continente europeu. Mas, sobretudo, o fascismo atuou, além de desenvolver as forças produtivas na Itália sob a égide das classes tradicionais, como reação à revolução proletária ocorrida na Rússia, desarticulando, em solo italiano, as organizações de classes representada no Biennio Rosso: conhecido no Brasil por Biênio Vermelho - período de profundas lutas de classes na Itália. O fascismo, como afirmou Scurati, que começou com a *exploração do rancor na área política*, termina como dinamizador do imperialismo capitalista italiano, assim como com o fortalecimento do capitalismo financeiro na península, além de desenvolver e expandir a política de massas.

<sup>9</sup> O “velho individualismo econômico” está ligado ao trabalho do artesão.

<sup>10</sup> *Estrutura produtiva*.

<sup>11</sup> *Superestruturas*.



As classes dominadas teriam de ser direcionadas para novas formas de trabalho; mas as classes altas resistem diante da retrógrada *composição demográfica* – da qual elas são expressão – dificultando as inovações de novos métodos produtivos. As classes altas enfrentam os novos métodos uma vez que no seio da nova estrutura produtiva a posição delas haveria de ser substituída por novas posições de classes, bem como por modernos mecanismos de acumulação e distribuição do capital. A etiqueta americanizada da *economia programática* assume, portanto, a forma autêntica de uma *revolução passiva*. Para Gramsci, a *economia programática* buscava superar o “classismo” econômico através de um caráter reformista e moderativo, visando, primeiro, satisfazer os interesses das classes tradicionais. Deste modo, segundo o autor, ao buscar compreender a *rubrica* referente às relações desenvolvidas a partir do *americanismo*, algumas situações históricas devem ser analisadas:

Registro de alguns dos problemas mais importantes ou interessantes no essencial, embora à primeira vista pareçam não ser de primeiro plano: 1) substituição da atual camada plutocrática por um novo mecanismo de acumulação do capital financeiro, baseado imediatamente na produção industrial; 2) questão sexual; 3) questão de saber se o americanismo pode constituir uma “época” histórica, ou seja, se pode determinar um desenvolvimento gradual do tipo (examinado em outros locais) das “revoluções passivas” próprias do século passado, ou se, ao contrário, representa apenas a acumulação molecular de elementos destinados a produzir uma “explosão”, ou seja, uma revolução de tipo francês; 4) questão da “racionalização” da composição demográfica europeia; 5) questão de saber se o desenvolvimento deve ter seu ponto de partida no interior do mundo industrial e produtivo ou se pode ocorrer a partir de fora, através da construção cautelosa e maciça de uma estrutura jurídica formal que guie a partir de fora os desenvolvimentos necessários do aparelho produtivo; 6) questão dos chamados ‘altos salários’

pagos pela indústria “fordizada” e racionalizada; 7) o fordismo como ponto extremo do processo de sucessivas tentativas da indústria no sentido de superar a lei tendencial da queda da taxa de lucro; 8) a psicanálise (sua enorme difusão no pós-guerra) como expressão do aumento da coerção moral exercida pelo aparelho estatal e social sobre os indivíduos e das crises mórbidas que esta coerção determinada; 9) o Rotary Club e a Maçonaria (GRAMSCI, 2020, p. 242).

Destaca-se, primeiramente, o terceiro problema apontado pelo autor: se as bases do *americanismo* visavam apenas conceber uma “época” histórica de caráter passiva, ou, de maneira oposta, inclinava-se a se desenvolver por meio de uma “explosão”, possuindo, em seu interior, os germes do jacobinismo próprios da Revolução Francesa. Se os elementos do *americanismo* fossem portadores de princípios organizativos próprios de outra possibilidade histórica, o *americanismo* poderia levar à supressão das relações capitalistas de produção. No entanto, se assumisse em sua fórmula traços de uma “época” histórica<sup>12</sup>, o *americanismo* não passaria de uma investida da classe dominante na sua busca pela hegemonia fragilizada, organizando e atualizando as forças produtivas do capitalismo em crise.

A organização e a expansão do *americanismo* exigiram definidas estruturas produtivas racionalizadas, bem como modernas *composições demográficas*. Gramsci evidencia, portanto, a primeira na segunda nota de o *Americanismo e Fordismo* (1934), a saber: a *racionalização da composição demográfica europeia*. Segundo o autor, a estrutura produtiva europeia, em especial a italiana, estava concentrada por uma antiga camada plutocrática herdeira dos sedimentos deixados nas relações feudais. Todavia, as camadas de chumbo que representavam as classes altas, ao perceberem as mazelas do *americanismo* revestidas em *valores de troca*, procuraram *conciliar o inconciliável*, ou seja, a anacrônica estrutura

---

<sup>12</sup> No terceiro enunciado o autor atesta: “*revoluções passivas* próprias do século passado”. Ele está fazendo referências às *revoluções passivas* próprias do período do *Risorgimento*.

produtiva, aos novos métodos lucrativos desenvolvidos pelas indústrias de *tipo Ford*. Mas, afirma o autor, a “[...] introdução do fordismo encontra tantas resistências ‘intelectuais’ e ‘morais’ e ocorre sob formas particularmente brutais e insidiosas, através da mais extremada coerção” (GRAMSCI, 2020, p. 242). É preciso notabilizar que quando Gramsci afirma que o *americanismo* ocorreu na península *sob formas particulares e brutais*, refere-se, em vista disso, ao corporativismo fascista. Segundo Gramsci, a Europa:

[...] quer fazer a omelete sem quebrar os ovos, ou seja, quer todos os benefícios que o fordismo produz no poder de concorrência, mas conservando seu exército de parasitas que, ao devorar enormes quantidades de mais-valia, agrava os custos iniciais e debilita o poder de concorrência no mercado internacional (GRAMSCI, 2020, p. 242-243).

Por outro lado, nos Estados Unidos, a *composição demográfica* necessária para o *americanismo* era amplamente racionalizada. Manifesta-se que o país norte-americano não contava com uma história feudal, muito menos possuía em sua organização produtiva uma concentração de “classes parasitárias”, resultando, positivamente, na capacidade de inovação econômica e tecnológica. A Europa, ao contrário, estava imersa em profundas relações de classes mal resolvidas. Muitos países do continente europeu chegaram ao modelo produtivo capitalista, como também às relações liberais por uma “revolução sem revolução”. Resulta que vários países, inclusive a Itália, programaram a *estrutura* produtiva capitalista sem passar, efetivamente, pela revolução burguesa. Diante disso, as “classes parasitárias” resistiram, absorvendo em seu seio, enormes sedimentos passivos da sociedade. Assim, Gramsci assegura que a *composição demográfica* europeia se fazia largamente de forma irracional aos novos métodos produtivos do fordismo. E acrescenta: quanto mais “[...] antiga é a história de um país, tanto mais numerosas e gravosas são estas sedimentações de massas ociosas e inúteis que vivem do ‘patrimônio’ dos ‘avôs’, destes pensionistas da história econômica” (GRAMSCI, 2020, p. 243).

Os Estados Unidos, por ser um país relativamente novo e sem tantas relações de classes em comparação aos desdobramentos milenares que criaram as relações sociais europeias, constituem uma potência em nível mundial, no entanto, sem grandes *tradições históricas e culturais*. Assim, com a ausência das “classes parasitárias” – próprias das estruturas produtivas europeias –, a acumulação de capital na nação de Abraham Lincoln<sup>13</sup> se mostrou admirável aos novos métodos exigidos pelo capitalismo do século XX. Gramsci assegura, portanto, que a inexistência dessa *camada de chumbo* possibilitou a estrutura saudável para o desenvolvimento da nova indústria, bem como para o comércio.

Como a *composição demográfica* norte-americana era “racional” às novas condições impostas pela nova roupagem capitalista, racionalizar a produção na América se deu de forma progressista para as classes dirigentes. Deste modo, a introdução da indústria fordista nos Estados Unidos, assim como a racionalização da produção e do trabalho, ocorreu por intermédio de duas frentes: por meio da *força* e pelo uso do *consenso*. Segundo Gramsci, a *força* estava alinhada ao fechamento de sindicatos representativos ligados às classes trabalhadoras, bem como pela transformação da própria natureza humana<sup>14</sup>; o *consenso* realizou-se por meio de benefícios sociais, como também pelo aumento dos salários (os chamados altos salários), sem deixar de ocorrer uma fortíssima propaganda política e ideológica. É importante evidenciar que a *revolução passiva* imprimida na América verificou-se por meio do *consenso*: os altos salários e benefícios sociais persuadiram os trabalhadores a aceitarem o novo mecanismo produtivo. Contudo, a nova

---

<sup>13</sup> Abraham Lincoln (1809-1865) foi um político norte americano que serviu como o 16º presidente dos Estados Unidos, ocupando o cargo entre os anos de 1861 até seu assassinato, em 1865. Lincoln assinou a 13ª emenda constitucional, abolindo a escravidão nos Estados Unidos. Força produtiva esta que sustentou a acumulação de capital nos Estados Unidos por séculos.

<sup>14</sup> A natureza referida não é a natureza em sentido amplo, isto é, o mundo natural e físico. A natureza a ser modificada é a *natureza humana*, ou seja, o conjunto de traços que constituem o indivíduo: modos de pensar, modos de agir, modos de compreender e de se portar no mundo.

*hegemonia* germinada das relações de fábrica tendia a se expandir para toda *sociedade civil*. A América, afirma o autor:

[...] não tem grandes “tradições históricas e culturais”, mas tampouco está sufocada por esta camada de chumbo: é esta uma das principais razões - certamente mais importante do que a chamada riqueza natural - de sua formidável acumulação de capitais, malgrado o nível de vida de suas classes populares serem superior ao europeu. A inexistência dessas sedimentações viscosamente parasitárias, legadas pelas fases históricas passadas, permitiu uma base sadia para a indústria e, em especial, para o comércio, possibilitando a redução cada vez maior da função econômica representada pelos transportes e pelo comércio a uma atividade subordinada à produção, ou melhor, a tentativa de incorporar estas atividades à própria atividade produtiva (cf. os experimentos feitos por Ford e as economias obtidas por sua fábrica através da gestão direta do transporte e do comércio da mercadoria produzida, economias que influíram sobre os custos de produção, ou seja, que permitiram melhores salários e menores preços de venda). Dado que existiam essas condições preliminares, já racionalizadas pelo desenvolvimento histórico, foi relativamente fácil racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, diversos benefícios sociais, habilíssima propaganda ideológica e política) conseguindo centrar toda a vida do país na produção. A hegemonia nasce da fábrica e necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia (GRAMSCI, 2020, p. 247-248).

Verifica-se, portanto, que para alcançar o modelo produtivo imposto pelo fordismo, tal como pelo *americanismo*, a necessidade de elaborar um *novo tipo de humano* se fez de suma importância. Constata-se que a “racionalização” da indústria estipulou a urgência de um *trabalhador*

*de novo tipo* devido aos métodos de trabalho desenvolvidos pelas fábricas Ford serem, também, de *novo tipo*.

O filósofo italiano compreende que a “[...] história do industrialismo foi sempre (e se torna hoje de modo ainda mais acentuado e rigoroso) uma luta contra o elemento “animalidade” do homem [...]” (GRAMSCI, 2020, p. 262). Esses processos sempre destrutivos da natureza humana tendem a se intensificar na medida em que novos métodos de trabalho são criados e desenvolvidos por parte da fração grupal dominante. Portanto, a luta contra a “animalidade” do homem se faz através da sujeição dos instintos, ou seja, *animalescos e primitivos* às novas normas e hábitos de ordem, de exatidão, de precisão sempre nova, mais “[...] complexos e rígidos, que tornam possíveis as formas cada vez mais complexas de vida coletiva, que são a consequência necessária do desenvolvimento do industrialismo” (GRAMSCI, 2020, p. 262). Assim, todas as transformações:

[...] do modo de ser e viver tiveram lugar através da coerção brutal, ou seja, através do domínio de um grupo social sobre todas as forças produtivas da sociedade: a seleção ou “educação” do homem adequado aos novos tipos de civilização, isto é, às novas formas de produção e de trabalho, ocorreu com o emprego de inauditas brutalidades, lançando no inferno as subclasses e os refratários, ou eliminando-os inteiramente (GRAMSCI, 2020, p. 262-263).

A racionalização da indústria estipulou a necessidade de desenvolver um novo modelo de trabalhador devido ao trabalho de *novo tipo*. Entretanto, essa fabricação do novo protótipo de trabalhador, estava ainda em processo de desenvolvimento. Afirma o autor que a *adaptação psicofísica* exigida pela nova indústria estava sendo encaminhada pela persuasão exercida pelo *consenso* alinhado aos altos salários. Deste modo, o processo de desenvolvimento adaptativo à nova indústria ainda não havia se concretizado em uma ampla relação *superestrutural*, estando “[...] na fase inicial, e, por isso, (aparentemente) idílica” (GRAMSCI, 2020, p.

248). No entanto, o fordismo requer outra mentalidade, bem como novas normas de conduta e consumo entre os trabalhadores, mas, acima de tudo, uma disciplina comportamental que se adeque à produção. Com efeito, a *adaptação psicofísica* consiste na alteração do *ethos*<sup>15</sup>entre o antigo e o novo trabalhador.

Gramsci nos revela em algumas notas de *Americanismo e Fordismo* (1934) que as relações sexuais foram as que mais sofreram represálias por parte da indústria, bem como da *sociedade em desenvolvimento*. Repreender os instintos sexuais é ir contra, necessariamente, a ordem natural. Os abusos das relações sexuais respondem pelos desgastes das energias necessárias aos novos métodos de trabalho. Assim, verifica-se, pois, os interesses de industriais, a exemplo de Henry Ford, sobre a vida privada de seus trabalhadores. Os empreendimentos feitos por Ford na intervenção:

[...] com um corpo de inspetores, na vida privada de seus empregados e para controlar como eles gastavam os salários e como viviam são um indício destas tendências ainda “privadas” ou latentes, que podem se tornar, num certo ponto, ideologia estatal, articulando-se com o puritanismo tradicional, ou seja, apresentando-se como um renascimento da moral dos pioneiros do “verdadeiro” americanismo, etc. (GRAMSCI, 2020, p. 268).

As relações sexuais, além de marcarem biologicamente as características da reprodução combinando particularidades genéticas, exercem, também, a função de “esporte”. Nesse sentido, os novos modos de trabalho exigiram ações repressivas do sexo como “esporte”, refreando, assim, o dispêndio das energias motoras necessárias à produção. O sexo na lógica capitalista – na época do *americanismo* – deveria ser regulado na medida certa, a saber: perpetuar racionalmente a espécie – no caso força de trabalho proletária –, garantindo, assim, a continuidade do processo

---

<sup>15</sup> Entende-se *ethos* por costumes, hábitos, caráter moral e comportamento. É o conjunto dos traços e identidade do coletivo.

acumulativo capitalista. Em conjunto com as relações sexuais, Gramsci reflete sobre o papel que o “puritanismo” assumiu no ordenamento da vida social como instrumento repressivo dos instintos sexuais. O autor sardo observa como “[...] os industriais (especialmente Ford) se interessaram pelas relações sexuais de seus empregados e, em geral, pela organização de suas famílias [...]” (GRAMSCI, 2020, p. 252). O “puritanismo” se tornou uma “ferramenta” reguladora dos instintos sexuais. Os interesses dos industriais pela religião de origem inglesa<sup>16</sup> devem ser estudados minuciosamente, isto é, não se constrói um novo trabalhador exigido pela indústria racionalizada enquanto “[...] o instinto sexual não for adequadamente regulamentado, não for também ele racionalizado” (GRAMSCI, 2020, p. 252).

Os Estados Unidos, portanto, foram os portadores dos novos modos de repressão e proibição impostos pelas classes altas aos domínios da vida privada das classes trabalhadoras. Os aspectos proibitivos, seja embargando o consumo do álcool por meio da Lei Seca<sup>17</sup>, seja mediante a regulação das relações sexuais, esteve intrinsecamente ligado às necessidades iminentes de criar e imprimir na *sociedade civil*, ou seja, solidificar nas amplas relações *superestruturais*, um novo arquétipo de trabalhador, bem como um novo modelo de homem. Para Gramsci, na América:

[...] a racionalização do trabalho e o proibicionismo estão indubitavelmente ligados: as investigações dos industriais sobre a vida íntima dos operários, os

---

<sup>16</sup> O puritanismo.

<sup>17</sup> A Lei Seca, conhecida também como O Nobre Experimento, entrou em vigor nos Estados Unidos entre os anos de 1920 a 1933. Com a Lei Seca, a venda e o consumo de bebidas alcoólicas foram expressamente proibidos no país. Defende-se que a Lei Seca foi criada a partir da explosão de vendas de automóveis nos Estados Unidos. Todavia, Gramsci assegura que a Lei Seca esteve por trás da necessidade de criar outro modelo de trabalhador, exigida pelos novos métodos de trabalho da indústria “racionalizada”. Entretanto, as classes altas continuaram consumindo as bebidas alcoólicas graças às “forças marginais”, no caso a máfia, contrabandeando as bebidas e vendendo no mercado negro para as classes altas a preço exorbitantes.



serviços de inspeção criados por algumas empresas para controlar a “moralidade” dos operários são necessidades do novo método de trabalho. Quem ironizasse estas iniciativas (mesmo fracassadas) e visse nelas apenas uma manifestação hipócrita de “puritanismo” estaria se negando qualquer possibilidade de compreender a importância, o significado e o *alcance objetivo* do fenômeno americano, que é *também* o maior esforço coletivo até agora realizado para criar, com rapidez inaudita e com uma consciência do objetivo jamais vista na história, um novo tipo de trabalhador e de homem (GRAMSCI, 2020, p. 266).

Na verdade, o objetivo real das classes dirigentes no processo de reorganização hegemônica do capitalismo em crise por meio da etiqueta de uma *revolução passiva*, esteve amplamente conectado às necessidades de uma nova relação *psicofísica* entre os antigos e os novos trabalhadores; bem como a anulação do “[...] profissional qualificado que exigia certa participação ativa da inteligência, da fantasia, da iniciativa do trabalhador, e reduzir as operações produtivas ao aspecto maquinal” (GRAMSCI, 2020, p. 266). Assim, a busca dos industriais americanos dos elementos do “puritanismo” se afasta do componente religioso. Por isso Gramsci assegura que eles – os industriais – não se preocupavam:

[...] com a “humanidade”, com a “espiritualidade” do trabalhador, que, no nível imediato, são esmagadas. Esta “humanidade e espiritualidade” só pode se realizar no mundo da produção e do trabalho, na “criação” produtiva; ela era máxima no artesão, no “demiurgo, quando a personalidade do trabalhador se refletia inteiramente no objeto criado, quando era ainda muito forte a ligação entre arte e trabalho. Mas é precisamente contra este “humanismo” que luta o novo industrialismo. As iniciativas “puritanas” têm apenas o objetivo de conservar, fora do trabalho, um certo equilíbrio psicofísico, capaz de impedir o colapso do trabalhador, coagido pelo novo método de produção (GRAMSCI, 2020, p. 267).

E Gramsci prossegue na nota 11 denominada *Racionalização da Produção e do Trabalho*, evidenciando que o industrial:

[...] americano se preocupa em manter a continuidade da eficiência física do trabalhador, de sua eficiência muscular-nervosa: é de seu interesse ter um quadro estável de trabalhadores qualificados, um conjunto permanentemente harmonizado, já que também o complexo humano (o trabalhador ativo) de uma empresa é uma máquina que não deve ser excessivamente desmontada com frequência ou ter suas peças individuais renovadas constantemente com frequência sem que isso provoque grandes perdas. O chamado alto salário é um elemento dependente desta necessidade: trata-se do instrumento para selecionar os trabalhadores qualificados adaptados ao sistema de produção e de trabalho para mantê-los de modo estável. Mas o alto salário é uma arma de dois gumes: é preciso que o trabalhador gaste “racionalmente” o máximo de dinheiro para conservar, renovar e, se possível, aumentar sua eficácia muscular nervosa, e não destruí-la ou danificá-la. E é por isso que a luta contra o álcool, o mais perigoso agente de destruição das forças de trabalho, torna-se função do Estado (GRAMSCI, 2020, p. 267).

Pode-se afirmar que os “novos modos de vida”, que se disseminaram sob a legenda de *americanismo*, foram as tentativas precedentes de sistematizar a nova e moderna base produtiva, como também a iniciativa “[...] superficial e macaqueadora dos elementos que começaram a se sentir socialmente deslocados pela ação (ainda destrutiva e dissolutora) da nova estrutura em formação” (GRAMSCI, 2020, p. 280). O *americanismo*, enquanto expressão do novo modelo produtivo do capitalismo frente ao *velho* visava, sobretudo, em seu processo de expansão, *esmagar* as camadas improdutivas europeias, colocando-as em movimento, inserindo-as no avançado modelo produtivo do capitalismo americano. O *americanismo* representava o desespero das “classes

parasitárias”, pois, sem o *corporativismo* empreendido pelo fascismo italiano, a ultrapassada base produtiva de acumulação de capital das “classes parasitárias” seria aniquilada pelo moderno e imponente modelo americano. Mas, por outro lado, o *americanismo* não foi o embrião de uma “explosão” de tipo francês, todavia, garantiu por meio de uma *revolução passiva* que o modo de produção capitalista se expandisse, mesmo sob nova roupagem.

A solução encontrada para o capitalismo na Europa foi o advento do fascismo. Os princípios do liberalismo permitiram a formação de sindicatos representativos trabalhistas, como também das organizações partidárias das classes dominadas, sendo a expressão concreta da ascensão das classes subalternas no cenário político nacional e internacional, considerando os resultados da Revolução de Outubro (1917). Todavia, a implementação do *americanismo* na Europa necessitava exclusivamente da passividade das classes subalternas, bem como da modernização do retrógrado modo de produção capitalista. Nesse processo entre o *velho* e o *novo* as organizações acumulativas de mais-valia das “classes parasitárias” seriam, também, substituídas. Assim, pode-se afirmar que o “novo liberalismo” que se fez na forma de uma *revolução passiva* na Europa foi o *corporativismo* fascista.

O fascismo alicerçado sobre as bases do *corporativismo* visava reformar a estrutura produtiva individualista – própria do liberalismo –, em organizada, suportes do *corporativismo*. O fenômeno fascista foi, portanto, o regime inseparável do capitalismo atrasado europeu frente aos modernos métodos produtivos introduzidos na América, pois buscava preservar pela roupagem *corporativista* frações do setor agrário pertencentes às classes altas, assim como os detritos *passivos* das “classes parasitárias”. Com efeito, o *corporativismo* foi a configuração alcançada pelo combate das *mazelas* do liberalismo, conservando as classes plutocráticas no atual estado das coisas, afunilando, ainda mais, as lutas de classes na península.

O *corporativismo* também desejava submeter as classes subjugadas ao poder impositivo do Estado fascista, de modo que o Estado corporativo pudesse regular, pelas forças das armas, a produção e o

trabalho. Assim, o *corporativismo* fascista atendia à necessidade de organizar a indústria burguesa europeia aos novos métodos de trabalho desenvolvidos por Henry Ford. Não obstante, Gramsci considerava o *americanismo*, assim como o fascismo como sendo duas respostas organizadas à “crise orgânica” que assolou o século XX. O fascismo imprimiu por vias coercitivas o *americanismo* na Itália. Em vista disso, o fascismo italiano foi o próprio alento do capitalismo na Europa, pois, não representou a substituição de “tipo radical jacobina” de uma classe, por outra. No entanto, se fez por meio da mudança não revolucionária de uma força exploratória, por outra.

Por esse motivo, o *americanismo* continuou a exploração capitalista, por outros meios. O fenômeno americano foi, de fato, uma *revolução passiva*, pois, atualizou de cima para baixo, o modelo exploratório do capitalismo, por outros ainda mais modernos.

### **O corporativismo como fundamento político e social do fascismo italiano**

O conceito de *hegemonia* permeia os *Cadernos do cárcere*. Pode-se afirmar, portanto, que o exercício “natural” da *hegemonia* em “tempos normais”, caracteriza-se pelo equilíbrio entre a *força* e o *consenso*: a *força* não ultrapassa o *consenso*, mas, ao invés disso, ela se apóia no *consenso* da maioria. No entanto, ocorre que em períodos de “crises orgânicas” o mecanismo hegemônico se fragmenta, tornando o *exercício da hegemonia* cada vez mais difícil. Quando o *aparelho hegemônico se quebra*, a *coerção* toma o lugar do *consenso* impondo por meio da pura força a *hegemonia* das classes dominantes.

As crises de *hegemonia* penetram as relações entre dominantes e dominados, manifestando-se, assim, nas crises de direção (crise de autoridade), bem como pela perda de continuidade dos partidos tradicionais, ou seja, o desequilíbrio se revela em uma crise de governabilidade. Ocorre que as crises de *hegemonia* são os termômetros

que marcam as instabilidades entre os dirigentes e os dirigidos: os dirigidos começam a se desprender do *consenso* da atual ordem social que solidifica as relações sociais. Por tal motivo, Gramsci sintetiza as causas dessas crises de *hegemonia* afirmando que as classes dirigentes tradicionais ao perderem o *consenso* das classes dominadas, passam a impô-lo por meio da *força*.

No livro intitulado *Nas trincheiras do ocidente: lições sobre fascismo e antifascismo*, o autor Gianni Fresu nos revela que após as abolições dos sindicatos ligados às classes proletárias, “[...] no ano de 1927, e a partir da aprovação da *Carta del Lavoro*<sup>18</sup> no mesmo ano, é

---

<sup>18</sup> A *Carta del Lavoro* (A Carta do Trabalho) foi o documento no qual o Partido Nacional Fascista (de Mussolini) apresentou as orientações que deveriam nortear as novas relações de trabalho impostas pelo regime. A *Carta del Lavoro* criou com ela o Tribunal do Trabalho com o dever de considerar os interesses entre o capital e o trabalho, assim como eliminar os seus conflitos internos. A Carta foi publicada no jornal *Lavoro d'Italia* em 23 de abril de 1927, contendo no total 30 teses. Dentre as 30 teses, destacam-se: Tese 2: “O trabalho, em todas as suas formas de organização e execução, intelectuais, técnicas, manuais, é um dever social. Por isso, e somente por isso, é tutelado pelo Estado. Do ponto de vista nacional, o conjunto da produção é unitário; os seus objetivos são unitários e se resumem no bem estar individual e no desenvolvimento do poder”; Tese 3: “A organização sindical ou profissional é livre. Mas, só o sindicato legalmente reconhecido e subordinado ao controle do Estado tem direito de representar legalmente toda a categoria dos empregadores ou dos trabalhadores, em virtude da qual é constituído; de defender seus interesses perante o Estado e às demais associações profissionais; de celebrar contratos coletivos de trabalho obrigatórios para todos os membros da categoria; de impor a eles contribuições e de exercer, com respeito aos mesmos, funções delegadas de interesse público”; Tese 5: “A magistratura do trabalho é o órgão pelo qual o Estado intervém para regular as controvérsias do trabalho, quer elas se refiram à observância dos pactos e de outras normas existentes, quer às determinações de novas condições de trabalho”; Tese 6: “As associações profissionais legalmente reconhecidas asseguram a igualdade jurídica entre os empregadores e os empregados, mantendo a disciplina da produção e do trabalho, promovendo o seu aperfeiçoamento. As corporações constituem a organização unitária das forças de produção, representando integralmente seus interesses. Devido a esta representação integral, sendo os interesses da produção, interesses nacionais, as corporações são reconhecidas por lei como órgãos do Estado. Como representantes dos interesses unitários da produção, as corporações podem ditar normas obrigatórias sobre a disciplina das relações de trabalho e também sobre a coordenação da produção, sempre que tenham sido devidamente autorizadas pelas associações coligadas”; Tese 19: “As infrações à disciplina e os atos que perturbem a atividade normal da empresa cometidas pelos empregados, são punidas, conforme a gravidade da falta, com multa, com pena de suspensão, e nos casos mais graves, com a despedida imediata, sem indenização. “Serão

realizado um sistema de intermediação entre capital e trabalho chamado corporativismo” (FRESU, 2017, p. 67). O *corporativismo*, portanto, nasce da necessidade de imprimir na península italiana uma alternativa dessemelhante à economia liberal, como também neutralizar os conflitos de classes internos. Ele foi a possibilidade encontrada para a *racionalização* do atrasado aparelho produtivo capitalista italiano. Para Gramsci, o *corporativismo* empregou o caráter de “polícia econômica”<sup>19</sup>, ao reprimir as organizações de classes e sindicais que se valiam das “mazelas” do liberalismo.

Por outro lado, o *corporativismo* fascista visava através de uma *revolução passiva* manter a economia italiana nas mãos das classes dirigentes tradicionais, simbolizadas nas corporações como “bloco industrial produtivo autônomo”; assim como garantir vivos os elementos *parasitários* da sociedade. Portanto, no *corporativismo* fascista não é o livre mercado que regula a economia, mas o próprio Estado. Nesse quadro, as “classes parasitárias” continuam protegidas, assim como as suas riquezas através de títulos oferecidos pelo Estado. As modificações são “substanciais” e o processo acumulativo de capital passa a ser intermediado pelo próprio Estado corporativo fascista<sup>20</sup>. Retornando a obra de Fresu, cito uma importante passagem:

---

especificados os casos em que o empregador pode aplicar a multa, a suspensão, ou a despedida imediata sem indenização”.

<sup>19</sup> O termo empregado por Gramsci de “polícia econômica” pode ser compreendido em ampla acepção: o substantivo “polícia” não se refere apenas ao serviço repressor estatal destinado a “combater” a criminalidade. Mas é concedido também como o agrupamento de forças organizadas pelo próprio Estado, visando defender determinadas forças hegemônicas, assim como certos poderes políticos ligados às classes tradicionais. Com a lei de 3 de abril de 1926, o caráter repressivo da “polícia econômica” fica evidente no regime fascista, pois, com ela veio o abolimento dos direitos de greve, bem como a supressão dos sindicatos livres. Os sindicatos poderiam existir, entretanto, inseridos na atual ordem política vigente: administrado pelo Estado corporativo fascista.

<sup>20</sup> No *corporativismo* o Estado se transforma em uma empresa concentradora de riquezas. Infere-se que esse novo modelo econômico se fez na Itália como uma *revolução passiva*. Ele efetuou mudanças moleculares na estrutura econômica sem alterar as preexistentes classes plutocráticas. O *corporativismo* visava transformar a economia sem grandes rompimentos com as classes tradicionais.

O corporativismo era a teoria político-social do fascismo, e na concepção de Mussolini deveria ser uma terceira via entre o socialismo e o capitalismo, capaz de superar o conflito de classe desagregador da unidade nacional e contrário aos interesses nacionais. Segundo esta teoria, o liberalismo e o marxismo afirmavam uma concepção da sociedade baseada sobre o domínio de uma classe, a burguesia ou o proletariado, enquanto o corporativismo afirmava a necessidade de superar o conflito entre as classes para alcançar uma conciliação dos interesses através da intermediação do Estado, com instituições parasitárias de empresários e trabalhadores. Com o corporativismo o fascismo abandona a sua abordagem liberal na economia, característica do período de 1921-1925, para voltar a uma concepção de Estado forte que participa da economia, com o primado do público sobre o privado (FRESU, 2017, p. 67).

É preciso pontuar que Gramsci nos *Cadernos do Cárcere*, principalmente no *Caderno 22* (1934), certifica que a incumbência do *corporativismo* não visava anular a diferença entre o capitalismo e os proletários, no entanto, se revelava moderativa e conservadora. Na nota 6 proveniente de *Americanismo e Fordismo*, denominada *Autarquia Financeira da Indústria*, o filósofo marxista nos revela essas contradições.

O autor italiano inicia suas reflexões por intermédio de um artigo de Carlo Pagni, intitulado “*A Proposito di un Tentativo di Teoria Pura del Corporativismo*”<sup>21</sup>, publicado na revista *Riforma Sociale*, nos meses de setembro e outubro de 1929. O artigo mencionado examinou dois livros de Nino Massimo Fovel, importantes para Gramsci, sendo eles: *Rendita e Salario nello Stato Sindicale*<sup>22</sup> (1928); e *Economia e Corporativismo* (1929). Gramsci assegura que Carlo Pagni não compreendeu corretamente Fovel, pois, o autor de *Economia e corporativismo* (1929), concebe “[...] o ‘corporativismo’ como premissa para a introdução na Itália dos mais

---

<sup>21</sup> A propósito de uma tentativa de teoria pura do corporativismo.

<sup>22</sup> Renda e salário no Estado sindical.

avançados sistemas americanos do modo de produzir e de trabalhar” (GRAMSCI, 2020, p. 255). Na mesma nota supracitada, Gramsci explana algumas curiosidades sobre a trajetória profissional de Fovel, porém, vê como “significativo” na tese do autor, a parte em que ele compreende o *corporativismo* como um “bloco industrial-produtivo autônomo”. Ao *bloco corporativo*, segundo a teoria de Fovel, estava reservada a resolução:

[...] em sentido moderno e acentuadamente capitalista o problema de um ulterior desenvolvimento do aparelho econômico italiano, contra os elementos semifeudais e parasitários da sociedade que se apropriam de uma parcela excessivamente vultosa da mais-valia, contra os chamados “produtores de poupança” (GRAMSCI, 2020, p. 265).

Para Gramsci, o *corporativismo* exerceu a função de “polícia econômica”. Assim, seguindo seu pensamento, se faz importante esclarecer, afinal, alguns pontos relacionados ao conceito de “polícia”. Para o autor, o conceito de “polícia” está intrinsecamente associado ao conceito de Estado: à medida que o conceito de Estado se expande, amplia-se, também, o conceito de “polícia”. É correto afirmar que o conceito de Estado sofreu demasiadas modificações desde o final do século XIX até o início do século XX.

Com efeito, para Gramsci, a polícia não é entendida apenas como instituição repressiva do Estado burguês, destinada ao combate da marginalidade. Mas, desde as lutas de classes na França (1948), bem como os enfrentamentos das várias forças em disputa, buscando pela força das armas, a conquista hegemônica na nação de Napoleão Bonaparte<sup>23</sup>, que o conceito de Estado se aprofundou em mudanças. Em vista disso, a polícia deixou de ser apenas um “serviço” oferecido pelo Estado burguês, tornando-se também um agrupamento destinado a organizar e conservar o domínio econômico e político das classes dirigentes tradicionais. Gramsci

---

<sup>23</sup> Napoleão Bonaparte (1769-1821) foi um líder político e militar francês, durante os últimos anos da Revolução Francesa.



concebe, portanto, até mesmo os partidos políticos – a exemplo do fascismo –, como organizações afirmativas da função de “polícia” *investigativa e repressiva*. Entretanto, o conceito de “polícia” se expande (ainda mais) na medida em que adentramos a ótica investigativa do pensador sardo: tornando-se “polícia progressista”, como também “polícia reacionária”.

Torna-se necessário, em consequência do que foi revelado, elucidar que o elemento negativo de “polícia econômica”, intermediado pelo Estado corporativo, suplantou “[...] o elemento positivo da exigência de uma nova política econômica que renove, modernizando-a, a estrutura econômica social da nação [...]” (GRAMSCI, 2020, p. 258). Assim, o *corporativismo* se apresentou como “polícia econômica” ao reprimir em solo italiano os conflitos de classes, como também as liberdades de organizações políticas. Por isso, é necessário destacar que dentre as pluralidades objetivas defendidas pelo movimento corporativo, a supressão da ordem sindical livre se fez como causa primeira.

Vale reconhecer que o *corporativismo* suprimiu as organizações sindicais livres na península italiana, no entanto, consolidou novas organizações sindicais de valor comum, ou seja, subordinadas à política do Estado fascista. Outra característica própria do *corporativismo* fascista foi a de adaptar no país de Gramsci o modelo norte-americano de “economia programática”. Vale ressaltar que a “[...] americanização exige um determinado ambiente, uma determinada estrutura social (ou a decidida vontade de criá-la) e um determinado tipo de Estado” (GRAMSCI, 2020, p. 259). O Estado, evidentemente, segundo o autor italiano, é o Estado liberal burguês. Mas, não o modelo liberal que assegura através de valores democráticos – conquistados pelos trabalhadores por meio de suas lutas – que a luta de classes avance e se organize no sentido mais brutal da exploração capitalista. Destarte, Gramsci sublinha:

O Estado é o Estado liberal, não no sentido do livre-cambismo ou da efetiva liberdade política, mas no sentido mais fundamental da livre iniciativa e do individualismo econômico que chega com meios

próprios, como “sociedade civil”, através do próprio desenvolvimento histórico, ao regime da concentração industrial e do monopólio (GRAMSCI, 2020, p. 259).

Após “eliminar” os conflitos de classes na península, como também assegurar a nova roupagem do capitalismo na Itália, o *corporativismo* absorveu em seu seio os interesses das classes médias. O Estado corporativo criou “novos rentistas”. Ao contrário do que defendia Fovel, a orientação corporativa atuou para preservar as posições das classes médias ameaçadas pelas lutas de classes, tal como pelo novo modo de produzir importado da América. Deste modo, o movimento corporativo exerceu a função de “[...] conservação do que existe tal como existe e não uma mola propulsora” (GRAMSCI, 2020, p. 259).

O *corporativismo* assume, pois, um caráter “anticatastrofista” sob a etiqueta de uma *revolução passiva*. Como mencionado no texto acima, o pensador marxista não compactua com o caráter determinista da crise do capitalismo, podendo levar ao colapso das relações de produção. Não obstante, enxerga o *americanismo*, assim como o *corporativismo* como mecanismos passivos articulados a superar a crise sem grandes transformações nas estruturas das classes fundamentais: a burguesia e o proletariado. Com efeito, a crise do capitalismo – intensificada pela Primeira Guerra Mundial, tal como pelo *crash* da bolsa de Nova Iorque, em 1929 –, foi vista por Gramsci como passível de administração, impondo ao mundo produtivo, bem como nas relações *superestruturais*, novas e modernas formas de *revoluções passivas*.

## Considerações finais

Por todos esses aspectos apresentados, as revoluções passivas são armadilhas desenvolvidas pela classe burguesa, visando manter o seu poder da classe dominante e dirigente. As revoluções passivas são, portanto, estratégias para manter a hegemonia das classes dirigentes fragilizadas, podendo criar as condições para aquilo que Marx chamou de

etapa de revolução. As revoluções passivas são revoluções inativas precisamente porque não superam um modo de produção por outro, mas mantém as bases produtivas do mundo burguês.

Conclui-se, portanto, que toda mudança ocorrida através das revoluções passivas, verifica-se para manter a propriedade e a exploração do capital sobre os trabalhadores. Essa transformação pelo alto muda homens e programas, atualiza os métodos de trabalho, mas a exploração continua. Com efeito, Gramsci afirma que essas revoluções passivas não acontecem a qualquer momento. Elas se manifestam sempre quando pode haver uma radical transformação social. Por isso, é correto afirmar que ela existe quando se manifesta na superestrutura uma crise orgânica, atingindo também o Estado, possibilitando a organização das classes opostas às dominantes, buscando o fim da propriedade privada. No interior dessas crises, a possibilidade das classes subalternas avançarem existe, buscando novos métodos produtivos, bem como desenvolvendo no interior do processo outra Cultura através de uma reforma intelectual e moral.

## Referências

- FRESU, Gianni. *Nas Trincheiras do Ocidente. Lições sobre fascismo e antifascismo*. Ponta Grossa: UEPG, 2017.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. 5. Ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2011.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. 4. Ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2015.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- HOBBSAWM, Eric J. *A era das impérios. 1875-1914*. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. 25. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- PINTO, Geraldo Augusto. *Organização do trabalho no século 20: taylorismo, fordismo e toyotismo*. 2. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

Americanismo e Fordismo: a unidade do mundo na era de sua reconfiguração geopolítica. O conceito de revolução passiva como categoria interpretativa

SAID, Ana Maria. *Uma estratégia para o Ocidente: o conceito de Democracia em Gramsci e o PCB*. Uberlândia: Edufu, 2009. DOI: <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-223-6>.

VACCA, Giuseppe. *Vida e pensamento de Antonio Gramsci: 1926-1937*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2012.

Data de registro: 28/11/2023

Data de aceite: 14/12/2023



## **Indexação em Repertórios**

**Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:**

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)





## **NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES**

### **DIRETRIZES PARA AUTORES**

#### **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.

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"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; 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.

#### **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, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros 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@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br) 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 100 e no máximo 2000 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 professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres



positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. 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 no 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. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.
- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.
- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
- Sem espaçamento entre parágrafos.
- 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, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.
- 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. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

## **Normas da 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.

### **Direito autoral e responsabilidade legal**

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

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

### **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.

## **ORCID**

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail [revistaprimordium@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br).

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

## **Contato**

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

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: [revistaprimordium@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br)

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



## **POLÍTICA ANTIPLÁGIO**

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política anti-plágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado. III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

#### Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

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



## **PARECERISTAS DO VOLUME 07**

Adan John Gomes da Silva  
Adriano Correia  
Alessandro Bandeira Duarte  
Alexander Weller Maar  
Alexandre Gomes dos Santos  
Ana Maria Said  
André Luiz Cruz Souza  
Anselmo Tadeu Ferreira  
Antonio Vieira da Silva Filho  
Arlenice Almeida da Silva  
Artur Bispo Dos Santos Neto  
Augusto Bach  
Bruna de Oliveira Bortolni  
Camila Massaro Cruz Góes  
Claudiano Avelino dos Santos  
Daniel Laskowski Tozzini  
Dionatan Costa Tissot  
Eduardo da Silveira Campos  
Eduardo Leite Neto  
Evandro Carlos Godoy  
Everton Miguel Puhl Maciel  
Fábio Amorim de Matos Júnior  
Fernando Galine  
Flavio de Sousa  
Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado  
George Matias de Almeida Júnior  
Gilmar do Nascimento Santos  
Heitor Nelson Ferreira  
Hélio Àzara de Oliveira  
Henrique Florentino Faria Custódio  
Irene Borges-Duarte  
João Paulo Pereira Coelho

João Vitor Schimidt  
Joathas Soares Bello  
Jorge Miranda de Almeida  
Jorge Vanderlei Costa da Conceição  
José Henrique Alexandre de Azevedo  
Josias José Freire Junior  
Juliana Santana de Almeida  
Kariel Antonio Giarolo  
Leandro Rennó Ribeiro  
Leonardo Ferreira Almada  
Manoel Messias de Oliveira  
Marcela Cássia Sousa de Melo Benicio Figueiredo  
Márcio Jarek  
Marcos Antonio Alves  
Marcos Érico de Araújo Silva  
Maria Cristina Mariante Guarnieri  
Mariana Goron Tasca  
Marisa da Silva Lopes  
Matheus Maia Schmaelter  
Paulo Sergio Martins  
Pedro Secches  
Robinson Guitarrari  
Rodrigo Jurucê Mattos Concalver  
Rogério Gimenes de Campos  
Rosilene Maria Alves Pereira  
Silvia Regina da Silva Barros da Cunha  
Silvio Seno Chibeni  
Sthepanie Hamdan Zabreddine  
Sussumo Matsui  
Tiago Penna  
Vítor Medeiros Costa  
Vladmir Luiz da Silva  
Wendel de Holanda Pereira Campelo





# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

---

Volume 7, Número 13 – jan./jun. – 2022

---

## SUMÁRIO

Editorial.....13-14

*Laís Oliveira Rios*

### Artigos

Noção de causalidade no pensamento de Aristóteles.....15-34

*Paulo Vitor Pinho de Siqueira*

Distinção de razão e o princípio de separabilidade em David Hume.....35-58

*Vitória Elís M. Fonseca*

Platão e a paralaxe cognitiva: um estudo no *elenchos* socrático.....59-86

*Lucio Antônio de Oliveira*

O *exemplum* no ego epistolar: reflexões senequianas nas Cartas LXXVII E LXXVIII de *Epistulae Morales ad Lucilium*.....87-106

*Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos*

Pessoa, ação e sentido: itinerários para um personalismo na filosofia de Karol Wojtyła.....107-122

*André Luiz Pereira Spinieli*

*Lucas Emanuel Souza Melo*

Um redemoinho no rio do devir: algumas notas sobre o conceito de origem em Walter Benjamin.....123-142

*Gabriel Galbiatti Nunes*

## **Traduções**

Tradução de Policiando a natureza.....143-164

*Tyler Cowen*

*Tradutor: Gustavo Henrique de Freitas Coelho*

*Tradutor: Arthur Falco de Lima*

*Tradutora: Mirmila Sócrates Nascimento*

**Indexadores.....165**

**Normas para submissão.....167-172**

**Política antiplágio.....173-174**

---

Volume 7, Número 14 – jul./dez. – 2022

---

## SUMÁRIO

Editorial.....187-190  
*Marcos César Seneda*

### Artigos

Sobre o fenômeno da acrasia na filosofia de Aristóteles...191-210  
*Felipe Fernandes Vieira Santos*

O ser humano e sua existência segundo Kierkegaard...211-230  
*Antonio Macedo dos Santos*  
*Davi Dagostim Minatto*

A questão poética em Giambattista Vico.....231-248  
*Vitoria Vincent de Freitas*

Imaginação e conhecimento: uma contraposição entre Vico e a teoria cartesiana.....249-266  
*Marcelo Lopes Rosa*

A genealogia enquanto sentido histórico uma análise do texto: *Nietzsche, a Genealogia e a História* de Michel Foucault...267-280  
*Regiani Cristina Jacinto Ferreira*

Americanismo e fordismo: a unidade do mundo na era de sua configuração geopolítica. O conceito de revolução passiva como categoria interpretativa.....281-306  
*Carlos Nicodemos*

|                                      |                |
|--------------------------------------|----------------|
| <b>Indexadores.....</b>              | <b>307</b>     |
| <b>Normas para submissão.....</b>    | <b>309-314</b> |
| <b>Política antiplágio.....</b>      | <b>315-316</b> |
| <b>Nominata de pareceristas.....</b> | <b>317-318</b> |
| <b>Sumário do volume.....</b>        | <b>319-322</b> |