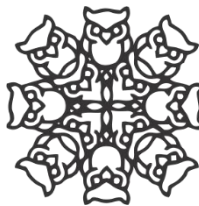


ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 9	n. 18	p. 219-442	jul./dez. 2024
------------	------------	------	-------	------------	----------------

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. 9, n. 18 – jul./dez. 2024.

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 9 Número 18 – jul./dez. 2024

Comitê Editorial Executivo

Fernando Tadeu Mondi 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

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof.^a Dr.^a Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva

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 / e-mail: 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 9, Número 18 – jul./dez. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....231-234
Laís Oliveira Rios

Artigos

A apropriação Nazista de Platão.....235-268
José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho

Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas.....269-296
Bárbara Leandra Porto

Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da *República* de Platão.....297-322
Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira

Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles.....323-344
Pedro Lemgruber

A linguagem como forma expressiva da experiência
gnosiológica humana no pensamento de Giambattista
Vico.....345-372

Eduardo Leite Neto

Estética, cognição e música: a *mimesis* como operação da
potência cogitativa.....373-408

João Lázaro Ribeiro Caixeta

A condição feminina e casamento como abordagem filosófica
presente no conto “é a alma, não é?” de Marina
Colasanti.....409-426

Islane Viana de Souza

Aline Franciele Silva Santos

Indexadores.....	427
Normas para submissão.....	429-434
Política antiplágio.....	435-436
Nominata de pareceristas.....	437-438
Sumário do volume.....	439-442



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 9, Issue 18 – Jul./Dec. – 2024

CONTENTS

Editorial.....231-234

Laís Oliveira Rios

Articles

The Nazi appropriation of Plato.....235-268

José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho

Revisiting causality: Foucault, power and discursive practices.....269-296

Bárbara Leandra Porto

Philosophical Statues: the notion of sculpture at the beginning of Book II of Plato's *Republic*.....297-322

Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira

Problems Related to Definition and Meaning in Aristotle's Elentic Argument.....	323-344
<i>Pedro Lemgruber</i>	
Language as an expressive form of human epistemological experience in the thought of Giambattista Vico.....	345-372
<i>Eduardo Leite Neto</i>	
Aesthetics, cognition and music: <i>mimesis</i> as an operation of the cognitive faculty.....	373-408
<i>João Lázaro Ribeiro Caixeta</i>	
The female condition and marriage as a philosophical approach present in the short story “É a alma, não é?” by Marina Colasanti.....	409-426
<i>Islane Viana de Souza</i> <i>Aline Franciele Silva Santos</i>	
Indexers.....	427
Submission rules.....	429-434
Antiplagiarism policy.....	435-436
Nomination of referees.....	437-438
Contents Summary.....	439-442



Editorial v. 9 n. 18 jul./dez. 2024

*Laís Oliveira Rios**

Convidamos os pesquisadores e pesquisadoras para a leitura de mais um número da Revista Primordium que apresenta textos de filosofia em geral, mas é composta em grande medida por trabalhos na área de estudos clássicos. Em seu v. 9, n. 18, jul./dez. de 2019, a Revista apresenta as seguintes contribuições.

Em A apropriação Nazista de Platão, José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho visa demonstrar como se deu a apropriação dos conceitos e argumentos filosóficos de Platão por parte daqueles que eram favoráveis ao Partido Nacional-Socialista. O autor afirma que tal apropriação se dá de forma que revela não somente a relação dos nazistas com a filosofia de Platão, mas também com a Filosofia como um campo do saber. Ao longo da pesquisa se revelará o contexto cultural de tal interpretação política do filósofo grego e o ambiente intelectual que a tornou possível. Em oposição à interpretação feita pelos favoráveis ao Partido Nacional-Socialista, o autor reafirma a importância de uma tradição alemã que perpassa grupos/movimentos como o Terceiro Humanismo e o Círculo de George para que Platão se torne “apropriável” pelos nazistas.

Em Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas, Bárbara Leandra Porto se propõe a responder questões que investigam como a abordagem genealógica de Foucault redefine a causalidade na modernidade? Como as estruturas de poder influenciam a produção de conhecimento e verdade? Quais são as implicações dessas ideias para a compreensão das dinâmicas de poder e causalidade na sociedade contemporânea? Para tal, a autora apresenta estudo inserido na filosofia contemporânea que analisa a concepção de causalidade em Michel

* Editora Executiva da revista Primordium. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: laisoliveirarios@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8417493010360257>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1473-473X>.

Foucault, com ênfase em sua abordagem genealógica. Propõe-se então que a causalidade é difusa, entrelaçada com estruturas de poder e práticas discursivas, moldando o sujeito moderno através de instituições como escolas, prisões e hospitais. Ainda, a autora aponta o diálogo de Foucault com David Hume, que vê a causalidade como uma inferência baseada na repetição de eventos, o estudo examina como Foucault critica essa visão, apresentando a causalidade como uma construção social e histórica.

Em *Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da República de Platão*, a autora Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira realiza uma investigação acerca das artes em Platão com foco em especial na arte escultórica. Parece, assim, haver uma oposição entre arte e filosofia, esta mais próxima do real. Todavia, ao se lançar luz sobre outras partes da obra, nos deparamos com uma abordagem diferente. No início do Livro II da República, por exemplo, a arte escultórica é usada para ilustrar procedimentos filosóficos: Gláucon expõe os homens justo e injusto como se estivesse a polir estátuas; os personagens moldam a cidade ideal. Há um procedimento mimético na filosofia, e esta tem um aspecto plástico. Ao longo do seu artigo, Lethícia faz paralelo entre a filosofia e a arte escultórica partindo do ponto que ambas são usadas para falar da expressão do real.

Em *Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles*, Pedro Lemgruber analisa as implicações epistemológicas, metafísicas e ontológicas da descrição aristotélica da significação. Para tal, o autor utilizará a *Metafísica* Gamma 4, onde Aristóteles argumenta contra supostos negadores do Princípio da Não-Contradição. Além disso, serão examinadas a descrição do significado linguístico encontrada em *De Interpretatione*, bem como as discussões sobre definições de nomes de entidades fictícias desenvolvidas nos *Segundos Analíticos*. Concluiremos que as noções de definição e significado são centrais para o argumento elêntico, de tal modo que a força do argumento depende, em última instância, de aspectos da concepção aristotélica do processo de significação.

Em *A linguagem como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico*, Eduardo Leite Neto tem como intuito tratar da argumentação e descrição do ideário linguístico proposto pelo filósofo moderno Giambattista Vico. Para isso, o autor divide o texto em três partes. Primeiro, parte dos pressupostos da antropogênese de Vico, seus conceitos, características e elementos. Em seguida, descreve sua investigação filológica, ressaltando seu trabalho com a poesia, mitologia e história dentro de sua decodificação dos símbolos e significados. Por fim, conclui o trabalho com a descrição das três estruturas semióticas encontradas na filosofia da linguagem de Vico e sua relação com as onomatopeias dos primeiros povos da gentilidade.

Em *Estética, cognição e música: a mimesis como operação da potência cogitativa*, o autor João Lázaro Ribeiro Caixeta examina a teoria aristotélica da “mimesis” e sua aplicação na filosofia de Tomás, explorando como a música assume um papel de utilidade ao despertar o afeto do coração humano e conduzi-lo a um estado de devoção espiritual. Esta análise é realizada a partir de obras específicas como a *Suma de teologia*, II-II q. 91 a. 1-2 e I-II q. 32 a. 8, entre outras, relacionando o efeito da música com as operações da alma e seus impactos no intelecto e nos sentidos. Dessa maneira, o prazer estético, em Tomás de Aquino, não é meramente sensível, mas resulta da interação entre os sentidos, a cogitativa e a razão universal. A cogitativa, nesse contexto, desempenha um papel central ao organizar e julgar representações, mediando a experiência estética. Por fim, o autor conclui que a operação da alma responsável pela experiência estética subjetiva é a vis cogitativa, integrando a experiência sensível à racionalidade.

Por fim, em *A condição feminina e casamento como abordagem filosófica presente no conto “É a alma, não é?”* de Marina Colasanti, as autoras Islane Viana de Souza e Aline Franciele Silva Santos partem do pressuposto que filosofia pode ser uma atividade realizada por pessoas que vão além da ideia de filósofo enquanto homens europeus que expõe suas teses através de ensaios complexos e eruditos. Para isso, as autoras decidem mostrar, a partir da literatura, a filosofia presente na literatura de Marina

Colasanti. Essa filosofia pode ser compreendida em diversos textos, em particular, no conto “É a alma, não é?”, no qual a autora expõe os conflitos de uma mulher casada. As autoras apontam que a relação entre assunto com o primeiro capítulo da obra “O segundo sexo: a experiência vivida”, de Simone de Beauvoir intitulado “A mulher casada”.

Reforçamos o convite para que acessem os textos publicados no presente número e ensejamos a todos e todas uma boa leitura!

Equipe editorial Primordium



A apropriação Nazista de Platão

*José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho**

Resumo: O trabalho em questão visa demonstrar como se deu a apropriação dos conceitos e argumentos filosóficos de Platão por parte daqueles que eram favoráveis ao Partido Nacional-Socialista. A apropriação se dá de forma que revela não somente a relação dos nazistas com a filosofia de Platão, mas também com a Filosofia como um campo do saber. Ao longo da pesquisa se revelará o contexto cultural de tal interpretação política do filósofo grego e, ademais, o ambiente intelectual que a tornou possível, analisando contribuições de filólogos, filósofos e poetas como Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Werner Jaeger, Julius Stenzel, Stefan George, Kurt Hildebrandt, Joachim Bannes, Hans F. K. Günther entre outros. Denotamos, portanto, a importância de uma tradição alemã que perpassa grupos/movimentos como o Terceiro Humanismo e o Círculo de George para que Platão se torne “apropriável” pelos nazistas.

Palavras-chave: Platão; República; Nazismo.

The Nazi appropriation of Plato

Abstract: The work in question aims to demonstrate how the appropriation of Plato's philosophical concepts and arguments by those who favored the National Socialist Party took place. The appropriation occurs in a way that reveals not only the relationship of the Nazis with Plato's philosophy, but also with Philosophy as a field of knowledge. Throughout the research, the cultural context of such political interpretation of the Greek philosopher will be revealed and, moreover, the intellectual environment that made it possible, analyzing contributions from

* Mestre em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Assessor (comissão) da Secretaria Geral em Procuradoria Geral do Distrito Federal (PGDF). E-mail: zenogueira71@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5345541325455205>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6280-9783>.

philologists, philosophers and poets such as Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Werner Jaeger, Julius Stenzel, Stefan George, Kurt Hildebrandt, Joachim Bannes, Hans FK Günther among others. Therefore, we denote the importance of a German tradition that permeates groups/movements such as the Third Humanism and the George's Circle so that Plato becomes “appropriated” by the Nazis.

Keywords: Plato; Republic; Nazism.

Os antecedentes filológicos: Wilamowitz e o Terceiro Humanismo

Observam-se, ao longo da história diferentes interpretações da obra platônica, de forma que, entre os diversos escritos de Platão, *A República* despertou muito interesse nas mais diversas sociedades. A descrição da *Kallipolis*, no diálogo em questão, causou extremo impacto na história da filosofia, sendo incessantemente citada ao longo dos anos desde sua publicação. É sobre o teor de tais argumentações platônicas que divergiam os seus mais variados intérpretes, acarretando uma vasta produção bibliográfica sobre o assunto. Assim sendo, o artigo em mãos visa promover uma revisão bibliográfica dos trabalhos que tratam das interpretações que os autores nazistas tiveram da obra de Platão, em especial, da *República* (abordando, dentro da sua disponibilidade, também as fontes primárias).

Deve-se, contudo, dentro do escopo deste artigo, ater-se aqui ao cenário intelectual que propiciou a apropriação nazista dos textos de Platão, ou seja, às interpretações de Ulrich von Willamowitz-Moellendorf; do *George-Kreis*; de Julius Stenzel e do Terceiro Humanismo de Werner Jaeger. Uma tal incorporação se dá graças ao teor da virada política na interpretação dos diálogos de Platão em solo germânico, mostrando ser possível a apropriação nazista dos escritos do filósofo grego. Afinal, conforme Takeshi Sasaki postula: “O consenso até o final do Século XIX era que o pensamento de Platão e a *Politeia* não tinham qualquer

implicação política real específica”¹ (Sasaki, 2012, p. 148, tradução nossa). O crédito de tal virada se deve ao classicista, Wilamowitz, que para Mauro Bonazzi, marcou a origem da interpretação política de Platão com a publicação em dois volumes de seu *Platon* (Bonazzi, 2020). Wilamowitz, de fato, promoveu uma nova chave interpretativa, uma leitura diferente daquilo anteriormente proposto: o filólogo buscou a reconstrução da vida e dos anseios (eminentemente políticos) de Platão, que seria, por sua vez, condição interpretativa da obra do ateniense (Bonazzi, 2020)².

Observando, portanto, nas palavras de Sasaki (2012), que a interpretação do filólogo alemão era baseada na ideia de que Platão tinha um objetivo político de modificação da sociedade, e diante do fato de ter sido impedido disso, passou a viver como filósofo. Tal leitura de que Platão era eminentemente um homem político impedido de exercer seu papel e que por isso seria filósofo tem consequências consideráveis na leitura dos diálogos e dos trechos que neles tratam de política. Bonazzi expõe tal perigo:

A consequência das premissas que Wilamowitz dispõe é uma leitura política dos diálogos de acordo com a qual todas doutrinas políticas dos diálogos, por mais radicais ou bizarras que possam parecer, devem ser tomadas seriamente e podem, portanto, ser usadas como um antídoto para a crise da Alemanha do início

¹ “*The consensus until the end of the 19th century was that Plato’s thinking and the Politeia did not have any specific real political implications*”.

² “*Wilamowitz had a different goal – the reconstruction of Plato’s internal life, which cannot simply be reduced to Plato’s biography (1920, 7). Such an imaginative reconstruction, in its turn, was to be the condition for a correct understanding of Plato’s philosophy as well. Wilamowitz’s conclusion that Plato is a politikos aner, and that his philosophy pursues a political goal, is the result of a psychological analysis, based on the Seventh Letter*”. “Wilamowitz tinha um objetivo diferente – a reconstrução da vida interna de Platão, que não pode simplesmente ser reduzida à biografia de Platão (1920, 7). Tal reconstrução imaginativa, por sua vez, era para ser a condição para a correta compreensão da filosofia de Platão também. A conclusão de Wilamowitz que Platão é um homem politikos, e que sua filosofia persegue um objetivo político, é o resultado de uma análise psicológica baseada na *Carta VII*” (Bonazzi, 2020, p. 185, tradução nossa).

do século XX³ (Bonazzi, 2020, p. 185, tradução nossa).

Em suma, o posicionamento de Wilamowitz⁴ diante da *Carta VII* de Platão estimula uma interpretação política da vida do filósofo grego, que, inevitavelmente, ficou permeada pelos problemas do contexto alemão do século XX. A Alemanha do filólogo germânico se encontrava em uma crise advinda da derrota na Primeira Guerra Mundial, de maneira que este contexto influenciou a virada política nas interpretações de Platão. Vegetti, assim, expõe o panorama geral da interpretação política de Platão que teve por pano de fundo incontornável a crise da sociedade alemã:

É nesta atmosfera que se dá o “regresso” ao Platão político – fecundo em efeitos futuros –, primeiro, por obra de Ulrich von Wilamowitz, prestigiado professor catedrático de filologia clássica na Universidade de Berlim, depois por obra do Terceiro Humanismo (isto é, terceiro depois do Renascimento e da época de Goethe) de Werner Jaeger (que foi o sucessor de Wilamowitz em Berlim) e de Julius Stenzel (Vegetti, 2012, p. 111).

Disto depreende-se que Wilamowitz, embora seja o personagem principal da mudança interpretativa de Platão no contexto germânico do século XX, não foi o único, vendo em seu aluno, Jaeger, o principal intérprete de Platão e fundador do chamado Terceiro Humanismo. O movimento em questão se destacava dos “humanismos anteriores” pelo fato de que trazia ambições políticas, e não estéticas, de modo que os

³ “The consequence of the premises Wilamowitz lays out is a political reading of the dialogues according to which all the political doctrines of the dialogues, radical or bizarre as they may appear, have to be taken seriously and can, therefore, be used as an antidote to the crisis of early twentieth-century Germany”.

⁴ Ressalta-se que Wilamowitz era um defensor da autenticidade da *Carta VII*, mas, para Isnardi Parente (1973, p. 154-156), a epístola cumpriu um papel meramente confirmador da interpretação política que Wilamowitz já acusava aderir antes de seu *Platon* ser publicado. Isnardi Parente faz, portanto, um coitraponto a Bonazzi (2020) e a Bonazzi e Chiaradonna (2018, p. 14) no que se refere à importância da *Carta VII* na mudança interpretativa de Wilamowitz.

gregos ofereciam uma lição que seria útil para transformar a sociedade alemã moderna (Bonazzi, 2020).

A contribuição de Jaeger é pautada na sua visão de que havia uma continuidade e afinidade entre a Grécia de Platão e a Alemanha de seu tempo, de forma que seu humanismo se elevava em relação aos anteriores por cultivar justamente tal proximidade eminentemente política entre o mundo grego e o germânico. Essa continuidade pode ser entendida como um heroísmo aristocrático, pautado não mais na aristocracia tradicional da Prússia, mas em um ideal voltado para o “espírito” com base étnica mais que hereditária (Vegetti, 2012). Foi apontado, por tais termos, conforme indica Simona Forti, que o monumental texto de Jaeger, a *Paideia*, tinha “Sinistras afinidades com as interpretações platônicas pré-nazistas e nazistas”⁵ (Forti, 2006, p. 16, tradução nossa). O posicionamento de Jaeger muda com o tempo, especialmente com a tomada do poder pelos nazistas, de modo que o autor passa de uma afinidade inicial com a interpretação Nacional-Socialista de Platão, para um posterior exílio e afastamento teórico (Cambiano, 2010). Assim, Jaeger destoa em diversos momentos das interpretações dominantes nos setores nazistas, em especial, no que se refere ao papel da etnia e da raça na *República*. Jaeger considera que a *Kallipolis* não se erige sobre uma excepcionalidade grega (ou nórdico-ariana), de maneira que outros povos conseguiriam pôr em prática os ensinamentos platônicos:

Uma ou outra vez classifica de cidade grega o seu Estado, mas este não representa a nação dos gregos, pois a seu lado coexistem outros Estados helênicos, com os quais aquele pode estar em paz ou guerra. Não é pois a etnia grega dos seus habitantes que serve de fundamento à sua existência como Estado. O Estado ideal de Platão poderia realizar-se igualmente entre os bárbaros, e até é possível que alguma vez tenha existido entre eles nos tempos passados, sem o nosso conhecimento. Não é o material étnico de que está

⁵ “*Sinister affinities with the pre-nazi and nazi Platonic interpretations*”.

formado que infunde valor à comunidade estatal de Platão, mas sim a sua perfeição como um todo (Jaeger, 2013, p. 832).

Ademais, além de Jaeger, ecoa na mesma linha do Terceiro Humanismo o filólogo, Julius Stenzel (que também viria a ser perseguido pelos nazistas na década de 30), que com seu projeto de *Platão educador*, dá continuidade à interpretação acerca da *Carta VII*⁶ e de sua autenticidade, além do projeto de construção da autoridade com base na figura filosófica platônica, constituindo dois princípios: a devoção ao Estado como tarefa que consagra o indivíduo; e a aceitação da condução do Estado por meio de seus chefes (Vegetti, 2012).

A construção de Stenzel acerca da autoridade e do Estado em “Platão educador” se deu de tal forma que a afinidade com fundamentos do regime nazista foi notável: conforme explica Vegetti “Nunca em outras ocasiões o Terceiro humanismo se aproximou a tal ponto da doutrina do *Führerprinzip* como nestas páginas de Stenzel” (Vegetti, 2012, p. 123).

George-Kreis: Kurt Hildebrandt e a entrada no Nazismo

Conforme explicita Bonazzi (2020), paralelamente ao desenvolvimento de Terceiro Humanismo, se deu na Alemanha a produção do chamado Círculo de George: grupo de autores, poetas e filósofos que se reuniam em torno de Stefan George e que, a despeito de suas desavenças com Wilamowitz, seguiram a sua interpretação de que Platão era um pensador eminentemente político. Tal congruência, entretanto, guardava uma série de discordâncias, de modo que, as interpretações do Círculo de George traziam um teor diferente, e acabaram por ter mais proeminência, como demonstra Alan Kim: “[...] o ideal de Wilamowitz estava em

⁶ Stenzel não só considera a *Carta VII* como autêntica, como dedica um capítulo inteiro a ela em sua obra magna, tratando-a por “testamento político pedagógico” de Platão, ressaltando sua importância no conjunto da obra platônica (Stenzel, 2021, p. 307).

declínio, em seu lugar, Stefan George e seu Círculo introduziram Platão, o profeta político”⁷ (Kim, 2017, p. 209, tradução nossa).

O grupo em questão era marcado pelo forte romantismo e pela aversão mútua ao ambiente acadêmico alemão (que era correspondida pelos catedráticos, de maneira que muitos dos membros eram “rejeitados” pela academia), sendo o maior dos expoentes do grupo, no que tange à promoção de um Platão político, o médico e filósofo Kurt Hildebrandt (Bonazzi, 2020). O círculo dava uma continuidade às ideias de que Platão deveria ser lido politicamente, acrescentando o caráter do heroísmo e do erotismo à sua leitura, a qual priorizava a vida, o corpo e a poesia em detrimento da investigação científica ou acadêmica. O George-Kreis ainda teve por características clamar “Ter descoberto um Platão holístico, purificado da tradição ocidental [...]”⁸ (Rebenich, 2017, p. 187, tradução nossa), além de buscar dar destaque às doutrinas não-escritas de Platão, tal como à figura do “Sócrates platônico” (Rebenich, 2017).

Destarte o filósofo grego passou a ocupar um lugar de destaque entre as referências do grupo, em sua maioria de língua alemã.⁹ Isso se deu também graças ao fato de que integrantes do grupo, como Hildebrandt, pregavam uma continuidade racial e espiritual entre os gregos antigos e os germânicos, de maneira que Platão figuraria ao lado dos vários autores que mantinham vivo o espírito heleno no sangue nórdico (Hildebrandt, 1933, p. X).

⁷ “[...] *Wilamowitz’s ideal was on the wane; in its stead, Stefan George and his Circle introduced Plato the political prophet*”.

⁸ “*To have discovered a holistic Plato, purified from the western tradition, [...]*”.

⁹ “*Predictably, Plato was quickly counted as one among these founders, leaders, and rulers (Gründer, Führer, Herrscher). More surprising, perhaps, is that Plato became the most prominent figure in a group otherwise composed mainly of German writers such as Hölderlin, Goethe, and Nietzsche*”. “Previsivelmente, Platão foi rapidamente contabilizado como um entre tais fundadores, líderes, e governantes (Gründer, Führer, Herrscher). Mais surpreendente, talvez, é que Platão se tornou a figura mais proeminente em um grupo principalmente composto por escritores alemães como Hölderlin, Goethe e Nietzsche” (Bonazzi, 2020, p. 188, tradução nossa).

O Platão de Wilamowitz, por sua vez, se mostra diferente do Platão propriamente nazista e, conseqüentemente, do Platão do George-Kreis, pois o Platão do filólogo era um homem mais centrado na ciência, enquanto o do círculo dos poetas, um ativista irracionalista, conforme afirma Margherita Isnardi Parente:

[...] para ir do Platão de W. ao Platão dos nazistas, o passo ainda é considerável. Se o Platão de W. já é aquele filósofo antiliberal de quem os antiplatônicos das décadas seguintes farão um oligarca reacionário ativo, uma espécie de Crítias aprimorado, um fascista *ante litteram*, ou, no caso da crítica marxista, expoente da reação agrária, ele também é, e sempre quer ser, um homem de ciência, não um místico ou um profeta, não um líder carismático. O contraste com o irracionalismo e o misticismo é a nota que distingue W. dos extremos a que a crítica de inspiração nazista chegará mais tarde, em dívida com o misticismo irracionalista do Stephan George Kreis [...]¹⁰ (Isnardi Parente, 1973, p. 163, tradução nossa).

Hildebrandt, por sua vez, não economizou esforços para a produção e divulgação de um Platão desamarrado das limitações acadêmicas, promovendo uma leitura política e romantizada do ativismo heroico de Platão. Tal fato pode ser percebido pela revelação de que Platão era uma espécie de estadista (*Führer*, conforme as indicações do George-Kreis), preocupado com a situação política de sua época, e não um filósofo preocupado com questões estritamente educacionais, dialéticas e conceituais. A percepção de Hildebrandt ecoa a de Wilamowitz, no sentido

¹⁰ “[...] per giungere dal Platone del W. al Platone dei nazisti il passo è ancora notevole. Se il Platone del W. è già quel filosofo antiliberal di cui poi gli antiplatonici dei decenni posteriori faranno un oligarca reazionario attivo, una sorta di Crizia potenziato, un fascista *ante litteram*, o, nel caso della critica marxista, un esponente della reazione agraria, esso è anche, e vuole costantemente esserlo, un uomo di scienza, non un mistico né un profeta, non un capo carismatico. La contrapposizione all'irrazionalismo e alla mistica è la nota che distingue W. dagli estremi cui giungerà poi la critica di ispirazione nazista, debitrice piuttosto al misticismo irrazionalistico dello Stephan George Kreis [...]”.

de que ambos acreditavam que as aspirações políticas de Platão foram sua principal preocupação, enquanto sua tarefa filosófica fora somente uma atividade à qual o filósofo grego se dedicara por ter sua vida política frustrada. Tal similaridade pode ser evidenciada nas palavras de Stefan Rebenich:

Hildebrandt estava certo de que “Platão nunca pretendeu criar uma escola acadêmica; em vez disso, ele requereu disciplinas caracterizadas pela lealdade incondicional, da qual ele poderia determinar a constituição e realizar o novo espírito”. Entretanto, com a morte de Díon, o sonho de Platão de realizar sua Politeia chegou ao fim. Aqui, também Hildebrandt tinha uma resposta: “A academia era o estado espiritual; inicialmente pretendido para ser o germe de um estado político, mas gradualmente, despretensiosamente, ele passou para a época dos reinos espirituais” (Rebenich, 2017, p. 189-190, tradução nossa).¹¹

Outrossim, ao se filiar ao partido nazista, em 1933, a produção de Hildebrandt acabou acenando diversas vezes em apologia ao regime, sendo constituído como professor de filosofia na Universidade de Kiel e, logo em seguida ao advento do nacional-socialismo ao poder (Rebenich, 2017), no mesmo ano que publicara o livro *Platão, a luta do espírito pela potência* [*Platon, der Kampf des Geistes um die Macht*],

O qual indicava com precisão o *background* de referência de Hildebrandt: se *Geist* remetia genericamente à tradição hegeliana, *Macht* era indubitavelmente uma referência a Nietzsche, e

¹¹ “Hildebrandt was certain that ‘Plato never intended to found an academic school; rather, he required disciples characterized by unconditional loyalty, with whom he could determine the constitution and realize the new spirit’. However, with the death of Dion, Plato’s dream of realizing his Politeia came to an end. Here, too, Hildebrandt had an answer: ‘The academy was a spiritual state; initially intended to be the germ of the political state, but gradually, unintentionally, it passed into the epoch of spiritual realms’”.

Kampf era uma referência ao escrito programático de Hitler (Vegetti, 2012, p. 124).

Explica, Bonazzi sobre a importância do livro de Hildebrandt:

O ano de publicação do livro de Hildebrandt – 1933 – foi ainda mais importante que o ano de publicação do de Wilamowitz. A capa do livro de Hildebrandt não deixou espaço para dúvida no que se refere às simpatias políticas do autor: ela ostentava uma suástica. No mesmo ano, Hildebrandt também publicou uma tradução da *República* de Platão, na qual ele explicitamente associou Platão e Hitler, apresentando o último como o filósofo guia do diálogo (Bonazzi, 2020, p. 191, tradução nossa).¹²

Hildebrandt, em tais escritos, utilizou de Platão para indicar a íntima relação entre os gregos e os alemães (tal como Wilamowitz, Jaeger e Stenzel), além de indicar o caráter eugenista de sua abordagem. Isso se deu de tal modo que tal afinidade greco-germânica fundamentava a utilidade dos textos platônicos para a crise alemã, que eventualmente poderia ser resolvida pela eugenia, afinal Hildebrandt:

[...] exaltou Platão como o pai da eugenia e a autoridade chave em reprodução seletiva. Na *Politeia* de Platão, Hildebrandt detectou a combinação ideal de educação intelectual e seleção biológica que resultou na produção de uma elite aristocrática. As interpretações filosóficas de Hildebrandt sobre Platão e seu “fundamentalismo estético” refletiram e legitimaram elementos chave da ideologia Nacional-Socialista (Rebenich, 2017, p. 190, tradução nossa).¹³

¹² “The publication year of Hildebrandt’s book – 1933 – was even more important than the publication year of Wilamowitz’s. The cover of Hildebrandt’s book left no room for doubt regarding the political sympathies of the author: it bore a swastika. In that very same year, Hildebrandt also published a translation of Plato’s *Republic* in which he explicitly associated Plato and Hitler, presenting the latter as the philosopher guide of the dialogue”.

¹³ “[...] praised Plato as the father of eugenics and the key authority on selective breeding. In Plato’s *Politeia*, Hildebrandt detected the ideal combination of intellectual education

Ademais, Hildebrandt não somente pontuou uma interpretação política de Platão tendo por fiadora a *Carta VII*, mas erigiu tal aproximação sob um vocabulário marcado pelas influências: de Nietzsche (Vegetti, 2012), que para ele, havia sido o primeiro a entender realmente o propósito platônico (Hildebrandt, 1933, p. IX); de George, que lhe proporcionou uma crítica ao ambiente acadêmico (Maiatsky, 2011); e dos nazistas, que lhe deu contornos raciais e linguísticos distintos. Dessa maneira, quando Hildebrandt (1959, p. 343) menciona que “Alguns chamam Platão de fanático pela virtude porque não percebem que ele não parte de um conceito de virtude, mas da tarefa de formar um molde para o novo povo”¹⁴, ele não nega o adjetivo de fanático a Platão, recusando somente a pecha da virtude à técnica de criar e melhorar homens (antropotecnia) platônica, isso pode se dar, talvez, pelo fato de que, no discurso nazista “fanático” tem um sentido positivo¹⁵ (Klemperer, 2009, p. 115).

O médico e antropólogo Hans Günther¹⁶, ademais, como explicita Johann Chapoutot, considera como centro do pensamento platônico a *República*, as *Leis*, o *Político* e as cartas, em especial a *Carta VII*, que além de ter a autenticidade defendida entre os intérpretes de Platão como Wilamowitz, Jaeger, Stenzel e Hildebrandt, era referência na educação

and biological selection which resulted in the production of an aristocratic elite. Hildebrandt's philosophical interpretations of Plato and his 'aesthetic fundamentalism' reflected and legitimized key elements of National Socialist ideology”.

¹⁴ “Manche schelten Platon einen Tugendfanatiker, weil sie nicht sehen, daß er nicht von einem Tugendbegriff ausgeht, sondern von der Aufgabe, einen Prägestock für das neue Volk zu formen”. Tal menção está presente no livro *Platão, Logos e mito* [Platon, Logos und Mythos] que é a versão pós-guerra do livro *Platon, der Kampf des Geistes um die Macht*.

¹⁵ Para Alan Kim (2017, p. 221), os leitores nazistas de Platão viam a classe dos guardiões como “membros fanáticos” encarregados de manter (via coerção) a coesão do Estado.

¹⁶ É importante ressaltar a importância e influência de Günther, que foi um dos primeiros raciólogos a se juntar ao partido nazista, sendo o mais proeminente teórico da raça do nazismo (Steinweis, 2008) e tendo livros de sua autoria na biblioteca particular de Hitler (Ryback, 2008).

nazista¹⁷, dado que: “O programa impõe a leitura da *República* de Platão, tal como a da *Carta VII*” (Chapoutot, 2017, p. 141, tradução nossa)¹⁸, revelando a importância do caráter biográfico na construção da interpretação acerca de Platão naquele momento histórico. Outrossim, Hildebrandt (1933, p. XXXII-XXXIII) também confere inquestionável autenticidade à *Carta VII*, usando de uma suposta biografia política de Platão para fortalecer seus argumentos racistas e eugenistas, de modo que:

[...] é na reconstrução da “biografia política” de Platão – conduzida através do exame dos diálogos por ordem cronológica – que o discurso de Hildebrandt alcança tons francamente surreais, embora conduzida com atenção quer pelas análises pormenorizadas, quer pelas exclamações retóricas. Tanto mais que, em contraluz, faz-se coincidir esta biografia, até certo ponto, com a de Adolf Hitler, uma menção somente implícita na obra maior, mas tornada explícita na introdução à *República* (p. XI) (Vegetti, 2012, p. 129).

É nesse contexto que, numa tentativa de acentuar os contornos raciais que imputou às obras, Hildebrandt (1933, p. XXII) coloca o diálogo *Menêxeno* como uma introdução à *República*. O autor o faz logo após mencionar o mito de criação dos atenienses, ou seja, de conferir à autoctonia ateniense um caráter explicitamente racial¹⁹ (Hildebrandt, 1933,

¹⁷ Bernhard Rust, Ministro da Educação do Reich em 1936, na ocasião da reforma do currículo do ensino secundário, em um memorando defendia o estudo de Platão como mecanismo para a defesa da raça nórdica (Chapoutot, 2008, p. 147).

¹⁸ “*Il programma impone la lettura della Repubblica di Platone, così come della Lettera VII*”.

¹⁹ Alfred Rosenberg (2021), o principal ideólogo do nazismo, em seu *O Mito do Século XX* [*Der Mythos des XX. Jahrhunderts*] também abordou longamente o mito da autoctonia ateniense, compreendendo o legado grego a partir de um aparato teórico racista diverso daquele de Arthur de Gobineau, dado que esse “[...] não satisfazia os alemães, porque, entre outras coisas, não era suficientemente antissemita, enquanto na Alemanha estendia-se um antissemitismo difuso. [...] O dileitante que teorizou o relato do racismo involutivo à medida do imperialismo e do neocolonialismo alemão foi um inglês educado na França e

p. XXI). Em outras palavras, Hildebrandt usa do mito de que os atenienses seriam autóctones, ou seja, um povo excepcional por ter nascido do seu próprio solo (ao invés de ser fruto de uma imigração), bem como das passagens em que o Sócrates platônico, no diálogo mencionado, exalta a “exceção ateniense” para fundamentar uma posição racista anacrônica e eugenista.

Os argumentos de Hildebrandt acerca da “exceção racial ateniense” encontram dois problemas, que se repetiram noutros autores, especialmente os nazistas: (a) os gregos não tinham ainda a raça como elemento estruturante das suas sociedades (Jácome Neto, 2020); e (b) os diálogos platônicos são tomados de forma literal, ignorando suas nuances (Jácome Neto, 2020). Nesse caso, Hildebrandt atribui aos atenienses um orgulho racial, que poderia ser evidenciado no seu mito de criação, bem como na oração fúnebre recitada pelo Sócrates platônico no diálogo supracitado, contudo, tal interpretação é anacrônica, dado que aponta na Antiguidade um fenômeno que é tipicamente moderno:

O racismo seria fruto de um contexto histórico particular caracterizado pela experiência europeia de colonização entre os séculos XVII e XIX, assim como pelo desenvolvimento da teoria darwinista da evolução e pela construção de uma ciência que explicasse o desenvolvimento desigual das supostas raças humanas. Assim, a lógica de derivar características culturais e morais de marcas fenotípicas e biológicas é típica do pensamento racista que surgiu na modernidade europeia. Assim sendo, o racismo seria uma experiência desconhecida da Antiguidade (Jácome Neto, 2020, p. 22).

deslumbrado com a cultura alemã: Houston Stewart Chamberlain (1855-1927). Depois de andar pelo mundo e voltar-se admirador da obra de Wagner – quem não chegou a conhecer pessoalmente –, casou-se com a filha menor deste (Eva Wagner), nacionalizou-se alemão e em Viena escreveu a sua obra mais famosa: *Os fundamentos do século XIX*. [...] A obra de Chamberlain foi retomada por Alfred Rosenberg em 1930, outro diletante que foi condenado e executado em Nürnberg pelos crimes cometidos na Polônia, e que levou o romantismo até o extremo de pretender uma religião política” (Zaffaroni, 2019, p. 36).

Além disso, em sua abordagem do *Menêxeno*, que é um texto marcado por uma oração fúnebre eivada palavras que expressam pureza, natureza e ódio, Hildebrandt desconsidera que: (a) o elogio à pureza ateniense poderia ser um exercício de ironia e comicidade típico do Sócrates platônico (Jácome Neto, 2020); e que (b) os termos relativos à pureza empregados no grego antigo remetem “A noções triviais que nada têm a ver com a noção moderna de pureza racial” (Jácome Neto, 2020, p. 32).

Ademais, como aponta Vegetti (2012), a argumentação de Hildebrandt se constrói tendo em vista duas recusas: a negação a um Platão “dialético”, que seria demasiado apegado a conceitos; e a um Platão “socrático”, que, sob a influência Nietzscheana, seria considerado um moralista. Seu desenvolvimento teórico mostra-se certamente marcado pela influência de Adolf Hitler e de Stephan George, a despeito das críticas do poeta ao estadista. No que concerne às figuras que admirava, Hildebrandt encarava George como um melhor legislador, e Hitler em seu melhor, como um tirano (notando que “tirano” não tem, para o autor, conotação negativa) (Lane, 2011).

Platão sob a suástica

A intimidade entre gregos e germânicos vista nos escritos dos intérpretes de Platão não se restringe ao Círculo de George e ao caso específico de Kurt Hildebrandt, mas também se expande a outros pensadores do período. Dentre tais autores se destaca, o ensaísta, Joachim Bannes, que a despeito de seguir a linha de Hildebrandt no sentido de se apropriar da biografia de Platão para compará-la à de Hitler, se via como um rival em uma competição contra o George-Kreis pela “interpretação dominante” da obra platônica (Maiatsky, 2011, p. 113).

No emblemático ano de 1933, Bannes publicou o seu *Luta de Hitler e o Estado de Platão* [*Hitlers Kampf und Platons Staat*], de maneira que além de indicar certa continuidade interpretativa da obra platônica,

usando a *Carta VII* como fundamento (Bannes, 1933, p. 11), tratou de comparar Hitler e Platão, bem como e seus respectivos projetos, traçando um paralelo entre a cidade ideal platônica e a política hitleriana (Ajavon, 2006). Como fizera Hildebrandt, Bannes também se assemelha a George neste ponto:

Como George espelha a si e a sua missão em Platão, o escritor nazista, Joachim Bannes, compara Platão a Hitler, ainda enfatizando o mítico tema-Gestalt. Em seu livro de 1933, *Hitlers Kampf und Platons Staat*, Bannes afirma que Hitler vê o Estado Nacional-Socialista como um todo, proclama e o realiza. Assim, Bannes dá a Hitler o papel do poeta hierofântico anunciado pelos georgeanos, mas para Bannes, os supostos paralelos não são uma matéria de acidente histórico, mas determinados pela afinidade racial ariana de Platão e Hitler (Kim, 2017, p. 212, tradução nossa).²⁰

A afinidade espiritual e étnica entre gregos e germânicos se nota ainda mais em Bannes, ao tratar do próprio status de “ariano” que Platão passa a ter, deixando de serem meramente semelhantes para serem parte do mesmo povo ou raça. Embora a questão racial tenha importância para Joachim Bannes, isso não implica em uma centralidade da eugenia. Para o autor em questão, a eugenia, embora necessária, se restringe a uma função administrativa, sendo possível notar sua concordância com Hildebrandt neste sentido, de modo que ambos se opõem à concepção de Günther da eugenia (Kim, 2017). Assim, para Günther, a eugenia tem um papel mais eminente, enquanto para Hildebrandt e Bannes tinha somente um caráter acessório, como afirma Vegetti (2012, p. 134).

²⁰ “Just as George models himself and his mission on Plato, the Nazi writer, Joachim Bannes, compares Plato to Hitler, again emphasizing the mythic Gestalt-theme. In his 1933 book, *Hitlers Kampf und Platons Staat*, Bannes claims that Hitler sees the National Socialist state as a whole, proclaims and realizes it. Thus Bannes gives Hitler the role of the hierophantic Poet heralded by the Georgeans, but for Bannes, the purported parallels are not a matter of historical accident, but determined by Plato’s and Hitler’s racial affinity as Aryans”.

É dessa forma que se evidencia uma das principais interpretações eugenistas da obra de Platão: a construção teórica de Hans F. K. Günther de *Platão como Guardião da vida* [*Platon als Hüter des Lebens*], de maneira que se revelou como mais um pensador que compartilha a ideia de que os ensinamentos de Platão são válidos para os novos tempos germânicos; afinal

Günther pressupõe então a universalidade da mensagem política platônica – e particularmente de seu aspecto eugênico explícito, que pode e deve trazer uma explicação em todas as sociedades humanas ameaçadas pelo declínio, e particularmente a Alemanha (Ajavon, 2006, p. 269, tradução nossa).²¹

Platão, portanto, é exposto, novamente, como o portador de uma mensagem profundamente política capaz de enfrentar o declínio civilizacional da Alemanha.

Günther dá continuidade também à tese da germanidade do próprio Platão, o qual é apresentado como “essencialmente nórdico” em seu psiquismo e em suas obras (Günther, 1928, p. 9). O raciólogo mostrou, portanto, que ainda estava de acordo com as interpretações aristocráticas de teor biográfico que surgiram desde Wilamowitz, pois citou frequentemente a *Carta VII*, tal como a ânsia de Platão de concentrar o poder nas mãos dos filósofos (Ajavon, 2006). Diante disso, é importante ressaltar que o constante uso da *Carta VII* pelos partidários do nazismo e da eugenia se deu de forma problemática, dado que: (a) presumiam a autenticidade da epístola, o que é objeto de um importante debate acadêmico atualmente²²; e (b) a usavam de chave de leitura para os diálogos, limitando-os a um exercício político e contrariando o argumento da própria carta (340b-344d), que indica que o saber filosófico não se

²¹ “Günther présuppose donc l’universalité du message politique platonicien – et notamment de son aspect eugénique explicite, qui peut et doit trouver une application dans toutes les sociétés humaines menacées par le déclin, et particulièrement l’Allemagne”.

²² Exemplificando, para Luc Brisson (2011, p. 623) a carta seria “muito provavelmente” autêntica, enquanto que para Burnyeat e Frede (2015) e Trapp (2016) ela seria falsa.

constrói a partir de tratados ou de estudos exegéticos de palavras escritas (Politis, 2020).

Ademais, Günther, dando contornos raciais à obra de Platão, conclui que, para o ateniense (em discordância com a ressalva de Jaeger citada no capítulo 1 deste artigo), a eugenia deve selecionar os indivíduos aptos para o processo educacional, dado que “Não é qualquer pessoa que pode ser ‘treinada’ ou ‘educada’ para se tornar um líder” (Günther, 1928, p. 20, tradução nossa)²³. O objetivo principal da educação platônica seria, portanto, mostrar quem pode se aproximar do ideal corpóreo-mental e quem não pode, fazendo os primeiros (que seriam os de raça nórdica) se reproduzirem e tomar conta da política, enquanto os segundos diminuam sua taxa de natalidade e se tornam obedientes (Günther, 1928, p. 59).

O caráter eugenista da obra de Günther se constituiu mediante a mescla de elementos de outros pensadores eugenistas e raciólogos, colocando Platão como um precursor da eugenia moderna e racista, embora as contradições daí implicadas fossem muitas. Platão, novamente, é instrumentalizado e inserido em uma tradição a despeito das incongruências daí implicadas. Desse modo, Ajavon demonstra como Günther fez tal movimentação argumentativa de relacionar Platão à eugenia moderna:

Günther vincula o filósofo ateniense a três autores que marcarão sua própria visão racial de mundo: Gobineau (1816-1882), defensor de uma raça germânica pura em seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*; Mendel (1822-1884), biólogo austríaco que trabalhou na hibridização de plantas e na genética; e Galton (1822-1911), naturalista inglês criador do eugenismo (cf. p. 30). Segundo Günther, Platão é um precursor da eugenia contemporânea. No entanto, em nenhum caso Platão e Galton

²³ “Nicht jeden Beliebigen kann man zu einem Führer ‘bilden’ oder ‘erziehen’”.

compartilham o mesmo objetivo (Ajavon, 2006, p. 278, tradução nossa).²⁴

O ideal aristocrático de Günther também estava contaminado pelo seu pensamento de caráter racista e eugenista, de maneira que, para ele: “Os filósofos-reis deverão ser ‘homens de sangue puro’” (Vegetti, 2012, p. 135), em oposição aos sofistas, que seriam asiáticos²⁵ (Chapoutot, 2017). Para construir tal argumentação eugenista e elitista acerca das passagens Platão tratou da eugenia em suas obras, Günther precisou de: (a) traduções pouco precisas e anacrônicas; e (b) leituras literais de passagens figuradas.

(a) Günther, referindo-se à Filosofia, cita em seu livro a seguinte passagem de Platão (*Rep.* 535c): “Pois não eram bastardos que se misturavam com ela, mas homens de sangue puro”²⁶ (tradução nossa). Por sua vez, tal passagem, na edição portuguesa (Platão, 2009), traduzida por Maria Helena da Rocha Pereira constou da seguinte maneira “Não deviam ser os bastardos a tratar dela, as os filhos legítimos”²⁷. Assim, pode-se perceber que a opção por traduzir *γνησίους* (Burnet, 1903) como “homens de sangue puro” ao invés de “filhos legítimos” revela uma tentativa de deturpação do sentido original do texto, atribuindo ao membro do *genos* grego um caráter racial tipicamente moderno, dado que tal legitimidade (ou até mesmo pureza) não tinha contornos raciais naquele período.

(b) Ademais, Günther observava o mito platônico das “raças metálicas” de forma quase que literal, ignorando as possíveis nuances e

²⁴ “Günther met un trait d’union entre le philosophe athénien et trois auteurs qui vont baliser sa propre vision raciale du monde : Gobineau (1816-1882), défenseur d’une race germanique pure dans son *Essai sur l’inégalité des races humaines* ; Mendel (1822-1884), biologiste autrichien ayant travaillé sur l’hybridation végétale et la génétique ; et Galton (1822-1911), naturaliste anglais créateur de l’eugénisme (cf. p. 30). Selon Günther, Platon se pose en précurseur de l’eugénisme contemporain. Or, en aucun cas Platon et Galton ne partagent le même objectif”.

²⁵ “Ricorda che i nemici di Platone erano i sofisti, ‘uomini di razza asiatica, come ci insegna la scienza razziale’”. “Lembra que os inimigos de Platão eram os sofistas, ‘homens de raça asiática, como ensina a ciência racial’” (Chapoutot, 2017, p. 208, tradução nossa).

²⁶ “Denn nicht Bastarde sich mit ihr besassen, sondern Menschen von reinem Blute”.

²⁷ A tradução francesa de Luc Brisson (2011) também opta por “fils légitimes”.

interpretações diversas do texto, como bem sintetiza Fiore (2017, p. 163, tradução nossa): “[...] o antropólogo parece ignorar propositalmente o fato de que o filósofo ateniense está ciente de que está expondo uma fábula para contar e certamente não uma teoria biológica. Sócrates já estava partindo da premissa de que o mito era falso [...]”²⁸.

A interpretação eugenista e aristocrática do raciólogo, foi de extrema importância para o regime nacional-socialista, dado que consagrou Platão como antecessor de uma visão eugenista da sociedade que servia para os objetivos nazistas. Dessa forma, conferiu-lhe fama e prestígio dentre os partidários do nazismo, sendo citado por figuras como Alfred Rosenberg (Matthäus, Bajohr, 2017) e Walther Darré (Ministro da Alimentação e Agricultura do *Reich* e principal ideólogo da concepção *Blut und Boden*).

Para Darré (2021, p. 238), não haveria um modelo terreno de reprodução animal que correspondesse perfeitamente ao ideal platônico de seleção, não obstante, os indicativos platônicos serviriam ainda como um referencial para que não se perdesse um parâmetro na eugenia. Assim, Platão seria, em alguma medida, uma norma comparativa que permitisse um controle de qualidade da reprodução controlada de seres vivos. Logo, seria nesse contexto, de uma sociedade alemã renascida em uma nova nobreza de sangue, que uma profecia platônica se concretizaria:

É concebível, então, que o povo alemão possa um dia exemplificar para o mundo um sistema político e uma cidadania semelhantes aos que Platão viu no espírito nobre, mas que a própria história ainda não experimentou (Darré, 2021, p. 266, tradução nossa).²⁹

²⁸ “[...] *l’antropologo sembra ignorare di proposito che il filosofo ateniese è consapevole del fatto che sta esponendo una favola da raccontare e non certo una teoria biologica. Già Socrate partiva dalla premessa che il mito fosse falso [...]*”.

²⁹ “*It is conceivable then that the German people will one day be able to exemplify to the world a political system and citizenry akin to that which Plato saw in the noble spirit, but which history itself has not yet experienced*”.

Rosenberg, por sua vez, trata de Platão e Sócrates de forma ambígua: ainda que elogie o primeiro em alguns momentos, trata o segundo como um tipo racial oriental (Rosenberg, 2021, p. 200) e uma mácula na história grega. Grosso modo, Rosenberg trata como “socrático” tudo aquilo que ele discorda na obra platônica, como, por exemplo, a possibilidade de educar todos os homens:

Somente um Sócrates [ca. 430 a.C.] poderia pregar uma insanidade como a ideia de que a virtude poderia ser ensinada e transmitida a todos os homens – uma ideia ainda mais refinada por Platão: Aquele que realmente compreende a natureza do mundo das ideias deve necessariamente ser virtuoso. Com a promulgação de uma visão de mundo tão individualista e sem rosto, o machado foi realmente atingido nas raízes da vida grega (Rosenberg, 2021, p. 61, tradução nossa).³⁰

Rosenberg, ao criticar tal “insanidade socrática”, acaba por atacar indiretamente, a leitura de Platão feita por autores como Hildebrandt, Bannes e Günther, por apontar na obra platônica uma defesa da capacidade de todos os homens de aprender e se tornarem virtuosos. Desta maneira, Rosenberg faz um balanço do que é ou não socrático em Platão, de modo que a sua busca pela “salvação racial” seria algo eminentemente platônico:

Visto sob esse aspecto do desenvolvimento histórico, um gênio como Platão parece ter desperdiçado todo o seu espírito com esse homem e o presenteia com a imortalidade. Platão era essencialmente um aristocrata, um lutador olímpico, um artista formador e um pensador profundo. No final de sua vida, ele desejava salvar seu povo racialmente por meio da promulgação de uma

³⁰ “Only a Socrates [ca. 430 BC] could preach such insanity as the idea that virtue could be taught and imparted to all men – an idea further refined by Plato: He who really understands the nature of the world of ideas must of necessity be virtuous. With the promulgation of such an individualistic and faceless worldview, the axe was truly struck at the roots of Greek life”.

poderosa constituição. Nada disso era socrático; foi o último grande florescimento do espírito helênico. Mais tarde, Praxíteles formulou um protesto contra todo o socratismo. Esse foi o canto do cisne da beleza racial grega nórdica. Na arte, esse fato teve como paralelo a criação da magnífica Nike de Samotrácia [cerca de 200 a.C.]. Mas Sócrates continuou sendo um símbolo de declínio. A Hélade desapareceu em um caos racial. No lugar dos orgulhosos atenienses, os quase asiáticos, universalmente desprezados, povoaram as províncias. Os gregos permitiram que esses inferiores raciais sem caráter se tornassem seus educadores. Por fim, eles expulsaram os verdadeiros gregos (Rosenberg, 2021, p. 203, tradução nossa).³¹

Em outras palavras, Platão serviria a Rosenberg desde que fosse um “filósofo da decadência”, ou seja, um filósofo capaz de fundamentar uma crítica à “teatrocracia” (como Platão chamava a política democrática ateniense e Rosenberg, claramente, a democracia liberal moderna) e à “decadência racial” de suas cidades (Matthäus, Bajohr, 2017, p. 494). Para isso, Rosenberg precisou fazer um recorte duvidoso da obra platônica, bem como um arranjo anacrônico para tratar de raça nas obras do grego.

Platão foi, ademais, exaltado noutros momentos por figuras mais proeminentes do partido, como Gottfried Feder e Martin Heidegger. O primeiro, economista e redator do Programa do Partido, pautava que a renovação alemã somente se daria mediante uma disciplina rigidamente

³¹ “Viewed from this aspect of historical development, such a genius as Plato appears to have squandered his entire spirit on this man and presents him with immortality. Plato was essentially an aristocrat, an Olympian fighter, a formative artist, and a profound thinker. At the end of his life he wished to save his people racially by enacting a powerful constitution. None of this was Socratic; it was the last great flowering of the Hellenic spirit. Praxiteles later formulated a protest against all Socraticism. This was the swansong of Nordic Greek racial beauty. In art, this was paralleled by the creation of the magnificent Nike of Samothrace [ca. 200 BC]. But Socrates remained a symbol of decline. Hellas disappeared in racial chaos. In place of the proud Athenians, the universally despised near-Asians populated the provinces. The Greeks allowed these characterless racial inferiors to become their educators. Eventually they drove the true Greeks away”.

platônica, de modo que os correligionários deveriam ser, antes de tudo, guardiões platônicos:

A grande tarefa que o nacional-socialismo tem diante de si é a determinação de restaurar a forma, de dissipar o caos, de colocar o mundo, que se afastou das antigas disposições, em ordem novamente, e de guardar essa ordem – no mais alto sentido platônico (Feder, 1980, p. 23, tradução nossa).³²

A assertiva de Heidegger, por sua vez, é mais problemática, indo além de uma mera menção como recurso retórico que visava inspirar os partidários do regime. O filósofo alemão, no discurso que fez ao tomar posse do cargo de reitor da Universidade de Fribourg, em 1933, finalizou sua fala com *Tà Megála Pánta Apisphalé* traduzido como *Alles Große Steht Im Sturm* (Heidegger, 2017, p. 163). Tal proclamação é grave, pois, Heidegger opta por fazer uma tradução errada³³ visando um vocabulário exortatório que, naquele contexto, seria inescapavelmente nazista:

Identificar o espírito à tempestade ou ao assalto – duas maneiras possíveis de traduzir a palavra *Sturm* – é indicar nitidamente que o uso heideggeriano da palavra “espírito” não tem mais nada a ver com a filosofia nem com a metafísica. Sabe-se que o termo *Sturm* era empregado pelos nazistas para designar

³² “The great task which National Socialism has set before it is a determination to restore form, to dispel the chaos, to set the world, which has departed from the old dispensations, in order again, and to guard that order – in the highest Platonic sense”.

³³ Sobre a arbitrariedade da tradução, Farias (2017, p.16) fornece outras possibilidades mais aceitas: “[...] uma tradução bem peculiar de um trecho da República de Platão, que já ajudou vários filósofos sérios a ironizar a arbitrariedade da compreensão heideggeriana dos ‘gregos’. Enquanto a maioria das traduções fundamentadas fala que ‘toda grandeza deve ser pensada com cuidado’ (*Schleiermacher*) ou ‘tem em si seus perigos’ (*Appelt*), ou ‘Todas as coisas grandes são arriscadas’ (*Eggers Lan*), a tradução de Heidegger colocava o texto num horizonte conceitual de violência e ruptura, mas também em relação direta com milícias SA (*Sturmabteilung*), que, naquele ato solene, exibiam suas bandeiras perto do reitor”.

suas “seções de assalto” (*Sturmabteilung*), ou SA. Heidegger mesmo já o utiliza numa “tradução” filologicamente indefensável de Platão, com a qual concluíra seu discurso do reitorado (Faye, 2015, p. 191-192).

Assim, pode-se compreender que Platão, entre os nazistas, foi instrumentalizado de diferentes maneiras e por diferentes setores dos defensores do nazismo. Diante disso, em suma, Platão teve sua entrada no nazismo por meio de “duas principais vias”, sendo estas, Hildebrandt e Günther, tendo por contexto o renascimento da glória alemã e o combate contra o Iluminismo. Vegetti elabora a situação em sua complexidade, abordando uma via fanática e aristocrática e outra via eugenista:

Por um lado, a aspiração à potência de uma “heróica” aristocracia do espírito, voltada à salvação do povo e do estado, com Hildebrandt; por outro, a eugenia voltada para a pureza racial, com Günther. No fundo, encontrava-se a afinidade entre as virtudes guerreiras dos gregos e dos alemães, a luta contra os “sofistas” iluministas e “burgueses”, o sentido da decisão fatal confiada a um Führer (Platão, Hitler, ou quem quer que fosse) e a uma elite capazes de guiar a nação para o seu renascimento (Vegetti, 2012, p. 136).

Logo, faz-se mister compreender a apropriação nazista de Platão não somente como uma interpretação com pretensões exegéticas do autor ateniense, mas como uma filosofia política racista que usa dos gregos como fundamento e justificativa para as atrocidades cometidas pelo regime.

O Oxímoro nazista: Biopolítica da alma

É no calor do momento que a análise de Emmanuel Levinás se desenvolve: em 1934 o autor judeu publica o artigo “Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo”, visando analisar a ascensão do regime

nacional-socialista em seu momento inicial, observando, portanto, suas características de um ponto de vista privilegiado e, por isso, diferenciando-se das análises feitas posteriormente. Contudo, não somente nisso reside sua excepcionalidade; afinal, a leitura de Levinás traz uma reflexão de alto alcance e enormes consequências. Para o autor, o regime nazista se desenvolve teoricamente dentro de uma temática da própria filosofia ocidental, contudo, invertendo seus valores.

Em outras palavras, Levinás observa a relação entre corpo e alma, bem como a liberdade humana na filosofia ocidental, passando pelo cristianismo, pelo judaísmo e pelo marxismo, para só então poder falar do hitlerismo. É neste contexto que o autor se questiona sobre Sócrates

O que segundo, a interpretação tradicional, é ter um corpo? É carregá-lo como um objeto do mundo exterior. Para Sócrates, ele pesa como os grilhões que o filósofo porta na prisão de Atenas; encerra-o como a própria tumba que o espera. O corpo é o obstáculo. Interrompe o impulso livre do espírito, devolve-o às condições terrestres, mas, como obstáculo, deve ser superado (Levinás, 2016, p. 59).

Logo, se para Sócrates, o mentor de Platão, o corpo é a prisão da alma, ou seja, algo com um certo teor ou margem interpretativa negativa, para os nazistas “Pelo contrário, é nesse agrilhoamento ao corpo que consiste toda a essência do espírito” (Levinás, 2006, p. 62). Para o nazista, é positivo que corpo e alma se agrilhoem, tolhendo a liberdade e isso é a base da sua visão racista, pois, coincide o espírito e suas possibilidades com as que (supostamente) lhe são imputadas por sua raça, de maneira que

O homem já não se encontra perante um mundo de ideias onde poderia escolher sua verdade para si mesmo, por uma decisão soberana de sua livre razão – já se encontra vinculado a algumas delas, tal como está vinculado por nascimento a todos que são de seu mesmo sangue (Levinás, 2006, p. 65).

Simona Forti, por sua vez, vale-se das reflexões de Levinás para poder analisar a paradoxal característica da filosofia nazista: a biopolítica das almas: “O termo ‘biopolítica’ é geralmente usado para descrever uma ‘política do corpo’ ou, para ser preciso, política para todo o corpo da população” (Forti, 2006, p. 9, tradução nossa)³⁴. De maneira que, seguindo a linha de Levinás, com base nos estudos acerca da interpretação de Platão pelos nazistas e eugenistas, Forti sugere que, para os nazistas, a íntima relação entre corpo e alma culminaria na raça como uma expressão da alma (Forti, 2006). Implica-se, portanto, a preservação do corpo e da raça, tendo em vista a pureza e a superação da decadência percebida por tais autores na democracia alemã. Contudo, deve-se ressaltar que “O corpo a ser preservado não será o corpo individual, mas o corpo de *ghenos*, o corpo da raça, ou mais precisamente, a expressão da eterna alma da raça” (Forti, 2006, p. 19, tradução nossa)³⁵.

Ademais, é necessário ter em vista que a interpretação nazista não é uma mera construção argumentativa eugenista (e simplista) da obra de Platão, tendo desdobramentos mais profundos. Indica Forti, portanto, uma relação mais grave: “Justiça e saúde não são mais conectadas em um sentido metafórico; em vez disso, sua relação se torna uma de identidade literal [...] verdadeira política é, portanto, eugenia” (Forti, 2006, p. 19, tradução nossa)³⁶. Diante disto, conclui-se que “Não há escapatória da alma da raça, pois ninguém pode escapar de seu próprio corpo, o qual é, precisamente, uma expressão do Tipo” (Forti, 2006, p. 20, tradução nossa)³⁷, ou seja, que a alma, a liberdade e a moral estão agrilhoadas ao tipo, ao corpo, de forma que a filosofia do hitlerismo, exposta por Levinás

³⁴ “The term ‘biopolitics’ is generally used to describe a ‘politics of the body’ or, to be precise, politics for the entire body of the population”.

³⁵ “The body to be preserved will not be the individual body, but the body of the *ghenos*, the body of the race, or more precisely, the expression of the eternal soul of the race”.

³⁶ “Justice and health are no longer connected in metaphorical sense; rather their relationship becomes a literal identity [...] true politics are therefore, eugenics”.

³⁷ “There is no escape from the soul of the race, because nobody can escape from his own body, which is, precisely, an expression of the Type”.

nos anos iniciais do regime nazista tal como os ideólogos admiradores de Platão do nacional-socialismo compartilham de tal tese.

A produção teórica nazista certamente balizou a desumanização dos povos excluídos do regime nazista, vítimas de diversas violências, como campos de concentração e extermínio, *pogroms*, prisões arbitrárias e execuções sumárias. Tal eliminação da humanidade se deu mediante a hierarquização nazista das raças, atrelando grupos étnicos à categorias que os limitavam moral e ontologicamente. A desumanização se deu de forma violenta, negando explicitamente o caráter de humano aos sujeitos que não faziam parte da “comunidade do povo” nacional-socialista, como demonstra Simona Forti:

Em outras palavras, nem todos indivíduos nascem humanos. É necessário ser parte da verdadeira humanidade: a Ideia, a Alma e o Tipo. Verdadeira humanidade não abrange tudo e todos. É preciso ser parte dela através da purificação, buscar pela perfeição, pela seleção; em suma, o processo platônico de ascender até a ideia. Mas esse não é o caminho para cada alma individual, se provida com uma parte racional, pode conseguir em relação ao individual “corpo da terra” o qual se encontra. Não é o “ainda socrático” Platão que apela aos nazistas da metafísica da Gestalt (Forti, 2006, p. 23, tradução nossa).³⁸

Tal processo de desintegração da humanidade dos povos perseguidos, como os judeus, relembra o dito de Hitler: “Sem dúvida, os judeus são uma raça, mas não são humanos” (Spiegelman, p. 10, 2017). Isso se dá de forma que a total deterioração se desenrola pelo fato de que

³⁸ “In other words, not all individuals are born human. One has to be part of true humanity: the Idea, the Soul, and the Type. True humanity does not concern all and sundry. One may be part of it through purification, striving for perfection, through selection; in short, the Platonic process of ascending toward the idea. But it is not the path that each individual soul, if provided with a rational part, can achieve in relation to the individual ‘body of earth’ in which it has ended up. It is not the ‘still Socratic’ Plato who appeals to the Nazis of Gestalt metaphysics”.

aos semitas é negada uma existência legítima, uma participação na alma do povo³⁹, por meio de uma metafísica nazista com apropriações da filosofia e vocabulário de Platão (Forti, 2006).

Ademais, a interpretação nazista dos escritos de Platão, embora deveras deturpada, não é totalmente alheia aos textos do filósofo, como pode-se observar com Forti: “Existem, de fato, passagens, como a do Livro V da *República*, nas *Leis* e em o *Político*, que parecem servir bem com a ideia de alma e corpo como dois lados, respectivamente o dentro e o fora, que juntos determinam o Tipo e a Ideia” (Forti, 2006, p. 23, tradução nossa)⁴⁰. Nesse sentido um exemplo seria a célebre passagem do Sócrates platônico (*Rep.* 459a-462a) na qual, ao descrever a seleção ideal dos membros da *Kallipolis*, menciona que essa deveria ser como a dos cães de caça, de forma que a priocridade seria dada aos melhores espécimes, visando que eles proliferassem suas qualidades hereditárias o máximo possível dentro das necessidades estabelecidas pela cidade.

Assim, a eugenia platônica seria um dever da cidade que visava o melhoramento do todo por meio do aprimoramento dos indivíduos. Ajavon (2001, p. 161, tradução nossa) explica que a eugenia, para Platão, “Tem duas aplicações essenciais no quadro estrito da gestão ‘justa’ da cidade: por um lado, assegurar a regulação social hierárquica e, por outro, assegurar a regulação social demográfica”⁴¹. A novidade nazista em relação à obra platônica seria, portanto, a finalidade de produzir, a partir da

³⁹ “Jews are by and large simulacra, that is to say impure bodies because deprived of a soul, or at best unable to participate in a soul of their own, in the soul of the ghenos. Jews are not simply a different Type, a different soul, of an inferior race: They are the anti-Type par excellence”. “Judeus são em geral, simulacros, isto é, corpos impuros, pois estão privados de alma, ou, no melhor caso, incapazes de participar de uma alma própria, uma alma do *genos*. Judeus não são simplesmente um Tipo diferente, uma alma diferente, de uma raça inferior: eles são anti-Tipo por excelência” (Forti, 2006, p. 23, tradução nossa).

⁴⁰ “There are in fact passages, such as in Book V of the Republic, in The Laws, and in the Stateman, that seem to fit in well with the idea of soul and body as the two sides, respectively the inside and the outside, that together determine the Type, the Idea”.

⁴¹ “La pratique eugénique a pout Platon deuz applications essentielles dans le cadre strict de la gestion ‘juste’ de la cité : d’une part assure une régulation sociale hiérarchique, d’autre part assurer une régulation sociale démographique”.

seleção eugenista, uma comunidade do povo racialmente pura. Apesar do período clássico estar marcado por “Modalidades não hereditárias de preconceito cultural”, como a xenofobia e o etnocentrismo⁴² (Jácome Neto, 2020, p. 34), o racismo propriamente dito está ausente como fator organizacional das sociedades da época, não havendo sequer palavras para “raça” ou “racismo” no grego antigo (Jácome Neto, 2020, p. 33).

Logo, conforme pontua Jácome Neto (2020, p. 33), é importante ressaltar que Platão não classificava os agrupamentos humanos a partir de fatores como “sangue” e “miscigenação”, advogando, na verdade, pela distinção entre os virtuosos e os não virtuosos, estabelecendo meios educacionais para melhorar os últimos. Tendo isso em vista, a leitura nazista deturpa Platão, atribuindo-lhe anacronicamente uma preocupação racial que “[...] confina o sujeito *ad vitam* à órbita estreita da sua raça, ao passo que, em Platão, qualquer indivíduo que seja considerado digno pelas suas próprias qualidades é elegível para entrar na casta dos guerreiros e, portanto, dos reis-filósofos” (Chapoutot, 2008, p. 152, tradução nossa)⁴³.

A biopolítica das almas foi, portanto, uma filosofia nazista ancorada em Platão que fundamentou seu argumento a partir de uma transposição anacrônica de conceitos racistas modernos na filosofia do ateniense. Assim, tal filosofar nazista seria uma importante expressão da lógica do racismo do Século XX, que aprisiona, de forma inescapável, os indivíduos no seu “tipo racial”.

⁴² É importante compreender o diferencial do racismo para a xenofobia e o etnocentrismo: o racismo bane qualquer individualidade da existência humana, dado que todas as características são decorrentes da herança racial compartilhada (Jácome Neto, 2020).

⁴³ “[...] *enferme ad vitam le sujet dans l’orbe étroit de sa race, alors que, chez Platon, tout individu qui en est, par ses qualités propres, jugé digne, est éligible à une entrée dans la caste des guerriers et donc des philosophes-rois*”.

Considerações Finais

Deve-se observar que a versão anti-intelectualista, ativista, racista e eugenista de Platão foi construída a partir de interpretações tendenciosas da obra do autor grego, imputando uma suposta afinidade racial e espiritual entre gregos e alemães a partir de uma falsa “arianidade”. Assim, a apropriação dos nazistas gira em torno de dois principais eixos problemáticos: (a) a leitura de Platão como um agente político (ou seja, não somente suas obras teriam contornos políticos, como também sua própria biografia) é direcionada, em grande parte, pela autenticidade da *Carta VII*, que até hoje não é um consenso⁴⁴ (Brisson, 2011, p. 623; Burnyeat, Frede, 2015; Trapp, 2016); (b) os diversos intérpretes nazistas de Platão imputaram ao autor um vocábulo e um objetivo alheio à sua época, ou seja, conferiram anacronicamente à sua obra preocupações típicas de um racista moderno. A problemática se desenvolve desse modo porque, a despeito de um certo grau de proximidade com os textos de Platão, os intérpretes conservadores, belicosos e nazistas ignoraram as nuances de passagens metafóricas ou possivelmente irônicas, bem como desconsideraram trechos e contribuições que não corroboraram suas teses como, como as páginas do *Fedro* (243e-257b) e do *Fédon* (66b-80e), acerca da separação de corpo e alma e dos males ocasionados em razão do primeiro. Assim, além de basear sua interpretação nos dois fundamentos problemáticos supracitados, a leitura dos nazistas é marcada pelo exagero e a seletividade na interpretação do autor grego.

Ademais, “Talvez a característica mais fundamental do fascismo seja a ‘revolta contra a razão’”⁴⁵ (Acton, 1938, p. 302, tradução nossa), de forma que isso seria uma marca do posicionamento nazista na interpretação anti-intelectualista de Platão. Neste sentido, por “anti-intelectualista”, entende-se a tomada de posição que rejeita a primazia da

⁴⁴ Ademais, o próprio uso da *Carta VII* como chave de leitura para os diálogos é algo criticável, dado que limita os significados da obra platônica e vão na contramão de seu método filosófico (Politis, 2020).

⁴⁵ “*Perhaps the most fundamental characteristic of fascism is its ‘revolt against reason’*”.

especulação filosófica e a universalidade da razão (a possibilidade de todos, em alguma medida, chegarem ao saber) na obra de Platão. Os partidários do nazismo atribuíram a Platão uma primazia do político e um cerceamento das possibilidades do saber humano a partir de um enquadramento racial. Em outras palavras, Platão era mais político que filósofo, e a sua política só poderia ser exercida por aqueles de raça nórdica.

As disputas acerca da interpretação de Platão são mais que uma querela acadêmica, mas um embate pela legitimidade da organização social, dado “[...] que aquele que controla Platão, por anexação ou rejeição, também controla a história da filosofia e a legitimação da política” (Galli, 2021, p. 20, tradução nossa)⁴⁶. Diante disso, o uso da *República*, de Platão como texto político nazista ensejou inúmeras interpretações, injustas com o ateniense, de forma que embora fosse possível entender o porquê de Platão ser visto como um salvador do “Volk” alemão (Sasaki, 2012), é fato que tal leitura é de responsabilidade dos intérpretes, e não de Platão, afinal:

Indubitavelmente somente esses pensadores que conscientemente colocam a si mesmos a serviço dessa estratégia são responsáveis pelas consequências. Platão não é responsável, nem a filosofia germânica como um todo, mas Gunther certamente é (Forti, 2006, p. 26, tradução nossa).⁴⁷

Não se trata, portanto, de “Salvar Platão de si mesmo” (Maiatsky, 2013; Vegetti, 2012), mas, de evidenciar que a despeito das similaridades com os nazistas e das problemáticas internas aos textos platônicos, – que Fiore (2017, p. 172) chama de “coincidências acidentais” – que a apropriação dos nazistas se empreendeu tendo por condição um recorte arbitrário e uma leitura fortemente enviesada. Portanto, a recepção nazista

⁴⁶ “[...] che chi controlla Platone, per annessione o per rifiuto, controlla anche la storia della filosofia e la legittimazione della politica”.

⁴⁷ “Undoubtedly it is only those thinkers who put themselves knowingly at the service of this strategy who are responsible for these consequences. Plato is not responsible, nor is German philosophy as a whole. But Gunther certainly is”.

dos textos de Platão não foi possível sem ignorar as contradições disso resultantes e deturpar as ideias do filósofo grego.

Referências

ACTON, Harry Burrows. The Alleged Fascism of Plato. *Philosophy*, Cambridge, v. 13, n. 51, p. 302-312, 1938. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100013887>.

AJAVON, François-Xavier. L'étrange et inquiétant Platon de Hans F.K. Günther: Un exemple d'appropriation idéologique de la pensée grecque. *Laval théologique philosophique*, v. 62, n. 2, p. 267-284, 2006. DOI: <https://doi.org/10.7202/014281ar>.

AJAVON, François-Xavier. *L'eugénisme de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001.

BANNES, Joachim. *Hitlers Kampf und Platons Staat*: Eine studie über den ideologischen Aufbau der nationalsozialistischen Freiheitsbewegung. Berlin: Verlag von Walter de Gruyter & Co., 1933.

BONAZZI, Mauro. Towards Nazism: On the Invention of Plato's Political Philosophy. *Comparative and continental philosophy*, v. 12, n. 3, p. 182-196, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/17570638.2020.1855406>.

BONAZZI, Mauro; CHIARADONA, Riccardo. Quale Platone per la politica? *Lo sguardo: Rivista di Filosofia*, v. 27, n. 2, p. 13-28, 2018.

BRISSON, Luc (Ed.). *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Flammarion, 2011. DOI: https://doi.org/10.14195/2183-4105_11_11.

BURNET, John (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903.

BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael. *The Seventh Platonic Letter: a seminar*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CAMBIANO, Giuseppe. *Perche leggere I classici*: Interpretazione e scrittura. Bologna: Il Mulino, 2010.

CHAPOUTOT, Johann. *Il Nazismo e l'Antichità*. Torino: Einaudi, 2017.

CHAPOUTOT, Johann. Régénération et dégémérescemce: la philosophie grecque reçue et relue par les nazis (Platon et la Stoa). *Anabases*, v. 7. p. 141-161, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/anabases.2510>.

DARRÉ, Richard Walther. *A New Nobility of Blood and Soil*. Trad. Augusto Salan; Julius Sylvester. Pennsylvania: Antelope Hill Publishing, 2021.

- FAYE, Emmanuel. *Heidegger: introdução da filosofia no nazismo em torno dos seminários de 1933-1935*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- FARIAS, Victor. *Heidegger e sua herança: o neonazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- FEDER, Gottfried. *The programme of the National Socialist German Worker's Party and its general conceptions*. Shotton: B. P. Publications, 1980.
- FIORE, Vincenzo. Platone Totalitario. *Il Pensiero Storico: Rivista internazionale di storia delle idee*, n. 3, p. 133-172, 2017.
- FORTI, Simona. The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism and Plato. *Political Theory*, California, v. 34, n. 1, p. 9-32, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591705280526>.
- GALLI, Carlo. *Platone: La necessità della politica*. Bologna: Il Mulino, 2021.
- GÜNTHER, Hans Friedrich Karl. *Platon als hüter des Lebens*. München: I. F. Lehmanns Verlag, 1928.
- HEIDEGGER, Martin. A auto-afirmação da universidade alemã (o discurso da retórica). *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 149-166, 2007.
- HILDEBRANDT, Kurt. Einleitung. In: PLATON. *Der Staat*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1933.
- HILDEBRANDT, Kurt. *Platon: Logos und mythos*. Berlin: WALTER DE GRUYTER & CO., 1959. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110856781>.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. Rilegendo il “Platon” di Ulrich von Wilamowitz. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, v. 3, n. 1, p. 147-67. 1973.
- JÁCOME NETO, Félix. A recusa da interação: um ensaio historiográfico sobre etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 40, n. 84, p. 21-41, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472020v40n84-02>.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- KIM, Alan. An Antique Echo: Plato and the nazis. In: DEMETRIOU, Kykriakos N.; ROCHE, Helen (Orgs.). *Brill's Companions to classical reception*. Boston: Brill, 2017. p. 205-234. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004299061_010.
- KLEMPERER, Victor. *LTI: A Linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LANE, Melissa S. The platonic politics of the George Circle: A reconsideration. In: LANE, Melissa S.; RUEHL, Martin A (Orgs.). *A poet's reich: Politics and culture in the George Circle*. New York: Camden House, 2011. p. 133-163. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781571137241.008>.

LEVINAS, Emanuel. Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo. In: DAVIDSON, Arnold I.; LEVINAS, Emanuel; MUSIL, Robert (Orgs.). *Reflexões sobre o nacional-socialismo*. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2016. p. 45-68.

MATTHÄUS, Jürgen; BAJOHR, Frank (Org.). *Os diários de Alfred Rosenberg*. São Paulo: Planeta, 2017.

MAIATSKY, Michail. Sauver Platon de ses ennemis... et de lui-même. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, v. 31, n. 1, p. 97-109, 2013. DOI: <https://doi.org/10.3917/rfhip.037.0097>.

MAIATSKY, Michail. Philosophe-roi chez poète-empereur: La réception de Platon dans le Cercle de Stefan George. *Philosophie antique: Problèmes, Renaissance*, Usagesn, v. 11, p. 73-125, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.1068>.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POLITIS, Vasilis. Plato's Seventh Letter: A close and Dispassionate Reading of the Philosophical Section. *Classics Ireland*, v. 27, p. 56-77, 2020.

REBENICH, Stefan. "May a Ray from Hellas Shine upon Us": Plato in the George-Circle. In: DEMETRIOU, Kyriakos N.; ROCHE, Helen (Orgs.). *Brill's Companions to classical reception*. Boston: Brill, 2017. p. 178-204. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004299061_009.

ROSENBERG, Alfred. *The Myth of the 20 th Century*. Oklahoma City: Clemens & Blair, 2021.

RYBACK, Timothy. *Hitler's Private Library: The Books that Shaped His Life*. New York: Knopf, 2008.

SASAKI, Takeshi. Plato and Politeia in twentieth-century politics. *Études platoniciennes*, v. 9, p. 147-160, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.281>.

SPIEGELMAN, Art. *Maus: a história de um sobrevivente*. Trad. Antonio de Macedo Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STEINWIES, Alan. *Studying the Jew: Scholarly Antisemitism in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

STENZEL, Julius. *Platão Educador*. Campinas: Kíron, 2021.

TRAPP, Michael. Against the authenticity of the seventh letter (on M. Burnyeat ad M. Frede, The Pseudo-Platonic Seventh Letter, ed. D. Scott). *Histos*, v. 10, p. 76-87, 2016. DOI: <https://doi.org/10.29173/histos336>.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao Século XX*. São Paulo: Annablume, 2012. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-26-0946-1>.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. *Doutrina penal nazista: a dogmática penal alemã entre 1943 a 1945*. Florianópolis: Tirant lo Blanch, 2019.

Data de registro: 19/07/2024

Data de aceite: 26/09/2024



Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas

*Bárbara Leandra Porto**

Resumo: Este estudo, inserido na filosofia contemporânea, analisa a concepção de causalidade em Michel Foucault, com ênfase em sua abordagem genealógica em obras como *Vigiar e Punir* (1975) e *Microfísica do Poder* (1978). Foucault propõe que a causalidade é difusa, entrelaçada com estruturas de poder e práticas discursivas, moldando o sujeito moderno através de instituições como escolas, prisões e hospitais. Em diálogo com David Hume, que vê a causalidade como uma inferência baseada na repetição de eventos, o estudo examina como Foucault critica essa visão, apresentando a causalidade como uma construção social e histórica. As questões centrais a serem respondidas são: Como a abordagem genealógica de Foucault redefine a causalidade na modernidade? Como as estruturas de poder influenciam a produção de conhecimento e verdade? Quais são as implicações dessas ideias para a compreensão das dinâmicas de poder e causalidade na sociedade contemporânea?

Palavras-chave: Poder; Causalidade; Foucault; Filosofia.

Revisiter la causalité: Foucault, pouvoir et pratiques discursives

Résumé: Cette étude, insérée dans la philosophie contemporaine, analyse la conception de la causalité de Michel Foucault, en mettant l'accent sur son approche généalogique dans des ouvrages tels que *Surveiller et punir* (1975) et *Microphysique du pouvoir* (1978). Foucault propose que la causalité est diffuse, étroitement liée aux structures de pouvoir et aux pratiques discursives, façonnant le sujet moderne à travers des institutions telles que les écoles, les prisons et les hôpitaux. En dialogue avec David Hume, qui considère la causalité comme une

* Especialização em andamento em Ensino Religioso pela Faculdade Famart (FAMART). E-mail: bleandra143@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5894643612958657>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6984-9664>.

inférence basée sur la répétition d'événements, l'étude examine la façon dont Foucault critique cette vision, présentant la causalité comme une construction sociale et historique. Les questions centrales auxquelles il faut répondre sont les suivantes : Comment l'approche généalogique de Foucault redéfinit-elle la causalité dans la modernité ? Comment les structures de pouvoir influencent-elles la production de connaissances et de vérité ? Quelles sont les implications de ces idées pour comprendre la dynamique du pouvoir et de la causalité dans la société contemporaine ?

Mots-clés: Pouvoir; Causalité; Foucault; Philosophie.

Introdução

O conceito de *causalidade* tem sido central nas discussões filosóficas ao longo dos séculos, especialmente na época moderna (XVII-XIX), marcada por uma busca incessante por explicações racionais e científicas dos fenômenos. Tradicionalmente, a *causalidade* foi entendida de maneira linear, em que uma causa direta leva a um efeito específico. No entanto, Michel Foucault, um dos mais influentes filósofos do século XX, desafiou essa visão convencional, propondo uma compreensão mais complexa e inter-relacionada da causalidade.

Foucault introduz uma abordagem genealógica¹ para examinar as relações de *poder* e *saber*, mostrando como essas dinâmicas moldam a produção de conhecimento e a constituição de verdades. Em obras como *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* publicado em 1975 e *Microfísica do poder* publicado em 1978, Foucault demonstra que o *poder* não é simplesmente repressor, mas também produtivo, permeando todas as esferas da vida social e influenciando a formação de sujeitos e práticas discursivas. Sua análise das instituições disciplinares revela como a

¹ Para saber mais, sugiro a leitura do artigo: A genealogia em Foucault: uma trajetória de autoria de Flávia Cristina Silveira Lemos e Hélio Rebello Cardoso Júnior, que pode ser encontrado em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300008>.

causalidade é tecida através de uma rede de relações de *poder* e *saber*, desafiando a noção de uma *causalidade* unidirecional.

Paralelamente, o pensamento de David Hume², filósofo do século XVIII, oferece um contraponto interessante. Hume argumenta que a *causalidade* não é observável diretamente, mas uma inferência baseada na repetição de eventos. Para ele, a ideia de *causalidade* é um produto do hábito mental de associar eventos que se sucedem regularmente. Este estudo investigará como Foucault retoma e critica essas ideias ao considerar que a *causalidade* é uma construção social e histórica, mais do que uma simples regularidade observada.

Será explorado como as práticas discursivas e as relações de *poder*, conforme analisadas por Foucault, influenciam a formação dos hábitos e das crenças causais descritas por Hume. Essa análise revela que, para Foucault, a *causalidade* é intrinsecamente ligada às formas como o *poder* se exerce e como o conhecimento é produzido e legitimado.

Este estudo busca explorar a redefinição foucaultiana da causalidade, investigando como suas ideias sobre *poder*, *saber* e *disciplina* oferecem uma nova perspectiva sobre as dinâmicas sociais e históricas. Para tanto, serão analisadas as principais obras de Foucault, incluindo *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* (1975), *Microfísica do poder* (1978), *A Arqueologia do Saber* (1969), *A Ordem do Discurso* (1971) e *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976). Através dessa análise, pretende-se demonstrar como Foucault desconstrói as noções tradicionais de *causalidade* e oferece uma visão mais rica e multifacetada das forças que moldam a sociedade moderna.

Neste contexto, este artigo busca responder às seguintes questões: Como a abordagem genealógica de Michel Foucault redefine a causalidade? De que forma as estruturas de *poder* influenciam a produção de conhecimento e verdade? Quais são as implicações das ideias foucaultianas para a compreensão das dinâmicas de *poder* e *causalidade*

² Para saber mais acesse o artigo cujo título é: *O Naturalismo e a Crítica à causalidade em David Hume* de autoria do Caio Leone de Almeida Moura Filho que pode ser encontrado em: <https://doi.org/10.13102/semic.v0i20.3184>.

na sociedade contemporânea? Ao abordar essas questões, esperamos esclarecer as contribuições de Foucault para a filosofia contemporânea e destacar a relevância de suas ideias para a compreensão crítica da *causalidade* na nossa época.

O conceito de causalidade na filosofia moderna

O conceito de *causalidade* tem desempenhado um papel central na filosofia ocidental, especialmente durante os séculos XVII e XVIII. Este período, marcado pelo Iluminismo e pela Revolução Científica, viu os filósofos empenhados em compreender as relações entre eventos e a natureza das explicações causais. A *causalidade* foi amplamente debatida e, frequentemente, entendida de forma linear, onde uma causa específica era vista como levando diretamente a um efeito específico, numa sequência clara e previsível. Esse entendimento foi fundamental para o desenvolvimento da ciência moderna e da filosofia natural, que buscavam explicações racionais e empíricas para os fenômenos observados no mundo.

Na visão tradicional, a *causalidade* era frequentemente associada a um determinismo rígido, onde cada evento tinha uma causa específica que podia ser identificada e analisada. Esse modelo linear de *causalidade* foi essencial para o avanço das ciências naturais, permitindo previsões e a formulação de leis universais. Por exemplo, a física newtoniana baseava-se na ideia de que forças específicas, como a gravidade, causavam movimentos específicos. Essa abordagem influenciou não apenas a física, mas também outras áreas do conhecimento, como a biologia e a economia.

David Hume, um dos filósofos mais influentes do Iluminismo, ofereceu uma crítica significativa à noção tradicional de causalidade. Em sua obra *Investigação sobre o Entendimento Humano* publicada em 1748, Hume argumenta que a *causalidade* não é algo que podemos observar diretamente no mundo. Em vez disso, ele sugere que nossa ideia de *causalidade* é derivada do hábito mental de associar eventos que se

sucedem regularmente. Para Hume, quando vemos dois eventos ocorrendo em sequência repetidas vezes, desenvolvemos uma expectativa de que o primeiro evento (a causa) será seguido pelo segundo evento (o efeito). Essa expectativa não é baseada em uma conexão necessária entre os eventos, mas sim em uma inferência que fazemos a partir da experiência passada. Ele argumenta que, apesar de nossa tendência de acreditar em relações causais, não há garantia lógica ou empírica de que essas relações se mantenham no futuro.

Para entendermos como Hume entende a *causalidade*, iremos recorrer ao fragmento,

Para que possamos compreender toda a extensão dessas relações, devemos considerar que dois objetos estão conectados na imaginação não somente quando um deles é imediatamente semelhante ou contíguo ao outro, ou quando é sua causa, mas também quando entre eles encontra-se inserido um terceiro objeto, que mantém com ambos alguma dessas relações. Esse encadeamento pode se estender até bem longe, embora, ao mesmo tempo, possa-se observar que, a cada interposição, a relação se enfraquece consideravelmente. Primos de quarto grau são conectados pela causalidade (se me permitem empregar esse termo), mas não de modo tão estreito quanto irmãos, e menos 35 Tratado da natureza humana ainda que uma criança e seus pais. Podemos observar, de maneira geral, que todas as relações de parentesco consanguíneo dependem da relação de causa e efeito, sendo consideradas próximas ou remotas segundo o número de causas interpostas entre as pessoas por elas conectadas (Hume, 2009, p. 35).

Nesta passagem, David Hume discute a natureza das relações entre objetos na mente humana. Ele argumenta que objetos estão conectados na imaginação não apenas quando são diretamente semelhantes, contíguos ou quando um é causa do outro, mas também quando há um terceiro objeto que mantém alguma relação com ambos. Essa cadeia de conexões pode se estender indefinidamente, mas a força da relação entre os objetos diminui a

cada interposição de um novo elemento. Hume utiliza o exemplo de parentesco consanguíneo para ilustrar esse conceito: parentes mais próximos, como irmãos, têm uma conexão mais forte do que parentes mais distantes, como primos de quarto grau, cuja relação é mais fraca devido ao maior número de causas interpostas entre eles. Assim, Hume sugere que nossa compreensão de relações, sejam de parentesco ou causalidade, depende da proximidade ou da quantidade de elementos intermediários que ligam os objetos em questão.

Hume também desafia a ideia de que o mundo funciona de maneira determinista, onde tudo acontece por causa de uma cadeia ininterrupta de causas e efeitos. Ele sugere que, na ausência de uma observação direta da conexão necessária entre causa e efeito, não podemos afirmar com certeza que o determinismo é verdadeiro. Hume afirma que nossa confiança no determinismo e nas leis causais é, em grande parte, um produto da natureza humana e do costume, e não de uma certeza racional ou científica.

Minha intenção, portanto, ao expor tão cuidadosamente os argumentos dessa seita imaginária, é apenas sensibilizar o leitor para a verdade de minha hipótese: que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza. Provei, aqui, que exatamente os mesmos princípios que nos levam a formar uma conclusão sobre um assunto qualquer, e a corrigir essa conclusão pela consideração de nossa inteligência e capacidade, bem como da situação em que nossa mente se encontrava quando examinamos o assunto; provei que esses mesmos princípios, quando levados adiante e aplicados a cada novo juízo reflexivo, devem diminuir continuamente a evidência original, até reduzi-la a nada, destruindo por completo toda crença e opinião. Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez, ela necessária entre destruiria a si mesma, terminando

sempre em uma total suspensão de juízo. Mas a experiência será suficiente para convencer, a quem quer que pense valer a pena pôr tudo isso à prova, de que, mesmo que não encontre nenhum erro nos argumentos anteriores, continuará a crer, a pensar e a raciocinar como de costume; e, por isso, pode concluir com segurança que seu raciocínio e sua crença são apenas uma sensação ou maneira peculiar de conceber, que meras ideias e reflexões são incapazes de destruir (Hume, 2009, p. 216-217).

Nesta passagem, David Hume explora a natureza da crença e do raciocínio humano, argumentando que nossas inferências sobre causas e efeitos são fundamentadas principalmente no costume e hábito, não apenas na razão pura. Ele sugere que a crença não é apenas um ato do pensamento racional, mas também um fenômeno emocional e sensitivo. Hume demonstra que os princípios que usamos para formar conclusões sobre qualquer assunto, quando analisados criticamente, tendem a diminuir a evidência original até que a crença seja suspensa. No entanto, ele observa que, na prática, continuamos a crer e a raciocinar como de costume, independentemente das reflexões críticas que possamos fazer. Isso leva-o a concluir que nossa crença e nosso raciocínio são influenciados por uma maneira peculiar de conceber as coisas, que não pode ser desfeita apenas por meio de argumentos puramente intelectuais. Assim, Hume destaca a importância da experiência humana cotidiana para sustentar a continuidade de nossas crenças, apesar das limitações da razão em sustentá-las de maneira absoluta.

As ideias de Hume tiveram profundas implicações para a filosofia e a ciência. Sua crítica ao conceito de *causalidade* levou a um ceticismo saudável que encorajou filósofos e cientistas a serem mais rigorosos em suas inferências causais e a questionarem as bases de suas suposições. Hume também influenciou o desenvolvimento da filosofia crítica, que se preocupa em examinar os fundamentos e os limites do conhecimento humano.

Além de Hume, outros filósofos modernos, como René Descartes, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke e Immanuel Kant, contribuíram significativamente para a discussão sobre a *causalidade*. Descartes via a *causalidade* como parte de um sistema mecanicista, onde o mundo físico operava por meio de leis naturais e determinísticas. Bacon, um empirista, defendia a importância da observação e experimentação na aquisição do conhecimento, influenciando a compreensão da *causalidade* científica. Hobbes e Locke, com suas visões materialistas e empiristas, respectivamente, também moldaram a compreensão moderna das relações causais. Kant propôs que a *causalidade* era uma categoria a priori da mente, necessária para organizar a experiência. Para Kant, a *causalidade* não era uma característica do mundo em si, mas uma estrutura que a mente humana impõe sobre a experiência para torná-la compreensível

Foucault e uma nova leitura da causalidade

Michel Foucault, na filosofia contemporânea, deslocou o foco da *causalidade* tradicional para as relações de *poder* e discursos. Ele argumentou que a *causalidade* na história e na sociedade não é linear ou única, mas sim composta por uma rede de fatores inter-relacionados. Para Foucault, o que importa são as condições de possibilidades que moldam os discursos e práticas, sugerindo uma *causalidade* múltipla e difusa, que desafia as concepções lineares e determinísticas dos modernos.

A abordagem foucaultiana destaca como as estruturas de *poder* influenciam e são influenciadas pelos discursos, mostrando que a *causalidade* não pode ser reduzida a uma sequência simples de causa e efeito. Em vez disso, é necessário entender as complexas interações entre diversos elementos que se sobrepõem e se interpenetram, criando um tecido denso de relações causais.

Foucault enfatiza a importância de analisar as práticas sociais, políticas e culturais como partes de um conjunto maior de condições históricas e contextuais. Isso significa que as mudanças históricas e sociais

não podem ser explicadas por uma única causa ou por uma série linear de eventos, mas devem ser compreendidas como resultantes de uma multiplicidade de fatores interdependentes.

Essa nova leitura da *causalidade* proposta por Foucault desafia a visão tradicional e determinística da modernidade, oferecendo uma perspectiva mais rica e complexa da história e da sociedade. Ela nos convida a considerar as inter-relações e as dinâmicas de *poder* que moldam nossos entendimentos e práticas, proporcionando uma visão mais abrangente e crítica das forças que configuram a realidade social.

Genealogia da causalidade: uma abordagem foucaultiana

Michel Foucault, um dos pensadores mais influentes do século XX, revolucionou a forma como entendemos o poder, o conhecimento e a subjetividade na modernidade. Sua obra desafia noções tradicionais ao investigar como as estruturas de poder moldam não apenas as instituições sociais, mas também os próprios indivíduos. Por meio de uma abordagem genealógica, Foucault analisa como práticas discursivas e mecanismos de controle operam para produzir verdades e subjetividades específicas em diferentes contextos históricos. Ao explorar temas como vigilância, disciplina e normalização, Foucault oferece uma crítica profunda às formas dominantes de poder e conhecimento, convidando-nos a questionar as relações entre poder, saber e as dinâmicas sociais que constituem nossa realidade contemporânea.

Michel Foucault introduziu a genealogia como uma metodologia crítica para investigar a formação histórica de práticas sociais, discursos e verdades. Em contraste com a história tradicional que busca origens lineares e teleológicas, a genealogia foucaultiana explora as múltiplas camadas e os contextos contingentes através dos quais as formações discursivas emergem e se estabilizam.

Foucault critica a concepção tradicional de *causalidade* como uma relação simples entre causa e efeito. Em vez de uma narrativa linear e

progressiva, ele propõe que os eventos históricos e sociais são produtos de múltiplas forças, práticas e discursos entrelaçados. Em *A Arqueologia do Saber*, Foucault sugere que o conhecimento e o *poder* são co-constitutivos, operando em redes complexas de relações que atravessam o tempo e o espaço.

Para iniciar essa reflexão, cabe recorrer ao fragmento,

Inicialmente, o efeito de superfície que já se assinalou: a multiplicação das rupturas na história das ideias, a exposição dos períodos longos na história propriamente dita. Está, na verdade, sob sua forma tradicional, se atribui como tarefa definir relações (de causalidade simples, de determinação circular, de antagonismo, de expressão) entre fatos ou acontecimentos datados: sendo dada a série, tratava-se de precisar a vizinhança de cada elemento. De agora em diante, o problema é constituir séries: definir para cada uma seus elementos, fixar-lhes os limites, descobrir o tipo de relações que lhe é específico, formular-lhes a lei e, além disso, descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries, ou “quadros”: daí a multiplicação dos estratos, seu desligamento, a especificidade do tempo e das cronologias que lhes são próprias; daí a necessidade de distinguir não mais apenas acontecimentos importantes (com uma longa cadeia de consequências) e acontecimentos mínimos, mas sim tipos de acontecimentos de nível inteiramente diferente (alguns breves, outros de duração média, como a expansão de uma técnica, ou uma rarefação da moeda; outros, finalmente, de ritmo lento, como um equilíbrio demográfico ou o ajustamento progressivo de uma economia a uma modificação do clima); daí a possibilidade de fazer com que apareçam séries com limites amplos, constituídas de acontecimentos raros ou de acontecimentos repetitivos (Foucault, 2008, p. 8-9).

Na citação acima, o autor propõe uma reconfiguração radical na prática histórica ao desafiar a visão tradicional que buscava estabelecer

relações causais lineares entre eventos datados. Em vez disso, Foucault sugere uma abordagem onde a ênfase não está apenas na descrição de eventos isolados, mas na construção de séries complexas e inter-relacionadas. Essas séries não apenas definem os limites e as características específicas dos eventos que as compõem, mas também permitem a análise das relações entre diferentes séries, formando “quadros” que revelam a multiplicidade e a especificidade do tempo histórico. Esse método não apenas diversifica as cronologias e os estratos temporais, mas também possibilita a análise de eventos de diferentes escalas e ritmos, desafiando a distinção convencional entre eventos significativos e mínimos na história.

Central para a genealogia foucaultiana é a análise das formações discursivas, ou seja, os conjuntos de práticas discursivas que surgem em contextos específicos e são sustentados por relações de poder. Foucault investiga como essas formações discursivas não apenas articulam conhecimento e verdade, mas também funcionam como dispositivos de *poder* que regulam e disciplinam corpos, mentes e comportamentos.

De acordo com o autor,

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; e, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar (Foucault, 1996, p. 10).

Nesta citação, Michel Foucault explora a natureza complexa do discurso, destacando que ele não é apenas uma expressão ou ocultação de desejos, mas também um objeto de desejo em si mesmo. Foucault argumenta que as interdições que restringem o discurso revelam

imediatamente sua conexão com o desejo e o poder. Ele utiliza a psicanálise para ilustrar que o discurso não é apenas uma forma de manifestar ou ocultar desejos, mas também algo que é desejado ativamente. Além disso, Foucault enfatiza que o discurso não se limita a traduzir lutas de *poder* ou sistemas de dominação; ele é fundamental na própria estruturação desses poderes e na busca por sua aquisição. Assim, o discurso não apenas reflete relações de *poder* existentes, mas também é essencial na perpetuação e na reconfiguração dessas relações ao longo da história.

Em sua obra *A Arqueologia do Saber*, Foucault desenvolve uma metodologia arqueológica que busca desenterrar as condições de possibilidade dos discursos históricos. Ele argumenta que entender um discurso não significa apenas descrever seu conteúdo, mas também examinar as condições de sua emergência, suas regras de formação e transformação ao longo do tempo. Isso envolve uma crítica histórica que desnaturaliza o que é tomado como verdadeiro em diferentes períodos históricos.

Para compreender o conceito de arqueologia segundo Foucault, é essencial recorrer à seguinte passagem,

Ora, a descrição arqueológica é precisamente abandono da história das ideias, recusa sistemática de seus postulados e de seus procedimentos, tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram. O fato de que alguns não reconheçam nessa tentativa a história de sua infância, que a lamentem e que invoquem, numa época que não é mais feita para ela, a grande sombra de outrora, prova certamente o extremo de sua fidelidade. Mal tal zelo conservador torna-me mais firme em meu propósito e me dá certeza do que quis fazer (Foucault, 2008, p. 156-157).

Nesta passagem, Foucault discute a metodologia arqueológica em contraste com a história das ideias. Ele argumenta que a arqueologia representa um abandono deliberado da abordagem tradicional da história

das ideias. Em vez de seguir os postulados e procedimentos dessa disciplina, a arqueologia do saber busca uma abordagem radicalmente diferente na construção da história. Foucault destaca que alguns críticos podem não reconhecer ou lamentar essa abordagem, especialmente aqueles que são fieis aos métodos e ideais antigos. No entanto, ele vê essa resistência como uma confirmação da validade de sua abordagem. O zelo conservador dos críticos reforça sua determinação em seguir adiante com seu propósito de criar uma história completamente nova, distinta da tradição estabelecida da história das ideias.

Além de sua análise das formações discursivas, Foucault investiga como as relações de *poder* moldam subjetividades individuais e coletivas. Em *Microfísica do Poder*, ele explora como as instituições disciplinares como escolas, prisões e hospitais operam como dispositivos de controle que produzem e regulam identidades. Essas instituições não apenas aplicam regras externas, mas também moldam interioridades através de práticas disciplinares que internalizam normas e valores sociais.

Ao desafiar a *causalidade* linear, Foucault propõe uma concepção mais fluida e inter-relacionada da causalidade. Ele sugere que eventos e processos sociais são resultados não apenas de uma causa única, mas de uma teia de relações que inclui práticas discursivas, estruturas de poder, condições históricas e contingências singulares. Essa abordagem não só amplia nossa compreensão das dinâmicas sociais, mas também nos obriga a reconsiderar as narrativas simplistas de causa e efeito que frequentemente obscurecem as complexidades da história e da sociedade.

Crítica à causalidade linear

Michel Foucault critica vigorosamente a concepção tradicional de *causalidade* como uma relação simples e linear entre causa e efeito. Em contraste com essa visão, ele propõe uma abordagem mais complexa e descontínua, que considera os eventos históricos e sociais como resultantes de múltiplas forças, práticas e discursos entrelaçados.

Foucault argumenta que a *causalidade* linear obscurece as complexidades das relações sociais e históricas ao reduzir eventos complexos a uma sequência simples de causa e efeito. Em vez de buscar

uma origem única ou uma explicação teleológica para fenômenos sociais, ele propõe uma análise descontínua que revela a formação contingente das séries de acontecimentos.

Essa crítica é central em *A Arqueologia do Saber*, onde Foucault sugere que entender um discurso ou um evento histórico não é simplesmente buscar uma causa primária, mas sim analisar as condições de emergência e as regras de formação que permitem a constituição desses discursos ao longo do tempo. Ele enfatiza a importância de uma análise que reconheça a multiplicidade das raízes históricas e a diferença das sucessões, ao invés de buscar uma continuidade linear e totalizante na história.

Ao adotar essa abordagem, Foucault não apenas amplia nossa compreensão das dinâmicas sociais, mas também questiona as narrativas simplistas de causa e efeito que muitas vezes são utilizadas para legitimar estruturas de *poder* e normatividade. Essa crítica fundamenta sua proposta de uma genealogia como método de análise histórica, que busca desnaturalizar o que é tomado como verdadeiro em diferentes contextos e períodos históricos.

Assim, a crítica foucaultiana à *causalidade* linear não se limita apenas a uma questão metodológica, mas tem implicações profundas para a maneira como entendemos e interpretamos a história e as relações de *poder* na sociedade contemporânea.

Para elucidar ao que foi exposto nos cabe recorrer ao trecho,

O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendram, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas. Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos

determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica de contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiologia” é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo (Foucault, 1979, p. 6).

Michel Foucault critica abordagens tradicionais de análise histórica e social que enfatizam estruturas simbólicas e linguísticas, propondo em vez disso uma genealogia das relações de poder, estratégias e táticas. Para Foucault, a história não segue um sentido predefinido ou estruturas simbólicas universais, mas é moldada por confrontos belicosos e relações de poder. Ele rejeita a dialética hegeliana por simplificar a complexidade da história em contradições abstratas e a semiologia por suavizar a violência das interações humanas para uma forma de linguagem idealizada. Em vez disso, ele defende uma análise detalhada baseada na inteligibilidade das lutas sociais e das estratégias utilizadas ao longo do tempo, desafiando visões históricas que buscam reduzir a realidade complexa da história.

Genealogia do poder e do saber em Michel Foucault

Michel Foucault é amplamente reconhecido por sua abordagem genealógica, que investiga as complexas interações entre *poder* e *saber* ao longo da história. Em contraste com visões simplistas que concebem o *poder* como uma estrutura hierárquica de dominação unidimensional,

Foucault propõe uma análise que revela a dispersão e a multiplicidade do *poder* em práticas sociais, instituições e discursos.

A genealogia foucaultiana desafia a ideia de que o *poder* opera de maneira monolítica e coercitiva, mostrando como ele se manifesta de maneiras sutis e dispersas através de técnicas disciplinares, estratégias de governo e mecanismos de controle. Em obras como *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, Foucault descreve como instituições disciplinares como prisões e escolas não apenas controlam corpos individuais, mas também moldam subjetividades e normatizam comportamentos de acordo com normas sociais.

Além disso, Foucault analisa como o saber não é um corpo neutro de conhecimento, mas é produzido e circulado dentro de contextos de *poder* específicos. Ele critica a noção de que o conhecimento científico ou médico é objetivo e universal, argumentando que esses discursos são construídos dentro de relações de *poder* que determinam o que é considerado verdadeiro ou falso em um determinado contexto histórico.

Em *História da Loucura* publicado em 1961, Foucault investiga como a noção de loucura e a prática psiquiátrica são cruciais para a estruturação do saber e do *poder* na sociedade moderna. Ele demonstra como a exclusão e medicalização dos indivíduos considerados "loucos" não apenas reforçam hierarquias sociais, mas também legitimam formas específicas de controle social.

Adotando uma perspectiva genealógica, Foucault desafia as narrativas tradicionais de progresso e evolução linear do conhecimento e do poder. Ele enfatiza a importância de investigar as condições históricas e contextuais que moldam as práticas de *poder* e os regimes de verdade em diferentes épocas. Essa abordagem não apenas oferece percepções críticas sobre as estruturas de dominação na sociedade moderna, mas também sugere possibilidades para resistência e transformação através da conscientização das dinâmicas complexas de *poder* e saber. Foucault, assim, não apenas revela as complexidades das relações entre *poder* e saber, mas também oferece ferramentas conceituais para uma crítica radical das estruturas de dominação e controle na sociedade moderna.

De uma maneira geral, os mecanismos de poder nunca foram muito estudados na história. Estudaram-se as pessoas que detiveram o poder. Era a história anedótica dos reis, dos generais. Ao que se opôs a história dos processos, das infraestruturas econômicas. A estas, por sua vez, se opôs uma história das instituições, ou seja, do que se considera como superestrutura em relação à economia. Ora, o poder em suas estratégias, ao mesmo tempo gerais e sutis, em seus mecanismos, nunca foi muito estudado. Um assunto que foi ainda menos estudado é a relação entre o poder e o saber, as incidências de um sobre o outro. Admite-se, e isto é uma tradição do humanismo, que a partir do momento em que se atinge o poder, deixa-se de saber: o poder enlouquece, os que governam são cegos. E somente aqueles que estão à distância do poder, que não estão em nada ligados à tirania, fechados em suas estufas, em seus quartos, em suas meditações, podem descobrir a verdade (Foucault, p. 83, 1979).

Na citação, Michel Foucault critica a abordagem convencional da história que se concentra na biografia dos detentores do poder, como reis e generais, em detrimento dos mecanismos sutis e estratégias gerais do poder. Ele contrasta essa narrativa com a história dos processos econômicos e das instituições, argumentando que a relação entre *poder* e saber foi negligenciada. Foucault desafia a visão humanista que sugere que aqueles no *poder* perdem a capacidade de discernir a verdade, enquanto os intelectuais distantes do *poder* têm maior clareza na descoberta da verdade. Em vez disso, ele sugere que o *poder* não apenas molda as estruturas sociais e políticas, mas também influencia a produção de conhecimento e a percepção da verdade na sociedade, destacando a necessidade de uma análise mais profunda dos mecanismos de *poder* e suas interações complexas com o saber ao longo da história e na contemporaneidade.

Poder e saber: a intersecção na produção de verdades

Michel Foucault oferece uma análise profundamente complexa da relação intrincada entre *poder* e saber, sustentando que essas duas dimensões não apenas coexistem, mas estão profundamente entrelaçadas em um jogo contínuo de influências e construções mútuas na produção de verdades históricas, científicas e sociais.

Ele desafia vigorosamente a concepção convencional de que o conhecimento é neutro e objetivo, argumentando que o conhecimento é sempre um produto das relações de *poder* específicas dentro das quais é elaborado e disseminado. Em vez de ser simplesmente descoberto ou revelado, o conhecimento é construído ativamente por meio de práticas discursivas e instituições que são moldadas por essas relações de poder. Um exemplo claro disso é seu exame detalhado das instituições médicas e psiquiátricas, onde não apenas se descrevem condições de saúde e doença, mas também se estabelecem normas de comportamento e identidade que refletem os valores dominantes da sociedade.

Para Foucault, as formas de conhecimento não são meramente produtos de investigações científicas ou históricas objetivas, mas são profundamente influenciadas por agendas políticas e sociais. Ele ilustra como certas narrativas e discursos são legitimados como verdades, enquanto outros são silenciados ou marginalizados. Por exemplo, em sua obra *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, Foucault revela como o sistema penal não apenas administra a punição dos crimes, mas também legitima certas formas de justiça e molda percepções públicas sobre crime e segurança.

Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas e examinar suas condições de produção, Foucault lança uma crítica incisiva às estruturas de *poder* que moldam o conhecimento. Ele argumenta que questionar as formas dominantes de saber não é apenas um exercício intelectual, mas uma necessidade política e ética crucial para desafiar as hierarquias de *poder* existentes. Essa abordagem crítica não só revela as complexidades da intersecção entre *poder* e saber, mas também abre caminho para novas

formas de conhecimento que possam resistir às formas de opressão e dominação.

As reflexões de Foucault sobre *poder* e saber têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, cultura e sociedade. Elas nos incentivam não apenas a questionar o que sabemos, mas também a considerar como o conhecimento é produzido, quem o produz e com quais intenções. Esse questionamento capacita indivíduos e sociedades a desafiar narrativas unilaterais e a buscar perspectivas múltiplas que possam promover uma justiça mais ampla e uma igualdade genuína.

A intersecção entre poder e saber

Michel Foucault oferece uma análise detalhada e profunda da relação entre *poder* e saber, argumentando que essas duas dimensões fundamentais da sociedade moderna estão intimamente interligadas na produção e circulação do conhecimento. Para Foucault, o *poder* não se restringe apenas a instituições políticas formais ou estruturas coercitivas; ele permeia todas as interações sociais e se manifesta através de práticas discursivas, normativas e disciplinares que moldam o campo do saber.

Foucault desafia a visão tradicional de que o conhecimento é um espelho neutro da realidade, demonstrando como ele é construído dentro de relações específicas de poder. Suas análises revelam como certos discursos e práticas de conhecimento são autorizados e legitimados como verdades dentro de contextos particulares, enquanto outros são marginalizados ou silenciados. Por exemplo, em suas investigações sobre a história da loucura e da medicina, Foucault mostra como o conhecimento médico não apenas descreve condições de saúde, mas também estabelece normas de comportamento e identidade que refletem e reforçam valores sociais dominantes.

Ele examina como instituições sociais como prisões, hospitais, escolas e sistemas de justiça operam como dispositivos de *poder* que não

apenas controlam corpos individuais, mas também regulam os discursos e conhecimentos que circulam na sociedade. Em *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, por exemplo, Foucault ilustra como o sistema penal não apenas pune crimes, mas também define e dissemina normas de comportamento socialmente aceitáveis, reforçando ideologias de controle e disciplina.

Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas, Foucault promove uma crítica radical das estruturas de *poder* que moldam o conhecimento. Ele sugere que questionar e desafiar os regimes de verdade dominantes não é apenas uma atividade intelectual, mas uma prática política e ética essencial para fomentar mudanças sociais e culturais. Essa abordagem crítica não apenas revela as complexidades da intersecção entre *poder* e saber, mas também abre espaço para novas formas de conhecimento que têm o potencial de desafiar e subverter as hierarquias de *poder* existentes.

As reflexões de Foucault sobre como *poder* e saber se entrelaçam têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, da cultura e da sociedade. Elas nos incentivam não apenas a questionar o que sabemos, mas também a investigar como o conhecimento é produzido, disseminado e utilizado para sustentar ou contestar estruturas de poder. Isso nos capacita a buscar formas mais justas e igualitárias de conhecimento que possam promover uma sociedade mais inclusiva e crítica.

Produção de verdades e regimes de poder

Michel Foucault investiga como as verdades são produzidas dentro de regimes de *poder* específicos, desafiando a visão tradicional de que o conhecimento é objetivo e neutro. Ele argumenta que as formas de saber não são apenas descrições da realidade, mas construções que refletem e reforçam relações de *poder* dominantes na sociedade.

Para Foucault, o *poder* não é apenas uma estrutura de dominação, mas uma rede complexa de relações que permeia todas as esferas da vida

social. Ele mostra como certos discursos e práticas de conhecimento são autorizados e legitimados como verdades, enquanto outros são marginalizados e silenciados. Por exemplo, em suas obras sobre história da loucura e da medicina, ele revela como o saber médico não apenas descreve condições de saúde e doença, mas também estabelece normas de comportamento e identidade que são fundamentais para a governança social.

Foucault questiona a ideia de que o conhecimento é uma representação fiel da realidade objetiva. Em vez disso, ele sugere que o conhecimento é produzido através de práticas discursivas e institucionais que são influenciadas por agendas políticas, sociais e econômicas. Por exemplo, em *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, ele examina como o sistema penal não apenas pune crimes, mas também define e dissemina normas de comportamento socialmente aceitáveis e reforça ideologias de controle e disciplina.

Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas, Foucault promove uma crítica radical das estruturas de *poder* que moldam o conhecimento. Ele sugere que questionar as formas de saber dominantes não é apenas um exercício intelectual, mas uma prática política e ética necessária para promover mudanças sociais e culturais. Essa abordagem crítica não apenas revela as complexidades da relação entre produção de verdades e regimes de poder, mas também abre caminho para novas formas de conhecimento que podem desafiar e subverter as hierarquias de *poder* existentes.

As reflexões de Foucault sobre a produção de verdades e regimes de *poder* têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, da cultura e da sociedade. Elas nos incentivam a questionar não apenas o que sabemos, mas como o conhecimento é produzido, disseminado e utilizado para reforçar ou contestar estruturas de poder. Isso nos capacita a buscar formas mais justas e igualitárias de conhecimento que possam promover uma sociedade mais inclusiva e crítica.

Desnaturalização e crítica do conhecimento

Michel Foucault propõe uma abordagem crítica e desnaturalizador em relação ao conhecimento, questionando suas bases e condições de produção dentro de contextos históricos e sociais específicos. Ele argumenta que o conhecimento não é uma entidade estática ou objetiva, mas sim uma construção dinâmica que reflete e perpetua relações de poder. Foucault desafia a ideia de que o conhecimento é uma representação neutra da realidade, sugerindo em vez disso que as verdades são produzidas através de práticas discursivas e institucionais influenciadas por agendas políticas, sociais e econômicas.

Por exemplo, em suas obras sobre história da loucura e da medicina, ele revela como o saber médico não apenas descreve condições de saúde e doença, mas também estabelece normas de comportamento e identidade que são fundamentais para a governança social. Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas, Foucault desafia as hierarquias de *poder* que moldam o conhecimento, sugerindo que questionar as formas de saber dominantes não é apenas um exercício intelectual, mas uma prática política e ética necessária para promover mudanças sociais e culturais.

Essa abordagem crítica não apenas revela as complexidades da relação entre produção de verdades e regimes de poder, mas também abre caminho para novas formas de conhecimento que podem desafiar e subverter as hierarquias de *poder* existentes. As reflexões de Foucault sobre a desnaturalização e crítica do conhecimento têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, da cultura e da sociedade, incentivando-nos a questionar não apenas o que sabemos, mas como o conhecimento é produzido, disseminado e utilizado para reforçar ou contestar estruturas de poder. Essa perspectiva capacita-nos a buscar formas mais justas e igualitárias de conhecimento, promovendo uma sociedade mais inclusiva e crítica.

Instituições disciplinares e controle social

Michel Foucault investiga como instituições específicas operam como dispositivos de poder que não só disciplinam corpos individuais, mas também regulam o conhecimento e os discursos que circulam na sociedade. Ele argumenta que essas instituições não apenas impõem normas e valores, mas também moldam a subjetividade dos indivíduos e perpetuam relações de poder dominantes.

Foucault analisa instituições como prisões, escolas, hospitais e quartéis como locais onde as técnicas disciplinares são aplicadas para regular comportamentos e produzir subjetividades conforme aos ideais sociais predominantes. Por exemplo, em *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, ele descreve como a arquitetura das prisões e os regimes de vigilância não apenas punem crimes, mas também inculcam disciplina nos indivíduos, reforçando a autoridade do Estado e suas normas de conduta.

Para Foucault, a disciplina não se limita à imposição de regras externas, mas permeia a vida cotidiana através de técnicas como a vigilância constante, a normalização dos corpos e a hierarquização do conhecimento. Ele mostra como essas práticas disciplinares não apenas moldam o comportamento dos indivíduos, mas também estabelecem categorias de normalidade e anormalidade que sustentam estruturas de poder. A vigilância constante, por exemplo, faz com que os indivíduos internalizem as normas de conduta, atuando conforme esperado mesmo na ausência de supervisão direta.

Foucault também destaca como a normalização dos corpos é uma técnica crucial nas instituições disciplinares. Nos hospitais, por exemplo, práticas médicas e padrões de saúde definem o que é considerado um corpo saudável ou doente, moldando não apenas tratamentos, mas também expectativas sociais sobre o que constitui um corpo “normal”. Nas escolas, currículos e métodos pedagógicos não apenas transmitem conhecimento, mas também disciplinam o corpo e a mente, promovendo comportamentos e atitudes que se alinham com os valores sociais dominantes.

Ao analisar as instituições disciplinares, Foucault convida à crítica das formas de controle social que perpetuam desigualdades e exclusões. Ele sugere que a resistência pode surgir através da conscientização das técnicas de poder utilizadas nessas instituições e da busca por novas formas de organização social que não se baseiam na opressão e na marginalização. Reconhecer essas técnicas permite desafiar as normas impostas e imaginar alternativas que promovam a emancipação e a equidade social.

Foucault nos incentiva a refletir sobre como as práticas institucionais moldam nossas vidas e a questionar a naturalização dessas práticas. Ele nos lembra que as estruturas de poder são mantidas através de processos cotidianos de disciplina e controle, e que a transformação social requer uma crítica constante e a reimaginação das formas pelas quais organizamos e governamos nossas sociedades.

Causalidade difusa: desafiando noções tradicionais

Michel Foucault propõe uma reflexão crítica sobre a causalidade que transcende as abordagens tradicionais, destacando como os conceitos estabelecidos de causa e efeito são moldados por relações de poder e conhecimento que operam de maneira difusa e não linear na sociedade moderna.

Foucault argumenta contra visões simplistas de causalidade que sugerem relações diretas e unidimensionais entre eventos. Em suas análises, ele mostra como as relações causais são frequentemente obscurecidas por uma rede complexa de práticas discursivas, institucionais e sociais que determinam como certos eventos são percebidos e interpretados como causas de outros. Para Foucault, a causalidade não pode ser entendida separadamente das estruturas de poder e saber que permeiam a vida social. Ele examina como determinadas narrativas e discursos são autorizados como verdades causais, enquanto outras interpretações são marginalizadas ou silenciadas.

Por exemplo, em suas obras sobre a história da loucura e da medicina, Foucault revela como o saber psiquiátrico não apenas descreve causas de comportamentos desviantes, mas também estabelece normas de normalidade que influenciam a percepção e o tratamento dos indivíduos. Essa perspectiva ilumina como as estruturas de poder institucionalizam certas verdades, moldando a compreensão coletiva sobre o que constitui uma causa e seus efeitos subsequentes.

Foucault desafia as noções tradicionais de causalidade ao mostrar como as relações de poder podem obscurecer ou distorcer as conexões causais, moldando a forma como entendemos eventos históricos, sociais e individuais. Ele sugere que examinar as condições de produção do conhecimento sobre causalidade é essencial para uma compreensão mais crítica e inclusiva dos processos sociais. A ideia de que o conhecimento é produzido dentro de contextos específicos de poder implica que as explicações causais são, muitas vezes, reflexos das relações de poder existentes.

As reflexões de Foucault sobre causalidade difusa têm implicações significativas para a compreensão contemporânea da política, da ciência e da cultura. Elas nos incentivam a questionar não apenas as explicações simplistas de causa e efeito, mas também a considerar como o poder e o conhecimento moldam nossas percepções e interpretações dos eventos ao nosso redor. Isso nos capacita a explorar novas formas de investigar e interpretar os complexos fenômenos sociais e históricos que não se encaixam em modelos causais lineares.

Ao desafiar as noções tradicionais de causalidade e reconhecermos a influência difusa e não linear das relações de poder e conhecimento, somos levados a uma visão mais crítica e sofisticada da realidade social. Foucault nos convida a desvendar as camadas de práticas e discursos que moldam nossa compreensão do mundo, permitindo uma análise mais profunda e abrangente das dinâmicas sociais e históricas.

Considerações finais

Michel Foucault desafia vigorosamente as concepções tradicionais de causalidade linear, que simplificam a complexidade das relações sociais e históricas a uma sequência direta de causa e efeito. Em vez disso, ele propõe uma análise descontínua e multifacetada que revela a contingência e a multiplicidade de forças que moldam eventos e discursos. Esta crítica fundamenta sua metodologia genealógica, a qual desnaturaliza e expõe as condições históricas e contextuais que possibilitam a emergência de certas verdades e conhecimentos.

A genealogia foucaultiana investiga como o poder não é uma entidade monolítica, mas se dispersa em práticas sociais, instituições e discursos, moldando subjetividades e normatizando comportamentos. Nas obras *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão* e *História da Loucura*, Foucault demonstra como instituições como prisões e hospitais não apenas controlam corpos, mas também produzem saberes que reforçam estruturas de poder. Ele revela que o conhecimento, longe de ser neutro ou objetivo, é produzido dentro de contextos específicos de poder, onde certos discursos são legitimados enquanto outros são marginalizados.

Na intersecção entre poder e saber, Foucault mostra como as práticas discursivas e institucionais moldam não apenas o conhecimento, mas também a percepção de verdade. Por exemplo, o saber médico não apenas descreve condições de saúde, mas também estabelece normas sociais e de comportamento. Ao desnaturalizar essas verdades, Foucault promove uma crítica radical que não é apenas intelectual, mas também política e ética, questionando as hierarquias de poder e propondo novas formas de conhecimento que possam resistir à opressão.

A concepção de causalidade de Michel Foucault é descontínua e multifacetada, considerando os eventos como resultado de múltiplas forças, práticas e discursos, em vez de uma simples sequência linear de causa e efeito. Suas principais obras que exploram esse conceito incluem *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* e *História da Loucura*, onde ele

analisa como práticas institucionais moldam não apenas o comportamento, mas também a produção de conhecimento.

Foucault se contrapõe às ideias de David Hume ao rejeitar a busca por uma origem única ou uma explicação teleológica para fenômenos sociais. Enquanto Hume se concentra em uma análise empírica e linear de causa e efeito, Foucault enfatiza a contingência e a multiplicidade de forças e discursos que influenciam eventos históricos e sociais.

As implicações contemporâneas da crítica foucaultiana à causalidade linear incluem uma compreensão mais profunda das dinâmicas de poder na produção de conhecimento e verdade, e uma capacidade de resistir a narrativas simplistas de causa e efeito que legitimam estruturas de poder e normatividade. Isso nos capacita a buscar formas mais justas e inclusivas de conhecimento que desafiem as hierarquias de poder existentes.

Em suma, a crítica de Foucault à causalidade linear e sua abordagem genealógica do poder e do saber oferecem uma perspectiva complexa e crítica sobre a produção de conhecimento e a intersecção entre poder e verdade, com profundas implicações para a compreensão das dinâmicas sociais e históricas na sociedade moderna.

Referências

- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GUTTING, Gary. *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005. DOI:

<https://doi.org/10.1093/actrade/9780192805577.001.0001>.

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LIVINGSTON, Paisley. *Artificial Intelligence and the Politics of the Machine: A Case Study of Foucault and AI*. Nova York: Routledge, 2020.

OWEN, David. *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Data de registro: 22/07/2024

Data de aceite: 29/01/2025



Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da *República* de Platão

*Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira**

Resumo: Quando se aborda a questão da arte em Platão, o foco costuma estar no Livro X da República onde Sócrates afirma que a arte mimética se encontra três graus afastada do real, das Ideias. Parece, assim, haver uma oposição entre arte e filosofia, esta mais próxima do real. Todavia, ao se lançar luz sobre outras partes da obra, nos deparamos com uma abordagem diferente. No início do Livro II do mesmo diálogo, por exemplo, a arte escultórica é usada para ilustrar procedimentos filosóficos: Gláucon expõe os homens justo e injusto como se estivesse a polir estátuas; os personagens moldam a cidade ideal. Há um procedimento mimético na filosofia, e esta tem um aspecto plástico. A arte escultórica é usada para falar da expressão do real. E este é um dos primeiros olhares ocidentais para uma arte que ainda não se consolidou como tal; há muitos termos gregos para uma arte que começa a se constituir como um gênero único somente no Renascimento. O que é uma escultura originalmente? Um encaminhamento a uma resposta parcial desta questão é o que pretendemos desenvolver neste texto.

Palavras-chave: Escultura; Platão; República.

Statues philosophiques: la notion de sculpture au début du Livre II de la *République* de Platon

Résumé: Quand on parle de la question de l'art chez Platon, on regarde habituellement le Livre X de la République, dans lequel Socrate dit que l'art mimétique est à trois degrés loin du réel, des Idées. Ainsi il semble qu'il y a une opposition entre l'art et la philosophie, qui est plus proche du réel. Cependant, si

* Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professora em Colégio Pedro II (CP II). E-mail: lethiciaouro@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2065152629707530>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2379-3811>.

on regarde d'autres parties de l'œuvre, on voit une approche différente. Au début du Livre II du même dialogue, par exemple, l'art de la sculpture est utilisé pour illustrer des procédés philosophiques : Glaucon présente les hommes juste et injuste comme s'il était en train de polir statues; les personnages moulent la cité idéale. Il y a un procédé mimétique dans la philosophie et elle a un aspect plastique. L'art de la sculpture est utilisé pour parler de l'expression du réel. Et cela est un des premiers regards occidentaux sur un art qui ne s'est pas encore établi comme tel; il y a beaucoup de termes grecques pour un art qui commence à se constituer comme un genre unique seulement dans la Renaissance. Qu'est-ce qu'une sculpture à l'origine ? Ce texte vise à proposer une réponse partielle à cette question.

Mots-clés: Sculpture; Platon; République.

Introdução

Neste texto realizaremos um estudo acerca das duas primeiras referências à arte escultórica da *República* de Platão, que se encontram no Livro II da obra. Esse estudo é parte de uma investigação maior sobre as artes plásticas, onde se inclui também a pintura, neste mesmo livro. Trata-se de uma abordagem não convencional pois, no âmbito das artes, a maior parte dos estudiosos se voltam para o estudo da poesia. De fato, esta é tematizada diretamente por Platão em, por exemplo, *República* II e III e *Hípias Menor*. As artes plásticas aparecem muitas vezes como imagens para tratar de outros assuntos, como ressalta Eva Keuls em *Plato and Greek Painting*. Mesmo assim, através desses usos das artes plásticas de Platão, é possível vislumbrar como o filósofo considera esses gêneros artísticos, como ele os caracteriza. Dessa forma, evidenciaremos um dos primeiros olhares da cultura ocidental a respeito das artes plásticas. Vale ressaltar que estas ainda não eram compreendidas através de um conceito único. Na Grécia Antiga, temos muitos vocábulos que se referem à pintura

e à escultura¹. Isso atesta que a compreensão dessas artes está em fase de nascimento. E é esse nascimento que desejamos acompanhar através do estudo de recortes de texto. Nesse momento, como dissemos, abordaremos a noção de escultura presente no início de Livro II da *República*. Começemos pela primeira referência.

Gláucon, escultor dos homens justo e injusto

*Perguntando às águas do Huai
Pobre de quem busca fama e fortuna,
perdendo a paz neste mundo confuso.
Por que razão sempre as águas do
Huai,
correndo ao leste, descansam jamais?
(Bai Juyi²)*

Como se sabe, o tema central que abre o diálogo que aqui nos interessa é a justiça. A busca pela sua definição termina sem resposta, em ἀπορία, no Livro I, mas os personagens não desistem dessa busca, e querem saber ainda mais. Gláucon pergunta para Sócrates: será que a justiça é acompanhada de felicidade? Ele quer que Sócrates mostre que sim. Todavia, parece que o homem justo é feliz somente pelas recompensas que recebe da sociedade: pela sua honra, a sua fama; e pelo seu salário, sua fortuna.³ Já o homem injusto, tiradas suas punições, seria mais feliz. Essa parece ser a compreensão comum dos gregos⁴, que talvez

¹ Cf. a tese de doutorado publicada OURO OLIVEIRA, 2018, p. 27.

² In: Antologia da poesia clássica chinesa. Dinastia Tang. p. 178. Poeta do séc. VIII, budista, que se envolveu com a vida pública e se distanciou dela morando num mosteiro da montanha Xiangshan.

³ Cf. *Rep.* 358a.

⁴ Quando Gláucon vai expor seu argumento, começa com “Dizem” (φασιν, 358e). Ele parece falar, portanto, de uma visão compartilhada. Além disso, em 358a, explicita que está a tratar da visão dos muitos, οἱ πολλοί. Assim também compreende Augusto (1989, p. 156).

possamos aplicar também aos nossos tempos⁵. No diálogo, essa opinião partilhada pelo senso comum é apresentada pois o que se intenta saber é se a justiça é boa por si mesma, e não só pelas suas recompensas⁶. O personagem Gláucon, um dos irmãos de Platão, o mais destemido⁷, conta a narrativa do anel de Gíges, uma reconstrução de um mito que aparece em Heródoto⁸. Na narrativa de Gláucon, Gíges, escapando das punições, porque recebeu o poder do anel de se tornar invisível, age de forma injusta: seduz a rainha e, com a ajuda dela, mata o rei e alcança o poder. Esse destino parece ser de felicidade. A injustiça, assim, parece ser boa por si mesma. Mas será? E a justiça? Ela é praticada por conta das aparências e não por si mesma?

A intenção de Gláucon é mostrar os homens justo e injusto em si mesmos, sem recompensas. Com essa visão, seria possível perguntar: Qual deles seria feliz pelo simples fato de serem quem são? O justo ou o injusto? Gláucon propõe que imaginemos o homem injusto com a fama da justiça e, ao contrário, o justo com a fama da injustiça. O primeiro, injusto, receberia prêmios e, o segundo, justo, castigos. Nesse cenário, ainda assim, valeria a pena ser justo? O justo seria feliz mesmo recebendo as maiores punições? E o injusto? Ele não pareceria ser o homem mais feliz do mundo, ainda recebendo prêmios e com a melhor reputação? É nesse momento da exposição de Gláucon que Sócrates intervém e diz:

⁵ Trata-se de uma doutrina que, na Modernidade, chamaríamos de contratualista: o justo é o que segue a lei, e a lei existe porque os homens seriam naturalmente inimigos uns dos outros. Naturalmente eles seriam o que chamamos de injustos. Pensemos, por exemplo, na famosa expressão de Thomas Hobbes, “o homem é o lobo do homem”.

⁶ Na filosofia contemporânea, trata-se da distinção entre deontologia e consequencialismo. Os filósofos da primeira corrente avaliam a ação em detrimento das suas consequências e, os segundos, avaliam a ação exatamente pelas suas consequências. Os maiores exemplos são, respectivamente, Kant e Mill. Gláucon parece estar entre os primeiros (cf. Annas, 1999, p. 34-35), mas sua proposta vai além dessa simples distinção pois pensa no poder, *δύναμις*, que a justiça exerce na alma no intuito também de saber se ela é agradável. Cf. PAPPAS, 2001, p. 54.

⁷ Cf. *Rep.* 357a.

⁸ I. 8-12. O anel é um elemento acrescentado por Platão.

*Βαβαῖ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Γλαῦκων, ὡς ἐρρωμένως
ἐκάτερον ὥσπερ ἀνδριάντα εἰς τὴν κρίσιν
ἐκκαθαίρεις τοῖν ἀνδροῖν.*

__ Céus! Meu caro Gláucon! __ exclamei eu
__ Com que vigor te empenhas em polir, como se
fosse uma *estátua*, cada um dos dois homens, a
fim de submeter a julgamento! (Pl., *Resp.*, 361d,
grifo nosso).⁹

Isto é: Sócrates diz que Gláucon apresentou os homens justo e injusto como se cada um fosse uma estátua, *ἀνδριάς*, polindo ou limpando, *ἐκκαθαίρω*, cada um deles. Ou, ainda, como se ele produzisse um retrato, *portrait*, deles, como diz em sua tradução do passo Georges Leroux. As “estátuas” ou “retratos” de Gláucon são produzidos tirando as aparências de justiça e injustiça; tirando ou, ainda mais, invertendo os prêmios e as punições, como dissemos acima. As “estátuas” exibem o homem justo e o seu contrário em si mesmos.

Anteriormente, no início do Livro II, Gláucon afirma que a justiça deve ser o mais belo, *κάλλιστος*, bem, sendo boa não somente pelas suas consequências, mas por si mesma, levando à felicidade¹⁰. É isso que ele quer que Sócrates explique, como dissemos. Se a justiça for o mais belo bem, seria, em paralelo, bela a “estátua” de Gláucon do justo? A resposta para essa questão só será alcançada no final do Livro IX, no avançar da noite na casa de Céfalo, quando a vida do mais justo dos homens, o filósofo, será comparada com a do mais injusto, o tirano. Gláucon, por fim,

⁹ Tradução um pouco modificada. Preferimos *polir* e não *limpar e avivar* para traduzir *ἐκκαθαίρεις* pela comparação com a feitura de uma estátua. Todavia, Adam prefere *limpar*.

¹⁰ Cf. *Resp.* 358a. Como sabemos, essa tese será aceita no final do diálogo. Segundo Julia Annas, a ideia de que basta a virtude para a felicidade está presente em todos os diálogos de Platão. Além disso, ela defende que seria uma tese compartilhada com a filosofia estoica. Cf. ANNAS, *op. cit.*, II. Transforming your life: virtue and happiness.

receberá a resposta que deseja. Ele aprenderá a elogiar a justiça em si e por si, como queria¹¹.

Notemos que o termo grego usado para estátua nessa passagem, *ἀνδριάς*, vem de *ἀνδρός*, genitivo de *ἄνθρωπος*, homem. Outras alternativas seriam possíveis, como *ἄγαλμα*, que também traduzimos por estátua. A escolha de Platão não parece ser aleatória. Ele parece se remeter à origem dos termos gregos. Afinal, Gláucon, pelo discurso, produz “estátuas” de homens. Sabemos que esse era o motivo principal da estatuária grega, sobretudo estátuas que representavam os deuses antropomórficos. Isto é, como dissemos: Platão parece estar atento às palavras que usa em cada passagem, e seus sentidos originários. Isso é muito importante neste estudo que lança luz em termos específicos, referentes, agora, à escultórica.

Estátuas que expressam o ser

Além disso, salta aos olhos uma consideração importante a respeito dessa passagem: a estátua aí aparece vinculada ao *ser* justo ou injusto; não ao parecer. Trata-se de apresentar esses homens sem levar em conta as aparências. É como se os dois usassem o anel de Gíges, tornando-se invisíveis. Assim, tira-se deles a honra, para o justo, e a punição, para o injusto. Como dissemos, Gláucon apresenta esses homens em si mesmos, sem aparentar nada. Tiradas as aparências e as recompensas, quem seria feliz?

Sendo assim, nesse trecho encontramos uma compreensão de que a arte mostra o ser ou a natureza; não temos a oposição entre natureza e arte que aparece, por exemplo, no pensamento sofístico¹². Isso é bastante relevante também no que diz respeito ao pensamento de Platão, pois, em geral, afirma-se que, para este filósofo, a arte é uma imitação, uma *μίμησις*, longe da realidade. Os intérpretes se baseiam sobretudo na

¹¹ Cf. *Resp.* 358d.

¹² Cf. PAPAIOANNOU, 1974, p. 104.

apresentação dos graus de realidade no Livro X também da *República*. Ali, a arte é imitação da imitação, estando três graus afastada das Ideias. A pintura da cama imita a cama do marceneiro que imita a Ideia de cama. Vemos, assim, o valor de considerarmos outras passagens no que tange a uma compreensão mais rica e, a meu ver, mais interessante, do pensamento platônico. O pensamento de Platão valoriza a arte e é artístico em vários sentidos¹³. Parece-me, de acordo com o que dissemos, que a revelação do ser pela arte não é uma compreensão totalmente inovadora que surge sobretudo na Modernidade¹⁴, mas possui uma semente platônica. Também Aristóteles quando tematiza a tragédia na *Poética*, relaciona-a à realidade em seu sentido filosófico pois trata do possível e não do factual.¹⁵ Isto é: ela está mais próxima do ser, das suas possibilidades. Aqui, por caminhos diferentes, não há uma oposição entre Platão e Aristóteles, como se costuma afirmar.

No que diz respeito a Platão, esta passagem do Livro II não é isolada. No *Sofista*, por exemplo, temos a apresentação do gênero mimético *eikástico*, *εἰκαστική*¹⁶, que retrata o modelo de forma fiel, levando-nos a vinculá-lo ao ser, não só ao aparecer. Quem se baseia no aparecer é a *τέχνη φανταστική*, a arte do simulacro, que aparenta ser algo que não é. Ela engana o olhar através de distorções que não percebemos a certa distância. Trata-se do *trompe-l'oeil* já usado na Grécia Clássica.

A cabeça do cavalo representada no lado leste do frontão do Párthenon, hoje no *British Museum*, foi considerada a expressão do ser do cavalo, mais ainda do que qualquer cavalo vivo. Ela chegou a ser vista, por Goethe, como a Ideia platônica de cavalo¹⁷, mas, certamente, esse não é o

¹³ Também podemos afirmar isso sobre a questão mais ampla da imagem no pensamento de Platão. Cf. VASILIU, A. *D'une image à l'autre*: ce qui est, ce qui se montre, ce qui ce dit. In: VASILIU; GRASSO, org., 2023, p. 314 e 321.

¹⁴ Podemos encontrar essa compreensão também em Plotino. Cf. VERNANT, 1990, p. 415.

¹⁵ Cf. 1451b.

¹⁶ 235d,e. Sobre esse passo e sua relevância na estética platônica, cf. OURO OLIVEIRA, L. *op. cit.*, p. 36-47.

¹⁷ Cf. SPIVEY, 1996, p. 17 e 18.

caso da passagem que nos interessa e, pensamos, de qualquer outro texto de Platão. As Ideias são inteligíveis e não sensíveis. Vale notar que o mesmo ocorreu no âmbito da pintura. Federico Zuccaro afirmava que “O desenho é a própria Ideia, que se produz no intelecto como signo divino” (Lichtenstein, 2004, p. 43). Além disso, Vasari afirma que o quadro *Virgem* de Leonardo da Vinci “Parecia ser mais real do que a própria realidade” (Lichtenstein, 2004, p. 112).

No que diz respeito a uma aproximação menos radical entre arte e realidade, podemos citar, no universo grego de Platão, o escultor Policeto, da Grécia Clássica, que estudava as proporções matemáticas do corpo humano para reproduzir nas suas estátuas. Ainda nesse sentido de vincular, e não identificar, a arte ao ser, lembramos, por exemplo, no que diz respeito à arte de nossos dias, da pintura científica¹⁸, como a aquarela botânica, em que os artistas revelam as características mais importantes de uma planta, aquelas que as distinguem das demais, como a forma de uma folha ou o fruto de uma flor, ambos para identificar uma árvore; além disso, representam a planta sendo fiéis até mesmo ao seu tamanho, muitas vezes, e às suas cores. O intuito da pintura é exibir a espécie da planta retratada. A arte pode revelar o ser. E não se fala de um gênero artístico menor somente, um estilo específico. O gênero maior da arte naturalista ou realista tem também esse intuito: mostrar os seres de forma mais próxima possível a como eles aparecem na natureza. Interessa aqui sublinhar que a intenção de Gláucon é exatamente mostrar a justiça, como dissemos, em sua natureza, φύσις, e não no que diz respeito às convenções sociais, νόμος¹⁹.

Por fim, sabemos da crise na arte que aconteceu com o advento da fotografia. Sabemos que, através da litografia e de outros meios, os artistas retratavam, por exemplo, paisagens brasileiras de forma a divulgar sua geografia. No Museu Histórico da Cidade, no Rio de Janeiro, temos alguns exemplares disso. Mas o que a arte deve fazer se a foto, com o seu

¹⁸ Essa foi uma relação feita pela professora Maura Iglésias, a quem agradeço, em minha qualificação de doutorado.

¹⁹ Cf. PAPPAS, N. *op. cit.*, p. 53.

advento, retrata melhor a realidade? Temos a perda de valor da arte acadêmica e o surgimento de outras correntes artísticas, como o cubismo, que pretende retratar o real pela abstração.

Uma religiosidade filosófica?

É também interessante pensar como, nessa passagem, Platão usa um elemento de uma verdade divina, como uma estátua, para falar de uma “nova” verdade que surge com o desenvolvimento do discurso ou da razão, do λόγος²⁰. O caráter sagrado da arte grega pode também estar em jogo nessa passagem. A filosofia surge como uma alternativa a uma religiosidade que parece não mais servir para a manutenção de uma cidade justa. Atenas está em crise, seja com a tirania dos trinta, seja com a democracia que, como sabemos, condenou Sócrates. A arte grega, tanto as artes plásticas quanto as poéticas, sem a filosofia, não parece ser suficiente para educar os homens para a construção de uma cidade justa. A escultura, agora, precisa ser filosófica. O procedimento “escultórico” de Gláucon é filosófico. Buscar o ser é tarefa da filosofia. Essa aproximação de filosofar e esculpir aparecerá novamente no decorrer deste texto. Mas vale desde já ressaltar que Platão apresenta outras imagens para falar da filosofia, não só as artes plásticas²¹.

O caráter plástico do discurso filosófico

Outro fator importante do passo que nos interessa é que as artes plásticas aparecem em paralelo ao discurso, como em outros diálogos; por exemplo no *Sofista*, quando se trata da distinção entre as artes εἰκαστική e φανταστική, a que aludimos acima. Nesse momento deste diálogo, trata-se

²⁰ Cf. PAPAIOANNOU, *op. cit.*, p. 89.

²¹ Cf. LOUIS, P. 1945. Chap. II: La Dialectique.

da distinção entre os discursos verdadeiro e falso, além de outras possíveis interpretações. Na *República*, Gláucon expõe pelo discurso os homens justo e injusto como se fosse um escultor. Ele quer apresentar, assim, em certo sentido, quem eles são e como seria a vida deles para saber quem é feliz²². No que diz respeito também à pintura, está em jogo a *ut pictura poesis* de Horácio: a poesia é como uma pintura. Um bom exemplo disso é o movimento da Segunda Sofística em que os oradores descreviam, em seus discursos, pinturas localizadas em galerias. Podemos pensar também nas pinturas e esculturas que retratam cenas da mitologia transmitidas também pelos poetas. Um exemplo é a cratera, atribuída ao pintor de Berlin, que mostra o rapto do belo príncipe troiano Ganimedes por Zeus, no Museu do Louvre. Essa cena também se encontra no Canto XX da *Iliada*. Esses exemplos mostram explicitamente a possível aproximação de obras plásticas e discursivas. No caso de Platão, a relação é um pouco mais abstrata porque o discurso de Gláucon não é essencialmente narrativo mas filosófico. A aproximação é bastante interessante pois mostra um aspecto “plástico” da atividade filosófica muitas vezes compreendida como referente somente à alma, e não ao corpo; ao invisível, e não ao visível.

Neste aspecto temos uma consideração que irá se repetir bastante na *República* e em outros diálogos: a própria filosofia apresentada como um trabalho de um escultor ou pintor. Já no Livro II que agora nos interessa encontramos algumas passagens nesse sentido. Tudo parece apontar para o fato de que o filósofo também trabalha com a μίμησις; ele deseja contemplar o ser para, com as palavras, os gestos e os atos que copiam o ideal, ser si mesmo, isto é, ser filósofo, aquele que, na *República*, é virtuoso e feliz; para direcionar outros para essa contemplação educando-os para se tornarem pessoas nobres. Sua μίμησις tem o intuito de criar interesse e desejo pelo original, tornando possível moldar o caráter dos demais. Ele quer o ser, como a justiça; quer agir de forma justa, através das

²² Sabemos que, no contexto da filosofia de Platão, o discurso é também uma imagem. Isso nos leva a crer que a alma possui também um caráter imagético. Sobre isso, cf. VASILIU, *op. cit.*, p. 314.

“estátuas” filosóficas. E poderíamos aprender algo sobre o ser por estátuas?

Mas há de se ser cauteloso e apontar a diferença entre uma apresentação pelo discurso e uma apresentação por uma escultura. Uma comparação envolve semelhanças e diferenças²³. Platão usa a imagem da escultórica para ilustrar como seriam os homens justo e injusto, mas é claro que somente o discurso pode fazer essa exposição enquanto, por exemplo, apresenta seus argumentos²⁴. Como se repete, Platão comumente vai do visível ao “invisível” – mas isso não quer dizer que haja um fosso entre os dois, como às vezes se diz²⁵. As imagens tem muito valor na filosofia platônica, como se vê, por exemplo, no seu estilo de escrita²⁶. Ele se serve de cenários, personagens, ações e gestos; sua filosofia é teatral²⁷. Nesse ponto discordamos de Eva Keuls, na obra citada no início desse texto, que afirma que Platão considera a pintura, objeto do seu estudo, desimportante por usá-la sobretudo como imagem para tratar de outros temas. Esta parece ser uma interpretação que desconsidera a importância do caráter artístico dos diálogos de Platão.

Desenhos da felicidade

Mas retomemos o fio da meada. A exposição de Gláucon sobre os homens justo e injusto tem como finalidade saber quem é feliz, como dissemos. É preciso fazer um julgamento, uma avaliação, κρίσις, como diz

²³ Sobre esse tema, cf. GOLDSCHMIDT, 2003, p. 54 e 115.

²⁴ Essa é uma consideração de Monique Dixsaut em DIXSAUT, 2001, p. 115.

²⁵ Cf. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 120. Ao tratar dos paradigmas visíveis para falar de temas relacionados ao invisível ele diz: “[...] o mundo sensível pareceria como revalorizado, contrariamente ao que se proclama sobre o ‘ascetismo do *Fédon*’” ([...] *le monde sensible en semblerait comme revalorisé, contrairement à ce que proclame d’ascétisme du Phédon*), p. 87.

²⁶ Sobre isso cf. MENEZES NETO, 2021.

²⁷ Cf. PESSANHA, 1997 e COSTA, 2014.

na nossa passagem Sócrates. Na tradução de Paul Shorey ele interpreta que o intuito de Gláucon é expor a “estátua” desses dois homens como se estivessem numa competição para o prêmio ([...] *for the competition for the prize...*). Sabemos como a sociedade grega é agonística, como ressalta Nietzsche em Homero, por exemplo²⁸. Havia competições atléticas e artísticas, até no âmbito da pintura, como na anedota de Zeuxis²⁹. Nesta, o critério é: quem engana mais? As pinturas de uvas, de Zeuxis, que enganam aves, ou de cortina, de Parrásio, que engana homens?³⁰ Já o critério para a competição de Gláucon é, como dissemos: quem é feliz? O homem justo ou o injusto? A estética se mistura com uma ética e uma política. A justiça e a felicidade parecem ter uma forma, um desenho. E é preciso distinguir esse desenho do que é injusto e infeliz. Parece que é necessário fazer uma comparação.

A felicidade parece ser apresentada em termos estéticos. É olhando para as “estátuas” que se vai saber quem é feliz. “Como assim?”, poderíamos perguntar. Será que a felicidade pode relacionar-se com limites, o delineamento de um desenho? Vale lembrar que, no *Filebo*, a vida feliz será aquela em que se impõe limite ao ilimitado de prazeres e desejos. Como não pensar na crítica ao consumismo desenfreado que assola o meio-ambiente e empobrece nossa capacidade de criar uma vida autêntica, como diz Ailton Krenak?³¹ Além de no *Filebo*, também na *República*, no Livro IX, a razão deve determinar os limites nos desejos para se obter satisfação, a felicidade.³² Em geral, como sabemos, a estatuária grega exhibe proporção, harmonia, justa medida. A ὕβρις, a desmedida, é menos retratada. Assim, as estátuas acabam por desenhar um princípio crucial na filosofia de Platão, e da cultura grega em geral, que é a medida.

²⁸ Cf. A disputa de Homero. In: NIETZSCHE, 2000.

²⁹ Cf. PLÍNIO, *História Natural*, XXXV. XXXVI. 64, 65.

³⁰ Há também uma anedota que diz que Giotto pintou uma mosca com tal destreza que seu mestre Cimabue tentou espantá-la com a mão. Cf. LICHTENSTEIN, *op. cit.*, p. 106.

³¹ Cf. *Ideias para adiar o fim do mundo*.

³² Sobre esse tema, cf. o excelente estudo de PRADO, 2021. Causa e Limite.

Por fim, sabemos da identificação entre belo, termo relacionado à estética, e bem, termo relacionado à ética, na cultura grega. O homem belo é o homem mais nobre, o homem virtuoso, excelente em suas ações; o homem bom. Mas como saber se um homem é bom? É preciso tirar dele as aparências. Não basta aparentar ser bom, é preciso sê-lo. Além disso, um homem pode ser tomado pelo vício e parecer ser um homem bom. Tirar as aparências, metaforicamente, é como tirar as roupas. É assim que as almas são julgadas no mito da imortalidade da alma presente no *Górgias*: *nuas*³³. Dessa forma, é possível distinguir com mais nitidez o ser de cada um, seu modo de vida, seu caráter. Para a nossa investigação, lembramos que, comumente, as estátuas gregas retratam homens totalmente ou parcialmente nus. Como desenvolvemos anteriormente, é como se elas mostrassem o ser, como se ser e aparecer estivessem unidos. O que a estátua aparenta é o que é³⁴.

Um fator importante desse contexto da *República* é a diferença entre ser bom pela bondade em si, pelo ser, e sê-lo pelas suas consequências, pelo aparecer. Platão parece dizer que não devemos ter como prioridade buscar incessantemente fama e fortuna, como se fôssemos as águas de um rio que nunca cessam de correr, como se diz nos versos do poeta chinês Bai Juyi, que usamos como epígrafe. Devemos sim ter a paz de cuidar da nossa alma para que ela seja cada vez mais virtuosa³⁵ pela beleza da nossa bondade, da nossa excelência, pelo ser e não pelo aparecer; pela nobreza de não querer ter mais que os outros e se satisfazer com o que nos é próprio – o que, aliás, é a única satisfação possível. Isto parece ser o que Gláucon deseja que Sócrates desenvolva.

³³ Cf. 523a-524a.

³⁴ Anca Vasiliu afirma que a imagem é também um meio de acesso à coisa. Cf. VASILIU, *op. cit.*, p. 320.

³⁵ Sobre isso cf. ANNAS, *op. cit.*, p. 33 e NUSSBAUM, 2009, p. 140.

Moldando a cidade

*Nada lhe faltava. Na hora da fome tecia
um lindo peixe, com cuidado de
escamas. E eis que o peixe estava na
mesa, pronto para ser comido. Se sede
vinha, suave era a lâ cor de leite que
entremeava o tapete. E à noite, depois
de lançar seu fio de escuridão, dormia
tranquila.
Tecer era tudo que fazia. Tecer era tudo
o que queria fazer
(Marina Colasanti).*

Como vimos, Gláucon “esculpe” os homens justo e injusto em sua exposição no intuito de saber quem seria feliz. Todavia, antes disso seria preciso saber o que é a justiça. Como distinguir os dois com nitidez sem saber disso?

Para alcançar a definição da justiça, depois da *ἀπορία* do Livro I, os personagens decidem criar uma cidade justa. Afinal, a justiça existe ou num homem ou numa cidade, e esta é maior do que aquele; assim, nela será mais fácil de ver a justiça. Na cidade, a justiça estaria “escrita” em caracteres grandes, o que não seria o caso em um homem³⁶.

O aspecto contemplativo da filosofia

O aspecto contemplativo da filosofia repete-se nesse contexto. Antes, Gláucon construiu as “estátuas” dos homens justo e injusto para, “sendo contempladas”, “julgá-las” vendo nelas quem seria feliz. A filosofia, assim, de certa forma, já se vinculava ao olhar. Mais à frente, Sócrates diz a Adimanto que a pesquisa que realizam exige acuidade de visão, *ὁζὺ βλέποντος* (Pl. *Resp.*, 368c). Conhecer e ver parecem ser termos correlatos. Essa aproximação torna o uso da imagem das artes plásticas

³⁶ Cf. *Rep.* 368d.

bastante conveniente para Platão. Elas são feitas para, além de serem oferecidas para os deuses, serem contempladas. O uso das técnicas de ilusão de ótica, já presente na Grécia Clássica, é um indício disso. Sabemos que, no teatro, o cenário era pintado usando a técnica da perspectiva linear, tendo em vista que o espectador observa o espetáculo a uma certa distância³⁷. Se a arte ilude o olhar, pensa no ponto de vista do espectador, é porque ela foi feita para ele; para os olhos, para ser contemplada.

Como sabemos, a realidade deve ser contemplada pelo filósofo – com os olhos da alma. E, além disso, o filósofo cria imagens para serem contempladas. Esse é o caso da passagem que agora nos interessa. Ei-la:

*Οὐκ, εἰ σύ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡμεῖς ἅπαντες
ὁμολογήσαμεν καλῶς, ἡνίκα ἐπλάττομεν τὴν
πόλιν· ὁμολογοῦμεν δέ που, εἰ μέμνησαι,
ἀδύνατον ἓνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας.*

__ Não __ repliquei __ se belamente tu e nós
assentámos o princípio, quando *modelamos* a
cidade. Assentámos, se bem te lembras, em que
era impossível que uma só pessoa exercitasse
belamente diversas artes (Pl., *Resp.*, 374a, grifo
nosso).³⁸

A cidade ideal foi modelada pelos personagens. O verbo utilizado foi *πλάττω*, moldar ou modelar, próprio do vocabulário relativo à escultórica. Chama atenção o fato de que, dentre as traduções que consultamos, somente três optam por traduzir *πλάττω* por moldar ou modelar: como vimos, Maria Helena da Rocha Pereira, e, além dela, Paul

³⁷ Cf. KEULS, 1978, p. 63-66.

³⁸ Tradução um pouco modificada. Preferimos *belamente* para traduzir *καλῶς* para ressaltar o caráter estético da passagem.

Shorey e Benjamin Jowett. Outros preferem *formar* ou *dar forma*³⁹. Outros simplesmente ignoram o verbo. Isto nos mostra a desimportância concedida às artes plásticas em Platão e, também, ao uso de imagens, de metáforas, em geral pelo filósofo.

A forma da cidade justa moldada

E qual é a forma da cidade moldada? Talvez possamos dizer que quando cada habitante desempenha unicamente a função a que foi determinado por natureza, ela é desenhada em partes. Conhecemos as partes da cidade ideal: a das(os) artesãs(ões), a das(os) guardiães(ões) e a das(os) filósofas(os)-rainhas(reis). Essa divisão em partes da cidade aparece, em certo sentido, desde a criação da primeira cidade, a cidade saudável, que será caracteriza por Gláucon de cidade de porcos.⁴⁰ Sócrates diz, naquela altura para Adimanto, que “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa” (Pl., *Resp.*, 370b, trad. Maria Helena da Rocha Pereira) (ἕκαστος οὐ πᾶν ὁμοίως ἐκάστω, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου πράξει). A execução desse trabalho próprio será para produzir algo que será comum a todos na cidade⁴¹. Esse princípio de exclusividade de uma tarefa será mantido da primeira à segunda cidade; da cidade saudável à cidade fleugmática ou de luxo⁴², uma cidade mais humana que será a ideal para Platão. Nela encontramos doces e perfumes, por exemplo, algo prazeroso e ausente numa cidade em que só há o necessário.

Vale notar que esse princípio da exclusividade de uma tarefa será revelado, no Livro IV, como a própria definição da justiça: que cada um

³⁹ Carlos Alberto Nunes, Anna Lia de Amaral de Almeida Prado, Jose Manuel Pabon y Manuel Fernandez Galiano.

⁴⁰ Cf. *Resp.* 372d.

⁴¹ Cf. *Resp.* 369e.

⁴² Cf. *Resp.* 372e

faça aquilo a que foi determinado por natureza.⁴³ Contemplar a cidade moldada é contemplar, portanto, uma imagem da justiça, criada pela filosofia. Chama atenção o fato de que o uso do vocabulário da escultórica aparece quando se está a falar de um princípio filosófico crucial na *República*: a definição da justiça.

Além disso, nota-se que, por mais que a tradução de *πλάττω* por *moldar* seja fiel ao grego e rica quando valoriza as imagens usadas por Platão, quando alguns tradutores optam por *formar* ou *dar forma*, eles nos remetem a um vocabulário relativo ao âmbito inteligível no *corpus* platônico. Como sabemos, Forma, εἶδος, e Ideia, ἰδέα, são termos empregados por Platão para falar da verdade última que só pode ser alcançada pela alma. Uma observação importante: εἶδος, *aspecto, forma*, e ἰδέα, *aparência, forma*, são de uma mesma família etimológica no grego, junto com ἰδεῖν, aoristo de ὁράω⁴⁴.

E quando vemos, contemplamos uma forma, algo que possui um limite. O ilimitado ou o infinito não possui uma forma; como as palavras indicam, não tem limites ou finitude. Como na passagem anterior que estudamos, sobre as estátuas dos homens justo e injusto, o limite mostra-se como um conceito importante na filosofia de Platão. Por exemplo, como é dito na passagem: que cada habitante da cidade ideal *se limite* a executar somente uma função. Saímos da desmedida da ὕβρις para a medida do homem virtuoso.

E o limite escultórico da cidade ideal relaciona-se com a beleza. Quando cada um executa somente uma função, o faz belamente, καλῶς, como é dito no passo que agora estudamos. Este é um advérbio que provém de καλός, com ômicron, que quer dizer belo ou nobre. O aspecto estético da cidade ideal se faz ver nesse detalhe vocabular. A cidade é uma bela “estátua” filosófica.

Executar uma atividade belamente

⁴³ Cf. *Resp.* 433a,b.

⁴⁴ Cf. CHANTRAINE, 1974.

Esse advérbio, *καλῶς*, se mostra importante porque não se trata somente da produção de obras belas pelos habitantes da cidade ideal⁴⁵. Aqui, fala-se sobre executar uma arte, *τέχνη*, belamente. É a ação, o processo, o caminho que também deve ser belo. A beleza deve estar no movimento, do começo ao fim. Aqui vemos, por esse simples detalhe, que Platão não é um filósofo que desmerece a vida valorizando um ideal ausente no sensível, ou, ainda, uma recompensa após a morte, como às vezes se diz. Ele fala de um dia a dia de trabalho belo; fala da vida e seu cotidiano mais banal – e, ao mesmo tempo, muito importante, pois relativo ao trabalho –, valorizando-a.

E ressaltamos que o termo *καλῶς* aparece duas vezes nessa passagem que interpretamos, 374a. Novamente, isso parece ser proposital, e não obra do acaso. Da mesma forma que, na cidade ideal, executar-se-á seu ofício de forma bela, foi também belamente que os personagens do diálogo concordaram com esse princípio. Como na cidade ideal, eles executam suas funções de forma bela. Não só a cidade é bela, é uma *καλλίπολις*, como é dito no diálogo; construí-la é também algo belo. Isso é interessante porque joga com as cenas do diálogo. A primeira cena é de Sócrates contando a estória sobre a conversa na casa de Céfalo para um, ou mais personagens, anônimo que acaba se identificando conosco, leitores do diálogo. Os personagens Sócrates, Gláucon e Adimanto, dentre outros, estão no que podemos chamar de segunda cena, na estória que é contada. E, por fim, podemos imaginar que os habitantes da cidade ideal estariam na terceira cena, na estória contada pelos personagens de Sócrates. Belamente, como se estivessem na cidade ideal, os personagens constroem a própria cidade. Há uma união entre a segunda e a terceira cenas. É como se a cidade não fosse uma ilusão, um sonho distante. É como se ela existisse enquanto os personagens dialogam, e eles fossem habitantes da cidade ideal. Cada um deles executa belamente sua tarefa própria ao filosofar, e deixa outras de lado.

⁴⁵ Sobre a beleza da obra de quem se dedica a somente uma função, cf. *Rep.* 370c.

É ponto comum afirmar que a cidade existe, não historicamente, mas, construída pelas palavras, ontologicamente, e, ressaltado, para ser vista. “O dizer se articula com um ver”, como diz Germano Prado (2022, p. 327). Lembremos que o termo teoria vem do verbo *θεωπέω* que, como *ὁπάω*, quer dizer ver⁴⁶. Isso é mais um indício de que a visão é algo fundamental para a filosofia. Eric Havelock defende, em sua obra *Prefácio a Platão*, que a visão é própria da filosofia e, a audição, da poesia. Na filosofia vemos os livros e, na poesia, escutamos o canto. Quando acompanhamos um discurso lendo, podemos parar para refletir sobre o que é apresentado, voltar e reler alguma passagem, o que não é o caso da poesia. Um rapsodo canta seus versos do início ao fim, sem pausas. Não há tempo para a reflexão, e somos seduzidos pelo encantamento dos versos apresentados de forma performática. Disso conclui-se que a visão é o sentido da razão filosófica, enquanto a audição relaciona-se com as emoções poéticas.⁴⁷ Segundo esse ponto de vista, as artes plásticas, obras artísticas para serem vistas, estão mais próximas da filosofia que a arte poética. Para contemplar uma estátua precisamos de tempo. Podemos vê-la de diversos ângulos, rodeá-la completamente. Podemos perceber o jogo de luz e sombra criado pela iluminação do ambiente e os relevos presentes na obra. Podemos, ainda, nos aproximar e nos afastar dela e perceber se há algum jogo de ilusão de ótica: a obra é deformada de perto e parece harmônica de longe? Além disso, podemos nos lembrar de um relato mitológico a que ela se refere... Isto é: uma escultura, assim como uma pintura, nos propõe uma contemplação demorada, uma experiência análoga à filosófica. Mesmo que Platão possa falar da filosofia também como uma poesia, esta deve se basear num modelo “fixo” a ser contemplado.

⁴⁶ Temos ainda outros 17 verbos em grego relativos à visão. Sobre isso, cf. HADDAH, 2003, p. 21, que se remete a Prévot e Snell. No estudo de Haddad encontramos uma interessante análise do olhar na cena dramática de Sócrates e Trasímaco no Livro I de *A República*.

⁴⁷ Jaeger também ressalta a importância do sentido da visão em Platão que já teria sido notada por Aristóteles em *De sensu*, 1, 437a5. Cf. JAEGER, 1995, p. 791.

Lembre-mo-nos também de que a educação platônica é uma disciplina do olhar: de tirar a mira das sombras poéticas e girar para ver a luz, como é dito na famosa Alegoria da Caverna; tirar os olhos da cidade histórica e ver a cidade ideal; tirar os olhos dos heróis perturbados pelas suas emoções e ver a serenidade⁴⁸ do filósofo, como do egípcio Amen-em-ope⁴⁹ ...⁵⁰. E isto parece natural se essa educação é feita por e para filósofos. Não parece que esse seja o caso da educação realizada por música e ginástica própria de todos os guardiões.

O prazer estético da melhor vida

E por que não lembrar do *Filebo* no qual a melhor vida não envolve somente o prazer intelectual mas abarca também o estético, a contemplação de formas e cores puras?⁵¹ Exemplos desse tipo estão na arcaica arte geométrica presente em muitas pinturas de vasos gregos e, a nosso ver, também nas lindas e antigas estátuas das ilhas cicládicas. Por exemplo, em *Cabeça de Divindade Cicládica*, esculpida entre os séculos XXIV e XXII a.C., hoje no Museu Nacional de Atenas, vemos uma cabeça com distorções em formas geométricas. Trata-se de uma forma primitiva que curiosamente é semelhante ao cubismo. A cabeça é oval, o nariz é muito alto e, o pescoço, alongado. A cabeça é construída em formas puras. Outro exemplo é das pinturas de Polignoto, a que Platão fará alusão também no Livro II da *República*⁵². Ele destaca a forma de seus desenhos e

⁴⁸ Sobre isso cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 789e e ARAÚJO, C. *Governo, prudência e serenidade: justiça na República*. In: HADDAD; ARAÚJO (org.), *op. cit.*

⁴⁹ Cf. NOGUERA, 2013.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau disse que “A *República* não era uma teoria do Estado, como pensavam aqueles que só julgam os livros pelos títulos, mas sim o mais famoso estudo jamais escrito sobre educação”. JAEGER, *op. cit.*, 753. Além disso, Martha Nussbaum afirma que mais da metade de *A República* tem como tema a educação. Cf. NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 138.

⁵¹ Cf. 51c,d.

⁵² Cf. 363d,e. As mulheres com vasos perfurados aparecem numa pintura de Polignoto.

somente usa cores puras. Um exemplo é a pintura de um Péliké do deus Apolo matando o gigante Tityos para defender sua mãe Léto, no Museu do Louvre⁵³. Vale ainda apontar que essa passagem do *Filebo* talvez seja a única em que podemos atribuir uma preferência de Platão pelas artes antigas em detrimento das artes de seu tempo, como defende Pierre-Maxime Schuhl⁵⁴. Mesmo que Polignoto seja contemporâneo de Platão, seu estilo de pintura é arcaico.

Educação e criação

Já a cidade moldada possui uma existência que ultrapassa o material. Podemos ver uma estátua e ficar admirados com a sua beleza. Mas quando “vemos” a cidade ideal moldada pelos personagens, sua beleza tem o poder de moldar a nossa própria alma. A arte filosófica atua tornando real aquilo que ela produz. A cidade existe quando tivermos a sorte de, o desejo de, criá-la em nossa alma, como é dito no final do Livro IX da *República*. Ela está no céu para nossa contemplação e transformação. O filósofo atua como se fosse *A moça tecelã* de Marina Colasanti: “Então, como se ouvisse a chegada do sol, a moça escolheu uma linha clara. E foi passando-a devagar entre os fios, delicado traço de luz, que a manhã repetiu na linha do horizonte”. A forma da cidade, “esculpida” pelos personagens, molda a nossa alma, e assim ela se torna, em certo sentido, real. O filósofo é o educador que orienta o nosso olhar, nossa postura, nossas ações e nossos sentimentos para a beleza, visível ou invisível, da virtude. E, quem sabe, na beleza visível da estátua, depois das aulas de filosofia, poderemos também ver as virtudes, características do Bem? E será que as estátuas também tem algum poder de nos moldar? Elas não são exemplos por meio dos quais podemos pautar nossos comportamentos? No Livro II das *Leis*, o personagem Ateniense diz que as

⁵³ Todavia, como sabemos, Platão condenará cenas de guerra entre deuses para a educação dos guardiões.

⁵⁴ Em *Platão e a Arte do seu Tempo*.

obras plásticas de Magnésia, segunda cidade ideal construída no diálogo, devem ficar nos templos e servir de base para as posturas que vão compor as danças do coro que educa os habitantes da cidade⁵⁵. A arte também educa e aí está a importância da reformulação da arte na cidade ideal. Além disso, há uma diferença entre uma contemplação filosófica ou não das obras de arte. O filósofo talvez perceba exemplos de formas ideais, enquanto o não-filósofo talvez não atente para isso. Um exemplo disso é a estátua Harmonie 1er état de Aristide Maillol, no museu que leva o seu nome em Paris. A bela jovem possui um corpo que expõe proporções harmônicas. Através dela somos levados a conceber a própria noção de harmonia. O comentário ao lado da estátua diz que por essa estátua ele buscava exibir “uma razão de beleza superior”⁵⁶.

Conclusão

Vimos que, segundo Sócrates, os homens justo e injusto foram apresentados por Gláucon como se fossem estátuas. Ele apresentou esses homens em seu ser e não em seu aparecer. A escultura, portanto, é vinculada ao ser, à expressão do que é, e não ao aparecer, uma representação longe do original, como geralmente se compreende a arte em Platão. Sabemos do caráter divino e religioso da arte grega, que presentificava os deuses; agora, a arte é usada para falar de um procedimento filosófico⁵⁷. Trata-se de uma nova expressão da verdade. Algo na filosofia é como o trabalho de um escultor. A estatuária aparece em paralelo ao discurso de Gláucon, mas é certo que há uma diferença:

⁵⁵ Cf. 656e-657a.

⁵⁶ “*Enfin, la dernière statue Entreprise, Harmonie, son testament, veille de son regard d’icône indochinoise sur toutes ces études du corps humain à travers lequel Maillol voulait trouver ‘une raison de beauté supérieure’, par laquelle il pourrait ‘parvenir à la grandeur’.*”.

⁵⁷ Anca Vasiliu afirma que a imagem-eidôlon, a imagem-eikôn e a imagem-phantasma são todas objetos e instrumentos do pensamento. Cf. VASILIU, *op. cit.*, p. 330.

somente o discurso ou a razão, o λόγος, pode expressar, de forma abstrata, o homem justo e a justiça em si. Todavia, há algo na estatuária que aponta para essa sabedoria: por exemplo, o valor dos limites numa vida que se quer virtuosa e feliz. Não há uma separação radical entre as artes plásticas e a filosofia, como diz Eva Keuls na sua obra citada no início desse texto. Por exemplo, é trabalho do filósofo saber sobre, e ser, o homem bom pela bondade em si e não pelas aparências; saber também talvez pela nudez das estátuas gregas harmônicas e proporcionais, que expressam um λόγος, uma razão.

Depois de “polir” os homens justo e injusto, os personagens moldam a cidade ideal. A cidade deve ser contemplada para que se veja nela a justiça; antes as “estátuas” de Gláucon deveriam ser contempladas para que se visse quem é feliz. A filosofia é apresentada como um exercício de visão. O filósofo contempla a realidade e produz suas obras para serem vistas. A cidade ideal tem a forma delineada pela atividade natural e exclusiva de cada habitante; ela é uma imagem da justiça. Limitar-se a uma atividade – vemos assim os limites da cidade ideal. Esta que foi construída belamente e na qual cada um executa a sua função belamente. Os personagens vêem a beleza da cidade... a filosofia, como exercício do olhar, está mais perto das artes plásticas, feitas também para serem contempladas, que da poesia. Também a educação filosófica é uma disciplina do olhar. Além disso, no *Filebo*, a melhor vida engloba o prazer de contemplar as formas e as cores puras. E é fazendo da nossa vida justa, pela contemplação da cidade ideal, que a obra filosófica desenha o caráter, molda o homem. Essa modelagem aparece na próxima referência à escultórica da *República* e nos deixa com o desejo de continuar a seguir esse caminho da nossa visão e da nossa modelagem filosóficas.

Referências

- ADAM, James. *The Republic of Plato*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ANNAS, Julia. *Platonic ethics, old and new*. London: Cornell University Press, 1999.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AUGUSTO, Maria das Graças. *Politeia e dikaiosyne: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. 1989. 285 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1974.
- COLASANTI, Marina. *Um espinho de marfim & outras histórias*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- COSTA, Admar. Platão e o teatro das Ideias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 34. p. 125-146, 2014.
- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 2003.
- HADDAD, Alice Bitencourt; ARAÚJO, Carolina (Orgs.). *A República de Platão: companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2022.
- HADDAD, Alice. *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- HERODOTO. *Historias*. Libro I. Trad. Jaime Berenguer Amenós. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1960.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JOWETT, Benjamin. *The dialogues of Plato*. vol. III. Oxford: Clarendon Press, 1892.

- KEULS, Eva. *Plato and Greek Painting*. Leiden: E. J. Brill, 1978. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004450776>.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LICHTENSTEIN, Jaqueline. *A pintura: textos essenciais*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- LOUIS, Pierre. *Les métaphors de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- MENEZES NETO, Nelson. *A poética da mimesis e a composição dos diálogos platônicos: uma introdução à leitura dos diálogos de Platão*. Curitiba: Koter Editorial, 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amem-em-ope. *Revista Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 1-17, 2013.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- OURO OLIVEIRA, Lethicia. *Da mimesis divina à humana: um breve estudo sobre as noções de pintura e escultura nos diálogos Sofista, Timeu e Leis de Platão*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2018.
- PAPAIOANNOU, Kostas. *L'Art grec*. Paris: Mazenod, 1974.
- PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2001.
- PESSANHA, José Américo. Platão: o teatro das ideias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 11, p. 7-35, 1997.
- PLATÃO. *A República* (ou: sobre a justiça. Gênero político). Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.
- PLATÃO. *Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

- PLATÃO. *La Republica*. Trad. Jose Manuel Pabon e Manuel Fernandez Galiano. Tomo I. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1949.
- PLATÃO. *La République*. Trad. Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002.
- PLATÃO. *Leis e epinomis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.
- PLATÃO. *Oeuvres Complètes: La République*. Trad. Émile Chambry. Paris: Les belles lettres, 2002.
- PLATÃO. *Republic*. Trad. Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLINY. *Natural history*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- PORTUGAL, Ricardo Primo; XIAO, Tan (Orgs.). *Antologia da poesia clássica chinesa. Dinastia Tang*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- PRADO, Germano. *Entre política e ontologia: o bom na República de Platão*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2021.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platão e a arte de seu tempo*. Trad. Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial, 2010.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platon et l'art de son temps*. 2. ed. Paris: PUF, 1952.
- SPIVEY, Nigel. *Understantig greek sculpture: ancient meanings, modern readings*. Londres: Thames and Hudson, 1996.
- VASILIU, Anca; GRASSO, Elsa (Orgs.). *Platon et la pensée de l'image*. Paris: Vrin, 2023.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

Data de registro: 31/08/2024

Data de aceite: 29/01/2025



Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles¹

Pedro Lemgruber*

Resumo: Em *Metafísica Gamma 4*, Aristóteles argumenta contra supostos negadores do Princípio da Não-Contradição. O argumento elêntico, assim chamado devido à sua estrutura argumentativa que se assemelha a uma refutação (elenchus), é a parte mais notória dessa argumentação. Esse argumento começa com uma fala de um interlocutor hipotético, que deve ao menos enunciar algum termo significativo. Em seguida, uma definição desse termo deve ser dada. Então, tendo afirmado uma definição, o interlocutor de Aristóteles não poderia contradizer o que enunciou, sob pena de ininteligibilidade. Neste artigo, examinaremos as noções de significado e definição envolvidas neste argumento. Para tal, examinaremos a descrição do significado linguístico encontrada em *De Interpretatione*, bem como as discussões sobre definições de nomes de entidades fictícias desenvolvidas nos *Segundos Analíticos*. Concluiremos que as noções de definição e significado são centrais para o argumento elêntico, de tal modo que a força do argumento depende, em última instância, de aspectos da concepção aristotélica do processo de significação.

Palavras-chave: Não-Contradição; Metafísica; Aristóteles; Significado; Definição.

Problemas Relacionados con la Definición y el Significado en el Argumento Elentico de Aristóteles

Resumen: En *Metafísica Gamma 4*, Aristóteles argumenta contra los supuestos negadores del principio de no contradicción. El argumento elentico, llamado así

¹ Este artigo é uma versão expandida e modificada da segunda metade de meu Trabalho de Conclusão de Curso.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: pedrolemgruber@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2045432568484676>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8273-6723>.

por su estructura argumentativa que se asemeja a una refutación (elenchus), es la parte más notoria de este argumento. Este argumento comienza con el discurso de un hipotético interlocutor, quien al menos debe enunciar algún término significativo. A continuación, se debe dar una definición de este término. Así, una vez enunciada una definición, el interlocutor de Aristóteles no podía contradecir lo que enunciaba, so pena de ininteligibilidad. En este artículo, examinaremos las nociones de significado y definición involucradas en este argumento. Para hacer esto, examinaremos la descripción del significado lingüístico que se encuentra en *De Interpretatione*, así como las discusiones sobre definiciones de nombres de entidades ficticias desarrolladas en los *Segundos Análisis*. Concluiremos que las nociones de definición y significado son centrales para el argumento elentico, de tal manera que la fuerza del argumento depende en última instancia de aspectos de la concepción aristotélica del proceso de significación.

Palabras clave: No-Contradicción; Metafísica; Aristóteles; Significado; Definición.

Introdução

Em *Metafísica Gamma*, Aristóteles desenvolve uma série de argumentos acerca do Princípio da Não-Contradição (doravante, PNC). Um desses argumentos, conhecido como o argumento elêntico, busca mostrar a impossibilidade de afirmar contradições e ao mesmo tempo comunicar algo significativo (1006a). O nome “elêntico” deriva do termo grego *ἐλεγχος*, que significa refutação ou interrogação. No contexto filosófico, trata-se de um método argumentativo indireto, que busca refutar uma posição afirmada por um interlocutor através de outras posições que o mesmo interlocutor afirma. Nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles elabora uma teoria da refutação no contexto da dialética².

² Por “refutação no contexto da dialética”, entendemos: uma argumentação situada no tipo de debate estruturado descrito nos *Tópicos*, em que um perguntador busca destruir a premissa aceita por um respondedor. Os *Tópicos*, como um todo, tratam do sucesso e fracasso dialético, e das diversas táticas utilizadas tanto por respondedores quanto por perguntadores. No livro VIII, em particular, Aristóteles discute a prática dialética em

Porém, no contexto de *Metafísica Gamma*, não é explicitamente afirmado que o argumento elêntico é uma refutação dialética em sentido estrito. Ele não é descrito como sendo um *ἔλεγχος*, mas sim como sendo *ἐλεγκτικῶς*; isto é: como refutativo, não como uma refutação. Por isso, “*ἐλεγκτικῶς*” pode descrever um argumento que é semelhante ou relacionado a uma refutação, mas que não é, em sua definição, uma refutação em sentido estrito³.

Assim, o argumento elêntico pode ser interpretado ou como uma refutação propriamente dita ou como uma argumentação que compartilha traços relevantes com a refutação. Ambas as opções são, ao menos à primeira vista, suportadas pelo texto. Para os nossos propósitos, só precisamos estabelecer que os argumentos refutativos possuem ao menos uma característica relevante que os distinguem de silogismos, que Aristóteles descreve da seguinte maneira:

Digo que demonstrar refutativamente é diferente de demonstrar, porque, ao demonstrar, pareceria já se postular no princípio; entretanto, um outro sendo responsável pela postulação, haveria refutação e não demonstração (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

O que é característico de um argumento refutativo, então, é que a premissa inicial é afirmada pelo interlocutor e não por quem avança o argumento. Assim, podem ser descritas como estratégias argumentativas refutativas a *reductio ad absurdum*, a dialética socrática dos diálogos aporéticos, a refutação dialética dos *Tópicos*, e qualquer outra argumentação que busca extrair de alguma posição afirmada por um interlocutor consequências que o mesmo interlocutor deseja negar.

Diversas complicações interpretativas e filosóficas cercam o argumento elêntico. Aqui, porém, focaremos nos problemas que dizem

detalhe. As *Refutações Sofísticas*, por sua vez, são dedicadas inteiramente à análise e crítica de táticas argumentativas falaciosas empregadas em refutações.

³ Kirwan (1993) representa esse aspecto em sua opção de traduzir “*ἐλεγκτικῶς*” como “Demonstrating [...] in the manner of a refutation” (p. 8), isto é: “Demonstrando [...] aos modos de uma refutação”.

respeito às noções de significado e definição neles envolvidas. Tais noções entram em jogo já no primeiro passo do argumento, quando Aristóteles demanda que seu interlocutor enuncie algo significativo para ele mesmo e para outrem (1006a). Em seguida, o Estagirita qualifica que não é preciso que o interlocutor enuncie uma frase, apenas uma denominação (1006a). Por fim, uma breve explicação do significado de denominações é oferecida (1006a), e o argumento procede tomando como premissa a descrição do que significa a denominação enunciada pelo interlocutor.

A fim de investigar esses passos argumentativos e as noções envolvidas neles, elencaremos as seguintes questões: como Aristóteles concebe o significado linguístico? O que ele contaria como “pronunciar algo com sentido”? Como deve ser entendida a qualificação aristotélica de pedir apenas um termo e não uma sentença afirmativa, a fim de evitar a acusação de petição de princípio? E, por fim, qual é a relação entre o significado, o essencialismo e a não-contradição?

O nosso foco neste artigo não é dar uma resposta definitiva e exaustivamente detalhada a essas questões, mas sim formulá-las precisamente e esboçar estratégias de respostas a serem elaboradas mais extensamente em pesquisas futuras. Para tal, primeiramente examinaremos o *Metafísica Gamma*, percorrendo o argumento elêntico e oferecendo o contexto para a investigação subsequente. Em seguida, recorreremos às discussões sobre o significado e a definição encontradas em *De Interpretatione*, nos *Segundos Analíticos* e nos *Tópicos*, a fim de estabelecer uma base textual e teórica para a exploração das questões elencadas.

Significado e o argumento elêntico

Antes de nos aprofundarmos na concepção aristotélica do significado, é importante percorrer pelo argumento elêntico a fim de estabelecer o contexto do nosso problema. O argumento começa com a exigência de que nosso interlocutor signifique algo:

Mas é possível demonstrar refutativamente até mesmo que isso [ao mesmo tempo ser e não ser] é impossível, se o disputante apenas pronunciar algo com sentido (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

Aristóteles então qualifica a sua exigência, escrevendo que não é necessário que o interlocutor enuncie uma expressão complexa:

O princípio contra todos os argumentos desse tipo não é exigir que o adversário afirme que algo é ou não é o caso (pois alguém poderia julgar que isso já é postular no princípio), mas exigir que o adversário ao menos queira dizer algo para si mesmo e para outro; e isto é necessário, se ele pretende dizer algo com sentido; pois, se ele não o pretendesse, não haveria argumentação com um tal tipo, nem dele mesmo consigo mesmo, nem com outro (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

Então, Aristóteles não exige que seu interlocutor enuncie uma sentença ou frase, mas apenas um termo que significa algo; isto é: uma denominação ou nome. Enquanto sentenças⁴ significam algum estado de coisas, denominações significam algum indivíduo ou algum grupo de indivíduos. Aristóteles caracteriza o significado de denominações da seguinte maneira:

Primeiramente, então, é evidente que isto, ao menos, é em si mesmo verdadeiro: que uma denominação significa ser (ou não ser) tal e tal coisa, de modo que não é possível que tudo se comporte assim e não assim (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

Nesta caracterização, Aristóteles associa o significado de denominações a definições, pois uma denominação significa (*σημαίνει*) ser ou não ser um certo algo (*τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί*) e a definição é

⁴ Mais precisamente, o que significa não são as sentenças, mas as proposições expressas por sentenças. Para os nossos propósitos, deixamos de lado considerações sobre proposições.

precisamente o enunciado do que é o ser para um certo algo. Nos *Tópicos*, Aristóteles escreve que uma definição é “Uma sentença que significa o que era ser” (101b-102a, tradução nossa)⁵. A expressão que aqui traduzimos literalmente como “O que era ser”⁶, *tò tí ἦν εἶναι*, é tradicionalmente traduzida como “essência” e é extensionalmente equivalente a esse termo, na medida em que ambos referem à natureza de algo, ou às propriedades que fazem com que algo seja aquilo que é.

Desse modo, podemos dizer que a definição é a enunciação da essência. Porém, conceber a definição em termos de essência gera complicações ao lidar com denominações referentes a não-entes, como “bode-cervo”. Essas complicações serão exploradas em uma seção subsequente, em que será considerada a relação entre as noções de essência e de definição. Por enquanto, consideraremos que a definição como concebida por Aristóteles é a enunciação da essência ao menos nos casos de predicacões sobre entes que realmente existem.

Da caracterização oferecida do significado de denominações, emerge que a definição e, conseqüentemente, algum comprometimento essencialista, são condições necessárias para a significação de uma denominação. Pois uma denominação significa ser algo, e a definição é a descrição daquilo que algo é, de tal modo que, se uma denominação é significativa, ela também é definida ou, ao menos, definível. É por isso que, no contexto dialético do argumento elêntico, Aristóteles pode pedir que seu interlocutor define aquilo que foi significado. Tendo sido obtida uma definição, o argumento pode prosseguir.

Durante o restante do argumento, Aristóteles utilizará como exemplo a denominação “homem”. Para os propósitos de seu argumento, é estabelecido que a definição de “homem” será “animal bípede”:

⁵ Nossas traduções dos *Tópicos* são feitas a partir da tradução em inglês de Robin Smith (1997).

⁶ O tempo verbal da expressão está no pretérito, mas isso parece ser uma mera peculiaridade linguística que não altera o significado da frase.

Além do mais, se “homem” significa uma só coisa, seja isso “animal bípede”. E entendo por “significar uma só coisa” isto: se homem é tal coisa, e se algo é homem, este algo será o ser para homem (Arist. *Metaph. IV*, 1006a).

Como vimos, as noções de definição e essência estão intimamente relacionadas, e ambas são de suma importância para o argumento elêntico. De fato, é por meio delas que Aristóteles chega à sua conclusão:

Assim, conforme foi dito no começo, admita-se que uma denominação significa algo e significa uma só coisa; então, não é possível que o ser para homem signifique aquilo que precisamente o não-ser para homem é, uma vez que “homem” não apenas designa a respeito de uma coisa, mas também significa uma só coisa. [...] E não há de ser possível que uma mesma coisa seja e não seja (Arist., *Metaph. IV*, 1006b).

E, por fim:

Ora, se é verdadeiro dizer que algo é homem, é necessário que ele seja animal bípede (pois era isso que “homem” significava); e, se isso é necessário, não é possível que ele mesmo não seja animal bípede (pois “ser necessário” significa isto: ser impossível não ser); portanto, não é possível que seja simultaneamente verdadeiro dizer que uma mesma coisa é homem e não é homem (Arist., *Metaph. IV*, 1006b).

Tendo enunciado “homem”, nosso interlocutor estaria implicitamente comprometido com alguma definição desse termo ou ao menos com a sua definibilidade. Caso contrário, uma condição necessária para a significação não teria sido cumprida e nada de significativo teria sido dito. E, como vimos, a definição é uma frase, não um termo simples como “homem”. Assim explicita Aristóteles:

Uma definição é uma frase que significa o que era ser. Ela é dada ou como uma frase no lugar de uma palavra ou como uma frase no lugar de uma frase (pois também é possível definir algo significado por uma frase). Mas a respeito daqueles que respondem com uma palavra (qualquer que seja), claramente eles não estão dando a definição do sujeito, pois toda definição é uma frase (Arist., *Top. I*, 101b-102a, tradução nossa).

Ao pedir uma definição, então, Aristóteles faz com que o seu interlocutor dê assentimento a uma frase como “homem é bípede”. Assim, esse interlocutor estaria afirmando que algo é, o que é precisamente aquilo que Aristóteles deixou de incluir em sua demanda inicial para evitar a acusação de petição de princípio. No presente estágio argumentativo, porém, esse mesmo pedido é legítimo, já que o interlocutor se comprometeu com a enunciação de algo significativo e, consequentemente, definível. Tendo obtido uma frase afirmada por seu interlocutor, Aristóteles tem o que precisa para concluir seu argumento.

Uma implicação lógica trivial de qualquer sentença afirmativa é que, sendo ela verdadeira, a sua negação é falsa. Isto é, se a proposição “homem é bípede” é verdadeira, então, necessariamente, a proposição “homem não é bípede” é falsa. Logo, o interlocutor de Aristóteles se comprometeu com a verdade de ao menos uma sentença e, consequentemente, não pode afirmar o contrário dessa mesma sentença. Esse passo argumentativo só é possível quando o interlocutor afirma uma sentença complexa, pois elas têm valor de verdade, enquanto termos simples não o têm. Aristóteles explicita esse ponto em *De Interpretatione*:

Assim como alguns pensamentos na alma não são verdadeiros nem falsos enquanto outros são necessariamente ou verdadeiros ou falsos, assim também são os sons enunciados. Pois verdade e falsidade dizem respeito a combinação e separação. Então nomes e verbos neles mesmos – por exemplo “homem” ou “branco” com nada mais adicionado – são como os pensamentos que não têm combinação

ou separação; pois até então eles não são verdadeiros nem falsos (Arist., *Int.*, 16a, tradução nossa).⁷

É por isso, então, que Aristóteles, no início do argumento, pede que seu interlocutor enuncie um termo e não uma sentença. Um interlocutor bem-preparado se recusaria a afirmar uma sentença, pois saberia que ela implicaria a conclusão que ele quer negar. Porém, essa conclusão é o suficiente apenas para refutar o contrário do PNC, isto é: que todas as contradições são verdadeiras. Ela não parece ser suficiente para refutar o contraditório do PNC, isto é: que pelo menos uma contradição é verdadeira.

Se o argumento elêntico ataca o contrário do PNC e não seu contraditório, ele não parece ser uma boa defesa do PNC. Pois ainda seria possível negar o PNC ao afirmar que somente algumas contradições são verdadeiras, e esta é a posição de filósofos contemporâneos que negam o PNC, como Graham Priest⁸. Daniel Coren (2018), lidando com esse problema, argumenta que essa objeção não é fatal, elencando as seguintes razões:

[o Estagirita] apresenta uma defesa do PNC que é (1) direcionada a oponentes reais e radicais que Aristóteles via como tendo posições profundamente conectadas ao PNC; (2) deve ser um tipo particular de defesa indireta ao invés de uma demonstração direta; e (3) demonstra que a comunicação coerente depende da não-contradição. Lida desta maneira, a defesa de Aristóteles do PNC é não só historicamente e dialeticamente perdoável e razoável, mas também filosoficamente atrativa. Ele argumenta bem convincentemente a favor da rejeição não só do contrário do PNC mas também do contraditório do PNC (Coren, 2018, p. 59, tradução nossa).

⁷ Nossa tradução é feita a partir da tradução em inglês de J. L. Ackrill (1975).

⁸ Priest defende essa posição em uma discussão direta com Aristóteles em *To Be and Not to Be – That is the Answer*, de 1998.

O primeiro ponto é referente aos filósofos antigos que Aristóteles interpretava como defendendo ou o contrário do PNC ou posições que implicam o contrário do PNC. Anaxágoras, por exemplo, teria uma posição segundo qual tudo está sempre em uma mistura e, por isso, nada é determinadamente um certo algo (1007b). Já a Protágoras é atribuída a posição segundo qual todas as opiniões são verdadeiras, de tal modo que qualquer opinião e a sua negação seriam igualmente verdadeiras (1007b).

O segundo ponto diz respeito à epistemologia de princípios de Aristóteles e ao estatuto do PNC como um axioma da metafísica. Especificamente, propriedades necessárias das premissas de uma demonstração científica impedem que possa haver uma demonstração científica do PNC. Para um tratamento detalhado deste ponto, ver Angioni (2012). O terceiro ponto elencado por Coren é o que foi sugerido por nossa breve análise já oferecida da estrutura do significado e da definição, e é este o tópico sobre qual nos aprofundaremos durante o restante deste artigo.

Porém, se nossa reconstrução for fiel à argumentação de Aristóteles, um problema já se apresenta como saliente: o interlocutor de Aristóteles, que nega o PNC, presumidamente também negaria que a verdade de uma proposição implica a falsidade de sua negação. Logo, o passo lógico usado por Aristóteles não seria legítimo para o seu interlocutor, e o argumento perderia sua força.

Há ao menos duas respostas possíveis a essa objeção. Primeiro, no capítulo anterior de *Metafísica Gamma*, Aristóteles aparentemente demonstrou que a crença em contradições é impossível.⁹ Isso implicaria que Aristóteles se vê como argumentando contra um interlocutor que não crê em contradições, mas apenas diz que crê. Então, o objetivo do argumento elêntico não precisa e aparentemente não pode ser o

⁹ Especificamente, em 1005b. Para uma análise dessa demonstração, ver Wedin (2004).

convencimento de seu oponente da verdade do PNC, apenas uma espécie de sucesso dialético ou verbal.

Em um contexto dialético, ambas as partes concordam, de antemão, a aceitar as regras do jogo dialético. No contexto do argumento elêntico, o interlocutor de Aristóteles teria o direito de se recusar a aceitar regras que pressupõem ou implicam o PNC. Algumas regras, entretanto, seriam condições mínimas para a comunicação dialética, de tal modo que o interlocutor, ao se submeter à argumentação e aceitar a demanda de enunciar algo significativo para ele mesmo e para outros, já estaria implicitamente comprometido com elas. Uma dessas regras mínimas seria o comprometimento com aquilo que já foi dito, isto é: se o interlocutor afirma uma sentença, ele não poderia, em seguida, negá-la, pois isso impossibilitaria a realização do procedimento dialético. Se esse for o contexto do argumento elêntico, o interlocutor não poderia afirmar a negação da sentença que ele mesmo afirmou, e, conseqüentemente, o argumento seria bem-sucedido.

A segunda resposta, que não é incompatível com a primeira, é que, ao definir “homem” contraditoriamente, nosso interlocutor deixa de dizer algo significativo. Aristóteles pede de nosso interlocutor uma enunciação que significa algo não só para ele mas também para outro (1006a), e escreve que, tendo obtido isso, já teríamos algo determinado (1006a). Em outras palavras, é preciso que a enunciação signifique um certo algo e que seja comunicável. Uma expressão como “homem é bípede e não-bípede” não fixa algo determinado, pois atribui propriedades mutualmente excludentes ao sujeito, e não comunica algo inteligível para outros, pois não cumpre um dos critérios do sucesso semântico: a correspondência a um conteúdo mental compartilhado por outros.

Este último critério é relevante pois é parte da descrição do significado oferecida por Aristóteles em *De Interpretatione*. Nessa descrição, é afirmado que signos linguísticos simbolizam, primeiramente, certos itens na alma que são compartilhados por todos, e esses itens se

relacionam com a realidade extramental por meio da percepção. Assim escreve Aristóteles:

Sons enunciados são símbolos de afecções da alma, e marcas escritas são símbolos de sons enunciados. Nem as marcas escritas nem os sons enunciados são as mesmas para todos. Mas aquilo que eles simbolizam em primeiro lugar – as afecções da alma – são as mesmas para todos; e aquilo que as afecções assemelham – coisas – são claramente as mesmas para todos. Esses assuntos foram discutidos no trabalho sobre a alma e não pertencem à discussão atual (Arist. *Int.*, 16a, tradução nossa).

Esta descrição é simples e breve. E, embora Aristóteles discursasse sobre o significado em outras obras, ele não nos oferece uma descrição mais completa do que esta do processo da significação. Porém, mesmo essa breve passagem contém aspectos filosóficos importantes que merecem ser explorados. Primeiramente, observamos que há uma conexão mediada porém ininterrupta entre o signo linguístico enunciado ou escrito e o objeto no mundo a qual o signo refere.

O que media a conexão entre esses signos e as coisas no mundo são certas afecções mentais. Essas afecções, diferentemente dos signos, não variam com a cultura, pois são diretamente relacionadas à realidade extramental. O fato de que essas afecções são compartilhadas por todos é o que possibilita a comunicação linguística, de tal modo que um indivíduo pode relacionar um signo enunciado por um outro a uma afecção em sua própria alma. E é por isso que “homem bípede e não-bípede” não comunica algo, pois não há uma afecção na alma, nem uma coisa fora dela, que corresponde a essa descrição. Mesmo que o interlocutor do argumento elêntico insista que a expressão é significativa para ele, foi requerido que ela seja significativa para outro, e em especial para seu adversário, que crê no PNC.

Tornemos nossa atenção, então, a essas “afecções na alma” (*παθήματα τῆς ψυχῆς*) e suas correspondentes “coisas” (*πράγματα*).

Aristóteles não especifica o sentido dessas expressões, e elas são bastante obscuras. O termo que hesitantemente traduzimos como “coisas” é extremamente geral e não necessariamente denota um objeto, mas pode significar também estados de coisas, fatos e circunstâncias. Ademais, a relação entre essas afecções e essas coisas é uma de semelhança, e Aristóteles afirma, no *De Anima*, que são os perceptíveis próprios de cada sentido que primariamente afetam a alma e aos quais ela se assemelha.¹⁰ Assim, é possível ler “*πράγματα*” como referindo a coisas como a luz e o som, que são os perceptíveis próprios, respectivamente, da visão e da audição.

Entretanto, não é claro como esses perceptíveis poderiam ser portadores de significado e, em todo o caso, Aristóteles reconhece uma capacidade psíquica, a imaginação, por meio da qual é possível combinar dados sensoriais brutos para formar imagens de objetos compostos. Para nossos propósitos, não será necessário explicitar exatamente o que são essas “afecções na alma”. O que é relevante para nossa discussão são aspectos do processo de assemelhação por meio da qual essas afecções são formadas. Aristóteles descreve esse processo da seguinte maneira:

O que é capaz de perceber é em potência tal como o objeto da percepção é em ato, como foi dito. Logo, ele é afetado enquanto é dessemelhante àquilo que o afeta, mas, assim que é afetado, torna-se semelhante e é tal como aquilo que o afetou é (Arist., *De an. II*, 418a, tradução nossa).¹¹

¹⁰ A teoria aristotélica da percepção é detalhada nos capítulos 5 a 12 de *De Anima II*. Em particular, Aristóteles afirma que a percepção é um tipo de alteração caracterizada pela assemelhação (416b-417a), onde aquilo que percebe torna-se semelhante ao objeto percebido (418a). Em seguida, ele afirma que os objetos exclusivos a cada capacidade sensíveis são os objetos perceptíveis em sentido primário (418a).

¹¹ Tradução feita a partir da tradução em inglês de Christopher Shields (2016).

Trata-se, então, de um processo causal, onde aquilo que é percebido explica as características daquilo que percebe. Assim pontua David Charles (2000):

A assemelhação é um processo causal cujo ponto inicial é um objeto externo particular. Esse processo (em casos exitosos) resulta no paciente tornando-se semelhante ao agente em certos aspectos relevantes. A causa eficiente explica os aspectos relevantes gerais do pensamento ou da percepção: sobre o que é, seu objeto. Quando isso ocorre, a forma é transferida do agente ao paciente (Charles, 2000, p. 81-82, tradução nossa).

Considerando que o processo da significação é contínuo com esse processo de assemelhação, segue-se que a relação assimétrica entre aquilo que é percebido e aquilo que percebe aplica-se também ao significado. Isto é, o item que é percebido determina as características da afecção mental, e é a essa afecção a qual o signo linguístico refere. Logo, aspectos desses itens extramentais restringem como e por que é possível significar.

Os itens que compõem a realidade extramental são entidades determinadas, isto é: que possuem essências, e é essa a característica que explica a definibilidade como uma condição necessária para a possibilidade do significado. Trata-se de um dos aspectos em que a significação se assemelha às coisas no início do processo de percepção, sendo a definição o corolário linguístico da noção ontológica de essência.

Ademais, uma característica do essencialismo aristotélico é que ele é realista, no sentido em que verdades sobre essências são independentes da cognição e das práticas linguísticas humanas. Assim explica David Charles:

[...] a teoria [aristotélica] da definição (encontrada nos *Analíticos*) não pode ser completa sem referência a como o mundo é, com seus padrões causais geradores de necessidade. A forma relevante de inteligibilidade não é meramente uma projeção da

nossa parte para um mundo intrinsecamente ininteligível. Pois nós não podemos especificar totalmente o tipo de inteligibilidade que buscamos sem referência aos padrões geradores de necessidades que são encontrados no mundo. Na visão de Aristóteles, a estrutura causal inteligível do mundo é algo que existe independentemente de nós e do nosso sistema de explicação (Charles, 2000, p. 351, tradução nossa).

A interpretação de Charles é motivada, em grande parte, por sua leitura de discussões sobre a definição encontradas nos *Segundos Analíticos*. Parte da relevância dessa discussão é que ela explicita o que é epistemologicamente requerido para adequadamente tratar de uma denominação significativa. Resumindo sua interpretação sobre o tipo de entendimento de um termo que um agente epistêmico precisa ter no começo de sua investigação, Charles escreve:

Nós podemos, na visão de Aristóteles, no começo de uma investigação, sermos agnósticos ou enganados sobre os aspectos internos básicos do tipo com qual nós interagimos. De fato, nós não precisamos nem saber que o tipo tem algum aspecto interno básico qualquer. [...] Pois tudo o que é necessário é que nós tenhamos recebido informação suficiente das nossas interações com o tipo para estar em uma posição a partir da qual nós podemos (com o tempo) vir a ter conhecimento de sua existência e sua estrutura básica. Não é requerido que nós já tenhamos esse conhecimento neste estágio inicial da investigação. (Charles, 2000, p. 166, tradução nossa)

Na visão de Charles, Aristóteles elabora a sua teoria do entendimento do significado de termos usando, como modelo, a investigação científica. Para os nossos propósitos, não é necessário adentrar na teoria aristotélica da definição no contexto da ciência. Apesar disso, as considerações de Charles, corroboradas por evidências textuais, elucidam a relação entre o significado e o essencialismo aristotélico.

Se, para entendermos o significado de um termo, não é necessário conhecimento aprofundado do tipo que está sendo significado, então os mecanismos que regulam o espaço de possibilidade da significação são semânticos e não epistemológicos. E, como foi estabelecido, a significação é um processo causal que tem início em algo no mundo externo e tem suas características determinadas por esse objeto. Então, em última instância, o que regula o espaço de possibilidade da significação são aspectos da estrutura da realidade, como o essencialismo e o PNC.

Isto é: o processo da significação é restringido pelos mesmos princípios metafísicos que restringem a realidade como um todo. Naturalmente, esse processo é uma parte da realidade, mas o ponto saliente é que Aristóteles não reconhece princípios semânticos independentes da metafísica, que não derivam sua necessidade de princípios metafísicos mais gerais. Pois, assim como a percepção e o pensamento, o processo da significação é, fundamentalmente, constituído por uma certa relação com objetos no mundo.

Significado e definição de nomes de não-entes

O exemplo de denominação utilizado por Aristóteles é o termo “homem”. Entretanto, é evidente que o argumento pretende ser generalizável, e suas consequências aplicáveis a outros casos de denominação. Mas quais outros casos? Podem ser significativos nomes de entidades não existentes, como “bode-cervo”? Há indicação que sim, pois Aristóteles escreve o seguinte em *De Interpretatione*:

[...] sinal disso é que mesmo ‘bode-cervo’ significa algo, mas não, ainda, algo verdadeiro ou falso, a não ser que seja adicionado ‘é’ ou ‘não é’ (Arist., *Int.*, 16a, tradução nossa).

Entretanto, foi estabelecido que a significação é um processo que inicia com entidades extramentais. Como seria possível, então, haver

significação de “bode-cervo”, se não existem bodes-cervos de fato? A resposta está na capacidade da imaginação e sua relação com a percepção. Pode-se imaginar objetos que não foram percebidos, mas essas entidades imaginárias serão compostas de informações sensoriais obtidas de coisas existentes. O caso do bode-cervo é paradigmático pois é uma combinação de entidades reais observadas, a saber: bodes e cervos. Então, as afecções na mente que são simbolizadas pelo termo “bode-cervo” têm sua origem em objetos externos existentes que têm suas características manipuladas por um processo imaginativo.

Porém, mesmo admitindo que “bode-cervo” significa, resta o problema da definibilidade do termo. Para que o argumento elêntico funcione, é preciso que o termo enunciado seja definível. Além disso, vimos que a definibilidade é uma condição para a significação, e que “bode-cervo” é significativo. Se “bode-cervo” é significativo, então é necessariamente verdadeiro que o termo cumpre as condições necessárias para a significação, incluindo a definibilidade. Logo, “bode-cervo” deve ser, em algum sentido, definível. Entretanto, Aristóteles caracteriza a definição como a enunciação da essência. Se não há essência de não-entes, como pode haver definições do mesmo?¹²

Aristóteles lida com essa questão no segundo livro dos *Segundos Analíticos*, e parece dar duas respostas diferentes a ela. No sétimo capítulo, ele dá a entender que não há definições de entidades não existentes, escrevendo:

Assim, se quem define mostra ou “o que” ou “o que significa o nome”, se o “o que” não for o caso de modo algum, a definição seria o enunciado que significasse o mesmo que um nome. Mas isso é

¹² Aristóteles parece reconhecer, em 93b, a possibilidade de definições nominais, cujo propósito não é a enunciação a essência, mas sim do que significa um nome. Entretanto, alguns intérpretes, como Bolton (1976), sustentam que Aristóteles só aceita definições desse tipo que referem a uma entidade existente, e, portanto, o problema da definição de entes fictícios permanece. Para um tratamento cuidadoso dessa questão, ver Modrak (2010).

absurdo. Pois, em primeiro lugar, haveria definição também do que não é essência e daquilo que não é o caso: pois é possível que também os não-entes tenham um significado (Arist., *An. post.*, 92b).

No décimo capítulo do mesmo livro, porém, Aristóteles parece sugerir que pode haver definição daquilo que não sabemos se é o caso, de modo que a existência não precisaria, ao menos, ser previamente estabelecida:

Uma vez que se afirma que a definição é o enunciado do “o que é”, é manifesto que um tipo de definição será um enunciado do que significa a denominação, ou outro enunciado denominativo (por exemplo, o que significa triângulo). Com relação aos quais, precisamente, apreendendo que são o caso, procuramos saber por que são; e é difícil apreender assim deste modo aquilo que não sabemos se é o caso. E a causa da dificuldade foi mencionada antes: nem sequer sabemos se é o caso ou não, a não ser segundo concomitância (Arist., *An. post.*, 93b).

Há diferentes maneiras possíveis de conciliar essas passagens. Uma alternativa é dizer que, independentemente de nosso conhecimento, só há definição do que é o caso, e a distinção seria meramente epistemológica. Outra alternativa é tomar Aristóteles como utilizando, no sétimo capítulo, um sentido restrito de definição e, no décimo, um sentido mais expansivo. Nas palavras de David Charles:

[...] em [Segundos Analíticos] B.10, 93b29–32 Aristóteles está expandindo o escopo da definição para permitir um tipo de definição que dá uma descrição do que nomes significam, e não restringindo definições a descrições de algum objeto ou tipo. Se esse for o caso, pode haver um tipo de definição que afirma o que nomes para tanto existentes quanto não-existentes significam (Charles, 2000, p. 28, tradução nossa).

Os argumentos de Charles e a caracterização do significado de denominações em termos de definição apresentada em *Metafísica Gamma* parecem oferecer evidências suficientes para concluirmos que há definição de termos como “bode-cervos”. Porém, nesses casos, a definição não enuncia a essência, mas apenas o significado da denominação. O que exatamente isso significa ainda precisa ser explicitado, mas, para os nossos propósitos, é suficiente para concluir que o argumento elêntico seria bem-sucedido mesmo se seu interlocutor enunciasse um termo como “bode-cervo”. Pois, sendo possível obter uma definição, Aristóteles poderia lançar mão do passo argumentativo necessário para chegar à conclusão do argumento.

Conclusão

No processo da nossa investigação, encontramos primeiras respostas às nossas questões norteadoras e, ao mesmo tempo, descobrimos outras questões em aberto. Sobre a concepção aristotélica do significado, estabelecemos que ela consiste em um processo causal contínuo com a percepção, que tem origem em objetos ou estados de coisas particulares e extramentais. Vimos que os comprometimentos epistemológicos da descrição aristotélica da significação são mínimos, mas seus comprometimentos metafísicos são mais robustos.

Em resposta à questão sobre o que conta como um termo significativo, consideramos que Aristóteles aceita como significativos termos referentes a entidades não-existentes, e que não há evidências para sugerir que o argumento elêntico seria negativamente afetado se seu interlocutor enunciasse um termo como “bode-cervo”. Quanto à qualificação mencionada por Aristóteles, concluimos que o interlocutor do argumento elêntico não aceitaria a exigência de enunciar uma frase pois isso o comprometeria com a afirmação de que algo é verdadeiro, o que o comprometeria implicitamente com o PNC.

Já quanto à metafísica que fundamenta o argumento, examinamos os comprometimentos ontológicos envolvidos nas noções de significado e definição presentes nele. Dado tudo o que discutimos, emerge que as concepções aristotélicas de significação e definição estão profundamente conectadas com seu essencialismo. Essa conexão se dá pois nossas práticas linguísticas advêm de uma interação direta e assimétrica com o mundo externo. Ela é direta pois é contínua com a percepção, e é assimétrica pois são aspectos estruturais da realidade que impõem, sobre nós, restrições sobre nossas práticas linguísticas e cognitivas, e não o inverso.

Entretanto, alguns problemas permanecem carentes de resposta. Um deles é sobre a relação entre a definição e o essencialismo. Vimos que há boas razões para considerar que Aristóteles aceita que há significado e até mesmo definição de termos que denominam não-entes. Entretanto, a definição é descrita pela expressão essencialista “o que era ser”, de tal modo que não é claro no que consistiria uma definição que não enuncia a essência. Vimos que, nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles reconhece um tipo de definição que apenas diz o que um nome significa, mas essa descrição permanece vaga. O que exatamente são definições desse tipo? Trata-se de duas noções diferentes de definição ou uma só?

Por fim, há questões sobre os comprometimentos ontológicos envolvidos na argumentação de Aristóteles em *Metafísica Gamma*. Tendemos a interpretar o argumento elêntico como implicando que a definibilidade é uma condição necessária para a significação linguística, e que o PNC é uma condição necessária para a definibilidade. Entretanto, interpretações mais deflacionárias são possíveis. Se interpretarmos o argumento elêntico como um procedimento dialético, ou uma estratégia para procedimentos dialéticos, ele pode ser bem-sucedido se o PNC for meramente parte das regras do jogo dialético. Nesse caso, o argumento elêntico não ofereceria suporte indireto para considerar o PNC como um princípio metafísico verdadeiro, mas somente ofereceria uma estratégia para lidar com supostos negadores do PNC em contextos dialéticos. Essas são questões ao mesmo tempo interpretativas e filosóficas, cujas respostas têm potenciais consequências importantes tanto para estudiosos de

Aristóteles quanto para filósofos em geral. Porém, elas escapam o escopo limitado deste artigo e serão reservadas para pesquisas futuras.

Referências

ANGIONI, Lucas. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I 2). *Manuscrito*, Campinas, v. 35, n. 1, p. 7-60, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-60452012000100001>.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livros IV e VI. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. 2. ed. Campinas: IFCH, 2007.

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*. Livro II. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH, 2002.

ARISTÓTELES. *Categories and De Interpretatione*. Trad. John Lloyd Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1975.

ARISTÓTELES. *Metaphysics*: Books Γ, Δ, and E. Tradução e notas de Christopher Kirwan. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução, introdução e comentários de Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.

ARISTÓTELES. *Topics Books I and VIII*: with excerpts from related texts. Tradução e comentários de Robin Smith. Oxford: Clarendon, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258598>.

BOLTON, Robert. Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: Posterior Analytics, II, 7-10. *The Philosophical Review*, v. 85, n. 4, p. 514-544, 1976. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184277>.

CHARLES, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

COREN, Daniel. Why Does Aristotle Defend the Principle of Non-Contradiction Against its Contrary? *The Philosophical Forum*, v. 49, n. 1, p. 39-59, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/phil.12176>.

MODRAK, Deborah. Nominal Definition in Aristotle. In: CHARLES, David (Ed.). *Definition in Greek philosophy*. New York: Oxford University Press, 2010. p. 252-285. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199564453.003.0008>.

PRIEST, Graham. To be and not to be – That is the Answer. On Aristotle on the Law of Non-Contradiction. *History of Philosophy and Logical Analysis*, Leiden, v. 1, n. 1, p. 91-130, 1998. DOI: <https://doi.org/10.30965/26664275-00101007>.

WEDIN, Michael. Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction. *Phronesis*, Boston, v. 49, n. 3, p. 225-265, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1163/1568528042568613>.

Data de registro: 29/09/2024

Data de aceite: 29/01/2025



A linguagem como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico

*Eduardo Leite Neto**

Resumo: O intuito deste trabalho trata da argumentação e descrição do ideário linguístico proposto pelo filósofo moderno Giambattista Vico (1668-1744). Partindo de um cenário moderno, atrelado aos prognósticos racionalistas liderados sobretudo pela filosofia de Descartes e seus sucessores, onde o lógos como método se coloca entre a subjetividade e a racionalidade; se fez necessário, segundo o filósofo napolitano, examinar o empenho racionalista que considerava como “falsas verdades”, algumas produções humanas ao longo da história que se condensaram em disciplinas ou saberes, como, por exemplo, a filologia, poesia e a mitologia. Para Vico, nesses saberes, constam os momentos gnosiológicos que a humanidade atravessou em seu desenvolvimento, podendo contribuir para o conhecimento daquilo que o filósofo chamou de gênero humano. Neste sentido, a linguagem cumpre papel fundamental na gnosiologia humana; é a partir de sua agência que interioridade e exterioridade se ligam a fim de dar concretude à história e os feitos da humanidade. Dividiremos nosso texto em três partes. Primeiro, partiremos dos pressupostos da antropogênese de Vico, seus conceitos, características e elementos. Em seguida, descreveremos sua investigação filológica, ressaltando seu trabalho com a poesia, mitologia e história dentro de sua decodificação dos símbolos e significados. Por fim, concluiremos nosso trabalho com a descrição das três estruturas semióticas encontradas na filosofia da linguagem de Vico e sua relação com as onomatopeias dos primeiros povos da gentilidade.

Palavras-chave: Giambattista Vico; Filologia; Gnosiológica; Linguagem; Scienza Nuova.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Participante Externo em Projeto de Extensão na Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: eduardoneto886@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0722521281138954>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0732-7682>.

Il linguaggio come forma espressiva della esperienza gnoseologica umana nel pensiero di Giambattista Vico

Riassunto: L'intenzione di questo lavoro si occupa della argomentazione e descrizione dell'ideario linguistico proposto dal filosofo moderno Giambattista Vico (1668-1744). Partendo del scenario moderno legato ai prognostici razionalisti guidati soprattutto dalla filosofia di Cartesio e suoi successori, dove il *lógos* come metodo se mette tra la soggettività e la razionalità; se ha fatto necessario secondo il filosofo napoletano, esaminare l'impegno razionalista che considerava come false verità, alcune produzioni umane al lungo della storia che se hanno condensato in discipline o saperi, come per esempio, filologia, poesia e la mitologia. Per Vico, in questi saperi contiene gli momenti gnoseologici che la umanità hanno attraversato nel suo svolgimento, potendo contribuire alla conoscenza daquello che il filosofo ha chiamato di genero umano. In questo senso, linguaggio compie il ruolo fondamentale nella gnoseologia umana; a partire della sua agenzia che interiorità ed esteriorità se collegano al fine di dare concretudine alla storia e ai fatti della umanità. Ripartiremo nostro testo in trè parti. Prima partiremo degli presupposti alla antropogenese di Vico, suoi concetti, caratteristiche ed elementi. In seguito dibatteremo la sua investigazione filologica, risaltando suo lavoro con la poesia, mitologia e storia, dentro della sua decodificazione degli simboli e significati. Alla fine concludiremo nostro testo con la descrizione delle trè strutture semiotiche trovate nella filosofia del linguaggio di Vico e la sua relazione con le onomatopée degli primi uomini della gentilità.

Parole-chiave: Giambattista Vico; Filologia; Gnosiologica; Linguaggio; Scienza Nuova.

Introdução

A cativante reflexão viquiana sobre as origens das línguas e das letras na *Scienza nuova*¹, nos demonstra a carga de importância que possui

¹ Para melhor referenciar o leitor, o lugar onde se encontra o “grosso” da reflexão viquiana sobre a linguagem na *Scienza Nuova* de 1744, consta no IV capítulo do II livro (intitulado *Della Sapienza Poetica*). É neste capítulo onde o filósofo napoletano desenvolve de forma

o falar humano, propriamente pelo fato que para o filósofo, *cognição* e *linguagem* estão sincronizados em sua origem e desenvolvimento. Dessa forma, o filósofo foi, segundo Jurgen Trabant, o primeiro filósofo que conjecturou a cognição do ponto de vista da linguagem, ou seja, que refletiu o ponto de convergência entre o “pensar” e a “expressão do pensar”, chamada pelo linguista alemão de *semiosi visiva*².

Com efeito, é demasiado notório como Vico descreve sua tese em relação as origens do falar humano, desde os intercursos na obscura selva diante da sua primeira barbárie, a *Barbarie dei sensi*, progredindo à idade dos deuses, dos heróis, e chegando à idade dos homens. Diferente das teses linguísticas que despontaram nos séculos posteriores ao do filósofo napolitano (grande parte representada pela escola histórica alemã do século XIX, com Humboldt, Herder, dentre outros); a filosofia da linguagem de Vico não segue um modelo consequencial, isto é, aquela premissa de que primeiro nasceram os falares, em seguida, as escritas e por fim, a filosofia. De acordo com Renata Sammer, Vico entende que o falar e a possibilidade do pensar, nasceram “Juntos, simultâneos e indistinguíveis, em todas as línguas” (Sammer, 2018, p. 92).

Assim como foi o propósito de Vico, no *De antiquissima*, de uma genealogia da língua latina no intuito de compreender as várias mudanças na mente humana mediante o exercício filológico, e com isso, consolidando seu princípio do *Verum factum*; é a partir de sua segunda virada gnosiológica³, como destacou Benedetto Croce, que o filósofo se detém mais acerca da história do direito e da civilização. Desse modo, conduz detalhadamente na *Nuova Scienza* sua tese acerca da linguagem. Na leitura de Donatella Di Cesare, a relação entre *linguagem* e *história* em Vico traça um ponto fundamental na compreensão do pensamento do

minuciosa sua tese linguística, usando dos recursos etimológicos, gramáticos, históricos e mitológicos. Por certo, sua reflexão acerca dos nomes e línguas perpassa por todos os seus escritos; entretanto, é na *Scienza Nuova* onde encontramos o condensamento e entrelaçamento de suas ideias sobre o falar e pensar humano.

² Cf. Trabant, 2007, p. 43.

³ Cf. Croce, 1922, p. 22-23.

filósofo; pois, o aparato linguístico composto na teoria viquiana, o conteúdo em relação a *mentalidade* e principalmente a *historicidade* dos povos, não poderia ser negligenciado pelos estudos viquianos, ou seja, a linguagem em Vico não é apenas um “exercício retórico” para descrever as etapas gnosiológicas da humanidade, mas prova das modificações da mente humana através dos tempos, da forma de percepção e sensação da realidade. É por essa razão que linguagem e história são na perspectiva viquiana o eixo central que dá à sua *Scienza Nuova* uma “cultura originalidade”.

Porque em Vico a reflexão sobre a linguagem não se desenvolve em consequência da sua reflexão sobre a história, mas, ao contrário, de um novo modo de entender a linguagem surge um novo modo de entender a história da humanidade. Aqui vai a originalidade da sua filosofia que, própria enquanto filosofia da linguagem, se pode propor uma “*Scienza Nuova*” (Di Cesare, 1993, p. 257).

O pensamento de Vico nos traz ao cerne de um debate proposto frente ao *racionalismo* evocado nos períodos entre o século XVII e XVIII. Sua reflexão consta, sobretudo, nas duas formas que os racionalistas (sobretudo os cartesianos) conceberam essa centralização do *logos*, em *racionalidade* e *interioridade*⁴. Desse modo, como observa Trabant, tendo Vico edificado em sua filosofia a fantasia como base à *racionalidade* e *corporeidade*, estabelece, a partir delas, o fundamento crítico da filosofia viquiana. Assim, essa interioridade do espírito humano é superada mediante linguagem, ou também pelas *semiosi*, pois, diante do signo, a interioridade e exterioridade não podem ser separadas. A questão de se empregar um termo tão importante às teses sobre as origens das línguas e das letras de Vico, como faz o linguista alemão em denominar essas teses linguísticas do filósofo, como sendo uma *sematologia vichiana*, apenas nos

⁴ Cf. Lomonaco, 2017.

denota a importância dos estudos às produções linguísticas do pensador napolitano.

I

A partir de duas palavras, *gramática* e *caracteres*, temos o ponto de ignição para a compreensão acerca da *antropogenese* proposta por Vico. Temos na primeira palavra *gramática* como “arte de falar” e que posteriormente derivada seria *γραμματα*, que são as letras; assim, significando como “arte de escrever” tal como Aristóteles a definiu em sua *Tópica*⁵, e conforme apresentada na *Scienza Nuova*, que todas as nações começaram a falar mediante a escrita, ou seja, hieróglifos (*Sn44*, §226), que são imagens que coincide com toda nação ter falado na sua primeira barbárie. De modo que nasceram “mudas”, como concorda o filósofo, assinalando às imagens e aos gestos articulados, o primeiro modo de falar. Posteriormente, temos *caracteres* que significa *ideias, formas e modelos* (*Sn44*, §429).

Nesse sentido, podemos perceber a importância dada às imagens pelo filósofo napolitano, sobretudo, no que diz respeito ao mito por essas formas representadas. Mítico, devido à associação que Vico faz entre as imagens, os hieróglifos, e as narrativas poéticas dos primeiros gentios. Essas narrativas, como consta na introdução do segundo livro da *Scienza Nuova*, sobre a *Sapienza poetica*, tendo sido as nações gentias originadas

⁵ Aristóteles, ao depurar o valor do gênero às expressões nos tópicos do discurso, contesta ser necessário sempre utilizar da essência do objeto a qual será expresso na oração, de modo que fique claro a definição do objeto dito no discurso, é por isso que usa *γραμματα* como exemplo: “Veja-se, além disso, se, usando o termo definido em relação a muitas coisas, ele deixou de empregá-lo em relação a todas elas, como, por exemplo, se definiu ‘gramática’ como o ‘conhecimento de como escrever sob ditado’: pois devia dizer que é também o conhecimento de como se deve ler. Pois, ao apresentá-lo como o ‘conhecimento da escrita’, ele não a definiu melhor do que se tivesse dito que era o ‘conhecimento da leitura’: com efeito, nenhuma das duas definições consegue o seu fim, mas somente aquela que menciona ambas essas coisas, visto ser impossível haver mais de uma definição da mesma coisa” (*Tópica*, 1987, p. 162).

sob princípios fabulosos (*Sn44*, §202), atesta que os primeiros sábios da gentilidade, (dos quais os gregos são os representantes das antiguidades gentílicas) foram de poetas teólogos (*Sn44*, §199; §361; §365). O que, diante às suas produções, demonstram que a ordem de suas ideias, são procedentes mediante a ordem de suas criações (*Sn44*, §238; §241). Assim, frente a essas narrativas poéticas, chamadas *fábulas*, dão os elementos que compõem essa sabedoria poética dos primeiros gentios, tal como assinala Vico, formam as três espécies de teologias: a *teologia poética*, ou seja, aquela dos poetas teólogos, sendo ela a teologia civil dos primeiros gentios; a segunda, uma *teologia natural*, isto é, dos metafísicos e por último, a *teologia cristã*, sendo essa a mescla da civil e natural com o adendo da teologia revelada (judaico-cristã); possuindo nessas três a união pela contemplação da providência divina (*Sn44*, §366)⁶.

Religião e Direito, que para Vico representam as condições mesmas da civilização, por um lado, se dão apenas na linguagem e por isso encontram o próprio modelo originário, ou seja, são poetas por necessidade (*DU XIII*, 20). Como a religião nasce através do nome de Deus (*SN* §§ 9, 375-376), assim “os povos se fundaram com as leis e as leis juntamente a todos foram em versos ditados” (*SN* § 470). E este enraizamento da religião e do direito na linguagem se explica observando não tanto à dimensão intersubjetiva, que faz a base do surgir da sociedade humana, quanto mais à dimensão poética, porque a

⁶ Cabe aqui ressaltar que essas três espécies de teologias, o filósofo napolitano modela a partir de sua leitura do filósofo latino Varrão; em que descreve (como se lê no parágrafo da *Sn44* supracitado), que o filósofo latino enumera a terceira teologia como sendo *poética*, sendo ela entre os gentios, a mesma que a teologia civil. Nesse sentido, Vico a recorta e introduz a *teologia cristã*, com a finalidade de demonstrar a coordenação da providência divina do Deus judaico-cristão nas modelações das nações gentias. Assim, também o significado de tal recorte está atrelado na observação das premissas de Varrão e de uma corrente entres os antigos, de buscarem identificar nas fábulas e nos mitos, um *quid* oculto de uma sabedoria filosófica; o que Francis Bacon tentou explicar em sua *Sabedoria dos Antigos*, e que Vico no livro terceiro da *Scienza Nuova*, sobre o verdadeiro Homero, explora minuciosamente.

linguagem parece revelar-se antes forma e modelo de todo fazer humano (Di Cesare, 1993, p. 260).

Por conseguinte, tal sabedoria poética estaria organizada sob uma metafísica, ou seja, essa sabedoria dos primeiros gentios, sendo fabulosas, é denominada como uma *metafísica poética*. Frente a uma recolha de provas acerca dos princípios da gentilidade, não externa, mas internamente, isto é, dentro das várias modificações da mente humana, porquanto se busca os princípios que possibilitaram a formação deste mundo dos seres humanos, ou seja, o mundo civil. De modo que nestes dados comprobatórios destes ditos princípios, possa observar, o alto grau de *pathos* nas manifestações mentais do início da gentilidade (*Sn44*, §363).

Assim, a sabedoria poética, sendo a primeira sabedoria da gentilidade, teve seu início de modo metafísico; entretanto, não uma metafísica “refletida” tal como a conhecemos (no sentido aristotélico e de toda a tradição que se sucedeu a partir dela), mas uma metafísica sentida e imaginada, isto é, diante os sentidos de uma mente vigorosa e fantástica, ainda sem nenhum raciocínio reflexivo desenvolvido. Portanto, essa poesia começou divina, devido ao fato dos primeiros gentios, tomarem as coisas que viam ou sentiam, como deuses e divindades (*Sn44*, §184; §185; §189).

Frente a essa metafísica poética, configurada no observar a mentalidade fantasiosa e imaginativa dos primeiros gentios, Vico articula, assim, uma *lógica poética*. E tal lógica, reflete a decodificação aos significados das atribuições conferidas em face dos produtos da gênese gentilesca, ou seja, enquanto a metafísica poética abarca toda mentalidade fantasiosa dos primeiros gentios, a lógica poética baseia-se em significar os elementos poéticos contidos nas poesias; de modo que para a metafísica poética, o meditar a realidade, se voltava ao imaginário dos poetas teólogos em perceber nos corpos e nas manifestações da natureza como sendo seres divinos, e essa lógica poética tende a significar as descrições contidas nessas meditações. Portanto, é partir da etimologia presente na palavra *lógica* que se tem o elemento constituinte da argumentação viquiana sobre a linguagem:

Lógica provém da palavra λόγος, que primeiro e propriamente significou *fábula* que se transpôs para o italiano *favella* – e a fábula dos Gregos foi dita também μῦθος, donde provem para os Latinos *mutus*, –, a qual, nos tempos mudos nasceu mental, pois num trecho de ouro diz Estrabão ter existido antes do vocal, ou seja, da articulada: donde λόγος significa tanto *ideia* quanto *palavra* (Sn44, §401).

Com efeito, o *lógos* preconizado por Vico, vem para elucidar os elementos de linguagem acerca das *genera significandi* das narrativas da primeira gentilidade; de modo que esse início mudo da linguagem, como mencionamos parágrafos acima, começado mediante atos ou gestos, ou objetos, a fim de que estipulassem uma relação natural com as ideias, teve no *lógos*, o mesmo que *verbum* (Sn44, §224-227). Seguindo esse argumento, o μῦθος fora concebido pelos primeiros gentios como sendo uma *vera narratio*, um falar verdadeiro que utilizava de todas as narrativas das fábulas mitológicas, como sendo fatos verossímeis acerca da cultura que as narrava.

Portanto, o primeiro falar, sendo representados pelos poetas teólogos, não fora um falar baseado na *onomathesia* judaico-cristã, da imposição dos nomes segundo a natureza respectiva das criações nomeadas, mas sim, um falar fantástico, mediante substâncias animadas, imaginadas a partir das sensações destes primeiros gentios⁷. Esse caráter

⁷ Sir Isaiah Berlin, em seu livro *Vico e Herder*, ao abordar as questões acerca dos signos e símbolos que permeiam a linguagem humana, utiliza do termo “autoexpressão” para denominar a percepção sensível dos primeiros gentios da filosofia da linguagem viquiana; de modo que essa autoexpressão não está imbuída de uma secreta sabedoria, ou um princípio de enganação para as gerações futuras, mas simplesmente um “meio” através das simbologias nas línguas e nos sinais, de se fazer entender o desejo de compreensão entre os seus falantes. E como bem pontua o filósofo anglo-eslavo: “Os homens expressam seus sentimentos, atitudes e pensamentos através de símbolos. Esses símbolos constituem meios de autoexpressão; eles não são forjados com o propósito de enganar ou entreter as gerações futuras; consequentemente, são uma evidência confiável das mentes e perspectivas que vinculam, desde que saibamos interpretá-las. A linguagem não é uma invenção deliberada dos homens que pensam e então procuram meios para articular seus pensamentos. As ideias e os símbolos, mediante os quais são expressados, não são separáveis, nem mesmo na imaginação. Nós não só falamos e escrevemos por símbolos, mas também pensamos, e

imaginário nos transparece o sentido de uma mentalidade, uma *ideia*, fixada nas atribuições destes primeiros povos, como uma “racionalidade primitiva”. O que nas palavras de Trabant, podemos compreender melhor:

A série *lógos*, *fábula*, *favella* (fala), *mythos*, *mutus*, *ideia*, *palavra*, faz imergir na expressão *lógos* sobretudo os aspectos de “fábula”, “língua”, “mito”, “mudo”. O termo “mudo” vem de outra forma definido mais precisamente “mental” e como “não vocal, não articulado”. A definição “mental” parece, todavia, significar ora que o *lógos*, este mito mudo, em origem não há nenhuma materialidade física, nenhuma exterioridade, mas que ao princípio, se encontra a partir da mente (Trabant, 2007, p. 45).

Nesta observação trazida por Trabant, demonstra o grau de importância a que devemos nos atentar, em não apenas levar o *lógos* viquiano como sendo um aparato mental e “mudo” dos primeiros povos. É preciso considerar que Vico procurava reformular a lógica como um estudo baseado nas *genera significandi*, como uma ciência das imagens e sinais que proporcionam aos seres humanos, uma mentalidade, seja em qual tempo histórico que estejamos, uma *sematologia*. Assim, sendo o *lógos* evocado ao aspecto de *favella*, não estaria posto entre mente e corpo, como consta em (*Sn44*, §1.045), e estaria frente à tradicional e difusa opinião, do *lógos* ser apenas mente, enquanto *lógica*, um questionar-se acerca do pensamento (interior).

É nesta perspectiva que identificamos esse caráter reformulador de Vico, pois, como acentua Trabant: “A este ponto, são de ajuda os outros termos citados, *ideia* e *palavra*: o ‘não vocal’, ‘mental’, ou ‘mudo’ que precede o *vocal*, é a *ideia*” (Trabant, 2007, p. 45). Desse modo, evocar a *ideia* e com isso, sua etimologia, nos constando como sendo uma

somente podemos pensar, usando símbolos, sejam eles palavras ou imagens; as duas maneiras são uma só. Das palavras e da forma que são usadas podemos inferir os processos mentais, as atitudes e perspectivas dos seus usuários, porque as ‘mentes’ (*ingenia*) são formadas pelo caráter da linguagem, e não esta pelo caráter daqueles que a usam” (Berlin, 1982, p. 50-51).

mediadora entre o físico e o mental, e assim, podendo notar como uma mesma raiz etimológica, a *ideia* e o *ver*. Neste sentido, a *ideia* seria o mesmo que *ver*, isto é, o apreender à mente ao que é visto, às *imagens* que se cultuam também, ante a visão dos corpos.

Portanto, ao identificar que a etimologia da *palavra* (*parola*), remonta às fábulas ou os mitos, isso que também às parábolas se enquadram, tendo no verbo *falar* (*parlare*), tem para Vico o mesmo que “se voltar ao outro”, “comunicar”. Não obstante, essa identificação em tal interpretação etimológica da lógica por Vico, englobada pelos aspectos relacionados a ela (a fábula, mito, fala, palavra), observado nas palavras, isto é, no comunicar; possui o bojo de sentido à materialidade dos objetos, e sendo algo visível, as *palavras reais* (*parole reali*), que são os símbolos, as imagens, em vista às *voci*, que são as *palavras faladas* (*parole sonore*).

As *palavras* (*parole*) são neutras porquanto dizem respeito a sua materialidade: podem ser algo de visual, por exemplo, objetos já dados a que Vico chama *palavras reais* (*parole reali*), mas naturalmente podem também ser sinais “vocais”. As palavras com som, as palavras em sentido estrito, Vico as chamam de *voci* (palavras faladas). Porém, as *palavras* não podem ser “puramente mentais”, mas devem ter uma materialidade definida, uma vez que são dirigidas aos outros. Se o *lógos* é tanto *ideia*, quanto *palavra*, devem possuir *materialidade*, *exterioridade*, já que os homens não são anjos (Trabant, 2007, p. 45-46).

II

Definido o quadro conceitual dos elementos constituintes da filosofia da linguagem de Vico, passemos à *investigação filológica*, que complementa o quadro teórico que expusemos parágrafos acima. Estabelecemo-nos, portanto, nas dignidades filológicas propostas por Vico. Dignidades essas que retratam a história das três línguas, retiradas pelo pensador napolitano das interpretações dos egípcios e modeladas por

Heródoto e Varrão (*Sn44*, §32; §52), que explicam a forma *diacrônica* que podemos entender acerca da *fala* humana. Essas três línguas, estão imbuídas na construção histórica do filósofo napolitano, a idade divina, heroica e humana. De modo que sobre essas idades observa-se o transcorrer do desenvolvimento da linguagem, sobretudo em seus dois princípios de construção: a *escrita* e a *cognição*.

Chegaram até nós também dois grandes fragmentos da antiguidade egípcia, que foram acima observados. Um dos quais é que os Egípcios reduziram todo o tempo do mundo transcorrido antes deles a três idades, que foram: idade dos deuses, dos heróis e idade dos homens. O outro, que durante todas estas três idades teriam sido faladas três línguas, pela ordem correspondente às ditas três idades, que foram: a língua hieroglífica, ou seja, sagrada; a língua simbólica ou por semelhanças, como o é a língua heroica; e a epistolar, ou seja, vulgar dos homens, por signos convencionados para comunicar as necessidades vulgares da vida (*Sn44*, §173).

Devido a essa linguagem que se diferencia em cada idade do modelo histórico viquiano, com toda sua específica organização política, há três diversas estruturas semióticas, como assinala Trabant; com isso, demarca os pontos entre os *significantes* e *significados*, compostos no horizonte dos *sinais* de cada modo de linguagem nas três idades. Passemos, então, às descrições sematológicas na tríade temporal da linguagem viquiana.

Por conseguinte, Vico identifica em dois trechos de Homero, na *Iliada*, relatos que corroboram com sua formulação a respeito das *três línguas*. No primeiro relato, seria uma exposição indireta de Homero em relação à longevidade do herói Nestor, em que este teria vivenciado “Três vidas” de homens de várias línguas, isto é, de três gerações de falantes ou mortais (Hom., *Il.*, canto I, v. 246-252). O que o filósofo observa, mediante esse relato, é que Nestor poderia ter sido um caráter heroico daquela cronologia constituída pelos egípcios e passada aos gregos. Vendo que

“Viver os anos de Nestor” deve ter o mesmo significado que “Viver os anos do mundo” (*Sn44*, §432).

O segundo relato está no trecho que Eneias conta a Aquiles sobre sua genealogia, desde a origem de Dárdano até seu nascimento, focando quando homens se mudaram para Ilíon, depois de Troia ter sido transferida para a orla marítima e Pérgamo se tornando a cidadela (*Hom., Il.*, canto XX, v. 215-242). Esse trecho, sob a visão de Vico, nos expõe uma gênese de falares e de leis⁸, tendo na figura narrada “homens”, o corpo figurativo para a organização da sociedade dos trôades da qual Eneias pertencia, representando assim, como se organizavam os primeiros gentios.

Ao observarmos que a primeira língua fora um “falar divino”, falado pelos primeiros gentios e pensada pelos *poetas teólogos* mediante universais fantásticos ou caracteres poéticos (*Sn44*, §199), de modo que as primeiras nações gentias tiveram seu Júpiter e seu Hércules, tendo seus inícios fabulosos, e assim, nascidas poéticas (*Sn44*, §196; §200). Ademais, como nos adverte Vico, a idade dos deuses sendo anterior à idade dos heróis, identifica em mais trechos dos épicos homéricos, uma língua anterior à língua da qual está inserido Homero (a língua heroica), denominando-a, como “língua dos deuses” (*Sn44*, §437). O primeiro é identificado na *Iliada* com a palavra *Briareu*, dita pelos deuses, e *Egéon* dita pelos homens (*Hom., Il.*, canto I, v. 400-407). O segundo em que se refere a um pássaro que os deuses o chamam de *χαλκίδα*, e os homens o chamam de *κρυμνιδν* (*Hom., Il.*, canto XIX, v.291). O terceiro onde um rio de Tróia no qual os deuses o chamam *Xanto* e os homens o chamam de *Escamandro* (*Hom., Il.*, canto XX, v. 72-75).

Já na *Odisseia*, Vico identifica apenas dois trechos; um a que os deuses chamam *πλαγκτάς πέτρας* e os homens dizem *Cila e Caribidis* (*Hom., Od.*, canto XII, v.61). O outro trecho se passa quando Hermes entrega a Odisseu um fármaco contra o feitiço de Circe, chamado pelos deuses de *moly* (*Hom., Od.*, canto X, v. 277-305). Assim, utilizando destes relatos, sobretudo para reforçar seu argumento acerca dos falares divinos,

⁸ Cf. *Sn44*, §66.

como a primeira língua da idade dos deuses, Vico deixa claro seu intento de construção de uma metaforologia que engloba os caracteres poéticos, o que de acordo com Sammer,

[...] após discorrer sobre as metáforas antropomórficas fundadoras da cultura, Vico dá início à concreção formal de sua teoria dos caracteres poéticos. Desse modo, ele estabelece gradativamente o método de sua topologia. Ao apresentar a tese de que pensamento e linguagem surgem juntos, para então desenvolvê-la, demonstrando o distanciamento gradativo de ambos, Vico aproxima sua teoria da metáfora de uma teoria do signo (Sammer, 2018, p. 92-93).

Como podemos notar, esse aspecto da língua divina em ser uma linguagem imagética, voltada para os sinais, as *semioses visuais*, atende aos desígnios da aproximação viquiana à teoria dos signos. Assim, esses significantes, como bem observamos acima, nos traz à luz a materialidade existente nesta língua divina, ou seja, os *acenos* (*cenni* ou *atti*, como se observa ao longo da *Scienza Nuova*) representam muitas das vezes *corpos*, que carregam esse papel de “significantes visíveis”. Desse modo, esses corpos, como sendo as primeiras palavras em estrito, na idade dos deuses, estão no mundo como animais, árvores, córregos, pedras, rios. Tornando-se assim, os significantes, as *palavras reais*, os *acenos*, *gestos*, ou *atos*, demonstrativos que os seres humanos produziram com o movimento dos corpos (Trabant, 2007, p. 48).

Um exemplo interessante que Vico nos traz em relação às *palavras reais*, que une a linguagem divina das imagens e os gestos, está situado a partir do relato histórico atravessado até os tempos do filósofo napolitano, acerca dos Citas (*Sn44*, §48; §56; §99). Em que seu rei Idantirso, quando se preparava com suas tropas, para guerrear contra Dario I, dito o grande, respondeu ao rei Aquemênida, o qual lhe declarou guerra, com cinco palavras reais.

Essas palavras são: uma rã, um rato, um pássaro, um dente de arado e um arco de assestar. A rã tinha o significado que ele (Idantirso), tal

como as rãs que saem da terra nos climas úmidos, ele era filho daquela terra. O rato significava que assim como ele, tendo o rato feito ninho na terra para viver, ele fundou seu povo. O pássaro possuía um significado religioso, eram os auspícios⁹, ou seja, o rei não era submetido a nenhum homem, apenas aos deuses. Ao arado temos um significado rural, onde era exposto ele ter feito das terras da Cítia cultiváveis e então tê-las tomado pela força. E por último, o arco de assestar, que significa ele ter um vasto império com grande poderio militar, tendo ele a missão de defender seu império (*Sn44*, §435). Com esse exemplo, podemos compreender essa relação das *palavras reais* que englobam toda essa articulação dos *corpos* e dos *gestos* como significantes. De modo que demonstra um pouco do funcionamento desses primeiros falares humanos, inclusive quando menciona a questão dos auspícios, que fora a primeira sabedoria da gentilidade.

Passando para a segunda coluna das estruturas semióticas nas três línguas inseridas no modelo viquiano das três idades, chegamos ao segundo falar dos povos, correspondente à idade dos heróis, ou seja, uma linguagem falada por *símbolos*; o que segundo Vico, talvez reduzidas às divisas heroicas, isto é, às semelhanças mudas, tal como Homero designa os signos com que escreviam os heróis, *σῆματα*. Esses signos deviam ter sua morfologia por meio de metáforas, imagens, ou semelhanças, e depois com o advento da língua articulada se fez instrumento do falar poético (*Sn44*, §438).

Assim como a língua heroica é estabelecida dentre os seus símbolos e semelhanças, nos serviremos de alguns exemplos desta linguagem simbólica, sobretudo nas nomenclaturas heroicas, que traçam a antropologia presente na segunda idade viquiana, a respeito do uso da *força*¹⁰ no seguimento da vida em conjunto dos personagens da idade heroica. Segue-se que entre os gregos, os *nomes* teriam o mesmo

⁹ Cf. *Sn44*, §381.

¹⁰ Cf. *Sn44*, §636; §667; §708.

significado que *caracteres*¹¹; donde o filósofo napolitano evoca o mote de um dos patronos da igreja, o Pseudo Dionísio Areopagita, com o seu *Περὶ θεῖον ὀνομάτων*, isto é, acerca dos “nomes divinos”, em que encontrou várias nomenclaturas atribuídas a Deus na bíblia, dando ao mártir religioso o reconhecimento do divino por suas características naturais. Com isso, sucedeu à teologia católica duas expressões quando refletem *de divinis characteribus* “sobre os caracteres divinos” e *de divinis nominibus* “sobre os nomes divinos”.

Desse modo, *nomen* e *definitio* possuem o mesmo significado, o que no estudo da retórica eclesiástica, se diz *quaestio nominis* “questão nominal ou nome em questão”, de modo que se busca uma definição do fato ao orador que prepara seu discurso. Para os romanos os *nomes* tinham o significado primeiramente de “Casas ramificadas em muitas famílias”, ou seja, o *nomen* deveria referenciar à *gênese* cujo indivíduo fizesse parte (*Sn44*, §483). Os nomes referenciados às suas famílias, eram já presentes entre gregos que utilizavam dos *patronímicos*, que tem o significado de *nomes dos pais*, que Homero muito descreve quando menciona sobre a figura de “Aquiles Pelida” (pelida, filho de Peleu), ou “Odiseu Laércio” (filho de Laerte); patronímicos esses que se perderam na liberdade popular da Grécia, isto é, na formação da *politeia* helênica.

No direito romano, *nomen* tem o significado de *direito* (como coisas civis; ou direito de crédito, ou de devedor do estado). Devido a sua

¹¹ Os *caracteres* são um recurso terminológico que Vico utiliza para demonstrar a linguagem desenvolvida pelos primeiros gentios, de modo que sejam uma referência imagética à temporalidade citada, seja a idade dos deuses, heróis ou dos homens. O que denota, por exemplo, aos *caracteres poéticos*, como uma estação mental que uniformemente descreve cada período humano por suas sensações, virtudes, vícios etc. Por isso, o filósofo usa deste recurso, como mostra o linguista alemão: “O verbo grego *charássein*, que é a base de *caractere*, indica o incidir assim como *graphein*, o termo grego corrente para desenhar ou ‘escrever’. Os caracteres poéticos são, segundo sua etimologia, imagens ‘escritas’, desenhadas pelos primeiros homens. Naturalmente são também, *mythos*, fábula. Vico recorre a inteira gama semântica da expressão ‘caractere’. Ele mesmo se refere, por exemplo, aos caracteres da comédia grega e depois aos *charakteres ethikoí*” (Trabant, 2007, p. 56).

semelhança entre os gregos, a palavra νόμος significa *lei*, e dessa palavra deriva-se em νόμισμα, que quer dizer *moeda*; para os etimologistas, sua definição de νόμος venha para os latinos como *nummus*¹². Com efeito, sendo o *nomen*, em igual proporção semântica, ao *direito*, há aqui, uma relação “uniforme”, como evoca o filósofo; em que para os latinos, *ius*, o direito e as gorduras das *vítimas* em ofertas a Júpiter (ou seja, os molhos dos pratos em sacrifício a divindade latina), que a princípio denominou-se *Ious*, posteriormente derivaram-se os genitivos *Iouvis* e *iuris*. Tal questão, nos demonstra que o direito latino tenha se iniciado de forma de divina; como observamos nas *semioses* da primeira língua da gentilidade, em que *ius*, em seguida, *Ious* devido à uniformidade mental dos primeiros latinos, frente a adivinhação, que fora a ciência dos auspícios de Júpiter, com que regulavam todos os seus modos de vida, constituiu-se a uma jurisprudência às divindades e aos homens.

E, assim, começamos a refletir sobre o direito natural a partir da ideia dessa providência divina, com a qual nasce congênita a ideia de direito; o qual, como há pouco se meditou a causa, começou naturalmente a ser observado a partir dos príncipes das gentes propriamente dita e da espécie mais antiga, as quais chamaram “gentes maiores”, das quais Júpiter foi o primeiro deus (*Sn44*, §398).¹³

A palavra *praedia* (fazendas) chamada pelos latinos, que fora denominada aos primeiros estamentos rústicos diferentes dos urbanos, sendo essas primeiras terras na qual iniciara o cultivo agrícola, foram os primeiros prédios do mundo. Sendo assim, o primeiro domínio como *propriedade* que denominado pelo antigo direito romano como *manuceptae* (provendo dessa *manceps* a obrigação do erário em bens imóveis); tornando-se leis de *iura praediorum* (direito de divisa ou leis de

¹² Cf. *Sn44*, §489.

¹³ Conferir também *Sn44*, §316 e §317.

divisa) para servidões consideradas *reais*, ou seja, *servitutes praediorum*, que se consolidaram em bens imóveis. Essas propriedades denominadas *manucaeptae* devem ter sido denominadas *mancipia* partindo da lei das XII Tábuas romanas, segundo Vico, no ponto *qui nexum faciet mancipiumque* (quem fizer a entrega do vínculo, também com aquela entregará o poder); uma formalidade jurídica atestada via a lei Petélia, fazendo os servos que antes serviam por meio de um débito, a servirem por toda sua vida mediante uma “Prisão privada” (*Sn44*, §433; §115).

Semelhante aos latinos, na barbárie regressada (equivalente à Idade Média europeia), como concorda Vico em relação aos *corsi* e *ricorsi* da História (*Sn44*, §1.046, §1.047, §1.048), os italianos chamaram *potere*, significando aos seus bens uma aquisição pela força. Diante essa similitude, o filósofo atesta que ante os escribas e notários medievais, denominaram *presas terrarum* seus campos com seus termos. Já os espanhóis chamam *prendas* as divisas fortes, isto é, às coisas dadas como penhor. Para os italianos era denominada *imprese* as armas dos nobres e dizem *termini* para os significados das palavras e às armas nobres chamam igualmente *insegne*, donde provém o mesmo verbo *insegnare* (*Sn44*, §486)¹⁴.

Em seus escritos a respeito das desenvolturas de Vico em relação à heráldica heroica, Andrea Battistini¹⁵ nos regala com uma importante exegese acerca de tal questão. Quando nos relembra o empenho do filósofo napolitano em suscitar uma explicação voltada à *dippintura*, acerca da

¹⁴ As *imprese eroiche*, os emblemas ou as armas dos nobres, isto é, dos heróis da segunda idade viquiana, representam os sinais de uma idade que se baseava pelo direito natural da força, do poder da conquista, muito marcada nas personagens homéricas. O que aparece também, na barbárie regressada, com as descrições heráldicas dos nobres em relação a suas famílias, seus brasões e suas insígnias. Desse modo, nas palavras de Trabant: “Com as *imprese eroiche*, uma expressão heráldica, Vico desenha como os sinais da segunda época, sobretudo nas figuras impressas sob escudos e outras armas dos heróis, os quais aparecem descritos com grande precisão nos poemas homéricos. Também as *imprese eroiche* são estruturas semióticas visíveis; para isso Vico evoca também a expressão *sémata*” (Trabant, 2007, p. 48).

¹⁵ BATTISTINI, Andrea. *Vico tra antichi e moderni*. Il Mulino editrice. Bologna, 2004.

bolsa sob o feixe de armas, ao lado da balança e do caduceu, como sinais que representam a formação do dinheiro tal como conhecemos, isto é, as moedas; sustenta que as moedas foram introduzidas tardiamente, pois, como consta nos épicos homéricos, não havia descrição em relação à moeda cunhada, demonstrando que estas moedas surgiram com os impérios civis já consolidados, e representando a marca heroica das armas nobres nas superfícies das moedas.

Frente a essas questões, Vico expõe a origem dos emblemas públicos, dos brasões, medalhas e das insígnias militares, donde proveio a palavra muda da disciplina militar, de modo que estes emblemas e insígnias, provieram mediante às armas nobres, ante a razão e o direito heroico. Portanto, com essa trajetória destes sinais heroicos e suas representações, o filósofo descreve-as como conectadas às *scienze dei blasoni* e às *scienze delle medaglie* (Sn44, §28). Battistini acrescenta que os brasões e as medalhas, e toda lógica envolta nas suas partituras, representam um “lugar” para a descrição do fundamento às outras duas condições do nascimento único e simultâneo da língua e da escrita (Battistini, 2004, p. 134).

Com efeito, ao observarmos ainda na *dippintura* a carga conceitual e descritiva com que o filósofo acentua para a ocorrência de três línguas correspondentes a três espécies de natureza e governos, que compõem a *Nuova Scienza*; assim como descrevemos parágrafos acima serem essas línguas, divina, heroica e humana (mediante as palavras convencionadas, isto é, *epistolares*). Visto que nos seus transcurtos, sobretudo na linguagem divina e heroica, há um aporte sematológico (Sn44, §32), correspondendo à afirmação de que o par linguístico *língua-escrita*, nasceu de forma simultânea e caminharam juntas, “a par”; contrariando as teses justapostas tanto por filólogos quanto filósofos do nascimento gradual entre o falar e o escrever¹⁶ (Sn44, §33). Assim, feito essa descrição da questão dos sinais heroicos, Vico segue uma tradição dos estudos das heráldicas

¹⁶ Cf. Trabant, 2007, p. 51-52.

nobiliárquicas, que demonstram uma linguagem muda ligada a uma marca gráfica, no encaço de exprimir uma ideia pertencente a um dicionário mental comum a todas as nações.

O emblema é precisamente uma linguagem muda confiada a um sinal gráfico que, por ser legado com “relações naturais” à ideia que deseja significar, pertence a um léxico universal comum a todas as gentes. Não se pode excluir que a insistência sobre a própria teoria dos emblemas derivasse em parte pelas razões também oportunísticas: a matéria era ainda no *Setecentos* de vivíssima atualidade, sobretudo nos cenáculos das academias literárias que, em muitos casos, faziam pesquisa de uma figura emblemática e de um nome coletivo e individual a sua única razão de existir (Battistini, 2004, p. 134).

Portanto, frente a essa passagem acerca das *semioses* da segunda língua viquiana, podemos perceber que a lógica inserida na *scienza delle imprese*, reveste, como pontua Battistini, na economia da semiótica e antropologia viquiana, de modo que as centralizam como função primária no elencar em última instância, às tratativas “genéticas” ao longo de toda busca na *Scienza Nuova*. Nesse sentido, pauta-se dentro de uma relação natural frente aos princípios da gentildade, na dialética dos tempos mediante as relações e modificações entre os indivíduos (*Sn44*, §147-§148)¹⁷.

Por conseguinte, são essas relações naturais, tendo o pensamento primitivo a força criadora de imagens como resultado das sensações percebidas, que denotam às várias semioses nas idades divina e heroica,

¹⁷ “A linguagem entra por assim dizer, na história e, no mesmo instante, a história vêm desdobrando o próprio curso. A descoberta da história é neste sentido incluída naquele (processo) da linguagem. Deve-se pensar nessa introdução do critério genético na interpretação das coisas humanas, baseado sobre o postulado que identifica ‘natureza’ e ‘nascimento’ destes (*Sn44*, §§147, 148) seja sugerida imediatamente pela linguagem, da observação que o seu ser entregou sempre nos ‘modos’ do seu devir” (Di Cesare, 1993, p. 258).

sobretudo na heroica, como momento em que as imagens passam a manifestar um *direito* e um *poder* sobre os objetos conquistados pela força, pois, “[...] a língua heroica, se refere ao poder [...] Vico chama essa língua ‘simbólica’ de língua armada. Ela é armada seja pelo fato que as armas são transportadoras de sinais, seja porque estes sinais são essas mesmas armas que garantem o poder” (Trabant, 2007, p. 48-49). Desse modo, há uma mudança circunstancial na mentalidade dos primeiros gentios, como bem acrescenta Battistini:

Quando o pensamento primitivo cristaliza em imagens as próprias sensações, designando estavelmente o direito de propriedade, reivindicado com um hieroglífico gravado em termos divisores dos campos e reproduzível sob todos os objetos possuídos por um mesmo clã familiar, advém para a humanidade a passagem de um estado de natureza a um estado de cultura. O emblema heroico dá estabilidade a uma existência, por um lado, sujeita a um fluxo de impressões que se cancelam umas às outras, com “importantíssimas consequências”, como diz Vico, “acerca da ciência do direito natural das gentes” (Battistini, 2004, p. 135).

III

Chegamos, por fim, na terceira e última coluna das estruturas semióticas que compõem a linguagem nas três idades viquiana. Discutiremos, portanto, em relação à terceira língua, a chamada língua *epistolar*. Essa terceira língua está atrelada ao desejo de expressar o cotidiano comum dos “afastados”, ou seja, para estreitar a distância em que estivesse um povo do outro, pois, ante essa idade, muitos povos já estavam em pleno período mercantil, como os gregos e os fenícios (*Sn44*, §439). Assim, como elucida Trabant, tudo indica que essa linguagem, na idade racional viquiana, parece narrar uma passagem medial do visível ao fônico e auditivo. Ao passo que, como acentua Vico, esse falar tenha provindo de

uma convenção dos povos, corroborando a uma passagem semiótica do natural e imitativo ao arbitrário e não imitativo.

Apenas a terceira língua, a língua humana, é linguagem corrente, *ordinary language*, feito que Vico evoca quando afirma que esta língua serve “para os usos vulgares da sua vida” (32). Também neste caso parece que a passagem à última língua, implica um salto verdadeiramente importante dos específicos “âmbitos do discurso” à totalidade e universalidade das “normais” necessidades da vida (Trabant, 2007, p. 49).

O filósofo descreve como sendo a terceira língua “Para os usos vulgares da sua vida”, no sentido de estender a sua prática a todos aqueles personagens inseridos nessa idade racional, ou seja, a língua vulgar e as letras vulgares; são a gramática da “organização” do falar e o alfabeto da “estrutura” de escrever (*Sn44*, §440; §442). Ademais, acrescenta que essa língua chamada vulgar fora fundada pelo vulgo, que seriam as plebes dos povos heroicos; aos latinos, os vulgos com os seus falares, eram assim chamados de *vernaculae*, ao que os gramáticos latinos chamavam de *vernae*. Esses vulgos com seu significado estavam execrados na nomeação aos “Servos que nasciam nas casas dos escravos que eram feitos nas guerras”, que a partir do convívio com seus senhores, aprendiam suas línguas e seus costumes (*Sn44*, §443). Para além desta comprovação, Vico ressalva que os primeiros vulgos em sua definição *vernae*, foram os ditos fâmulos dos heróis no período das famílias, que tempos depois formaram os vulgos dos primeiros plebeus das cidades heroicas (*Sn44*, §556).

Com efeito, sendo os falares vulgares formados mediante a convenção de cada povo, pois, sendo suas origens naturais, a sua significação deve ter seguido um fluxo natural, ou seja, as línguas vulgares derivaram-se das línguas poéticas; as quais são expressas a partir de seus corpos, compondo imagens, sendo resultado do uso da imaginação

(*fantasia*)¹⁸. Visto que a maioria das palavras conhecidas se formaram mediante transliterações ou metáforas, por sons ou propriedades naturais, Vico nos demonstra ser a metáfora a constituir parte do corpo das várias línguas das nações gentias (*Sn44*, §444). Entretanto, o filósofo nos chama atenção a dada divergência ulterior entre sua tese linguística, que engloba a metáfora como *ente* dos falares humanos, e as tendências em colocar os falares articulados como convencionados por pacto; de modo que seguiram as descrições aristotélicas acerca da linguagem na *Poética*¹⁹, deixando de considerar o que Platão reflete acerca do falar natural, isto é, envolvido nos signos e nas imagens, descritas no seu diálogo sobre a formação e correção da linguagem, no *Crátilo*²⁰.

O “salto dramático” descrito por Trabant em relação à terceira língua viquiana, a língua humana, evidencia o intuito do filósofo napolitano em demonstrar que a linguagem humana do cotidiano, aquela usada diariamente, o coloquial e popular, o fônico daquela “arbitrariedade”, fora construído por *falas (voci)*, ou seja, que há um passado de signos, dos gestos visíveis, das iconicidades, corpos, da *sémata* homérica das línguas divinas e heroicas que operam em conjunto a essa língua humana da terceira idade. Tal como enunciamos no início deste tópico, o caminho da linguagem está atrelado ao caminho do pensamento, ambos desenvolvimentos são coetâneos, por isso, há uma reciprocidade ante as línguas divinas e heroicas, de modo que se derivam na língua humana com os seus devidos resquícios.

[...] De fato, é a permanência da língua muda na linguagem moderna que fará da interpretação (*interpatrio*) uma jornada rumo ao “pá!” inicial e,

¹⁸ Cf. Sammer, 2018, p. 100.

¹⁹ Segundo Aristóteles a linguagem está imbuída numa ordenação lógica, própria já dos desdobramentos da sua *Tópica* em relação aos “lugares e formas” do discurso. Sendo assim, para o filósofo grego, “São as seguintes as partes da linguagem: letra, sílaba, conectivo, articulação, nome, verbo, artigo, flexão e frase” (Arist., *Poet.*, 2004, p. 61).

²⁰ Cf. 425 d e 438 d.

portanto, à imagem de Jove, reunidos em um mesmo esquema. Esses primeiros sons, gestos e imagens dão origem à “língua muda” e aos “caracteres divinos” [...] As letras (*grammata*), os desenhos e as figuras do “falar escrevendo” são os sinais do corpo que se inscrevem no espaço, sobre ele agindo e simultaneamente sofrendo suas ações. A escrita gestual dos antigos não distingue pensamento e linguagem. Nesse sentido, é possível “falar com hieróglifos”. Vico diz ser necessário buscar as origens e, portanto, o “significar natural”, que identifica na língua muda. Composta de gestos, monossílabos e palavras reais, restos das ações dos primeiros homens de consciência recém-desperta, a língua muda não é desprovida de som, pois “os mudos emitem os sons informes cantando, e os gagos também cantando soltam a língua para pronunciar” (Sammer, 2018, p. 102-103).

Portanto, para concluir, podemos considerar nesta formação das estruturas semióticas das três línguas da teoria histórica viquiana, que seus inícios foram simultâneos, ou seja, ao mesmo tempo, se teve os deuses, heróis e homens, pois, os homens usavam de sua imaginação para fantasiar os deuses, e a partir disso acreditavam ser sua natureza heroica mescla da natureza divina. Então neste mesmo tempo iniciou-se a formação destas três línguas, que se desenvolveram em simultaneidade às letras.

Entretanto, essas três línguas possuem consideráveis diferenças entre si; enquanto a língua dos deuses em sua primitividade foi quase toda muda e muito pouca articulada, isto é, que a linguagem divina fora composta de imagens frente às substâncias animadas mediante as sensações dos corpos e “pouca articulada” no sentido de uma conceituação dos “significados” dos objetos, como acontece numa época em que já ocorre a reflexão filosófica, “Os poetas teólogos foram os sentidos, os filósofos foram o intelecto da sabedoria humana”, diz Vico (*Sn44*, §363; §779).

Quanto a língua dos heróis, mesclava a articulação da fonética e a “mudez” das imagens, vistas nas línguas vulgares e nos caracteres heroicos em que escreviam os heróis, onde Homero escreve *θήματα*. Para a língua dos homens, sua característica principal era de uma língua bem articulada e pouca muda, ou seja, distanciada das imagens, de suas gêneses corpóreas, identificando assim, um valor maior às palavras (*significados*) que aos objetos (*significantes*) que representam essas palavras (*Sn44*, §446).

Todavia, com a consciência do alexandrismo (versos em dodecassílabos), a linguagem da idade dos homens distancia-se de sua origem corpórea e, assim, nasce a filosofia da idade racional. A fala por caracteres convencionados apresenta certa rigidez ao lidar com som e sentido, permitindo poucas variações e recorrendo sempre ao sentido que identifica como próprio. É, portanto, uma fala propícia ao conceito, tal como veiculado e compreendido pelos modernos. Contudo, mesmo essa linguagem mais racional tem origem no senso comum, oriundo de uma metafísica poética, embasada pela percepção do sensível. Assim, ela abarca as línguas muda e simbólica, ainda que delas não usufrua de modo consciente. De todo modo, as metáforas permanecem atuantes na língua vulgar da idade dos homens (Sammer, 2018, p. 107).

Ademais, Vico conclui que em relação à segunda idade, fora necessário para a língua heroica no seu princípio ser desconstruída²¹, e por essa razão, a dificuldade em compreender certas fábulas. O exemplo

²¹ “Desconstruídas” no sentido de decodificar as fábulas e as metáforas inseridas nelas, de modo que demonstrem o caráter antropológico dessa idade heroica, por trás de suas fábulas, metáforas e símbolos. Bem como nos elucida Trabant, acerca dessa decodificação: “Em relação a isso, a segunda língua, que garante as reivindicações de poder, é decisivamente mais ‘pragmática’ no sentido linguístico: os emblemas heroicos dizem de modo drástico: ‘esta ao longe, lá onde há o meu sinal inicia o território sujeito ao meu domínio!’, isto é, eles se voltam ao outro. Por outro lado, porém, para fazer isso, empenham uma notável despesa semântica e figurativa, o que significa que nos ‘símbolos’ a ‘representação’ do herói é ainda claramente em primeiro plano” (Trabant, 2007, p. 50).

acerca deste problema é a fábula de Cadmo, o fenício. Ele mata uma grande serpente, tira-lhe os dentes e os semeia nos campos (põe abaixo a grande selva e torna a terra arável para o cultivo, donde os “dentes”, fora a antiga denominação para as ferramentas de lenho curvo que trabalham o solo para plantio), lança uma enorme pedra (significando as terras não aráveis que os fâmulos queriam para si), das valas nascem homens com armas, onde estes se confrontam até a morte (demonstrando as várias contendas agrárias entre os plebeus e os heróis, que tomam para si o direito aos fundos das terras), e em seguida, Cadmo se transforma em serpente, fazendo surgir assim, os senados aristocráticos, com que os latinos, como anui Vico, disseram *Cadmus fundus factus est* (as terras são de Cadmo ou os territórios são da lei), concordando entre os gregos que Cadmo transformando-se em dragão, escreve as leis com sangue (*Sn44*, §446; §679). Demonstrando assim, a característica dos heróis em atestar seu direito mediante a força.

Simultaneamente à formação do caráter divino na figura de Júpiter, caráter esse que fora o primeiro pensamento dos homens primitivos, paralelamente teve a formação da língua articulada mediante *onomatopeias*. Sendo aos latinos, o caráter divino de Júpiter construído a partir do som de um trovão, que fora denominado por eles como *Ious*; e deste sibilar do raio denominou-se aos gregos Ζεύς. Para os orientais (os povos do oriente médio) o fogo ao crepitar produzia um som que o chamavam *Ur*, que poderia provir de *Urim*, que é a potência do fogo; desta mesma origem aos gregos se tem a denominação do céu, οὐρανός, e para os latinos, o verbo *Uro* que significa queimar, e onde da mesma derivação do raio, proveio *Cael*, que significa céu (*Sn44*, §447).

[...] Também em Vico encontramos, portanto, a tese da linguagem originariamente onomatopoiética, porém, como momento de um processo sematogenético mais amplo. Segundo o exemplo que Vico sempre cita, a primeira palavra articulada pronunciada pelos homens é uma imitação onomatopoiética dos temporais. A tal propósito é

interessante notar que, ao contrário de outros teóricos que retenham que esta representatividade originária seja universalmente igual e em tal sentido “natural”, Vico vê desde o início a possibilidade da *diversidade* da imitação. Ele reconhece a realidade evidente, também sempre ignorada, que a representatividade ou iconicidade não coincide com a universalidade: se pode, no entanto, reproduzir o sibilo do relâmpago, estrondo do trovão ou o crepitar do fogo (Trabant, 2007, p. 54).

Considerações finais

Em suma, o intento do filósofo napolitano acerca de sua reflexão sobre a linguagem, como bem se notou ao longo do texto, era de um empreendimento *crítico*. E essa criticidade estava voltada às reflexões racionalistas que imperavam na modernidade, podendo ser conjecturada aqui, imersa na famosa “Vaidade dos doutos” (*Sn44*, §59; §140).

Com efeito, a sematogênese viquiana, coloca em evidência a desconstrução da linguagem “humana” fônica, arbitrária, convencional, comunicativa, oriunda de palavras, a uma revelação da sua “aparência”; pois, seu fundamento se encontra na história-feita das imagens visíveis, icônicas, naturais e cognitivas, manifestadas nas divinas e heroicas línguas. Com Vico, a semiose soma-se inteiramente ao “escrever” e “cantar” contemporaneamente.

Para finalizar, em sua filosofia da linguagem, o filósofo napolitano se serve do recurso antropológico presente na retórica para encontrar os *lugares* da *locutio*, *vox* e *actio*, fazendo com que haja materialidade no processar *interioridade* e *exterioridade*. Não é em vão que o tão significativo parágrafo (1.045) da *Scienza Nuova*, faz com que a linguagem se ocupe destacadamente da problemática gnosiológica, pois a coloca entre a mente e o corpo²².

²² Cf. Trabant, 2007, p. 58-59.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*: dos argumentos sofisticos. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BATTISTINI, Andrea. *Vico tra antichi e moderni*. Bologna: Il Mulino editrice, 2004.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- CROCE, Benedetto. *La filosofia di Giambattista Vico*. Seconda edizione revisata. Bari: Laterza, 1922.
- DI CESARE, Donatella. Parola, Logos e Dabar: Linguaggio e Verità Nella Filosofia di Vico. *Bolletino del Centro di Studi Vichiani* – Anni XII e XXIII 1992-1993. Napoli: Bibliopolis Editore, 1993. p. 250-287.
- HOMERO. *Iliada de Homero*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2003.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Italo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2014.
- LOMONACO, Fabrizio. Vico e a metafísica de 1710. In: LOMONACO, Fabrizio; GUIDO, Humberto; SILVA E NETO, Sertório Amorim (Orgs.). *Metafísica do gênero humano*: natureza e história nas obras de Giambattista Vico. Uberlândia: EDUFU, 2018. p. 183-210.
- PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- SAMMER, Renata. *Os caracteres poéticos de Giambattista Vico*. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.
- TRABANT, Jurgen. *Cenni e Voci*: Saggi di sematologia vichiana. Napoli: Arte Tipografica Editrice, 2007.
- VICO, Giambattista. La Antiquíssima Sabiduría De Los Italianos: Partiendo De Los Orígenes De La Lengua Latina. Trad. Francisco J. Navarro Gomez. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilha, v. 11-12, p. 443-483, 1999-2000.
- VICO, Giambattista. *Principi di una Scienza Nuova* (1725). In: VICO, Giambattista. *Opere Filosofiche*. Testi, versi e note a cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni editore, 1971.

A *linguagem* como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico

VICO, Giambattista. *Princípio de uma ciência nova: Acerca da natureza comum das nações*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Data de registro: 03/01/2024

Data de aceite: 29/01/2025



Estética, cognição e música: a *mimesis* como operação da potência cogitativa

João Lázaro Ribeiro Caixeta*

Resumo: A presente investigação explora a experiência estética no pensamento de Tomás de Aquino, com foco na música, analisando como a experiência estética ocorre a partir da potência cogitativa através da representação. A pesquisa examina a teoria aristotélica da “*mimesis*” e sua aplicação na filosofia de Tomás, explorando como a música assume um papel de utilidade ao despertar o afeto do coração humano e conduzi-lo a um estado de devoção espiritual. Esta análise é realizada a partir de obras específicas como a Suma de teologia, II-II q. 91 a. 1-2 e I-II q. 32 a. 8, entre outras, relacionando o efeito da música com as operações da alma e seus impactos no intelecto e nos sentidos. Mediante essas análises nota-se que a música, ao ser direcionada de maneira adequada, pode não apenas intensificar as disposições interiores humanas, mas também levar a um movimento do homem conforme a percepção estética musical, conectando os sentidos ao espírito humano.

Palavras-chave: Estética; Cognição; Filosofia Medieval; Tomás de Aquino; *Mimesis*.

Aesthetics, cognition and music: *mimesis* as an operation of the cognitive faculty

Abstract: This investigation explores the aesthetic experience in the thought of Thomas Aquinas, focusing on music, and analyzing how the aesthetic experience occurs through the cogitative power via representation. The research examines Aristotle's theory of “*mimesis*” and its application in Thomas's philosophy, exploring how music assumes a role of utility by awakening the affections of the

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: joaolrcaixeta@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5944869339836564>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1379-6998>.

human heart and leading it to a state of spiritual devotion. The analysis is based on specific works such as the *Summa Theologica*, II-II q. 91 a. 1-2 and I-II q. 32 a. 8, among others, relating the effect of music to the operations of the soul and its impacts on the intellect and the senses. These analyses demonstrate that music, when properly directed, can not only intensify the inner human dispositions but also lead to a movement of man according to the aesthetic perception of music, connecting the senses to the human spirit.

Keywords: Aesthetics; Cognition; Medieval Philosophy; Thomas Aquinas; *Mimesis*.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo a exposição da experiência estética a partir da filosofia de Tomás de Aquino, com foco especial na potência cogitativa e sua importância à experiência estética. Embora o termo “estética” não exista formalmente no vocabulário de Tomás de Aquino¹, a relevância de estudar a estética em seu pensamento se encontra na capacidade de conectar suas análises sobre percepção, cognição e prazer, ao que hoje compreende-se como estética. A análise aqui proposta permite uma releitura de sua filosofia, demonstrando que, mesmo sem uma teoria explícita da estética, seu pensamento fornece bases sólidas ao

¹ Poder-se-ia dizer sobre um certo anacronismo ao relacionar a concepção pós-hegeliana de estética com aquilo que Tomás de Aquino compreenderia como estética. Enquanto disciplina filosófica, a estética foi sistematizada pelos iluministas alemães e pelos idealistas, sendo denominada por Hegel como “filosofia da bela arte”. Embora a identificação da estética tomista possa ser considerada uma análise trans-histórica, isto é, além dos recortes históricos tradicionais, tal abordagem não invalida uma investigação sobre a existência de uma estética anterior à própria constituição da estética como “filosofia da bela arte”. Para uma análise mais aprofundada da estética em Tomás de Aquino, ver SPEER, Andreas. Aesthetics. In: MARBENBON, John (ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 662-680, ver também: Speer, Andreas. *Tomás de Aquino e a questão de uma possível estética medieval*. Köln: Viso, 2008.

entendimento das artes e de suas implicações cognitivas e sensíveis à consciência humana.

Propõe-se, então, que o prazer estético subjetivo (deleite interno ou *passio animae*) seja realizado pela potência cogitativa – ou razão particular –, a qual permite o ser humano comparar ou julgar “representações” (ou *phantasmatae*) derivadas da sensibilidade. Essa operação não apenas revela um tipo de conhecimento que parte das percepções sensíveis, mas também como o ser humano se compraz por comparar “representações”. O estudo irá defender que a cogitativa não proporciona um tipo prazer de maneira simples e direta apenas ao comparar as “representações”. Pelo contrário, é pelo ato de compará-las e de formular juízos sobre elas que um tipo de prazer se manifesta. Portanto, este não se propõe a investigar a relação do prazer estético e a influência moral, por outro lado, propõe-se a demonstrar que a experiência estética ocorre, primeiramente, pela determinação e operação da cogitativa.

Para ilustrar tal operação, recorrer-se-á à *Summa theologiae* (II-II q. 91 a. 1-2)², onde Tomás reflete sobre o uso da música para louvar a Deus e sua capacidade de influenciar os afetos humanos. Além disso, a investigação explorará a teoria aristotélica da “*mímesis*” e sua recepção no pensamento de Tomás, especialmente no que concerne o papel da “representação” na experiência estética.

Portanto, explorar-se-á a teoria aristotélica da “*mímesis*” – ou “representação”, segundo a tradução latina utilizada por Tomás – com a estrutura cognitiva da alma, conforme delineada na *S. theol.* Será mostrado, assim, que a “*mímesis*”, conforme interpretada na escolástica, não se restringe à imitação artística, mas também se relaciona ao processo cognitivo, na medida em que a razão compara e organiza representações sensíveis. Ademais, será analisado como a razão particular produz as intenções e como ela, a partir dessas, determina o grau de prazer e o bem cabível a comprazer-se.

² A partir daqui, ao referir a esta obra será utilizado *S. theol.*

Por fim, abordar-se-á como a música, ao influenciar as disposições internas, desencadeia um movimento do homem a Deus mediante o despertar de afetos e a intensificação da experiência. Esse percurso, do intelectual ao sensível, será a chave para compreender a relevância de uma “estética” tomista, ainda que não explicitada em seus escritos, mas implícita em seu entendimento de cognição, de prazer e de música.

Embora Tomás tenha se dedicado à obra de Aristóteles, a *Poética* recebeu pouca atenção em sua filosofia. No entanto, como será investigado, sua teoria cognitiva permite uma interpretação estética que ressignifica a relação entre *mimesis*, cogitativa e experiência musical.

A “*mimesis*” e a “*repraesentatio*”

Em primeiro momento, para que se entenda a relação entre a “*mimesis*” e a razão particular, toma-se nota de que Tomás de Aquino, ao longo de sua vasta obra, citou apenas três vezes a *Poética* de Aristóteles na *S. theol*³. No entanto, a escassa menção direta à obra aristotélica não significa uma ausência de influência da *Poética* ou de seus conceitos. Tomás se valeu da tradução do comentário do intérprete árabe Averróis (Ibn Rushd),⁴ a qual fora feita por Hermanus Alemannus – nesta há uma interessante utilização terminológica de “*mimesis*”.

Essa tradução coloca a poesia como uma ciência lógica e cognitiva, abordando-a como uma ferramenta para discernir verdades ao comparar imitações, em outras palavras, um raciocinar baseado na

³ Cf. Bogges, 1970, p. 278-84.

⁴ Na tradição árabe da poética há uma mudança de lidar com a “*mimesis*” simplesmente como imitação (محاكاة-*muhāka*) para “imagem-evocação” ou “representação fictícia (تخييل-*takhyīl*)”, que resulta de a arte ser imitativa. Para se aprofundar acerca da recepção árabe da poética, ver também: Van Gelder, G. J. H., e Marlé Hammond (eds.). *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2008.

operação humana de julgar e comparar representações⁵. Assim, a “*mímesis*” torna-se, para Tomás, não apenas um conceito estético de imitação, mas um meio pelo qual o ser humano lida com a realidade no ato de organizar e comparar representações sensíveis com conceitos abstratos⁶. A tradução de Alemannus contribuiu para essa visão, ao trata-la como uma operação lógica da alma humana – que ajuda a conectar as “representações” às operações cognitivas. Além disso, a escolástica a colocava no *órganon* de Aristóteles, assim, a “*mímesis*” tinha um valor lógico útil: ela servia para compreender como a razão humana construía julgamentos lógicos a partir das percepções, algo fundamental à integração entre razão, sentidos e fé que caracterizava o pensamento medieval. Essa perspectiva difere substancialmente da compreensão puramente artística da “*mímesis*” na Grécia antiga e de como a modernidade lidou com a *Poética*.

Este estudo preocupar-se-á, por ora, em uma das três citações de Tomás de Aquino na *S. theol.*, com o objetivo de demonstrar a presença da “*mímesis*” na obra e como ele a emprega em sua filosofia.

⁵ Donnalee Dox, em *Logic and Performance: Translating the Poetics into Medieval Scholasticism*, afirma: “*Hermannus Alemannus's Middle Commentary presented poetics as a mode of thought leading to the discernment of truth. The responsibility for discerning truth rested with the reader's, or hearer's, ability to reckon the relationship between a probable event and its representation and to judge not the quality of the presentation but the value of what a poem represents. Poetry constituted a form of non-demonstrative logic*”. Em outras palavras, para Hermannus Alemannus, a poética é uma lógica não-demonstrativa (inferência), que conduz o pensamento ao discernimento de verdades, e essas seriam discernidas de acordo com a capacidade de julgar do indivíduo e não da qualidade da representação artística (2003, p. 62).

⁶ Segundo o Professor Anselmo Tadeu Ferreira, em *A Estrutura da Lógica Segundo Tomás de Aquino*, a poesia é integrada, por Tomás de Aquino, à lógica e à epistemologia. A razão em si pode ser descrita em três processos: (i) necessário que pertence à resolutoria (analítica) – que é a lógica analítica; (ii) contingente que é chamada de inventiva – que é a lógica dialética; e, por fim, (iii) A análise de erros na argumentação que é chamada de sofisticada. A poesia pertenceria à lógica dialética, assim como a retórica pertence-lhe. Essa lógica dialética é o ato lógico do raciocínio, o ato de julgar ou mensurar, que é por natureza falível. Para uma análise acerca dos atos lógicos da razão humana, cf. Ferreira, Anselmo Tadeu. *A Estrutura da Lógica Segundo Tomás de Aquino*. Educação e Filosofia, vol. 25, n. 50, jul./dez. 2011, p. 445-474.

Especificamente, na *S. theol* (II-II, q. 94, a. 4, rep., tradução nossa, grifo nosso), Tomás diz:

Em segundo lugar, por causa que o homem naturalmente deleita-se sobre a *representação*, como o diz o Filósofo em sua *Poética*. E por isso, os homens rudes inicialmente, vendo imagens humanas *expressivamente feitas* pelo diligente trabalho dos artífices, concederam-lhes culto de divindade.⁷

Em primeiro momento, exige a compreensão de que Tomás de Aquino se utiliza da palavra latina “*repraesentatio*” para referir-se ao que habitualmente seria traduzido do grego como “imitação” ou “*mimesis*” (*μίμησις*). Nesta questão, Tomás investiga se a causa da idolatria fora da parte do homem. Na qual, como resposta à questão, ele explica que a “representação” é natural e funciona como uma causa dispositiva inata do homem de segundo modo. Ele cita a *Poética* (Arist., *Poet.*, IV, 1448b9-12 *apud S. Theol.*, II-II, q. 94, a. 4, rep.) para postular que as pessoas mais rudes prestavam certos tipos de culto às imagens por conta de uma disposição natural que produz um certo prazer pela idolatria gerado através da contemplação de “representações”, e estas sendo expressivamente feitas. Isto é, Tomás diz que há algo na alma humana naturalmente presente que a leva a admirar e contemplar essas “representações” de coisas feitas através da produção humana⁸.

⁷ *Secundo, propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ut philosophus dicit, in poetria sua. Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt.*

⁸ Ao se observar o texto de Aristóteles e como Tomás utiliza esta parte, dever-se-á notar que todas as vezes que há a utilização de “imitação”, Tomás entende-a como “representação”. Um autor que justifica o uso de “representação” como “imitação” é Anthony Kenny em sua tradução da *Poética*. Kenny afirma que havia analisado o emprego de diversos termos para sua tradução desse termo tão importante da obra de Aristóteles. Porém, ele optou pelo uso de “representation” ao traduzir “*mimesis*”, dizendo que não apenas deixava o uso mais claro na língua inglesa, mas que também o deixava mais digno ao seu valor grego. Ele expõe o fato de que Aristóteles introduz o conceito com o comportamento de crianças, que é dele que se adquire os primeiros conhecimentos, e isto

Além disso, pode-se lembrar que o termo “representação” é geralmente, na tradição tomista, associado aos fantasmas e às espécies inteligíveis (*species intelligibiles*), pelas quais o intelecto humano abstrai a forma do objeto conhecido. Verifica-se isso em *S. theol.*, I, q. 84, a. 7, em que Tomás demonstra que a espécie inteligível é abstraída do fantasma (*phantasmata*) pelo intelecto agente, e que sem essa ação ela não pode ser assimilada no intelecto possível. E como se verifica na I, q. 85, a. 2, no qual Tomás afirma que o intelecto conhece pela espécie inteligível (*quo intelligitur*) o objeto (*quod intelligitur*), e que a espécie inteligível é a semelhança que o intelecto agente abstrai, secundamente, a partir de dados sensíveis das coisas. Contudo, Tomás, quando se refere às representações ao citar a *Poética*, não aparenta estar fazendo referência às espécies inteligíveis – que são abstraídas pelo intelecto agente e assimiladas pelo intelecto possível –, e sim somente aos fantasmas (imagens mentais-*phantasmata*), isso é evidenciado por “imagens [...] expressivamente feitas”. Esse estudo nota que a “*mímesis*” foi recebida como “representação” (ou fantasmas) e tratada como uma operação lógica dos dados sensíveis⁹. Assim, investigar-se-á, nesse, se o prazer natural pelas representações resulta, primeiramente, de um ato lógico da potência cogitativa. Doravante, o termo “*mímesis*”, “*repraesentatio*”, “imitação” e

leva a entendê-lo a partir do exemplo de crianças. A partir de um outro ponto de vista, as crianças, quando as observa, estão representando o que entendem ser os animais, isto é, estão realizando uma atividade prática-racional baseada naquilo que possuem mentalmente de um conhecimento do animal, reproduzindo-o em ações que poder-se-ia descrever como imitação ou representação, conforme ditado pela sua razão. E que também o uso terminológico de representações artísticas seria mais natural à sua língua do que imitações artísticas (Kenny, 2013, p. 15).

⁹ Averigua-se isso, por exemplo, em *S. theol.*, I, q. 9, ad. 1: “*Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est*”. Ora, Tomás afirma que o poeta se utiliza de metáforas por causa da representação, e que a representação é naturalmente deleitável ao homem. Logo, Tomás, nesta passagem, não fala das “representações” como o meio de conhecimento intelectual (q. 84-86); pelo contrário, ele faz referência à representação poética (*metaphoris propter repraesentationem*) que desperta prazer pela “representação”, i.e., uma representação fictícia que desperta prazer.

“representação” referem-se, nesse estudo, ao ato de comparar as representações.

Ao voltar-se a essa parte da *Poética* citada por Tomás, mais especificamente em IV, 1448b5-24¹⁰, há de se esclarecer que aqui Aristóteles trata principalmente sobre três pontos. O primeiro, a natureza da “imitação”. O segundo, o prazer na “imitação”. O terceiro, as origens da poesia. Sobre a natureza do imitar, Aristóteles expõe que os seres humanos possuem a maior capacidade de “imitação”, porque através dela adquirem seus primeiros conhecimentos desde a infância. Assim, pode-se concluir que todo o gênero animal possui, naturalmente, essa capacidade imitativa, mas que a a espécie humana seja a mais imitativa. Ademais, nota-se que é a partir da “imitação” que os seres humanos adquirem os primeiros conhecimentos, colocando a imitação em um parâmetro cognitivo que produz conhecimento. Esses “primeiros conhecimentos”, aparentemente, referem-se às habilidades e entendimentos básicos que as crianças desenvolvem ao observar e replicar o comportamento de outras pessoas. Isso inclui a aprendizagem da linguagem, gestos, hábitos e normas sociais.

A “imitação” é, portanto, o primeiro meio pelo qual o ser humano começa a compreender o mundo ao seu redor e a se inserir na sociedade¹¹. Sobre o segundo, o Aristóteles afirma que os seres humanos sentem prazer na “imitação”. E que isso é evidenciado pelo fato de que as pessoas são atraídas por imitações bastante precisas e realistas de coisas que, na realidade, podem ser desagradáveis, como animais repugnantes ou cadáveres em obras de arte em um quadro que os represente. Esse prazer é derivado não apenas da imitação em si, mas também da capacidade de aprender e deduzir conhecimentos através da observação das imagens, i.e., uma capacidade racional natural da alma humana, que se agrada ao

¹⁰ A tradição geralmente associa o capítulo IV a essas citações à *Poética*.

¹¹ Lígia Militz da Costa, em *A poética de Aristóteles: mimesis e verossimilhança*, afirma que Aristóteles está defendendo que o homem tem uma tendência congênita para imitar e se comprazer nas imitações. “A afinidade com a representação mostra-se, entretanto, vinculada a outra também natural do no homem, a aprendizagem, o conhecimento” (1992, p. 14).

aprender e em comparar. Se uma pessoa não conhece o sujeito da imitação, seu prazer será derivado de outros aspectos, esse assunto será abordado mais à frente. E por último, é traçada a origem da poesia ao longo do tempo, indicando que aqueles com inclinação natural à “imitação”, harmonia e ritmo desenvolveram gradualmente a arte da poesia a partir de improvisos.

Do que se expõe, é cabível dizer que Tomás ao referir-se à *Poética* realmente utilizou “*repraesentatio*” no local do clássico “*mimesis*”, já que isto é evidenciado por sua obra *S. theol.* Partindo disso, é necessário entender o local que a “*repraesentatio*” ocupa no maquinário cognitivo da alma humana, sendo que a “*repraesentatio*”, aqui, é naturalmente deleitável, e permite aos seres humanos adquirirem os primeiros conhecimentos. Outrossim, há de se saber que o conhecimento intelectual humano, advém das abstrações da *fantasia* (*S. theol.*, I, q. 84, a.6, rep).

Tomás de Aquino define a *fantasia* ou *imaginação* como a faculdade da alma, presente nos sentidos internos e capaz de formar imagens de objetos previamente percebidos pelos sentidos, uma vez que ela armazena formas sensíveis unificadas pelo sentido comum e à *fantasia* oferecidas. Tomás define a *fantasia* como uma capacidade intermediária entre a percepção sensorial e a cognição intelectual, na *S. theol.* (I, q. 78, a. 4, rep.). Porém, a “imitação” é presente aos animais os quais por ela operam de uma forma menos perfeita que os seres humanos (Arist. *Poet.*, IV, 1.448b5-12). De fato, os animais brutos, ou animais não racionais, não possuem a capacidade de adquirirem os conhecimentos intelectuais, como é exposto na *S. theol* (I, q. 78, a. 4, tradução nossa) “Mas essa operação [de compor e dividir as formas imaginadas] não aparece nos outros animais, exceto no homem, no qual a virtude [ou potência] imaginativa basta para esse fim”¹². Neste artigo, Tomás de Aquino argumenta que, ao contrário dos seres humanos – que possuem certa alma intelectiva que é capaz de conhecer intelectualmente – os animais não racionais operam apenas por

¹² *Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa.*

meio da alma sensitiva, a qual permite-lhes percepções sensoriais, instintos e movimentos, mas não a capacidade de abstração e raciocínio intelectual. Ele diferencia claramente as operações sensíveis, as quais são comuns aos animais, das operações intelectuais, as quais especificam o ser humano.

A “*mimesis*” e a potência cogitativa

Nota-se que a alocação da “*mimesis*” que se procura aqui não é possível como uma operação propriamente intelectual, que é da espécie humana, assim, deve-se voltar aos sentidos internos da alma. Na *S. theol.* (q. 78, a. 4, rep.), Tomás postula que ao gênero animal existem quatro sentidos internos, a saber: o sentido comum; a imaginação, ou fantasia; a estimativa, ou cogitativa; e a memória. Não é cabível expor individualmente os quatro sentidos internos, mas deve-se voltar a atenção à potência estimativa ou cogitativa. Primeiramente, neste artigo ele afirma que aos animais irracionais a chama como estimativa. Aos humanos se atribui a essa potência o nome de cogitativa, ou razão particular, a qual, por uma certa emanção do intelecto humano, é presente de forma mais perfeita nos seres humanos¹³. Neste artigo, ademais, Tomás postula que ao animal perfeito, o ente humano, é necessário que ele possa apreender tanto os objetos sensíveis presentes quanto os objetos ausentes.

A ação do animal imperfeito, para Tomás, resulta da apreensão, e ele move-se em direção a algo que percebe como ausente, assim, além de percebê-las ele deve retê-las e conservá-las, chama-se de instinto. O animal é capaz de fugir de algo não apenas por sua apreensão direta dos sentidos, mas por ser capaz de entender instintivamente algo imaterial não presente na matéria. Isso, ao animal perfeito, requer a percepção de

¹³ Ademais, os animais irracionais se dispõem do mesmo “conjunto” de sentidos internos que os seres humanos; contudo, como observa-se neste artigo, algumas de suas potências operam de forma estritamente instintiva, como a estimativa e a memória, nesta sem a capacidade de reminiscência, que é exclusiva do homem. Sobre a relação de alma e corpo na obra *S. theol.*(I, q. 75-76) cf. FERREIRA, Anselmo Tadeu. *A noção de alma na Suma de Teologia*. Uberlândia: EDUFU, 2023. p. 109-144.

“intenções” a partir do sensível, necessitando, portanto, de uma operação diferente do instinto, diferenciando, assim, a estimativa da cogitativa. Logo, as “intenções” são materiais, no sentido de serem recebidas da matéria, mas com as condições imateriais.

De fato, Tomás afirma em *S., theol.* (q. 78, a. 4, sol., tradução nossa, grifos nossos):

Há de se considerar, porém, que, quanto às formas sensíveis, não há diferença entre o homem e os outros animais, pois similarmente são modificados pelos sensíveis exteriores. Mas, quanto às intenções ditas anteriormente, há diferença, de fato, os outros animais as percebem somente por um certo instinto natural, ao passo que o homem por uma certa colação. E por isso, o que, nos outros animais, chama-se *estimativa natural*, no homem chama-se *cogitativa*, a qual, por meio de certa comparação, descobre [ou elabora] tais intenções.¹⁴

Outrossim, as “intenções” é um modo de conhecer imaterialmente a materialidade individual, já que não envolvem a matéria física propriamente dita, mas apenas as suas características perceptíveis¹⁵.

Para Tomás de Aquino, o termo “intenção” não carrega o mesmo significado que o atribuído pelo senso comum contemporâneo. Enquanto, na contemporaneidade, intenção frequentemente remete à direção consciente de um sujeito para um objetivo ou propósito volitivo, em Tomás

¹⁴ *Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit.*

¹⁵ Nesta questão da *S. theol.*, observa-se, além disso, que a *virtus cogitativa* é, uma potência sensitiva interna que lida com o singular, capaz de julgar os singulares a partir de intenções, i.e., discursa acerca dos singulares, chamada nos animais irracionais de estimativa por ser feita através de instintos.

de Aquino, o conceito tem uma aplicação mais ampla e se relaciona profundamente com a sua psicologia e teoria do conhecimento.

No contexto de Aquino, as “intenções” referem-se a uma modalidade do ser conhecido, especialmente nos sentidos internos. Aquino utiliza o termo “intenção” para descrever como os sentidos internos, especialmente a cogitativa, podem perceber algo não apenas de maneira sensorial, mas sob uma perspectiva de valor, como benéfico ou prejudicial. Ele distingue essas intenções sensoriais das formas externas recebidas pelos sentidos, que Aquino chama de espécies sensíveis, e que são imutadas nos órgãos sensoriais sem que o órgão assuma fisicamente essas propriedades¹⁶.

Portanto, o uso do termo “intenção” em Tomás de Aquino não deve ser confundido com a noção do senso comum de intenção, que é voltada para um fim específico ou propósito consciente. Em vez disso, designa uma função cognitiva pela qual tanto seres humanos quanto animais, aparentemente, apreendem aspectos imateriais dos objetos – como sua utilidade ou periculosidade – por meio dos sentidos internos¹⁷. Essa apreensão vai além da mera percepção sensível ao comparar dados provenientes dos sentidos externos a julgamentos ligados ao instinto – que é nos irracionais – ou a uma forma de raciocínio prático – que é nos humanos, pela cogitativa. Essas intenções surgem, em Tomás, em contraste com as instintivas (nos animais), que lidam com percepções de utilidade ou danos. Elas evidenciam o caráter relacional da cognição sensitiva, pois vão além do dado sensível estrito e incluem juízos que orientam o comportamento animal e humano.

Portanto, aos animais não racionais as “intenções” são percebidas por instinto natural, pela potência estimativa. Enquanto ao ente humano

¹⁶ Barker destaca que, para Tomás, as “intenções” possuem uma natureza existencial e referencial específica que as distingue das formas imaginárias ou sensoriais externas, como ao notar que “A intenção de cor, que está na pupila, não faz a pupila se tornar colorida” (Barker, 2012, p. 202).

¹⁷ Cf. *S. Theol.* (I, q. 78, a. 4).

dá-se por comparação¹⁸, sendo chamada de cogitativa ou razão particular. Além disso, graças à razão particular, os seres humanos conseguem a experiência, mas esta razão possui acima de si a razão universal, i.e., a razão universal emana à razão particular – fazendo um movimento descendente¹⁹. Assim, a potência cogitativa apreende as intenções particulares e o intelecto apreende as intenções universais (*S. theol.*, I, q. 78, a. 3-4).

Para que se prossiga a hipótese de se seria possível uma relação da “representação” como operação da razão particular, revela-se necessário distinguir a diferença entre percepção e sensação. A sensação refere-se à potência do sentido comum a qual funciona como uma unidade sensorial²⁰. A percepção funciona como a apreensão de sensíveis incidentais, os quais são as intenções tanto particulares quanto universais, respectivamente pela razão particular e pela razão universal. Agora diferenciando estes tipos de percepções de “intenções particulares” e intenções universais. É cabível o entendimento de que as intenções universais se referem ao conceito de *o homem*, *a fruta* ou então *a cor* ou *o movimento*. E as “intenções particulares” referem-se à percepção d’*este homem*, d’*esta fruta* ou então d’*esta cor* ou d’*este movimento*, assim, ela percebe e conhece as individualidades enquanto passiva dos conhecimentos universais. Em outras palavras, saber a definição d’*o homem* me permite conhecer *este homem*. Ambas as razões trabalham de forma coordenada, elas permitem ao ser humano perceber *este homem* como indivíduo enquanto se conhece o conceito d’*o homem*²¹.

¹⁸ Nota-se aqui, o uso de uma terminologia pouco rigorosa ou sistemática, o que pode levar a confusões. Portanto, associa-se, no presente trabalho, o ato de comparar ao ato de julgar dados, i.e., de produzir juízos sobre as representações, que é a terceira operação da razão, cf. *S. theol.*, I, q. 79, a. 8, sol.; q. 79, a. 9, ad.4; e, por fim, q. 85, a. 5, sol.

¹⁹ *Sententia libri Metaphysicae*, lib. I, l. 1 n. 15.

²⁰ Contudo, alguns autores, como Worth (2000, p. 337), afirmam que a sensação pertença à fantasia.

²¹ Cf. De Haan, 2020, p. 19.

O que se fez até aqui foi, o esclarecimento que há uma potência interna – com uma operação imaterial – presente a todo gênero animal, foi esclarecido sobre a operação dela aos animais, na filosofia tomista, e que ele está ligado a uma função cognitiva que permite aos animais apreenderem certos aspectos não materiais dos objetos, como a sua utilidade ou perigo. Nota-se que ela permite, aparentemente, ao gênero animal conhecer aspectos sensíveis imateriais, assim, ela pode ser a potência responsável pela “*mimesis*”. Agora vê-se cabível o prosseguimento da investigação sobre a “representação”, em outras palavras, pode-se analisar o uso do termo “representação” em duas outras citações da *Poética* na *S. theol.*, a saber: (i) I-II, q. 32, a. 8, rep.; e, (ii) II-II, q. 167, a. 2, obj. 2. Sobre a primeira, (i) Tomás procurava responder se a admiração é a causa do prazer, e na resposta ele argumenta que alcançar aquilo que se deseja é fonte de prazer. Quanto maior o desejo pelo objeto amado, maior será o prazer ao obtê-lo. O aumento do desejo implica um aumento do prazer, pois também envolve a esperança de possuir o objeto desejado. Essa esperança torna o próprio desejo prazeroso. A admiração é descrita como um desejo de saber algo, que ocorre quando se vê um efeito, mas desconhece-se sua causa, ou quando a causa excede o seu conhecimento ou capacidade. Ela, portanto, é causa de prazer quando acompanhada da esperança de alcançar o conhecimento desejado. Tomás de Aquino explica que tudo o que é admirável é prazeroso. Isso inclui o raro e as “representações” das coisas, mesmo aquelas que, em si mesmas, não são prazerosas. A alma encontra prazer ao comparar uma coisa com outra, um ato que é natural à razão humana. Libertar-se de grandes perigos é especialmente prazeroso porque é admirável. Esta visão é apoiada por Aristóteles, que também reconhece a admiração como fonte de prazer (Arist., *Rh.*, I, cap. 11). Tomás escreve em *S. theol.* (I-II, q. 32, a. 8, tradução nossa, grifos nossos):

E por isso, todas estas coisas admiráveis são deleitáveis, como as quais são raras, e todas as representações das coisas, mesmo aquelas que em si mesmas não são deleitáveis; pois a alma alegra-se em

comparar uma coisa com outra, pois comparar uma coisa com outra é um ato próprio e natural da razão, como o filósofo diz em sua *Poética*.²²

A análise desta resposta escrita por Tomás revela, novamente, o destaque sobre que o prazer não está apenas no objeto em si, mas também no processo de entender, comparar e aprender sobre o objeto e das coisas não presentes fisicamente nele. Logo, aqui é reconhecido que a “representação” e o conhecimento estão intimamente ligados ao prazer humano. Agora, sobre a segunda citação, (ii) *S. theol*, II-II, q. 167, a. 2, obj. 2, Tomás de Aquino neste artigo procurava responder se o vício da curiosidade respeita o conhecimento sensível. Na segunda objeção, a curiosidade é descrita como o desejo de assistir a espetáculos e diversões. Tomás de Aquino nesta sugere que assistir a jogos ou espetáculos não parece ser um vício, pois é agradável devido à representação, um prazer natural para o homem, conforme afirmado por Aristóteles na *Poética*, IV, 1448b5-30. Portanto, a curiosidade não pode ser considerada um vício relacionado ao conhecimento das causas sensíveis, uma vez que o ato de assistir os espetáculos é naturalmente prazeroso. E na resposta à esta segunda objeção, Tomás de Aquino responde que o ato de assistir os espetáculos se torna vicioso quando inclina as pessoas aos vícios da lascívia ou da crueldade. A “representação” nos espetáculos pode incentivar comportamentos imorais, como adultério e impureza.

Tomás de Aquino complementa as discussões anteriores acerca da “representação” ao adicionar uma dimensão moral ao prazer derivado da “representação” e do conhecimento. Enquanto a “representação” e a curiosidade podem ser naturalmente prazerosas e fontes de aprendizado, há uma consideração moral importante: o conteúdo e os efeitos dessas

²² *Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut philosophus dicit in sua poetica.*

representações podem levar ao vício²³. Portanto, a virtude ou o vício os quais quando associados à curiosidade e à representação dependem do contexto e do impacto moral dessas atividades.

Não será feita uma investigação mais a fundo do problema moral acerca dos conteúdos e os efeitos da representação que podem levar ao vício. Mas, novamente, torna-se evidente em sua filosofia que há um prazer natural aos seres humanos derivado do comparar as representações, como dito em *S. theol.* (I-II, q. 32, a. 8, rep.). Para dar continuidade à investigação, é necessário compreender, a fim de elucidação, os graus de prazer em Tomás de Aquino, que podem ser puramente sensíveis, resultantes da combinação entre sensibilidade e imaterialidade, ou inteiramente imateriais.

Para Tomás de Aquino há três graus de prazer²⁴, a saber: o primeiro, o prazer somático, *delectatio*, o qual surge do contato físico com um objeto que se adapta perfeitamente a um órgão sensorial específico, como a mão ou os lábios. Esse tipo de prazer é uma paixão do apetite concupiscível e esse está ligado à *sensação*. O segundo, o prazer psíquico das coisas individuais, *gaudium*, o qual resulta da percepção dos objetos sensíveis singulares ou reconhecimento de um bem possuído pela razão particular, sendo associado à emoção da alegria. Este também é uma paixão do apetite concupiscível. E o último, o prazer psíquico intelectual, *fruitio*, o qual decorre do julgamento intelectual de que um bem é possuído. Este é uma operação do apetite intelectual ou da vontade, está muito ligado a um prazer intelectual ou espiritual. Esses graus de prazer podem ocorrer isoladamente ou em uma integração sincronizada da

²³ Faz parte da tradição vinda de Platão, o qual discute sobre a “*mimesis*” em *A República*, nos livros II, III e X, ou seja, que a “*mimesis*” é perigosa por sua capacidade de influenciar negativamente o caráter, afastando as pessoas da racionalidade e conduzindo-as das virtudes aos vícios. O livro da *Poética* é uma resposta a isso afirmado por Platão, buscando defender que as artes são úteis e ajudam os seres humanos a se guiarem às virtudes. Costa (1992, p. 6) afirma que Aristóteles “Refutou, contudo, o conceito platônico, enaltecendo o valor da arte justamente pela autonomia do processo mimético”.

²⁴ Cf. De Haan, 2020, p. 22.

afetividade somática, emoção e intelectualidade. Muitas experiências estéticas, aparentemente, envolvem essa integração.

Ao voltar-se, então, aos trechos de Tomás os quais possuem citações à *Poética*, nota-se que: no primeiro (*S. theol.*, II, q. 94, a. 4, rep.), Tomás de Aquino ao referir-se ao efeito sobre as representações utiliza-se de *delectatur*, traduzindo torna-se deleita-se e faz referência ao prazer somático, i.e., *delectatio*. Na segunda citação (*S. theol.*, I-II, q. 32, a. 8, rep.), Tomás ao referir na resposta a este efeito nas “representações” utiliza *gaudet*, traduzindo este termo ele torna-se alegra-se e faz referência ao prazer psíquico das coisas individuais, i.e., *gaudium*. Na terceira (*S. theol.*, II-II, q. 167, a. 2, obj. 2), Tomás de Aquino utiliza, novamente, *delectatur*. De fato, ao investigar-se, não se encontra nenhuma referência ao *frutitio*, prazer este que é o mais intelectual de todos. O que aqui torna-se evidente é que, novamente, se observa o fato de que aquele prazer gerado pela “representação” se liga novamente à razão particular, pois esse é um prazer intrinsecamente ligado aos individuais ou aos particulares e as “intenções” produzidas por essa razão, as quais funcionam como um intermédio do universal ao particular. Assim, parece ser a razão particular uma certa potência que permite, através da comparação, entender os individuais enquanto *este homem*, ou *esta arte*, e produz uma percepção estética, isto é, define o grau de prazer ao homem ao comparar determinada “representação”. Esse prazer é produzido por aquilo que é natural aos homens os quais são os animais mais imitadores, como exposto por Aristóteles. Dado que a cogitativa permite aos seres humanos conhecer a individualidade enquanto sujeita ao universal, nota-se que, nas citações apresentadas, Tomás faz referência ao prazer naturalmente gerado pela comparação de representações, sendo que seu grau já foi estabelecido. Resta, portanto, investigar como a cogitativa determina o objeto do prazer e de que modo sua operação difere no animal racional, em outras palavras, o que são os perceptos.

A cogitativa e o prazer

Para um melhor entendimento da relação da potência cogitativa, o prazer e os objetos individuais, essa sessão será dividida em três partes: em primeira instância, abordar-se-á os tipos de bens que são capazes de provocar prazeres; após isso, como a potência cogitativa ativa os prazeres através de perceptos aspectuais, i.e., de aspectos intencionais; por fim, se mostrará a razão de defender a “*mimesis*” como uma operação da potência cogitativa. Primeiramente, urge compreender de modo mais profundo os tipos de bens que causam prazer, produzido pela cogitativa em sua operação sobre as representações.

Para isso, recorrer-se-á primeiramente a dois autores que discutem o conceito de prazer em Tomás de Aquino, a saber, Ivanov e Haan²⁵. Em primeiro lugar, Ivanov (2006, p. 135-136) sustenta que, para Tomás de Aquino, o prazer é uma consequência da percepção ou apreensão do belo e pode ser entendido como o repouso ou a satisfação da inclinação natural em direção ao bem, implicando a fruição ou usufruto desse bem²⁶. Esse bem é descrito como perfeito e digno de ser buscado, constituindo o objetivo final do apetite, de modo que o sujeito se sente naturalmente inclinado a ele. Nesse processo, há uma afinidade entre o sujeito que busca o bem e o objeto que o concretiza, afinidade essa que Ivanov identifica como “agrado” ou “complacência”, movimento guiado pelo amor. Assim, o amor move o apetite e o repouso no bem almejado resulta em prazer.

²⁵ A seguinte seção foca-se em teorias implícitas nas obras de Tomás de Aquino. As bases, de fato, para essas, encontram-se implicitamente nas obras de Tomás de Aquino, mas a formulação sistemática ou a explicitação dessas provém de comentadores contemporâneos. Cf. Ivanov, A. *A noção do belo em Tomás de Aquino*; Haan, D. D. *Delectatio, gaudium, fruitio e Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*.

²⁶ Em *S. theol.* (I, q. 81, rep.), Tomás discutia como o movimento é causado pela apreensão sensual, que no caso do apetite sensível é a “apreensão sensível”, tanto os sentidos internos quanto os sentidos externos. Portanto, já que a cogitativa é parte do processo da percepção do homem na sensibilidade, ela pode movimentar o apetite sensível.

Importante notar que esse prazer será tanto maior quanto mais excelente for o bem em questão.

Ivanov também defende que a potência cognoscitiva, à semelhança de outras faculdades da alma, orienta-se naturalmente ao que lhe é próprio. A visão busca o visível, a audição o som e o intelecto a verdade. Cada sentido, ao repousar em seu objeto adequado, experimenta deleite: a cor bela agrada à visão, o som harmonioso agrada à audição. Esse repouso sensorial coincide com o prazer na apreensão do objeto, o que explica a *delectatio* (prazer somático) e o *gaudium* (prazer psíquico dos particulares), uma vez que, ao identificar o objeto como fim do apetite, a faculdade cognoscitiva ativa o prazer correspondente.

Ivanov (2006, p. 136) afirma que o repouso do sentido no seu bem próprio coincide com o prazer na apreensão²⁷; este bem é algo prazeroso. Ora, o prazeroso ou deleitável (*delectabile*), o digno (*honestum*) e o útil (*utile*) constituem os três tipos do bem que proporcionam prazer no repouso²⁸. O deleitável é prazeroso segundo o sentido; apenas o mais proporcionado e o mais prazeroso à visão e à audição corresponde ao belo segundo o sentido. O digno é o bem segundo a razão, que corresponde ao belo espiritual e está ligado ao prazer na apreensão da conduta exterior. O útil é o meio pelo qual algo é ordenado ou tende a outro²⁹. Aquele repouso no bem próprio de cada sentido, portanto, é a fonte do prazer na apreensão.

²⁷ Tomás (*S. theol.*, I-II, q. 31, a. 1, ad. 2) afirma que o repouso do apetite no bem é o próprio deleite.

²⁸ Pode-se gerar confusões ao se referir ao *delectabile*, *honestum* e *utile* e aos que se referiu anteriormente (cf. p. 32-33), *delectatio*, *gaudium* e *fruitio*. A presente investigação os diferencia, ou seja, *delectatio*, *gaudium*, *fruitio* explicam graus de prazer (sensível, psíquico, intelectual) quando os apetites descansam no bem. Por outro lado, *delectabile*, *honestum*, *utile* descrevem tipos de bens que podem causar aquele prazer. Portanto, essas são classificações que atuam em domínios diversos, e ambos podem coincidir em uma mesma experiência, logo, elas não se excluem, apenas complementam-se à descrição do prazer na filosofia tomista, uma diz sobre “como” (*delectatio*, *gaudium*, *fruitio*) e a outra sobre “o quê” (*delectabile*, *honestum*, *utile*). Para uma melhor análise aos graus de prazer quando os apetites sensíveis e intelectuais descansam no bem: Haan, Daniel De. *Delectatio, gaudium, fruitio*.

²⁹ Cf. Ivanov, 2006, p. 136.

Haan oferece uma visão que complementa essa abordagem, afirmando que a beleza envolve uma perfeição proporcional, resultante da confluência entre cognição (o processo de conhecer) e apetite (a inclinação natural ou vontade). A beleza, mediada pelo ser, como verdade e bondade, também adiciona uma dimensão que vai além dessas noções. As potências sensoriais são potencialmente aperfeiçoadas ao apreenderem instâncias mais perfeitamente proporcionadas de seus objetos próprios, como a visão ao contemplar uma imagem bela ou a audição ao ouvir um som harmonioso. A beleza é esteticamente percebida por meio da proporção entre o ser do objeto e a capacidade perceptiva do observador. Isso permite que a experiência estética seja particularmente satisfatória, pois resulta da convergência perfeita entre o objeto e a percepção, entre prazeres somáticos e psíquicos.

Como as potências sensoriais são alteradas, temporariamente, ao apreender objetos proporcionados, esses objetos belos satisfazem plenamente as operações da percepção sensorial. Assim, esses prazeres envolve uma união entre as proporções ontológicas dos objetos belos e as proporções psicológicas da percepção sensorial. A percepção estética é agradável porque o objeto belo é o mais adequado à percepção, permitindo o ato mais perfeito de apreensão.

Além disso, a potência cogitativa é capaz de ativar os apetites sensíveis ao apresentar determinado objeto como o objetivo final do apetite³⁰. Para que melhor se entenda as operações da cogitativa como um intermédio do universal aos individuais através das “intenções”, é útil analisar o esquema de perceptos categorizados em aspectuais, acionais e afecionais³¹.

³⁰ Não apenas ativar, como viu-se anteriormente, a cogitativa julga o valor particular na sensibilidade e, logo, apresenta-as como boas ou más ao apetite sensível, como em *S. theol.* (q. 78, a. 4, rep.).

³¹ Essa é uma teoria desenvolvida por Haan em *Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*. Haan (2014, p. 499) afirma que escolheu se utilizar do termo perceptos ao invés de intenções particulares, pois, os perceptos formados pela cogitativa não são meros dados sensíveis, mas envolvem juízos pré-conceituais e avaliações intencionais.

Os perceptos aspectuais registram e identificam substâncias e suas características individuais, como identificar uma superfície, um homem, uma árvore ou uma maçã em diferentes estados, esses correspondem às intenções particulares³². Já os perceptos acionais indicam as ações disponíveis ao animal em relação a esses objetos, como perceber que uma superfície estável é adequada para caminhar ou que uma maçã rolando pode ser comida. Por fim, os perceptos afecionais sintetizam as percepções anteriores e despertam os apetites sensíveis em resposta a algo percebido como benéfico ou prejudicial. Assim, ao ouvir um som agradável, pode surgir o desejo por esse bem, caso seja prazeroso (se sensível), digno ou útil, e, tendo isso sido feito, é determinado o grau de prazer.

Os perceptos, então, são os meios pelos quais a razão conceitualmente compreende e estrutura os dados sensíveis. A partir das análises feitas, pode-se levantar a hipótese de que a cogitativa determina – por perceptos – certo objeto como objetivo final do apetite. De outro modo, ele o determina como bem do apetite pelo perceptor afecional – um perceptor que provoca a ativação dos apetites sensíveis para determinado objeto, e que o repouso *neste*, isto é, a ação sobre *este* gera algum grau de prazer³³.

Outrossim, é a cogitativa que produz nos seres humanos a experiência, a partir da qual se produz um universal³⁴. Agora, torna-se evidente o que é o prazer proporcionada por esta potência, que determina certo objeto como objetivo final do apetite através dos perceptos, e os graus de prazeres (sensível, emocional ou intelectual).

³² Tomás de Aquino (*S. theol.*, I, q. 77, a. 3) argumenta que as potências da alma se distinguem pelos atos e objetos aos quais se ordenam. Haan (2014, p. 499), nota-se, a partir disso parte das “intenções” e se utiliza de perceptos aspectuais, acionais e afecionais, pois esses diferentes tipos de percepção estão organizados conforme a orientação da *vis cogitativa* para diferentes objetos sensíveis e atos.

³³ Como defende Ivanov, “O repouso do sentido no seu bem próprio coincide com o prazer na apreensão; este bem é algo prazeroso” (2006, p. 136). E como diz Tomás de Aquino em *S. theol.* (I-II, q. 31, a. 1, ad. 2).

³⁴ Como se diz no final dos *Segundos Analíticos*, II, 15, 100a; e, no início da *Metafísica*, I, 981a; ademais, na *S. theol.* (I, q. 58, a. 3, obj. 3).

Agora, esta investigação está apta a prosseguir na análise da relação entre a cogitativa e sua operação de “*mimesis*”, i.e., a operação de comparar “representações” gerando o prazer sensível e o conhecimento. Primeiramente, poder-se-ia dizer que a operação de “imitar”, ou de “representar”, é o ato de possuir um conceito de algo e reproduzi-lo de algum modo de forma física ou representativa. Como, por exemplo, um certo humano pode possuir o conceito de “um homem morto por lobos”, e produziria uma “representação” desse em forma de pinturas ou até poesia. Assim, transformando a produção mimética (produção representativa) de “um homem morto por lobos” em um certo quadro, pelo qual um animal não se assustaria, pois seria apenas uma impressão física. Enquanto, aos seres humanos poderia ser assustador ou até impressionante com a contemplação dessa “representação” (Arist., *Poet.*, IV, 1448, b, 9-12 *apud S. theol.*, II-II, q. 94, a. 4, rep.).

Quando é dito que a operação de imitar é de fato da cogitativa, há de lembrar-se que ela pode operar com os individuais, em oposição à razão universal, que opera com os universais. Mas ela obedece e é governada por esta, pois esta é mais nobre do que aquela e, pela emanção do intelecto aperfeiçoa-se. Por exemplo, através da razão universal, um ser humano possuiria um juízo de uma arte bela, e pela potência cogitativa aplicá-lo-ia a um juízo sobre o singular³⁵.

De fato, a emanção do intelecto é um dos modos se especificar os seres humano, esclarece-se, assim, aquilo dito por Aristóteles na *Poética*, IV, 1448b5-12. Nota-se que, enquanto Aristóteles aparentemente deixou de lado ou talvez não tenha notado o papel lógico da “imitação”, Aquino, por outro lado, entendeu o aspecto lógico da “representação”, assim como a tradição advinda da tradução de Alemannus, e aplicou-a à espécie humana. A “*mimesis*” mostra-se presente desde a infância dos seres humanos – que possuem uma tendência natural à “representação –, nota-se que os diferencia dos outros animais. Ela possui a operação de comparar a representação daquilo que se entende como conceito d’o *homem* em uma

³⁵ Cf. Ivanov, 2000, p. 137.

ação, arte, dentre outras coisas. Um exemplo disso é que, de fato, se fosse feita uma comparação da imitação de uma criança e de um adulto acerca de um *tigre*, essa seria bem diferente para cada. A criança representá-lo-ia através dos seus conhecimentos e experiência acerca de um artigo. O adulto, por outro lado, representá-lo-ia, certamente, de formas mais complexas, como portando garras, o rugido, as ações e não apenas aquilo que possui em sua experiência de tigre, mas também conhecimentos produzidos pelo seu intelecto d’o *tigre*. Certamente um leão, animal não racional e ausente de intelectualidade, não poderia representar um tigre. E, de fato, a criança poderia aprender através da “representação” que observaria dos outros adultos ou até de sua própria, e o adulto, certamente, compreenderia profundamente essa representação por conta de seus conhecimentos e experiência.

Tendo estabelecido que a “*mimesis*”, em Tomás de Aquino, ultrapassa a mera sensibilidade e assume uma função lógico-cognitiva – pela qual a razão particular compara “representações” –, pode-se agora voltar a atenção à música. Se, para Aristóteles, a arte nasce de uma inclinação natural a imitar, em Tomás ela adquire um significado cognitivo específico, na medida em que atua sobre os afetos e estimula o louvor divino. Como se defenderá, a música não apenas reproduz sons harmoniosos, mas provoca a operação da *vis cogitativa* e desencadeia um deleite estético capaz de orientar o coração humano em direção a Deus.

A música, sua utilidade e o prazer

É cabível agora, a fim de elucidação da problemática, a exposição de dois artigos nos quais Tomás de Aquino investiga o efeito da música³⁶ sob o espírito como forma de influência, e através do exemplo apresentar a “*mimesis*” como operação da *cogitativa*. Os dois artigos da *S. theol.* (II-II,

³⁶ Para uma leitura acerca da música e como isso impacta a vida do ser humano e sua alma, cf. Teixeira, T. P. *Estética Musical em Santo Tomás de Aquino*. Curitiba: Appris, 2018.

q. 91, a. 1-2) serão divididos em duas exposições separadas. Após as quais relacioná-los-á ao que foi exposto na primeira parte do artigo.

Em primeiro lugar, será necessário entender como Tomás distingue a diferença do uso de palavras em relação ao dirigi-las a determinados tipos de seres. Tomás levanta a problemática que, de fato, não faria sentido útil tentar dizer a Deus coisas com as palavras, nem encorajá-Lo com elas, já que ele é um ser uno e imutável e já saberia de todas elas, assim, ele coloca em dúvida a utilidade do uso de louvores, e da oralidade das palavras, ao se referir a Deus (*S. theol.*, II-II, q.91, a. 1, obj. 3). Na *S. theol.* (II-II, q. 91, a.1, rep.), Tomás expõe que há uma diferença de acordo com as palavras quando as dirige aos humanos e a Deus. Aos humanos elas são, de fato, utilizadas para que consiga lhes transmitir os pensamentos, já que eles nunca possuem acesso ao que realmente o outro ser humano pensa e apenas através da linguagem consegue reproduzir os seus pensamentos. É analisado que o ato de elogiar ou louvar alguém serve para que este alguém saiba que possui uma determinada opinião sua, para o incitar esta opinião ou então mostrar respeito. Como, por exemplo, quando possui uma certa opinião A de que alguém deveria realmente fazer tal coisa, lhe encorajaria com as palavras para que ele, então, a fizesse de acordo com o que disse.

Explorando acerca da utilidade, ele demonstra, na *S. theol.* (II-II, q. 91, a. 1, obj. 3), que de fato as palavras não seriam úteis a Deus, ele já sabe de tudo e não precisaria dessas para ser encorajado a determinada atitude ou aconselhado, porém, essas palavras são úteis aos seres humanos. Em *S. theol.* (II-II, q. 91, a. 1, sol. 2), Tomás postula o primeiro indício do que chamar-se-á de movimento a Deus nesta investigação, ele detalha que louvar oralmente é de fato inútil caso a mente, ou coração, não estejam-Lhe dispostos. Contudo, o louvor oral, aquele feito com as palavras, serve para despertar o afeto do coração humano e levar o ser humano um estado de amor mais propício a Deus não apenas a si mesmo, mas aos outros. Logo, o ato das palavras ditas é importante por um certo aspecto de incitar o coração e intensificar a alma para que esta seja levada a Deus. Ademais, na próxima solução, *S. theol.*, II-II, q. 91, a. 1, sol. 2, ele mostra que é pela

utilidade de o canto incitar o ser humano através do ato de escutar palavras, e de incitar os outros através destas, que as usam (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 1, sol. 3).

Tomás de Aquino, assim, mostra que há de fato um fator útil (*utile*) ao uso de palavras em uma situação que se pretende louvar a Deus ou louvar alguém. Esse fator útil é a ação de poder incitar a pessoa através de palavras e encorajá-la a obedecê-las, ou então de aceitar isso que se diz, como um certo aspecto de persuasão que se torna presente. Aquino defende:

Mas, não usamos as palavras para nos dirigirmos a Deus, que é o examinador dos corações, e não as usamos para manifestarmos-Lhe os nossos pensamentos, mas para que induzamos nós próprios e os outros ouvintes à reverência dele. E, por isso, é necessário o louvor da boca, não certamente por causa de Deus, mas por causa dos próprios que louvam, cujo afeto é provocado para Deus pelo próprio louvor (*S. theol.*, II-II, q.91, a. 1, rep., tradução nossa).³⁷

No próximo artigo da mesma questão, Tomás parte à dúvida acerca da utilização do canto dentro da igreja, cujo uso aparenta ser inútil e impróprio, assim como no artigo anterior. Ele nota que de fato o canto leva aqueles que o escuta à adoração do que é do canto, assim como as tragédias e realizações teatrais. E, dessa forma, talvez seja impróprio (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, obj. 2). Mas, Tomás cita a utilidade do canto, dizendo-o ser útil para aflorar, despertar, o afeto àqueles presentes na igreja, expondo que as melodias possuem uma certa capacidade de disporem diversamente as almas humanas, realizando o movimento do homem de acordo com a percepção *estética* musical (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, rep). Citando Aristóteles e Boécio para dizer que “Foi salutar a

³⁷ *Sed ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius.*

introdução do canto nos louvores divinos para que os espíritos mais fracos fossem mais incentivados à devoção” (Arist., *Pol.*, VIII, *apud S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, rep. Tradução nossa)³⁸. Além disso, ele escreve que aqueles que não são tão sensíveis às palavras também podem ter seus amores despertados através do canto. Usando o argumento de autoridade ao citar Agostinho (August., *Conf.*, ML, 63, 1168D, *apud S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, rep).

Neste mesmo artigo, Tomás revela que os instrumentos musicais são mais adequados para mover a alma ao prazer do que promover disposições interiores boas de forma objetiva (*S. theol.*, II, q. 91, a. 2, sol. 4). Por exemplo, poder-se-ia entender claramente se alguém estivesse informando outro através da voz para que pare de fazer uma ação A, a fim de que o ajudasse a corrigir uma atitude. Mas caso ele tente dizer isso tocando um violão, não seria possível ao outro entender que deveria parar de fazer a ação A. Assim, parece que o uso de instrumentos a louvar Deus não seja útil, porém o mesmo não poderia ser dito sobre o uso do canto. Na solução seguinte a esta (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, sol. 5.), ele também mostra que as pessoas podem acabar refletindo mais sobre melodias musicais do que as palavras ditas na música. Porém, o canto possui uma capacidade, assim como as palavras, de transmitir os pensamentos e as afeições sobre determinados assuntos, influenciando aqueles que o escutam. Assim, o canto seria útil e próprio para intensificar e aflorar a devoção a Deus por sua capacidade de também levar as pessoas a imitar e serem encorajadas pelo que está sendo dito, realizando o movimento do homem de acordo com a experiência estética, assim como foi dito acerca das palavras.

Agora que Tomás de Aquino mostrou que a música possui um certo aspecto de influência, tanto através do canto que reproduz os pensamentos, quanto dos instrumentos que tendem os humanos mais ao prazer sem uma influência objetiva clara. Assim, resta investigar mais a

³⁸ *Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem.*

fundo essa certa influência da música sobre os seres humanos e expor esse movimento do homem de acordo com a experiência estética. Aquino aparenta ter procurado entender como a música pode influenciar e direcionar os seres humanos a Deus, visto que é evidente que Ele não necessita dela, sendo útil apenas aos seres humanos.

Sobre a música levar os seres humanos ao prazer, pode-se voltar àquilo que foi exposto por Tomás de Aquino na *S. theol.* (II-II, q. 167, a. 2, obj. 2, tradução nossa, grifo nosso), já que nesta Tomás escreve: “Mas a observação dos jogos não parece ser viciosa, porque tal observação torna-se agradável devido à representação, na qual o homem naturalmente deleita-se, como Aristóteles diz em sua *Poética*”³⁹. Toma-se nota que Tomás na resposta desta questão coloca um caráter natural do ser humano, que por comparar representações deleita-se naturalmente, enquanto na resposta daquela (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, obj. 3), mostra que há uma moralidade presente no caso do canto na igreja, em que o canto deveria ser bem direcionado para que ele pudesse provocar naqueles que o escutam a contemplação de Deus.

Para que seja mais específico a fim de que se mostre a música como exemplo, tentar-se-á entender o que Tomás expôs ao dizer “O louvor vocal para isto é necessário para que o afeto do homem seja provocado a Deus” (*S. theol.*, II-II, q. 91, a.2, rep, tradução nossa)⁴⁰. Poderia ser dito que não apenas a arte que imita a realidade concreta pode provocar emoções aos que a observam, mas a capacidade de identificação de uma “representação” da capacidade da fantasia (*φαντασία*) o pode, como em *De Anima* 403a16-28. Em outras palavras, algo acreditado como real e algo possível a ser acreditado como real podem provocar emoções⁴¹.

³⁹ *Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut philosophus dicit, in sua poetria.*

⁴⁰ *Laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum.*

⁴¹ O trabalho apoia-se, nesta parte, em Sarah E. Worth, *Aristotle, Thought, and Mimesis: Our Responses to Fiction*.

Assim, é cabível afirmar que o corpo desempenha um papel integral em qualquer resposta emotiva graças a presença da fantasia. Argumentando que todas as emoções da alma estão de alguma forma ligadas ao corpo. Já que, sempre quando alguém experimenta emoções o corpo também é afetado de alguma maneira, logo, emoções não são apenas meros estados mentais, mas possuem uma certa manifestação física (Arist., *De an.*, 403a17-19, *apud* Worth, 2000, p. 337).

Além disso, poder-se-ia dizer que há, uma experiência fenomenológica, e uma resposta emocional, mesmo quando a representação nada com a realidade presente dos fantasmas. Isso sugere que caso o corpo esteja em um estado emocional elevado, as identificações com as formas sensíveis presentes na capacidade da fantasia moveriam os seres humanos emocionalmente de maneiras que não ocorreriam em circunstâncias normais de estado emocional corporal. Implicando, assim, que as emoções podem ser provocadas não apenas por coisas acreditadas e concretas na realidade, mas também por estados corporais e experiências intensas produzidos pela fantasia (Arist., *De an.*, 403a17-19, *apud* Worth, 2000, p. 337). Disso, concluir-se-á que a resposta à fantasia não é baseada em uma crença concreta da realidade pela percepção sensorial assim como Platão o fez. Pelo contrário, argumentar-se-ia que a fantasia pode enganar, e apenas ao voltar-lhe a sua razão poder-se-ia esclarecer e perceber que este fantasma pode ser um erro dos sentidos. Isso sugere que a resposta emocional não é necessariamente condicionada pela crença na realidade objetiva do que se percebe. Ademais, graças aos sentidos que podem enganar aquele que sente, esse alguém pode levar-se ou se influenciado a algo que não condiz nada com o mundo. Por exemplo, alguém poderia, ao observar o Sol, pensá-lo ser do tamanho de sua mão, quando racionalmente seu tamanho é diversas vezes maior que da Terra.

Toma-se nota de que Aristóteles não estaria, em *De Anima* (403a16-28), discutindo diretamente a percepção das fantasias, a qual já foi mostrada acima que é realizada pela razão particular em seu caráter individual e singular. No entanto, esse trecho apoia a ideia de que a resposta emocional a eventos não requer necessariamente uma crença

fundada na realidade dos eventos. Isso fortalece o argumento de que se possa responder emotivamente às obras de arte e ficção mesmo sabendo que elas são uma certa representação de um conhecimento e não reais. Mas aqui é apresentado um problema que leva à resposta à indagação inicial sobre o movimento do homem de acordo com a percepção estética musical: o movimento dos sentidos corporais influencia também as emoções, mesmo que através de representações artísticas? Parece claro que apenas após a percepção de uma certa representação na fantasia, sendo a ação da percepção realizada pela potência cogitativa, provocar-se-ia o movimento de acordo com as emoções. Dizer o contrário seria o mesmo que afirmar que um animal não racional poderia deleitar-se ao escutar algum som que fosse uma representação artística, ou ao observar a obra “Monalisa” de da Vinci. Apenas os humanos, de acordo com Aristóteles, possuem a capacidade de deleitarem-se e ver além do singular essas representações para formar conceitos universais, cogitar acerca da experiência sensível e realizar julgamentos racionais (*S. theol.*, q. 78, a. 4, rep.).

O papel da fantasia e a influência conjunta dos sentidos e da alma no deleite humano, como se percebe, está intimamente relacionado à resposta emocional que o ente humano possui ao experimentar representações miméticas, como obras de arte e tragédias. Mesmo que se saiba que as situações retratadas na arte não são reais, ainda seriam capazes de sentir emoções intensas e genuínas. Isso ocorre porque a fantasia permite-lhe que forme impressões mentais dessas representações, provocando reações emocionais profundas, como medo, prazer ou tristeza, sem a necessidade de acreditar que os eventos sejam reais.

Essa dinâmica depende da interação entre os sentidos, que captam os dados sensíveis e a representação – produzida pela fantasia – e a alma, que interpreta e processa essas impressões, resultando em uma experiência estética. Esse, portanto, envolve a combinação da experiência sensorial com a atividade cognitiva da cogitativa, que compara as representações, determina tal tipo de prazer – caso o objeto seja um bem prazeroso – e faz o apetite repousar nesse bem determinado. Mesmo sem acreditar que o que

se vê seja real, é possível ser movido por um estado de apreciação emocional.

Procurar-se-á compreender como seria a percepção sensível inicial, nesse contexto, referente especificamente a uma obra de arte, ou a uma representação artística. Esta obra, sendo uma “representação” da realidade, pode inicialmente causar espanto, como Aristóteles descreve na *Poética* (IV, 1448b, 9-12). No entanto, o animal racional ao compará-la, sendo a operação feita pela potência cogitativa e estando voltada a essa representação, os sentimentos intensificam-se (Worth, 2000, p. 337). À medida que a operação da comparação ocorre, não só o observador aprende com a obra, mas também intensifica o seu envolvimento emocional com ela. Isso ilustra como uma obra de arte pode provocar sentimentos ao envolver o processo de experiência na alma humana⁴².

Portanto, a partir das análises realizadas, é cabível a afirmação de que graças a essa operação da alma, mais especificamente a operação da razão particular, de comparar as coisas, que é natural aos seres humanos, vem-lhes certos prazeres quando voltados à beleza das coisas sensíveis. Por exemplo, o ente humano poderia se assustar ao observar uma representação artística aterrorizante, mas não poder-se-ia dizer o mesmo caso haja um animal não racional observando-a, já que ele não seria capaz de percebê-la nem de a comparar com sua potência estimativa, que é inferior à humana. O animal estaria preso para nada além de seus estímulos sensíveis da sensação. Assim, torna-se claro que de fato se possa dizer que as sensações influenciem emocionalmente o corpo, como já foi dito anteriormente.

Logo, caso o corpo esteja em um estado emocional diferente do habitual, isto interferiria na forma de raciocínio, já que a representação estaria tanto à potência cogitativa quanto à razão universal, de uma forma emocionalmente alterada já oferecida pelos sentidos influenciados. Por exemplo, a representação de uma arte emocionalmente influenciada pelos

⁴² Como se diz Aristóteles, *Poética*, IV, 1448, b, 9-12; ademais, em Tomás de Aquino, S. T., I-II, q. 32, a. 8, rep.

sentidos seria diferente de uma arte a qual em primeira vista os sentidos percebem. Portanto, devido ao ato próprio e natural da razão, entendida de forma ampla como as duas razões, de comparar e conhecer a partir dos singulares e individuais ter-se-ia o primeiro movimento emocional perceptual graças a representação artística. Logo, é cabível a interpretação de que o corpo seja influenciado emocionalmente após esse primeiro movimento emocional. A representação artística, de fato, influenciaria o animal racional em primeiro momento (Arist., *Poet.*, IV, 1448b9-12), o espantaria. Mas, apenas através de uma comparação e experimentação maior da representação ele chegaria mais profundamente a um estado emocional do que aquele lhe causado primeiramente, ou até diversificando-se de acordo com o modo como a razão se volta à representação, *sicut* Tomás de Aquino na *S. theol.*, II-II, q. 91, a.2, sol. 5. Assim, levanta-se a hipótese de que o movimento perceptual, através da experiência de uma representação artística, comece pela alma, passa pelos sentidos – pois foi determinada como um repouso do apetite – e volta, novamente, como uma representação artística ainda mais intensa à alma, já que ela já possui impressões emocionais causadas pelo corpo previamente.

De fato, o descanso do sentido em seu objeto adequado coincide com o prazer na apreensão, i.e., o sentido repousando em um objeto que lhe é proporcional, resulta em um prazer⁴³. Como, por exemplo, o sentido da audição repousando em um som harmônico e bem estruturado o qual não é nem tão grave nem tão agudo, para que não prejudique sua proporção que é-lhe natural⁴⁴.

Partindo disso, torna-se clara a resposta ao problema do movimento do homem de acordo com a percepção estética musical no contexto do louvor. Este movimento não é apenas uma reação emocional entre a representação artística e a razão, mas uma interação possível de ser entendida como posterior, na qual a potência cogitativa, em primeiro momento, compara e experiencia a percepção da representação artística de

⁴³ Cf. Ivanov, 2006, p. 136.

⁴⁴ Como se diz na *S. theol.*, II -II, q.91, a.2, rep.; e na *In De an.*, lib.3, L.2, n.14-15.

uma forma mais ampla, atuando como operação estética e definindo aquele objeto – a música – como prazeroso e um objeto de bem, em outras palavras, fazendo um movimento ascendente da sensibilidade à razão⁴⁵. Em seguida, a representação artística retorna à alma de maneira emocionalmente mais intensa, graças aos sentidos que a experienciaram previamente, e agora já que estão influenciados emocionalmente pela experiência anterior, a fazem novamente de uma forma intensa e geram uma percepção ainda mais emocionalmente influenciada pelos sentidos.⁴⁶ Os quais também estão influenciados. Assim, a pessoa presente no louvor estaria mais receptiva ao que está presenciando e ao que está sendo proposto no canto, devido a essa reação emocional em cadeia provocada pela representação artística; pelas razões na percepção; e pela sensação, assim, levando o ente humano ao estado dito como “devoção espiritual”, como na *S. theol.* (II-II, q. 91, a. 2, sol. 1, tradução nossa):

Ao primeiro, portanto, há de dizer que os cânticos espirituais podem ser chamados não só como aqueles que são cantados interiormente no espírito, mas também como aqueles que são cantados externamente pela boca, na medida em que tais cânticos provocam devoção espiritual.⁴⁷

Tendo analisado como, nos artigos de *S. theol.*(II-II, q. 91), Tomás de Aquino discute o efeito da música sobre o ânimo e a devoção, pode-se agora retomar o conceito de “*mimesis*” à luz dessa exposição. Se a música, segundo Tomás, é útil por despertar afetos e orientar a alma ao louvor divino, então sua força não advém apenas do aspecto sensorial do som, mas também do modo como a alma – por meio da *vis cogitativa* –

⁴⁵ Por assim operar, ela pode ser chamada como órgão da estética. Pascal Dasseleer (1999, p. 333) defende isso em *Esthetique 'thomiste' ou esthétique 'thomasienne'?*

⁴⁶ Poder-se-ia dizer que o apetite afecional define o objeto como bom.

⁴⁷ *Ad primum ergo dicendum quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quae interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterius ore cantantur, inquantum per huiusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.*

interpreta, compara e se deleita com essas “representações” sonoras. Assim, a “*mimesis*” não se restringe às artes plásticas ou poéticas; ela está presente igualmente na esfera musical, na medida em que o homem “imita” e “representa” certas harmonias e ritmos que afetam o corpo e o espírito. Desse modo, o processo cognitivo descrito inicialmente – em que a razão particular julga as imagens (ou sons) e produz um prazer estético – também embasa o papel de utilidade musical na liturgia, contribuindo para o movimento do homem em direção a Deus. Dessa forma, poder-se-ia dizer que a potência cogitativa com sua operação de comparar “representações” é fundamental à percepção estética musical.

Considerações finais

Ao longo da investigação, procurou-se evidenciar uma estética, que é implícita nas obras de Tomás de Aquino, essa podendo esclarecer acerca da relação dos sentidos, cognição e prazer. O estudo teve como ponto central a “*mimesis*”, descrita por Aristóteles na *Poética*, e como ela é tratada como “representação”, ou seja, tratada como um recurso não apenas artístico, mas lógico e cognitivo que compara representações fictícias ou não. Embora Tomás de Aquino não possua uma obra autônoma acerca da estética, o presente estudo a evidencia, já que suas reflexões sobre as faculdades cognitivas, os diferentes tipos de prazer (*delectatio*, *gaudium* e *fruitio*) e a noção de “*repraesentatio*” indicam que ele oferece, de forma implícita, bases sólidas para uma compreensão estética.

A potência cogitativa fundamenta a experiência estética, ela é uma intermediária entre a sensibilidade e o imaterial. Ela, de fato, opera comparando e julgando representações, de modo distinto que ocorre com os animais irracionais – que operam por instinto.

A apreciação estética não é apenas uma operação passiva, ela assume um papel de aprendizado e deleite na filosofia tomista, uma vez que comparar “representações – sejam elas imagens, cores, sons ou cenas – não apenas provoca prazer imediato, mas também leva ao conhecimento e

a juízos morais. Aqui se evidencia que a arte, para Tomás, toma uma proporção útil e apreciativa. Quando se trata da música, os textos da *S. theol.* mostram como o canto, aliado à palavra, pode despertar afetos e influenciar a alma. Nesse sentido, esse movimento do homem a Deus – isto é, intensificação da alma diante do louvor – ocorre por meio de uma interação entre os sentidos externos, fantasia, cogitativa e o deleite. A música, ao influenciar o corpo e as emoções, cria um ciclo de resposta estética e espiritual contínua: o impacto sensível proporciona a sensação, estes são percebidos e operados nas potências internas, ao fim, reforçam a experiência artística. E a cogitativa fundamenta essa experiência, pois, organiza, julga, e intensifica a experiência estética.

Por fim, aquela pergunta que era tão instigante acerca da “*mimesis*” como operação da potência cogitativa, já está mais esclarecida. Até aqui, revelou-se que a cogitativa, ao comparar e organizar as “representações”, produz conhecimento e não se limita aos “fantasmas” dos objetos sensíveis, mas possibilita a experiência do prazer ao compreender e avaliar as “representações”. Dessa maneira, o prazer estético, em Tomás de Aquino, não é meramente sensível, mas resulta da interação entre os sentidos, a cogitativa e a razão universal. A cogitativa, nesse contexto, desempenha um papel central ao organizar e julgar representações, mediando a experiência estética.

Além disso, ao relacionar a “*mimesis*” aristotélica com a estrutura cognitiva da alma humana feita por Tomás, verifica-se que a experiência estética envolve dois movimentos: (i) o descendente, da emanção do intelecto ao sensível, que orienta os juízos; e, em seguida, (ii) o ascendente, da sensibilidade à razão, isto é, o movimento do particular ao universal, produzindo, assim, a experiência subjetiva do prazer. A cogitativa não apenas compara as representações e produz intenções particulares, mas também age como um elo entre os sentidos e o intelecto, possibilitando a transição do conhecimento sensível ao conhecimento inteligível. Logo, pode-se afirmar que a operação da alma responsável pela experiência estética subjetiva é a *vis cogitativa*, integrando a experiência sensível à racionalidade.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Opera Omnia*. Corpus Thomisticum, Navarra, 2019. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- AQUINO, Tomás de. *Suma de teologia*: [primeira parte – questões 84-89]. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.
- AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. Curato da P. Caramello. Taurini [Torino], Marietti, 1926.
- ARISTOTLE. *Poetics*. Trad. Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258601>.
- ARISTOTLE. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BARKER, Mark J. Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification. *International Philosophical Quarterly*, v. 52, n. 2, p. 199-226, 2012. DOI: <https://doi.org/10.5840/ipq201252218>.
- BOGGESE, William F. *Aristotle's Poetics in the Fourteenth Century*. Chapel Hill: University Of North Carolina Press, 1970.
- COSTA, Lógica Militz da. *A poética de Aristóteles*: mimesis e verossimilhança. Séries Princípios. São Paulo: Ática, 1992.
- DASSELEER, Pascal. Esthétique 'thomiste' ou esthétique 'thomasienne'? *Revue Philosophique de Louvain*, v. 99, n. 2, p. 313-322, 1999. DOI: <https://doi.org/10.2143/RPL.97.2.541952>.
- DOX, Donnalee. Logic and Performance: Translating the Poetics into Medieval Scholasticism. *Journal of Dramatic Theory and Criticism*, v. 45, p. 45-65, 2003.
- FERREIRA, Anselmo Tadeu. A Estrutura da Lógica Segundo Tomás de Aquino. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, n. 50, p. 445-474, 2011. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v25n50a2011-02>.
- FERREIRA, Anselmo Tadeu. *A noção de alma na Suma de Teologia*. Uberlândia: EDUFU, 2023. DOI: <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-65-5824-021-1>.
- HAAN, Daniel D. Beauty and Aesthetic Perception in Thomas Aquinas. In: RAMOS, Alice (Ed.). *Beauty and the Good*: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus. Washington: CUA Press, 2020. p. 288-318. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv193rr2r.18>.

HAAN, Daniel D. Delectatio, gaudium, fruitio: Three Kinds of Pleasure for Three Kinds of Knowledge in Thomas Aquinas. *Quaestio*, Turnhout, v. 15, p. 543-552, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.5.108628>.

HAAN, Daniel D. *Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*. Minnesota: American Catholic Philosophical Quarterly, 2014.

IVANOV, Andrey. *A noção do belo em Tomás de Aquino*. 2006. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

KENNY, Anthony. Introduction. In: ARISTOTLE. *Poetics*. Trad. Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SPEER, Andreas. Aesthetics. In: MARENBNON, John (Ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 662-680. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195379488.013.0031>.

SPEER, Andreas. *Tomás de Aquino e a questão de uma possível estética medieval*. Köln: Viso, 2008. DOI: <https://doi.org/10.22409/1981-4062/v4i/51>.

TEIXEIRA, Thiago Praça. *Estética Musical em Santo Tomás de Aquino*. Curitiba: Appris, 2018.

VAN GELDER, Geert Jan; HAMMOND, Marlé (Eds.). *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2008.

WORTH, Sarah E. Aristotle, Thought, and Mimesis: Our Responses to Fiction. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Hoboken: Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics, v. 58, n. 4, p. 333-339, 2000. DOI: <https://doi.org/10.2307/432179>.

Data de registro: 08/10/2024

Data de aceite: 29/01/2025



A condição feminina e casamento como abordagem filosófica presente no conto “é a alma, não é?” de Marina Colasanti

*Islane Viana de Souza**

*Aline Franciele Silva Santos***

Resumo: Quando se pensa em filosofia é bastante comum associar essa ideia a imagem de filósofos homens, em sua maioria, europeus, e seus complexos ensaios e tratados filosóficos. Pensamento que, talvez, contribua para a dificuldade de reconhecimento da filosofia brasileira. Essa dificuldade não está apenas em compreender o que possa ser considerado nossa filosofia, mas também, em entender assuntos filosóficos abordados em diferentes formas de escrita, a exemplo, a literatura. Com base nisso, busca-se nesse artigo, mostrar a filosofia presente na literatura de Marina Colasanti¹. Essa filosofia pode ser compreendida em diversos textos, em particular, no conto “é a alma, não é?”², no qual a autora expõe os conflitos de uma mulher casada. Assunto que, também, busca-se

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista Capes. E-mail: islavianas@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6023656499841452>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9517-1954>.

** Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: alinefranciele01@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9550784121808198>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1658-4736>.

¹ Marina Colasanti é uma escritora, jornalista e artista plástica brasileira nascida em 1937. Sua produção literária transita entre contos, poesia e ensaios, sempre com um olhar crítico sobre a condição feminina e as relações de gênero. Em *O Leopardo é um Animal Delicado*, os contos evidenciam diferentes aspectos da subjetividade feminina, explorando o casamento, a maternidade e os desafios da identidade da mulher em uma sociedade patriarcal.

² O conto “É a alma, não é?” foi publicado no livro *O Leopardo é um Animal Delicado*, lançado em 1998. Esse livro faz parte de uma extensa obra de Colasanti, que frequentemente aborda temáticas femininas, explorando os papéis sociais impostos às mulheres e suas angústias existenciais. Muitos de seus contos questionam a construção do feminino dentro das relações amorosas e domésticas, tematizando o casamento, o silenciamento e a luta pela autonomia.

relacionar com “a mulher casada”, primeiro capítulo da obra “o segundo sexo: a experiência vivida”, de Simone de Beauvoir”³.

Palavras-chave: Filosofia; Literatura; Condição Feminina; Casamento.

The female condition and marriage as a philosophical approach present in the short story “É a alma, não é?” by Marina Colasanti

Abstract: When thinking about philosophy, it is quite common to associate this idea with the image of male philosophers, mostly European, and their complex philosophical essays and treatises. A thought that, perhaps, contributes to the difficulty of recognizing Brazilian philosophy. This difficulty is not only in understanding what can be considered our philosophy, but also in understanding philosophical issues addressed in different forms of writing, for example, literature. Based on this, I seek in this article to show the philosophy present in Marina Colasanti's literature. This philosophy can be understood in several texts, in particular, in the short story “it's the soul, it's not”, in which the author exposes the conflicts of a married woman. A subject that I also relate to “the married woman”, the first chapter of the work “the second sex: the lived experience”, by Simone de Beauvoir.

Keywords: Philosophy; Literature; Female Condition; Marriage.

Introdução

A filosofia é um conhecimento que não se restringe aos tratados e ensaios de “renomados” filósofos europeus e, tampouco, se limita ao rigor das produções acadêmicas. Há diferentes formas de produções filosóficas,

³ Simone de Beauvoir (1908-1986) foi uma escritora e filósofa francesa, considerada uma das fundadoras do feminismo contemporâneo. Sua obra *O Segundo Sexo* (1949) apresenta uma análise histórica e filosófica sobre a opressão das mulheres, influenciada pelo existencialismo e pelo materialismo histórico. Seu pensamento abriu caminho para uma série de reflexões posteriores sobre gênero, trabalho e a construção social da feminilidade.

dentre as quais, cita-se aqui, em particular, a literatura brasileira que, não raramente, tem apresentado assuntos filosóficos que, em maioria, não recebem tal reconhecimento.

Quando falamos de representação da filosofia brasileira, não apenas as diferentes formas de escrita se encaixam nesse apagamento, também, determinados assuntos não recebem tanta abertura acadêmica, como é o caso do feminismo, no qual o seu apagamento se abrange tanto na filosofia quanto na literatura. Mesmo que a mulher seja personagem frequente na literatura brasileira, em muitos casos como “protagonistas” ou com grande destaque nessas histórias, ainda assim, essas personagens femininas permanecem as sombras dos personagens masculinos.

O conto “É a alma, não é?”, de Marina Colasanti, expõe a condição feminina sob a perspectiva da filosofia feminista ao retratar a alienação e a opressão vividas por Marta, uma mulher casada, cuja identidade e existência são limitadas pelo casamento. A narrativa evidencia como a personagem se percebe aprisionada em uma estrutura social que a define pelo matrimônio e pelos papéis tradicionais de esposa e dona de casa, um tema amplamente discutido por Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*.

Na obra de Beauvoir, o casamento é apresentado como uma instituição que aprisiona a mulher na dependência do marido, negando-lhe autonomia e reduzindo sua existência à esfera doméstica. Marta simboliza essa condição: sua rotina monótona, a espera pelo marido e a ausência de perspectivas próprias demonstram como a mulher é socialmente condicionada a viver para o outro, sem uma identidade autônoma.

A metáfora do âmbar no conto de Colasanti reforça essa ideia. Assim como a libélula presa na resina fóssil, Marta percebe-se enclausurada em sua própria vida, imobilizada por uma estrutura que não lhe permite mudança ou crescimento. Essa imagem dialoga com os estudos feministas contemporâneos, como os de Angela Davis, Silvia Federici e Françoise Vergès, que aprofundam as análises de Beauvoir ao destacar como a opressão das mulheres está vinculada não apenas ao patriarcado, mas também ao capitalismo e às desigualdades de classe e raça.

Além disso, a ausência de nome e relevância do marido na narrativa reforça que o verdadeiro "inimigo" de Marta não é o homem individualmente, mas o próprio casamento enquanto instituição patriarcal. Mesmo ao tomar consciência de sua situação, Marta não encontra um caminho de libertação imediato, ilustrando a dificuldade das mulheres em romper com estruturas opressivas.

Por fim, o conto de Colasanti, ao abordar a condição feminina de forma filosófica e literária, contribui para a tradição da literatura como espaço de reflexão crítica, como defendido por teóricas como Constância Lima Duarte e Luce Irigaray. Ele nos convida a refletir sobre a permanência dessas questões na sociedade contemporânea e a necessidade de desconstrução das narrativas tradicionais sobre o papel da mulher.

A vivência restrita: o âmbar

“É a alma, não é”, primeiro conto do livro, “O leopardo é um animal delicado”, narra a vida cotidiana de Marta, uma mulher casada, que passa dias solitários em seu apartamento dedicando-se aos cuidados do lar, à espera do marido que as manhãs sai para o trabalho e ao anoitecer retorna para casa. Tudo poderia permanecer monótono e adormecido, sem questionamento, e sem espanto algum, se não fosse por uma manhã qualquer, quando o marido de Marta, “à mesa do café”, lê uma notícia de jornal em que relata certa descoberta arqueológica, “Você viu isso, Marta? Acharam uma libélula incrustada num pedaço de âmbar, e agora vão tirar o DNA dela e fazer outra” (Colasanti, 1998, p. 8). Essa notícia, poderia ser considerada para ambos, como curiosidade, “entretenimento”, talvez, não corriqueira, mas certamente, alheia a realidade dos dois, seria, ela, também, o estopim para despertar em Marta a inquietação sobre seu casamento e sobre si mesma.

No âmbar. Preso no âmbar, como uma libélula – não exagera, Marta – está bem, não dá mesmo para tanto. Preso no âmbar, como um inseto, uma mosca. É isso,

preso no âmbar, como uma mosca [...] uma mosca no âmbar, isso é o meu casamento (Colasanti, 1998, p. 7).

“Não, o jornal não falava de Marta” (Colasanti, 1998, p. 8), não falava sobre seu marido, existência humana, essência ou casamentos. Relatava apenas aquele fato científico, direto e sem importância aparente. Digo, sem importância aparente, pois, em momento algum, Marta demonstra real interesse sobre o conteúdo dessa notícia. Enquanto seu marido narra os fatos, atento às questões ali, tais como foram apresentadas, Marta, em um momento de reflexão, encontra-se na verdade, presa em seus próprios pensamentos. Sim, ela “Tinha ido com a frase até o fim, atenta, querendo saber mais, não do que ele lia, mas do que a leitura acordava nela” (Colasanti, 1998, p. 9). E, assim, Marta, descobria-se insatisfeita. Bastou um pensamento, para que ela pudesse tomar consciência da ruína de seu casamento e reconhecer, ali, seu âmbar. “Presa no âmbar, como uma mosca”.

No conto, a autora narra que ao pensar na notícia, Marta, percebe que há por trás da história um arqueólogo, responsável por descobrir a libélula, ali, duplamente presa, aquele sarcófago as sombras do faraó, e em seu âmbar. A referência da relação entre a libélula, e o faraó com Marta e seu marido é descrita por Vanessa Franca em seu artigo, “A condição feminina presente em *o leopardo é um animal delicado* e “a moça tecelã”, de marina Colasanti”. Franca ressalta:

Tal pensamento nos leva a comparar Marta à libélula, seu marido ao faraó e, o seu casamento ao sarcófago em que libélula e faraó foram encontrados. A libélula, apesar de ter sido enterrada no sarcófago junto como faraó, está separada dele, pois está presa no âmbar. Do mesmo modo ocorre no casamento da personagem. Embora presos juntos no casamento-sarcófago, ela e o marido estão separados pelo âmbar. Para que ela acordasse do seu “sarcófago” foi preciso que ela tivesse a revelação (Franca, 2009, p. 4).

Em analogia, acrescento que, a revelação liberta Marta do sarcófago, porém, diferente da libélula encontrada e arrancada do âmbar pelo arqueólogo, Marta, como ela mesma insistentemente ressalta em seu pensamento encontra-se “presa no âmbar, como uma mosca”. Para melhor apresentar essa questão é importante destacar que o arqueólogo é representado nessa história como figura de autoridade que tem o poder de descobrir, estudar e libertar a libélula, não apenas do sarcófago, mas também de seu âmbar.

O casamento de Marta, costumeiro e gasto pelo tempo sem liberdade e sem beleza, diferente, da libélula, que dos cientistas desperta o interesse, sua vida, feito uma mosca, em sua insignificância a ninguém convém o esforço ou estudo. Marta, é só mais uma mulher esquecida e apagada, objeto, como condição de seu casamento. Sem arqueólogo que a tire do âmbar. A ciência, feita por homens e para os homens, ainda em tempos atuais, pouco se envolve com questões a nosso respeito e menos ainda nos dá espaço para isso. De modo que esse apagamento transcende a denúncia de Marta e se revela na realidade de nós mulheres.

Esse apagamento pode ser notado em diversos âmbitos, inclusive, na filosofia e na literatura brasileira. Campos esses que, ainda discutindo e apresentando questões sociais, políticas, diversidade, deixam a mulher em segundo plano, ou como apresentado por Simone de Beauvoir, como *O Segundo Sexo*.

Na literatura, independe dos textos que possam se compreender como filosofia ou não, por muito tempo a mulher representada a partir de autores homens, permanece como objeto, e novamente, retornando ao conceito de “segundo sexo”, deixadas como personagens secundárias, importantes na medida em que contribui para a construção do personagem homem como sujeito, mas nunca em sua própria construção, em muitas histórias elas permanecem estereotipadas e sem voz, sem questionamentos, e sem “alma”.

O conceito do “segundo sexo”, cunhado por Simone de Beauvoir em sua obra fundamental homônima, sugere que, na sociedade, as mulheres foram historicamente vistas como secundárias, subalternas e subjugadas em relação aos homens. Essa visão se reflete também na literatura, onde personagens femininas muitas vezes são moldadas a partir

de uma perspectiva masculina e são relegadas a papéis secundários que servem para desenvolver os personagens masculinos, sem terem a oportunidade de construir suas próprias identidades e narrativas.

Essas representações estereotipadas e desprovidas de voz e profundidade emocional perpetuam desigualdades de gênero e contribuem para a manutenção de uma visão limitada das mulheres na sociedade. A literatura tem o poder de influenciar a percepção e compreensão da realidade, e, quando as mulheres são retratadas de forma unidimensional e submissa, isso pode afetar a maneira como são vistas e tratadas na vida real.

É importante que a literatura evolua e comece a representar as mulheres de maneira mais autêntica e inclusiva, permitindo que elas tenham voz, agência e complexidade nas narrativas. Isso não apenas enriquece a literatura, mas também contribui para uma sociedade mais justa e igualitária, onde as mulheres são vistas e tratadas como sujeitos plenos de suas próprias histórias e destinos.

Apesar dos avanços no âmbito do debate feminista, observa-se que é na literatura produzida por mulheres que as personagens femininas começam a se expressar, adquirindo consciência e questionando suas questões existenciais e políticas. Nesse processo, possibilita-se a desconstrução do conceito de mulher subjugada ao homem. Sobre isso, citando Moraes e Oliveira:

A mulher, que antes era idealizada ou condenada nos textos de autoria masculina, aparece como alguém que pensa e questiona o mundo, os valores da sociedade e o convívio entre duas pessoas. Nem sempre ela chega a uma conclusão ou a uma mudança radical, mas sempre é tomada pela consciência e se torna capaz de enxergar a realidade em que vive de outra forma (Moraes; Oliveira, 2012, p. 6).

Aproveitando essa citação, voltamos a angústia de Marta, ainda conduzida por seu pensamento:

É esse meu âmbar – e Marta olhou em volta. Os móveis da sala, as paredes, os objetos e os quadros da

sala, que em geral nem via ou via apenas como uma tranquilizadora extensão de si mesma, tornaram-se debaixo desse olhar móveis quadros e paredes desvinculadas dela [...] E os objetos, como ela havia podido escolher algum dia aqueles objetos que agora nada lhe diziam? (Colasanti, 1998, p. 8).

Até esse momento, Marta permanecia completamente alheia não apenas ao seu casamento, mas também à possibilidade de ser algo além de uma mulher casada. Ao escolher os móveis, Marta tentava compreender sua própria identidade, ou talvez, antes dessa revelação, ela nunca tivesse questionado a possibilidade de entender-se para além daqueles móveis ou de sua condição de mulher casada. Anteriormente, o interior da casa decorado por Marta, que ilusoriamente transmitia uma sensação de escolha, pertencimento e autonomia, já não a representava. Assim como os móveis, Marta também era apenas um objeto daquele apartamento, uma extensão que agora se desvanecia. Em sua inquietação, essa extensão deixava de ter significado. E assim, ela acordou de seu sonho, de sua ilusão, e começou a reconhecer ali sua prisão: “Geograficamente enquadrada pelas fronteiras das paredes, o meu âmbar, pensou Marta, é de gesso” (Colasanti, 1998, p. 8).

Mesmo em processo de desfazimento, ela não se torna sujeito, pois os vínculos entre a mulher e o casamento vão além das fronteiras do apartamento de Marta. Estes são laços sociais e históricos que existem e determinam a condição de ser mulher antes mesmo da existência de Marta. Conscientizar-se dessa realidade não liberta Marta ou a torna sujeito, pois, enquanto mulher, ela permanece atada à instituição do casamento, mesmo estando “fora dele”. Pode-se sugerir a aparente solução, o divórcio. No entanto, o que Marta seria, mesmo que deixasse esse casamento, além de uma mulher divorciada? Mesmo em uma hipótese em que Marta nunca tenha sido casada, o que ela seria senão uma mulher solteira? Ainda assim, Marta estaria ligada à ideia de casamento. Independentemente da situação, dentro da estrutura patriarcal da sociedade, como defendido por Simone de Beauvoir no “A mulher casada”, o primeiro capítulo da segunda parte de “O segundo sexo: A experiência vivida”, ela explica:

O destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento. Em sua maioria, ainda hoje, as mulheres são casadas, ou o foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não o ser. É em relação ao casamento que se define a celibatária, sinta-se ela frustrada, revoltada ou mesmo indiferente ante essa instituição (Beauvoir, 1970, p. 165).

O casamento é uma condição que, como estratégia de controle e manutenção do poder na sociedade patriarcal, sustenta a subordinação da mulher em relação ao homem. Diante do casamento, o homem não perde sua liberdade e não se torna objeto, como Simone cita:

Ao homem, o casamento outorga precisamente a síntese feliz; em seu ofício, em sua vida política, êle conhece o progresso, a mudança, experimenta dispersão através do tempo e do universo; e quando se cansa desse vagabundear, funda um lar, fixa-se, ancora no mundo; à noite, retorna a casa onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos, do passado que ela armazena. Mas esta não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade; ela perpetua a espécie imutável, assegura o ritmo igual dos dias e a permanência do lar cujas portas conserva fechadas; não lhe dão nenhuma possibilidade de influir no futuro nem no universo; ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo (Beauvoir, 1970, p. 169-170).

Simone de Beauvoir, em sua obra, aborda de forma incisiva e crítica a transformação da vida da mulher quando ela se casa. Ela discute como o casamento historicamente representou uma transição na vida de uma mulher, indo de seu convívio familiar para o ambiente do marido. Esse processo de mudança simboliza uma transição de papéis, onde a mulher muitas vezes via sua vida dividida entre a fase de solteira e a fase de casada⁴.

⁴ Os apontamentos de Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* (1949) são, de fato, datados em muitos aspectos, especialmente porque refletem uma realidade específica da mulher

Ao se casar, a mulher tradicionalmente deixava sua família de origem para se integrar na família do marido. Esse momento representava não apenas uma alteração em seu estado civil, mas muitas vezes uma modificação profunda em sua identidade e em sua posição na sociedade. A mulher passava de uma condição de solteira, onde tinha uma relativa independência e liberdade, para a condição de casada, que frequentemente envolvia um papel mais tradicional e submisso.

Com o passar do tempo e as mudanças nas estruturas sociais, a transição de solteira para casada tornou-se menos extrema em termos de mudanças drásticas na vida das mulheres. No entanto, Beauvoir destaca que muitas mulheres ainda enfrentam a perda de sua individualidade ao se envolverem romanticamente com homens, seja no namoro ou no casamento. A pressão social, as expectativas culturais e os estereótipos de gênero muitas vezes as levam a se moldar às expectativas de seus parceiros, perdendo parte de sua autonomia e identidade própria. E percebemos uma perda de identidade em Marta.

Simone destaca que o casamento elimina a possibilidade de alcançar felicidade, amor e plenitude sexual para a mulher. Isso ocorre, em grande parte, porque dentro dessa instituição, tanto a mulher quanto o homem não conseguem se conhecer verdadeiramente. Embora o homem possa ter relações extraconjugais e ainda ser aceito na sociedade, para a mulher resta apenas a resignação em relação ao sexo dentro do casamento.

francesa da classe média do pós-guerra. Seu conceito de mulher como “o Outro” e sua crítica ao casamento e à maternidade foram formulados dentro de um contexto europeu de meados do século XX, sem considerar questões como raça, colonialismo e desigualdades globais no trabalho de cuidado.

No entanto, apesar dessas limitações, sua obra continua sendo fundamental para os estudos feministas, pois inaugurou uma análise filosófica e existencialista da opressão feminina. Autoras como Angela Davis (*Mulheres, Raça e Classe*, 1981), Silvia Federici (*O Ponto Zero da Revolução*, 2017) e Françoise Vergès (*Um Feminismo Decolonial*, 2019) ampliaram essa discussão ao incluir questões de classe, raça e colonialidade no debate sobre o trabalho reprodutivo e o cuidado. Assim, embora Beauvoir não tenha abordado todas as camadas dessa discussão, seu pensamento abriu caminho para novas perspectivas críticas que continuam a se desenvolver. Portanto, sua obra não deve ser lida como uma análise definitiva e universal da condição feminina, mas como um ponto de partida essencial para compreender as transformações do feminismo e do debate sobre o trabalho de cuidado ao longo do tempo.

O casamento é destinado a defendê-la contra a liberdade do homem: mas como não há nem amor nem individualidade fora da liberdade, a fim de se assegurar para sempre a proteção de um macho, ela deve renunciar ao amor de um indivíduo singular (Beauvoir, 1970, p. 175-176).

É preciso fazer um recorte de classe, pois as mulheres burguesas ficam presas dentro do seu lar e suas existências e importância acabam sendo restringidas aos cuidados com o lar, o marido e aos filhos e isso acaba gerando frustração nas mulheres. Esse parece ser o caso de Marta de Colasanti⁵.

Podemos perceber, que esse conto de Marina pouco nos fala sobre o marido de Marta. Ele nem se quer nome tem. O marido de Marta não é importante, não é um personagem a ser destacado no pensamento dela. Isso, pois, o âmbar é a própria ideia de casamento, como aquilo que a define. Assim, o marido de Marta, embora não nos seja permitido conhecer representa “o primeiro sexo”, o sujeito nessa ideia de casamento, amparado pela tradição. Isso pois, mesmo sem voz, sem rosto é ele quem sai do apartamento todos os dias, vai ao trabalho, como provedor daquela casa e de Marta, ao anoitecer retorna ao lar, e como parte dos móveis confinada naquele apartamento Marta o espera. É ela quem está anteriormente condicionada ao casamento, não ele. O marido de Marta é livre, não precisa questionar sobre sua condição diante do casamento.

⁵ Simone de Beauvoir escreveu *O Segundo Sexo* em 1949, um período em que o casamento burguês era a norma para as mulheres francesas de classe média e alta. Essa instituição, fortemente ligada à estrutura patriarcal da época, determinava que a mulher desempenhasse um papel essencialmente doméstico, sem autonomia financeira ou reconhecimento social fora do lar. O trabalho doméstico e os cuidados com os filhos eram naturalizados como tarefas femininas, enquanto os homens exerciam atividades públicas e produtivas. A questão central é que, mesmo com a emancipação feminina ao longo do século XX, muitas dessas desigualdades persistem, apenas deslocadas: quando mulheres brancas e burguesas deixam de cuidar da casa, outras mulheres, geralmente racializadas e de classes populares, assumem essa função como trabalhadoras domésticas. Essas camadas de exploração foram amplamente desenvolvidas em estudos pósteros, como os de Angela Davis, Silvia Federici e Françoise Vergès, que apontam como a carga do cuidado continua a recair sobre mulheres dentro de um sistema capitalista e patriarcal.

Simone apresenta uma reflexão sobre o papel que a mulher desempenha o lar do seguinte modo:

O trabalho que a mulher executa no interior do lar não lhe confere autonomia; não é diretamente útil à coletividade, não desemboca no futuro, não produz nada. Só adquire seu sentido e sua dignidade se é integrada a existências que se ultrapassam para a sociedade, na produção ou na ação: isto significa que, longe de libertar a matrona, ele a coloca na dependência do marido e dos filhos; é através deles que ela se justifica: em suas vidas ela é apenas uma mediação inessencial (Beauvoir, 1970, p. 109).

Beauvoir argumenta que o trabalho realizado pelas mulheres dentro de suas casas não proporciona autonomia real. Ela salienta que esse tipo de trabalho não é considerado diretamente útil à coletividade, não está voltado para o futuro e não gera algo tangível. A mulher que se dedica apenas ao trabalho doméstico muitas vezes não obtém reconhecimento social significativo ou uma valorização que vá além do ambiente familiar.

A ideia central aqui é que o trabalho doméstico, apesar de ser uma atividade essencial, muitas vezes não é valorizado adequadamente e não proporciona à mulher uma sensação de realização e autonomia no contexto mais amplo da sociedade. Simone de Beauvoir argumenta que a verdadeira autonomia e dignidade para a mulher vêm da integração em esferas sociais e profissionais mais abrangentes, como a produção ou a ação na sociedade⁶.

⁶ O cuidado é uma atividade essencial para a reprodução social e a manutenção da vida, mas, historicamente, foi associado às mulheres dentro da lógica patriarcal. Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (1949), critica como as mulheres foram relegadas ao espaço doméstico e ao trabalho de cuidado, vistos como uma extensão “natural” da feminilidade. No entanto, essa concepção não é universal e inquestionável; é uma construção social que reforça desigualdades de gênero.

Silvia Federici, em *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista* (2017), analisa como o capitalismo consolidou essa divisão, tornando o cuidado um trabalho invisível e não remunerado. Para Federici, o trabalho doméstico e de cuidado foi historicamente imposto às mulheres como parte da acumulação primitiva do capital, garantindo a reprodução da força de trabalho sem custos para o sistema capitalista.

Beauvoir também critica a situação na qual as mulheres são colocadas em uma posição de dependência em relação aos maridos e filhos, e que sua existência e sentido de justificação estão atrelados a essas relações. A mulher, nesse contexto, se torna uma “mediação inessencial” na vida de outros, em vez de ser reconhecida como um indivíduo autônomo com contribuições valiosas para a sociedade.

Essa análise de Simone de Beauvoir reflete as estruturas de gênero e as expectativas sociais que historicamente limitaram as oportunidades das mulheres, destacando a necessidade de uma mudança profunda na forma como a sociedade valoriza e reconhece o trabalho e a contribuição das mulheres.

Sob essa ótica, o matrimônio concede ao homem a liberdade de sair de casa para produzir, criar e inventar, ao passo que a mulher busca na gestão das atividades domésticas sua justificativa social de importância e relevância. No entanto, nessa dinâmica, o trabalho feminino é considerado dispensável e passível de substituição. O conto deixa claro essa característica de dependência de Marta dentro do casamento.

O casamento, é esse o âmbar que aprisiona Marta. Esse âmbar representa a essência feminina. Não se trata apenas da monotonia ou da rotina diária que possa ser restaurada, como uma chama inicial capaz de devolver a Marta a liberdade “da libélula”. O casamento é um âmbar histórico, enraizado e socialmente construído de tal forma que é impossível desvencilhar-se dele. As paredes de gesso do apartamento de Marta não aprisionam apenas seu corpo, mas também todas as possibilidades de ser. No âmbar, o que está cativo é a alma de Marta, fixada como um inseto que nenhuma filosofia tem a intenção de resgatar.

Dentro desse âmbar, dentro do casamento, nessa condição social, todas nós mulheres estamos aprisionadas por herança⁷. Isso é narrado no

Françoise Vergès, em *Um Feminismo Decolonial* (2019), amplia essa crítica ao mostrar como o cuidado é racializado e hierarquizado no contexto da colonialidade. Ela argumenta que o feminismo branco muitas vezes ignorou como as tarefas domésticas e de cuidado foram delegadas a mulheres racializadas e de classes mais baixas, perpetuando relações de exploração dentro do próprio feminismo.

⁷ A condição das mulheres, como abordada no conto, pode ser vista como uma prisão social e cultural que reflete as limitações impostas pelo casamento e pela posição social. No

conto por Marina, quando Marta olha uma joia de família que passou de geração em geração, dizendo: “Âmbar, recordando um colar visto tantas vezes em uma caixa, seja o colar da mãe ou da avó, contas de mel solidificado, resina, quase morno ao tato” (Colasanti, 1998, p. 8). A joia é comparada com um âmbar, pois assim como Marta, também sua mãe e avó estão fixadas nessa condição de subordinação em relação ao homem. Essa lembrança, ainda não apagada, ressurge na história de Marta e de tantas outras mulheres.

À semelhança de Marta, percebemo-nos como prolongamento do casamento, mesmo que estejamos fora dele. O casamento é uma condição, uma concepção que ao longo da história se solidificou, fundamentando-se como a essência do que poderíamos ser enquanto mulher. Assim como Simone evidenciou, o casamento é uma dessas condições fabricadas e impostas às mulheres dentro desta sociedade patriarcal.

O trabalho doméstico, não assalariado, de cuidar da casa e apenas criar os filhos, que embora possa até ser interessante e enriquecedor para algumas, para Simone, não é considerado um trabalho produtivo do ponto de vista econômico, além de ser uma condenação para as mulheres, pois, estas acabam por depender economicamente de seus maridos, e se tornam, inclusive, “escravas sexuais”, submissas às escolhas e vontades daqueles. Ela tem a firme posição de que a mulher ao se casar com um homem, somente por dinheiro, porque se sente incapaz ou até mesmo não tenha o desejo de buscar sua independência financeira, abdica de seu valor e dignidade. Adentrando um pouco mais nessa filosofia de Marina, cito Vanessa:

entanto, é fundamental reconhecer que a experiência feminina não é homogênea, pois as mulheres enfrentam opressões diversas e interconectadas, como aponta Angela Davis: “A luta das mulheres é indissociável da luta contra o racismo, o classismo e outras formas de opressão” (Davis, 1981, p. 76). Essa perspectiva interseccional nos permite perceber que, enquanto algumas mulheres podem ser aprisionadas por normas sociais relacionadas ao casamento, outras, como as mulheres negras, enfrentam formas adicionais de opressão que limitam não apenas o acesso ao amor e ao casamento, mas também à liberdade e autonomia plena. Portanto, a análise do conto deve ser enriquecida com a consideração das múltiplas dimensões da experiência feminina, levando em conta as diferentes formas de opressão que se entrelaçam nas realidades vividas por mulheres de diferentes contextos sociais e raciais.

[...] Marina Colasanti desnuda a condição feminina e faz com que reflitamos sobre o papel da mulher na sociedade. As situações com as quais nos deparamos em suas narrativas – habituais, corriqueiras –, fazem com que tenhamos, como suas personagens, um momento de revelação (Franca, 2009, p. 7).

Na rotina do dia a dia, a surpresa de Marta não pode ser encarada como um tema banal ou meramente como devaneios de uma personagem. Marta coloca questionamentos profundos sobre a existência. São indagações que se alinham à corrente filosófica do existencialismo, a qual concebe a alma como a própria essência do ser. Portanto, sustentamos que, ao ler este conto de Marina, não é necessário fazer um grande esforço para perceber nele o desenvolvimento de um pensamento filosófico. Como mencionado por Magalhães:

[...] a literatura contribui para a própria história do pensamento, é o pensamento em articulação e de grande interesse para outras formas de sua constituição e estruturação, neste caso a filosofia. Pressupõe-se, portanto, a pertença e relação, não o esforço artificial de uma à busca da outra (Magalhães, 2009, p. 48).

Esta não se restringe apenas à narrativa de Marta. Colasanti, por meio de seu conto, retrata a condição das mulheres diante da instituição do casamento, da construção de nossa essência e do apagamento social e político em relação ao estudo sobre o feminino. Assim como Marta, estamos distantes dos olhos do arqueólogo em nossas próprias reflexões. Isso ocorre quando um momento de surpresa nos permite, ao menos, fazer tais questionamentos.

Ao concluir o conto, lamentavelmente, não alcançamos uma conclusão definitiva sobre a alma de Marta. A distância entre ela e o marido não se dissolve com o fim da narrativa. Pelo contrário, a autora não encerra os pensamentos de Marta com uma ação que aponte para o divórcio. Marta permanece sentada na sala de televisão, desligada do

marido que retorna do trabalho, imersa em seu fluxo de pensamentos (Morais; Oliveira, 2012, p. 4).

Apesar da ausência de uma conclusão previsível, a trajetória de Marta, com toda sua desconstrução, autoexploração e, até mesmo, a opção por permanecer na alienação, espelha a realidade das mulheres. Como no conto, nós também permanecemos isoladas em nossos próprios pensamentos, travando lutas que muitas vezes parecem individuais. Nos falta a reciprocidade que é percebida em tantas outras questões sociais para as quais toda a arqueologia, literatura, filosofia e ciência dedicadas à construção do patriarcado se voltam. Retomando as palavras de Simone:

O casamento sempre se apresentou de maneira radicalmente diferente para o homem e para a mulher. Ambos os sexos são necessários um ao outro, mas essa necessidade nunca engendrou nenhuma reciprocidade; nunca as mulheres constituíram uma casta estabelecendo permutas e contratos em pé de igualdade com a casta masculina. Socialmente, o homem é um indivíduo autônomo e completo; ele é encarado antes de tudo como produtor e sua existência justifica-se pelo trabalho que fornece à coletividade. Vimos por que razões o papel de reprodutora e doméstica em que se confinou a mulher não lhe assegurou igual dignidade (Beauvoir, 1970, p. 166).

Para Simone, a mulher ao se tornar independente do marido, deixa seu estado de objeto, vai se tornando sujeito e construindo sua essência. A exemplo dessa independência podemos destacar a econômica, quando a mulher, através do trabalho cria sua independência financeira. Percebemos, ao final do conto, que Marta, mesmo após a tomada de consciência, continua em casa, à espera do marido, e assim, permanece em renúncia com a chance de sua construção enquanto sujeito.

Como defendida por Simone em sua filosofia, a liberdade da mulher não se dá na vida privada e sim enquanto conjunto. Isso, pois, não se trata apenas da essência de Marta, e sim da construção histórica da essência feminina, a partir de certas condições sociais, como o casamento,

a exemplo do conto. Mas presa em seus pensamentos, presa na história, em seu apartamento, Marta encontra-se sozinha, confinada e isolada.

Atualmente, ainda persistem mulheres que permitem ser subjugadas em suas relações afetivas, mantendo a mentalidade de que para se sentirem verdadeiramente mulheres, precisam casar, ter filhos e desempenhar o papel de donas de casa. Muitos homens ainda se consideram senhores de suas namoradas, companheiras e esposas, cometendo agressões morais, físicas e psicológicas contra elas. Em casos mais extremos, chegam a tirar-lhes a vida.

No Brasil, diariamente mulheres sofrem agressões, violência ou perdem suas vidas, levando à promulgação da Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha), e da Lei n. 13.104, de 9 de março de 2015 (que reconhece o feminicídio como crime hediondo). No entanto, o combate à violência contra as mulheres deve ser uma luta constante, principalmente por meio de campanhas, políticas públicas e iniciativas comunitárias, visando eliminar o pensamento machista profundamente enraizado tanto em homens quanto em mulheres.

Marta de Marina pode encontrar-se isolada em seu apartamento, mas não mais sem voz, sem pensamento. Marina, assim como tantas outras autoras feministas, nos mostra através de suas personagens mulheres que questionam, que pensam, que sofrem, que vivem problemas sociais e políticos próprios da condição feminina. Assim como essas autoras e suas personagens, nós mulheres temos questões reais que merecem e devem ser discutidas nas academias, nas literaturas, nas ciências, a partir de mulheres, pois assim como Marta, Marina e Simone, temos história, questionamentos, voz e filosofias.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Europa Livros, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: a experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Europa Livros, 1970.

COLASANTI, Marina. É a alma, não é? In: COLASANTI, Marina. *O leopardo é um animal delicado*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998. p. 7-10.

DAVIS, Angela. *Women, Race, & Class*. New York: Random House, 1981.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 151-172, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300010>.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FRANCA, Vanessa Gomes. A condição feminina presente em o leopardo é um animal delicado e “a moça tecelã”, de Marina Colasanti. I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE LETRAS E LINGÜÍSTICA. *Anais...* Uberlândia: EDUFU, 2009.

MAGALHÃES, Antonio. Diálogos entre filosofia e literatura. Partilhas do saber. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 47-59, 2009. <https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v1n2p47-59>.

JACOMEL, Mirele Carolina Werneque; PAGOTO, Cristian. Cultura patriarcal e representação da mulher na literatura. *Ideação*, Foz do Iguaçu, v. 11, n. 1, p. 9-23, 2000.

MORAES, Gustavo Vieira de; OLIVEIRA, Yani Rebouças de. (Qual é) a representação da mulher construída pelos contos “É a alma, não é?” e “Um dia, afinal” de Marina Colasanti? *Revista Temática*, João Pessoa, v. 8, n. 4, p. 1-7, 2012.

VERGÈS, Françoise. *Um Feminismo Decolonial*. Trad. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

ZOLIN, Lúcia Osana. A construção da personagem feminina na literatura brasileira contemporânea (re)escrita por mulheres. *Revista Diadorim*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 95-105, 2011. DOI: <https://doi.org/10.35520/diadorim.2011.v9n0a3923>.

Data de registro: 13/12/2023

Data de aceite: 20/02/2025



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 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.

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

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 09

Alfredo Gatto (UniSR)
Andrei Venturini Martins (IFSP)
Antônio José Pereira Filho (UFS)
Antonio Sergio da Costa Nunes (UFPA)
Bruna de Oliveira Bortolini (IFRS)
Brunno Alves da Silva (UFRJ)
Bruno Cunha (UFJF)
Carlos Cardoso Silva (UFG)
Claudio Sehnem (USP)
Daniel Santos da Silva (UNESPAR)
Danillo de Jesus Ferreira Leite (UFRJ)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Ericka Marie Itokazu (UnB)
Fernando Mondy Galine (UFU)
Fernaio de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFScar)
Francisco Vítor Macêdo Pereira (UNILAB)
Gerson Brea (UnB)
Gigliola Mendes (EducaDF)
Gilson Damasceno Linhares (UFBA)
Giorgio Gonçalves Ferreira (UNEB)
Hélio Ázara de Oliveira (UFCG)
Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)
José Eduardo Marques Baioni (UFSCar)
José Lourenço Pereira da Silva (UFSM)
Juarez Lopes Rodrigues (USP)
Lucca Fernandes Barroso (UFU)
Lucia Ferraz Nogueira de Souza Dantas (PUCSP)
Luiz Eduardo Freitas
Marcio Francisco Teixeira de Oliveira (UERJ)
Marcos Fanton (UFSM)
Mariana de Almeida Campos (UFBA)
Mariana Kuhn Oliveira (UFRGS)

Pablo Antonio Lago (UFMG)
Paulo Fernando Tadeu Ferreira (UNIFESP)
Paulo Roberto Licht dos Santos (UFScar)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRIO)
Pedro Mauricio Garcia Dotto (UnB)
Pedro Ricardo Souza Moraes (UFSC)
Rafael Graebin Vogelmann (UFRN)
Rafaela Weber Mallmann (PUC)
Regina Helena Urias Cabreira (UTFPR)
Renan Eduardo Stoll (UFG)
Richard Romeiro Oliveira (UFSC)
Richer Fernando Borges de Souza (PUCRS)
Rinaldo Alexandre Gomes da Silva (SDS)
Rodrigo Ornelas França (UFBA)
Sacha Zilber KontiC (UFAL)
Sanqueilo De Lima Santos (UESC)
Sergio Mendonça (USP)
Sidnei de Oliveira (PREFSBC)
Valcicléia Pereira da Costa (UFAM)



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 9, Número 17 – jan./jun. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....13
Lucas Guerrezi

Dossiê: Pensar a Causalidade na Época Moderna

Apresentação do Dossiê.....15-18
Lucas Guerrezi
Henia Laura de Freitas Duarte

“Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine”. L’usage du concept de cause dans la Recherche de la vérité.....19-44
Arnaud Rossetti

La causalité entre substances d’essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique.....45-72
Beatriz Laporta

Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista.....	73-96
<i>Kayk Oliveira Santos</i>	
Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas <i>Regulae Cartesianas</i> e sua exemplaridade.....	97-124
<i>Lucas Guerrezi</i>	
O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl.....	125-162
<i>Marcelo Rosa Vieira</i>	
Entre as três espécies de prova no <i>Ideal da Razão Pura</i> e as duas provas <i>a priori</i> no <i>Único Argumento</i>	163-186
<i>Bruno Bertoni Cunha</i>	
“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le <i>Korte Verhandelng (Court Traité)</i> de Spinoza.....	187-208
<i>Lara Bert</i>	
Indexadores.....	209
Normas para submissão.....	211-216
Política antiplágio.....	217-218

Volume 9, Número 18 – jul./dez. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....	231-234
<i>Laís Oliveira Rios</i>	

Artigos

A apropriação Nazista de Platão.....	235-268
<i>José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho</i>	

Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas.....	269-296
<i>Bárbara Leandra Porto</i>	

Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da <i>República</i> de Platão.....	297-322
<i>Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira</i>	

Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles.....	323-344
<i>Pedro Lemgruber</i>	

A linguagem como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico.....	345-372
<i>Eduardo Leite Neto</i>	

Estética, cognição e música: a <i>mimesis</i> como operação da potência cogitativa.....	373-408
<i>João Lázaro Ribeiro Caixeta</i>	

A condição feminina e casamento como abordagem
filosófica presente no conto “é a alma, não é?” de Marina
Colasanti.....409-426
Islane Viana de Souza
Aline Franciele Silva Santos

Indexadores.....427
Normas para submissão.....429-434
Política antiplágio.....435-436
Nominata de pareceristas.....437-438
Sumário do volume.....439-442