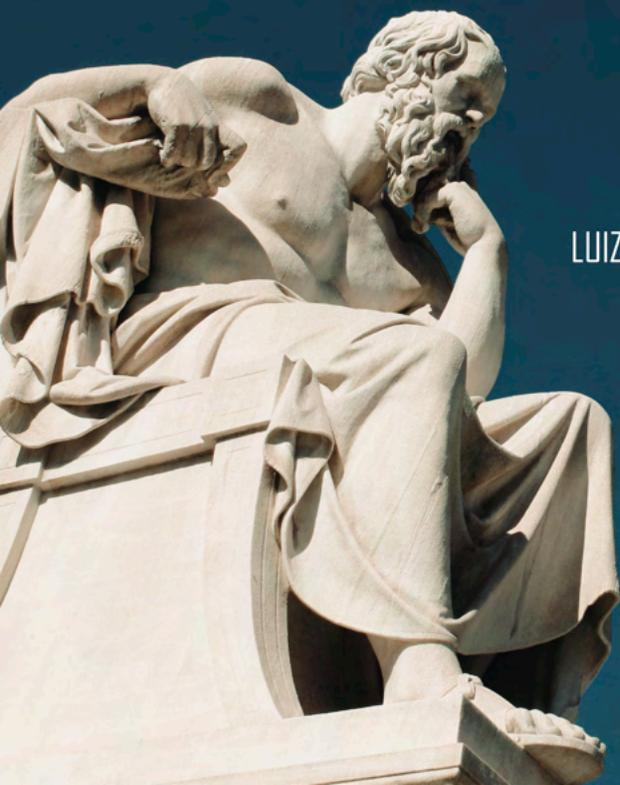


REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA



LUIZ MAURÍCIO BENTIM DA ROCHA MENEZES
(ORGANIZADOR)

 **Atena**
Editora
Ano 2021

REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA



LUIZ MAURÍCIO BENTIM DA ROCHA MENEZES
(ORGANIZADOR)

Atena
Editora
Ano 2021

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Daphynny Pamplona

Gabriel Motomu Teshima

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2021 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2021 Os autores

Copyright da edição © 2021 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Reflexões sobre filosofia e a partir da história da filosofia

Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Flávia Roberta Barão
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizador: Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R332 Reflexões sobre filosofia e a partir da história da filosofia /
Organizador Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes.
– Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5983-634-5

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.345212311>

1. História da filosofia. I. Menezes, Luiz Maurício
Bentim da Rocha (Organizador). II. Título.

CDD 109

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access, desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

APRESENTAÇÃO

A coleção “Reflexões sobre filosofia e a partir da história da filosofia” é uma obra que tem como foco principal a discussão filosófica por intermédio de trabalhos diversos que compõe seus capítulos. O volume abordará de forma categorizada e interdisciplinar trabalhos, pesquisas, relatos de casos e/ou revisões que transitam nos vários caminhos da história da filosofia.

O objetivo central foi apresentar de forma categorizada e clara estudos desenvolvidos em diversas instituições de ensino e pesquisa do país. Em todos esses trabalhos a linha condutora foi o aspecto relacionado à história da filosofia, de maneira que possamos abranger ao máximo a reflexão sobre estudos recentes em matéria de filosofia.

Temas diversos e interessantes são, deste modo, discutidos aqui com a proposta de fundamentar o conhecimento de acadêmicos, mestres e doutores, assim todos aqueles que de alguma forma se interessam pela história da filosofia. Possuir um material que demonstre evolução de diferentes pensamentos em filosofia e que tenham uma contribuição relevante para o desenvolvimento da crítica, assim como a abordagem de temas atuais e de interesse direto da sociedade.

Deste modo a obra “Reflexões sobre filosofia e a partir da história da filosofia” apresenta uma teoria bem fundamentada em estudos feitos por diversos professores e acadêmicos que arduamente desenvolveram seus trabalhos que aqui serão apresentados de maneira concisa e didática. Sabemos o quão importante é a divulgação científica, por isso evidenciamos também a estrutura da Atena Editora capaz de oferecer uma plataforma consolidada e confiável para estes pesquisadores exporem e divulguem seus resultados.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A FACULDADE DE JULGAR O QUE É BELO PARA IMMANUEL KANT: A LÓGICA RACIONAL DO IRRACIONAL?	
Adriano Rodrigues Mansanera	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123111	
CAPÍTULO 2	9
ALTERIDAD Y LITERATURA: LA PROPUESTA DE GRACILIANO RAMOS	
Patricia Bernarda Vilcapuma Vines	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123112	
CAPÍTULO 3	18
APROXIMAÇÕES FENOMENOLÓGICAS À <i>ILUSÃO DE ONIPOTÊNCIA</i> DE WINNICOTT	
Cristian Marques	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123113	
CAPÍTULO 4	30
ENTRE CIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE: MÚSICA PITAGÓRICA E ASTROLOGIA	
Félix Manco Ramos	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123114	
CAPÍTULO 5	43
BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA TRÁGICA NO EXPERIMENTO DE PENSAR DO JOVEM NIETZSCHE	
Sandro Melo Batalha Cardoso	
Ivys de Alcântara Silva	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123115	
CAPÍTULO 6	57
ÉTICA DE E. LÉVINAS EM TEMPOS DE PANDEMIA: TOTALIDADE, INFINITO, SENSIBILIDADE E O FRENTE A FRENTE	
Luiz Fernando Gomes Ferreira	
José Manfroi	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123116	
CAPÍTULO 7	73
O NOVO ESTATUTO DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA DO CÉTICO CARNÉADES	
Ísis Lopes D'Oliveira Zisels	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123117	
CAPÍTULO 8	83
TALES DE MILETO: UN HÉROE DE SABIDURÍA ENIGMÁTICA	
Joseph Max Espiritu Ventocilla	

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123118>

CAPÍTULO 9..... 93

TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL, VYGOTSKY E MARXISMO: APONTAMENTOS PARA
UMA COMPREENSÃO CRÍTICA

Renata Dalbianco Ferreira dos Santos
José Alberto Lechuga de Andrade Filho
Alexandra Ayach Anache

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3452123119>

CAPÍTULO 10..... 101

A FUNÇÃO DO MITO EM PLATÃO

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.34521231110>

SOBRE O ORGANIZADOR..... 110

ÍNDICE REMISSIVO..... 111

CAPÍTULO 1

A FACULDADE DE JULGAR O QUE É BELO PARA IMMANUEL KANT: A LÓGICA RACIONAL DO IRRACIONAL?

Data de aceite: 01/11/2021

Adriano Rodrigues Mansanera

Psicólogo e Professor da UFPR do Curso de Computação, Ciências Exatas e Engenharias – UFPR - Campus Jandaia do Sul – Mestre em Educação – UEM e doutor em filosofia pela UFSC

RESUMO: O objetivo desse capítulo é refletir sobre a finalidade sem fim, da faculdade de julgar o que é belo, relacionando-o com a criação artística a partir da obra “A Crítica da Faculdade do Juízo” de Immanuel Kant publicada em 1790. Temos noção, que o livro de Kant não tem uma preocupação direcionada à estética da arte. Mas vamos fazer uma pequena reflexão sobre arte e a possibilidade de se criar uma obra de arte com uma intencionalidade sem fim. Desse “modo de ser afetado” pela sensibilidade pelo objeto belo o que seria uma originalidade na teoria de Kant nunca vista até aquele momento. Enfim, ainda encontramos muitos filósofos da contemporaneidade que negam uma explicação do mundo sensível e supra-sensível do irracional. The objective of this chapter is to reflect on the endless purpose, of the faculty of judging what is beautiful, relating it to artistic creation from the work “A Critique of the Faculty of Judgment” by Immanuel Kant published in 1790. that Kant’s book is not concerned with the aesthetics of art. But let’s make a small reflection on art and the possibility of creating a work of art with an endless intentionality. This “way of being affected” by the sensibility for the beautiful object, which would be

an originality in Kant’s theory never seen until that moment. Finally, we still find many contemporary philosophers who deny an explanation of the sensible and supersensible world of the irrational. **PALAVRAS-CHAVE:** Immanuel Kant, O belo, Arte.

ABSTRACT: The objective of this chapter is to reflect on the endless purpose, of the faculty of judging what is beautiful, relating it to artistic creation from the work “A Critique of the Faculty of Judgment” by Immanuel Kant published in 1790. that Kant's book is not concerned with the aesthetics of art. But let's make a small reflection on art and the possibility of creating a work of art with an endless intentionality. This “way of being affected” by the sensibility for the beautiful object, which would be an originality in Kant's theory never seen until that moment. Finally, we still find many contemporary philosophers who deny an explanation of the sensible and supersensible world of the irrational.

KEYWORDS: Immanuel Kant, The Beautiful, Art.

INTRODUÇÃO

No momento atual, nos perguntamos qual seria a utilidade da arte? Mesmo vivendo numa sociedade capitalista do consumo do século XXI, essa temática da reflexão estética sobre a arte teve início em Immanuel Kant em 1790 com a publicação de seu livro “A Crítica da Faculdade do Juízo”. A partir dessa obra, temos o objetivo de refletir sobre a finalidade sem fim, da faculdade de julgar o que é belo

relacionando-o com a criação artística.

Temos noção, que o livro de Immanuel Kant não tem uma preocupação direcionada à estética da arte. Mas vamos fazer uma pequena reflexão sobre arte e a possibilidade de se criar uma obra de arte com uma intencionalidade sem fim. Não queremos entrar numa discussão de definição de conceitos do que seria arte, pois cada época ou cultura já definiu e ainda define o que considera ser arte. O que Kant propõe com seu método crítico do juízo, é justamente o ajuizamento dos fatos à serem analisados, o belo. “Para designar se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação.” (KANT, 1995, p.47).

Tarefa difícil, que levou Duchamp a se perguntar “como fazer uma obra de arte que não seja obra de arte?” Aberta ao novo, saindo do instituído pelas escolas ou estilos de pintura já produzidos pela humanidade, ou seja, “uma obra sem assinatura, sem preocupações a quem possa perguntar quem é esse autor?” (ÓSÓRIO, 2008, p.4). Como criar uma obra de arte que seria imaginação e não teria enquanto proposta gerar conhecimento, mas sim o gosto, e se fundaria no sentimento do prazer e desprazer, pois quando estivéssemos diante de um objeto belo ou não, pois não estaríamos em hipótese preocupados em conceituá-lo, mas sim sentir prazer ou desprazer (gostar ou não gostar).

A princípio Kant propõe o retorno à natureza, mas, o retorno à natureza não seria uma função primitiva como se nela encontrássemos a origem de tudo, o retorno à natureza seria um fazer em aberto, um caminhar sem conceitos com os determinismos de nossa razão, na relação entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível. De acordo com Ósório (2008) “julgar e se deixar afetar com o mesmo despojamento apresentado diante do fenômeno natural, ou seja, sem se perguntar pela causa ou pelas razões que determinam o efeito. (p.4)

Então, como seria possível no ato de criação de uma obra de arte do artista seja ele pintor, escultor, ou músico uma intencionalidade sem fim? Pois para Kant; “quando se julgam objetos simplesmente segundo conceitos, toda a representação da beleza é perdida.” (KANT, 1995, p.60). Atualmente se discute questões de arte como sendo do juízo estético, mas na época de Kant ela foi denominada de juízo de gosto, entendidos também como problemas estéticos da “crítica do juízo estético” ou “crítica do gosto”. Seria um tipo de abordagem fenomenológica, de como se fazia uma crítica da faculdade do juízo de julgar os objetos belos. Era um sentido poético de entender a natureza diferente de seu antecessor Alexandre Baumgarten¹ Kant procurava via racionalidade tratar de assuntos da sensibilidade que o sujeito era afetado quando julgava o que seria belo.

1 “Coube ao filósofo alemão Alexandre Baumgarten, um original seguidor da escola leibnizianowolffiana, o mérito de sistematizar a abordagem das questões estéticas numa nova disciplina filosófica a que chamou precisamente *Aesthetica*, cujo 1.º volume foi publicado em 1750 (o 2.º sêloia em 1758). Os assuntos estéticos até então ou eram tratados à mistura com considerações de natureza moral e psicológica (a propósito dos sentimentos), ou envolvidos em considerações metafísicas (a ideia de beleza convocava as — ou era convocada pelas — de perfeição, de harmonia, de ordem, de simetria, de regularidade), ou, pelo que respeitava aos aspectos expressivos, eram tópicos dos Tratados de Poética e de Retórica, que haviam conhecido grande proliferação no período do Barroco.” (SANTOS, 2012, p.303).

Kant deixa claro em suas explicações que se trata da sensibilidade o estético que não é do mundo da lógica. Se algo é belo ou não, pela representação que damos a esse objeto, não seria pelo entendimento que temos dele, por isso, o juízo de gosto, não era o juízo de conhecimento e de sim da sensibilidade. “«Estético» designa uma determinação do sujeito (um modo de ele ser afectado) e não uma determinação do objecto.” (SANTOS, 2012, p.310).

Esse “modo de ser afetado” pela sensibilidade pelo objeto belo seria uma originalidade na teoria de Kant nunca vista até aquele momento, e ainda em muitos filósofos da contemporaneidade que mesmo criticando o autor falam dele. O juízo de dizer se algo era belo ou não, fazia com que o sujeito começasse a sair do que seria somente uma explicação racional até aquele momento e passe para uma explicação do mundo sensível e supra-sensível do irracional. Para Santos (2012, p.311) “não é o facto de uma representação ser sensível o que a torna estética”, “pois o sensível pode servir como matéria prima ao conhecimento dos objetos”. E também “não é o facto de as representações, serem intelectuais que as impede de serem estéticas”.

Kant (1995) diz que essas representações de “ser sensível”, ou “serem intelectuais” ainda poderiam comportar somente ao sentimento do próprio sujeito ou ainda serem somente estéticas, e ir além do que elas possam representar. Era uma intencionalidade sem fim, com um fazer em aberto, sem determinação, sem conceitos pré-determinados. Que poderia nos possibilitar novas formas pelos sentimentos de estarmos presente no mundo sem ser somente pelo mundo da razão.

Santos (2012) em sua análise afirma que o ser afetado em si mesmo, no seu interno, seria “não pensar que o mundo é belo, ou que há no mundo coisas belas, mas dispor o espírito para configurar esteticamente e embelezar o mundo”. (p.318). Nesse sentido, Kant (1995) nos apresentava dois tipos de sentimentos o do belo e do sublime como fazendo parte do seu livro da Crítica do Juízo estético, afirmando que a “a beleza não é algo que possa ser conhecida, mas apenas sentida” (SANTOS, 2012, p.325). Mas Kant não nega a razão ao falar dos sentimentos. Em relação a isso, Santos conclui que “o sentimento estético é mesmo mais originário de que a ordem da razão, é há uma comunicação autônoma dos sentimentos que não passa pelas vias da comunicação intelectual ou racional.” (SANTOS, 2012, p.332). Pois o sentimento passava então pela ordem da reflexão o que Kant definiu como sendo a faculdade de julgar reflexionante.

A FACULDADE DE JULGAR O QUE É BELO PARA IMMANUEL KANT

Kant escreveu três livros bem conhecidos sobre a crítica 1) – Crítica da Razão Pura (1781); 2) – Crítica da Razão Prática (1788) e o último sobre a teoria do belo o estético 3) – Crítica da Faculdade do Juízo de (1790). Selecionamos para nossa reflexão a primeira seção dessa última obra que relatava a “analítica da faculdade de juízo estética”

no primeiro livro intitulado a “Analítica do Belo”. Livro esse que hoje é usado com se tivesse elementos estéticos para uma discussão sobre a arte, que na época de Kant nunca teve.

Nessa parte da primeira seção vamos tentar refletir de forma geral sobre os quatros momentos de julgar o que seria o belo: 1) – Primeiro momento do juízo do gosto, **segundo a qualidade**; 2) – Segundo momento do juízo do gosto, a saber, **segundo sua quantidade**; 3) – terceiro momento do juízo de gosto, segundo **a relação dos fins** que nele é considerada; e por último o 4) – o quarto momento do juízo de gosto segundo a modalidade de **complicência no objeto**. Um resumo desses quatros momentos do juízo de gosto, poderiam ser entendidos: o juízo seria **desinteressado** até tendo prazer do objeto que o sujeito julgasse belo, e também seria **universal** na capacidade de tudo sujeito humano de julgar da mesma forma “**fins sem fim**” e por último esse juízo do belo seria **necessário** para que todos concordassem com ele.

Como havia dito no início do texto, que a experiência estética apresentada por Kant, não tinha o objetivo de falar da arte, com seu juízo estético, ou juízo do gosto, e sim falar e refletir sobre os sentimentos de ser afetado na sua faculdade de julgar o que seria belo. O que não impediria de usarmos suas ideias para uma discussão estética não somente das artes, mas da política, religião e da moral na atualidade assunto que não vamos abordar.

Entendemos o gosto de acordo com Kant na capacidade de pensar e julgar o que seria belo, mas esse belo enquanto coisa natural que seriam os seres naturais como as flores, o canto dos pássaros etc... E a arte dos pintores para o autor era uma técnica que produziria uma obra bela como da natureza, porém com intencionalidade. Já o belo da natureza como as flores selvagens não teriam essa intencionalidade e sim um sentido indeterminado universal, devendo ser consideradas válidas para qualquer pessoa.

Os seres humanos com seu sentimento pessoal de prazer ou não, quando enunciassem um juízo sobre a beleza de algo, estariam de acordo com autor tentando de alguma forma tornar essa produtividade da obra de arte como válida para todos. Mas essa obra de arte seria produto de uma intenção ser bela a todos, uma intencionalidade (o fazer-se), bem diferente das flores selvagens da natureza, os cantos dos pássaros que no seu agir belo seria sem intencionalidade. Para Kant existiria um vínculo entre a natureza e a bela arte, que teria uma conexão interna que não poderia ser conceituado. Mas “A natureza era Bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e arte somente pode ser denominada Bela se temos consciência de que ela é arte que ela apesar disso nos parece natureza.” (KANT, 1995, p. 48).

Entendemos a partir de Kant que poucas criações artísticas pela pintura como de Picasso, Cezanné, Van Gogh e Paul Kler entre outras estariam fora do domínio dos juízos lógicos científicos, e a criação da obra estaria mais aberta ao novo com uma intencionalidade de “fins sem fim” da indivisibilidade, rumo a comunicabilidade universal dos sentimentos humanos. Diante disso, postulamos que existiria a possibilidade de ser artista com imaginação criativa por que: “o meu juízo, sendo originariamente meu, abrese

contudo à comunicação e espera ser acolhido por todos aqueles que compartilham comigo a condição de seres humanos.” (SANTOS, 2012, p.333).

Por isso fica claro para Kant, com influências teóricas platônicas e aristotélicas “o que o filósofo fez foi combinar os elementos de uma e de outra para propor uma nova compreensão seja da arte humana seja da natureza, [...] a natureza pela arte (isto é, a natureza como arte), e a arte pela natureza (isto é, a arte como natureza).” (SANTOS, 2012a, p.128). E para que o juízo do gosto fosse puro Kant apresenta para o sujeito humano com faculdades de imaginação e de entendimento quatro momentos para o juízo de gosto.

1) – Primeiro momento do Juízo de Gosto, segundo a Qualidade

Kant (1995) inicia o texto, dizendo que para distinguir se algo fosse belo ou não, utilizava-se a representação não via ao objeto em relação ao conhecimento, e sim pela imaginação em relação ao seu sentimento de prazer ou desprazer. “O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo.” (KANT, 1995, p.48).

Para o autor no juízo reflexivo se algo fosse Belo, poderia gerar como resposta várias opiniões em relação a existência desse objeto, com uma sensação de prazer também. Ou, seja, que o belo seria o objeto de uma satisfação desinteressada que não poderia ser confundida com indiferença em que o sujeito humano não teria relação com o belo. Para Kant (1995) a representação do belo na sua satisfação desinteressada queria dizer a respeito do sujeito e ao “seu sentimento de vida, sob o nome de sentimento de prazer e desprazer” (p.48) que nos daria ajuizamento que não auxilia no conhecimento, por serem sempre estéticos.

2) – Segundo momento do Juízo de Gosto, segundo a Quantidade

Vamos apresentar o segundo momento que fazia parte do juízo reflexivo sobre o belo, para um sujeito que tivesse a faculdade de imaginação e entendimento. Kant inicia o texto nessa parte dizendo que sobre a validade de um objeto sem interesse e sem juízo de conhecimento, visto anteriormente que agora nesse momento ele deveria tornar-se universal. Uma universalidade como possibilidade de que todos os sujeitos tivessem acesso ao juízo reflexivo do belo.

Utiliza como exemplo de um ato agradável, para se ter uma universalidade subjetiva aplicada á experiência; tomar um vinho espumante das canárias, que envolveria todo um contexto onde não somente o gosto na língua seria levado em conta. Mas, outras sensações aos olhos e aos ouvidos que se faziam presentes naquela experiência. Para Kant (1995):

Uma universalização não se baseia em conceitos de objetos (ainda que somente empírico) não é absolutamente lógica, mas estética, isto é, não contém nenhuma quantidade objetiva do juízo, mas somente uma subjetiva, para qual utilizo a expressão validade comum [...] Ao sentimento de prazer e desprazer do sujeito. (KANT, 1995, p.59).

O que Kant quer evitar nesse segundo momento era julgar os objetos segundo conceitos “a contemplação desinteressada da beleza [...] mas coloca em ação, para si mesmas, as condições subjetivas de todo conhecimento.” (LACOSTE, 1986. p.28). Ou seja, um jogo livre do Belo universalmente que não deveriam ser submetidos às regras do conceito. Enfim, nessa parte além do que foi dito, seria a possibilidade do transcendental para Kant, onde ele tentaria sair do empirismo, por que falar do universal era uma ideia que não teria origem em conceitos. (LACOSTE, 1986).

3) – Terceiro momento do Juízo de Gosto, segundo a relação dos fins que nele é considerado

No terceiro momento do juízo do gosto, o objeto belo da natureza não teria determinações de causas e fins, seriam para Kant os “fins sem fim”.

A conformidade a fins pode, pois, ser sem fim, na medida em que não pomos a causas dessa forma em uma vontade e contudo somente podemos tornar compreensível a nós a explicação de sua possibilidade enquanto a deduzimos de uma vontade. (KANT, 1995, p.65).

Pensar o belo em uma finalidade “sem fim” era tentar sair da lógica que tudo teria uma causa e efeito, em toda vez que o juízo aparecia na tentativa de explicar que seria algo belo, nesse processo Kant tenta nos mostrar como seria possível uma finalidade sem fim?

No entanto, a beleza de um ser humano (e dentro desta espécie a de um homem ou de uma mulher ou uma filha, a beleza de um cavalo, de um edifício (como igreja, palácio, arsenal ou casa de campo) pressupõe um conceito do fim que determina o que a coisa deve ser, por conseguinte um conceito de sua perfeição, e é, portanto, beleza simplesmente aderente. (KANT, 1995, p.76).

O que Kant quer nos mostrar, que não poderíamos dizer que uma coisa seria bela quando fosse perfeita, por que aí já estaria definido o conceito de representação do que seria considerado ser perfeito. O prazer estético não pode comportar essa definição de conceito da representação de perfeito, deveria ser uma beleza gratuita da natureza na sua exuberância, ou seja, uma beleza livre sem aderência alguma nem no objeto e nem no sujeito. E nisso estavam às artes plásticas como a pintura e escultura onde o desenho seria o essencial para criação da obra.

4) – Quarto momento do Juízo de Gosto, segundo a modalidade da complacência no objeto

No último e quarto momento do juízo do gosto, Kant falou da complacência do belo, onde o juízo do belo era necessário ao ser humano, desde que ao considerar um objeto como belo, ele fosse também necessário para todos os seres humanos. “Visto que um juízo estético não é nenhum juízo objetivo e de conhecimento, esta necessidade não pode ser deduzida de conceitos determinados.” (KANT, 1995, p.82).

A única necessidade do juízo do gosto que aceitava Kant (1995) seria a do

assentimento universal mesmo sendo uma necessidade subjetiva. “Uma bela coisa, por conseguinte, revela uma ordem que nada significa uma organização que não se concilia com nenhum conceito, uma combinação inútil, o qual contrasta com a experiência do sublime” (LACOSTE, 1986, p.31).

Ao finalizarmos este quarto momento sobre o juízo reflexivo sobre o belo, entendemos que o juízo do gosto na sua inter-relação com os outros três momentos anteriores ele seria desinteressado, universal, conforme a “fins sem fins”, e extremamente necessário aos seres humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciamos as discussões iniciais desse texto sobre a faculdade de julgar o que é belo relacionando com a arte de acordo com Kant, começamos a perceber que a temática sobre arte é o que menos preocupa o autor no seu livro *Crítica da Faculdade do Juízo*.

É claro que podemos fazer algumas reflexões sobre a intencionalidade sem fim em relação à criação artística na atualidade. Mas muito mais que a temática sobre a arte, percebemos ao final da reflexão sobre a terceira *Crítica* que Kant apresentava um problema da ordem do conhecimento e de ordem moral, através das coisas da natureza. Kant (1995) procurava na natureza a aplicação da lei moral no mundo sensível. Falar do sensível, do belo da arte, nesse momento aos homens de hoje do nosso presente caberia a difícil tarefa de aliarmos teoria e prática na filosofia com a natureza, como sendo uma ponte de comunicação, pois “é um homem que vive em dois mundos, o mundo natural e o mundo moral. Então essa ponte está somente situada no sistema subjetivo humano, na vida de homem moral no mundo natural, na vida do homem racional e do homem animal num só ser.” (CITRO, 2011, p.156).

REFERÊNCIAS

CINTRO, Danilo. **Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo e o abismo na Filosofia**. Ensaios Filosóficos, Volume III – abril - 2011.

SANTOS, Leonel Ribeiro. **Regresso a Kant**: ética, estética, filosofia política. *Concepção gráfica*: UED – Unidade Editorial, Lisboa, 2012.

SANTOS, Leonel Ribeiro. **A idéia de uma heurística transcendental** CEM Artes Gráficas - Lisboa, 2012a.

LACOSTE, Jean. **A filosofia da arte**. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do juízo**, trad. Valério Rohden e António Marques – 2. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

OSÓRIO, Camilo Luiz. **Para que arte e para que crítica? Encontros e desencontros**. Seminários Internacionais Museu vale: “e para que poetas em tempos indigentes?” - Vila Velha: Espírito Santo, 2008. Disponível em: <www.seminariosmv.org.br/2008/textos/luiz_camillo_osorio.pdf> Acesso em

CAPÍTULO 2

ALTERIDAD Y LITERATURA: LA PROPUESTA DE GRACILIANO RAMOS

Data de aceite: 01/11/2021

Patricia Bernarda Vilcapuma Vines

Escuela Nacional de Marina Mercante
“Almirante Miguel Grau” (ENAMM), Estudios
Generales
Universidad Católica Sedes Sapientiae
(UCSS),
Facultad de Ciencias de la Educación y
Humanidades
Lima, Perú
ORCID: 0000-0002-1361-332X

RESUMEN: El objetivo del presente estudio es determinar la importancia de la *alteridad* como tema esencial en la obra de Graciliano Ramos, específicamente en *A terra dos meninos pelados*, que, desde nuestra perspectiva, constituye un ejemplo de cómo la literatura puede conseguir abordar la complejidad de este tema en un texto dirigido en primer lugar a niños. Atendiendo el objetivo, la metodología es de tipo cualitativo y de corte interpretativo. Nuestra lectura considerará, sobre todo, los aportes de Ricoeur para el tema de la alteridad, y la propuesta de la imaginación narrativa de Nausbaum. Así, en la medida en que los resultados nos permitan afirmar, se defenderá que la alteridad es un tema fundamental en la literatura de Ramos, pues la representa como un medio para que el niño se relacione significativamente y en apertura al mundo que lo rodea. Consecuentemente, Ramos logra un equilibrio entre la función estética y la función formativa de la literatura, que, al conseguir *educar para la alteridad*, cumple una

función ética, la cual se torna muy valiosa en distintos ámbitos de la sociedad por relacionarse con la identidad, la diversidad, la inclusión, la ciudadanía. El vínculo con el *otro* es un tema que Ramos dilucida en su obra como un punto clave en la problematización de la experiencia humana. Introducir esta categoría en la literatura infantil tuvo un especial resultado en su obra y en una función de la literatura que implícitamente propone este autor: aquella que debe brindar múltiples posibilidades en las que el ser humano pueda reconocer la alteridad, que es la forma más esencial de desarrollar un sentido crítico y ético hacia el que es diferente de uno.

PALABRAS CLAVE: Alteridad, educación ciudadana, identidad, imaginación narrativa, literatura brasileña

ALTERITY AND LITERATURE: THE PROPOSAL OF GRACILIANO RAMOS

ABSTRACT: The objective of this study is to determine the importance of alterity as an essential theme in the work of Graciliano Ramos, specifically in *A terra dos meninos pelados*, which, from our perspective, constitutes an example of how literature can manage to address the complexity of this topic in a text aimed primarily at children. Attending to the objective, the methodology is qualitative and interpretive. Our reading will consider, above all, Ricoeur's contributions to the subject of alterity, and Nausbaum's proposal of the narrative imagination. Thus, to the extent that the results allow us to affirm, it will be defended that alterity is a fundamental theme in Ramos's literature, since

it represents it as a means for the child to relate significantly and in openness to the world that surrounds him. Consequently, Ramos achieves a balance between the aesthetic function and the formative function of literature, which, by being able to *educate for alterity*, fulfills an ethical function, which becomes very valuable in different areas of society because it relates to identity, diversity, inclusion, citizenship. The bond with the *other* is a theme that Ramos elucidates in his work as a key point in the problematization of human experience. Introducing this category in children's literature had a special result in his work and in a function of literature that this author implicitly proposes: one that must offer multiple possibilities in which the human being can recognize alterity, which is the most essential form to develop a critical and ethical sense towards someone who is different from oneself.

KEYWORDS: Alterity, citizenship education, identity, narrative imagination, brazilian literature.

1 | INTRODUCCIÓN

En este estudio¹ se explicará la importancia de la alteridad en la producción literaria del autor brasileño Graciliano Ramos. Para ello, se tomará como muestra su cuento *A terra dos meninos pelados* (1937), que, desde la perspectiva de este trabajo, constituye un ejemplo de cómo la literatura, en cuanto arte, puede conseguir abordar un tema complejo como la alteridad en un texto de literatura infantil. Se defenderá que la alteridad es un tema fundamental en la literatura de Ramos debido a que la representa como (a) un medio que tiene el niño de relacionarse significativamente y en apertura al mundo que lo rodea, y (b) una característica de la convivencia que posibilita un reconocimiento del otro y uno mismo en la diferencia, motivando una respuesta a la convivencia responsable.

A terra dos meninos pelados es la primera obra infantil del autor brasileño Graciliano Ramos, conocido y valorado sobre todo como escritor para adultos. Su producción literaria evidencia un fuerte elemento de observación, protesta y crítica social (ABREU, 1965; MENDES, 2014) y se diferenció de su generación al representar aspectos de la realidad desde la interioridad de sus personajes (producto de las fuerzas del medio o el ciclo natural de la sequía, instrumentos de la sociedad). En una sociedad como la actual, en que el otro está soterrado, en la obra de Ramos, es algo único, y se puede decir que el vínculo con el otro como un factor constitutivo del ser es un tema clave en la problematización de la experiencia humana (BASTOS, 2015).

A terra dos meninos pelados fue escrita en 1937 durante el denominado Estado Nuevo liderado por el presidente Getulio Vargas. Este periodo se caracterizó por el proteccionismo y nacionalismo, así como por el destierro de diversos intelectuales debido a una especie de censura que se instaló en el país (DIMMIK, 1951; OTERO, 2014). La incursión de Ramos en el mundo infantil corresponde a la segunda etapa de la literatura infantil y juvenil brasileña de acuerdo con la periodización de Lajolo y Zilberman (2007),

1 Parte de este trabajo se presentó en el XVII Congreso Nacional de Filosofía "Reflexión crítica, enseñanza de la filosofía y crisis de la humanidad", Huánuco, Perú, 2019, y se profundizó en la tesis de maestría de la autora *Educar para la alteridad desde la literatura: A terra dos meninos pelados de Graciliano Ramos. 2021 (Maestría en Educación)*, Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad Católica Sedes Sapientiae.

caracterizada por dos vertientes: (a) una que tenía como base el folclore y las historias populares, y (b) otra de carácter original, alejada del carácter moralista y didáctico que solicitaba el Estado Nuevo.

A pesar de esta forma de concebir la literatura, Graciliano Ramos crea una obra que marca distancia con este ambiente que buscaba la exaltación de la patria como forma de sostener y legitimar a Vargas. No deja de lado, en ese sentido, su estilo crítico al testimoniar sobre el hombre mediante su arte (CANDIDO, 2006) y enfocarse en la historia como obra artística y polisémica, en la que están presentes los recursos que lo consagraron como escritor (RAMOS, 2013; SILVA, 2020). La obra contiene fantasía, creatividad y dosis de escapismo, aspectos peligrosos para el tipo de régimen que supervisaba la producción de libros para niños.

En esta obra infantil, el núcleo es la diferencia y el rechazo que provoca en la sociedad, y no el discurso patriótico o la exaltación del paisaje como recursos didácticos para educar al niño. En relación con ello, se debe observar que la literatura, empleada por el autor como medio de discusión y representación de la alteridad, recuerda lo que Nussbaum (2016, p.122) sostuvo acerca de la literatura: “Con su capacidad de representar las circunstancias y problemas específicos de las personas de distintas clases, hace una contribución especialmente valiosa”. Esta contribución se refiere al entendimiento del otro, aspecto primordial en la vida ciudadana. Introducir esta categoría, compleja ciertamente, en la literatura infantil tuvo un especial resultado en la obra de Ramos y en la función de la literatura que implícitamente propone este autor, lo cual se explicará a continuación.

2 I DE UN MUNDO MARAVILLOSO AL MUNDO REAL

La obra presenta la historia de Raimundo, un niño con un ojo negro y un ojo azul, diferente a los demás y que, por ello, es motivo de burla y rechazo por otros menores. Cansado de los ataques, “visita”, al cerrar sus ojos, el país de Tatipirum, donde los niños son pelados, y tienen un ojo negro y un ojo azul. Las plantas, los autos, los insectos, los animales hablan, y también tienen un ojo negro y un ojo azul.

A la vez que explora diferentes zonas de ese lugar, se da cuenta que en ese mundo de igual forma vive cierta incomodidad al desconocer algunas informaciones de Tatipirum, y siente que los otros niños que se encontraron y conversaron con él se burlaron de su desconocimiento. Incluso, experimenta nuevamente “ser diferente”. Luego, en esta travesía a un universo distinto, convive y se relaciona con los otros niños pelados; así también forma parte de múltiples planos de interacción con distintos personajes: la naranjera; el auto que le increpa que se enoja por boberías; la araña, representante de la industria de los tejidos; los niños y sus proyectos (como el de “uniformización”, algo que Raimundo cuestiona); Caralampia, la niña princesa del mundo de los niños pelados, que cuenta a los demás sus increíbles aventuras en mundos con gente también diferente, entre otros. Finalmente,

Raimundo cae en la cuenta de que debe retornar a la escuela, a las tareas, a su relación con los niños de su cuadra; en suma, es momento de regresar a casa.

En esta obra, el pequeño protagonista es víctima del rechazo por ser diferente. Como escape de esta situación desventajosa, viaja a un mundo maravilloso donde encuentra personas y objetos como él. Contrario a lo que puede imaginarse de una literatura para niños con elementos maravillosos, en este cuento, el protagonista no soluciona su problema: en su recorrido por ese mundo va apreciando cómo, incluso en sus semejantes, existen las diferencias, las discrepancias. El niño, aunque progresivamente va confraternizando con los habitantes de ese país maravilloso al que ha viajado, es consciente de su realidad: debe regresar a casa, donde hay otros niños que le recuerdan su aspecto diferente. En vista de lo antes mencionado, se puede afirmar lo siguiente:

- De forma implícita, esta obra muestra la conquista de la identidad del niño protagonista con todo lo que implica: su diferencia y, por tanto, con su singularidad. Exponer esta idea para que progresivamente entienda lo que es su singularidad puede resultar incomprensible para un niño; sin embargo, por esta capacidad que tiene la literatura de presentar múltiples posibilidades de lo real (cómo los seres humanos se comportan, por ejemplo), es posible simbólicamente introducirlo en cuestiones esenciales de su existencia.
- Incluso, “viajando” a un mundo imaginario y maravilloso, no se elimina el mundo real. El protagonista retorna a su casa sin, aparentemente, resolver el problema. Él debe continuar viviendo en ese mundo hostil; pero se puede deducir, a partir de su experiencia, que ya no estará en una condición inferior al grupo; se reconoce como un individuo que debe convivir con otros y seguir conquistando su propia identidad.
- Se observa que no existe un mundo ideal. En ese mundo maravilloso, donde el pequeño protagonista puede relacionarse sin ser excluido, también existen diferencias. Los niños tienen sus propios puntos de vista; los otros seres de igual manera expresan sus inquietudes. Esta experiencia de reconocer las diferencias permite que el protagonista fortalezca su personalidad. A lo largo del cuento participa de debates y expone sus puntos de vista sin esconderse, y, a pesar que allí puede desenvolverse sin que se burlen de su apariencia, toma la decisión de dejar ese espacio para enfrentar el mundo real.

3 | LITERATURA Y ALTERIDAD EN GRACILIANO RAMOS

La palabra “alteridad” proviene del latín *alteritas* que significa ‘otro’. De acuerdo con la Real Academia Española (RAE), *alteridad* significa ‘condición de ser otro’ (RAE, s. f.-a). Su significado ha sido objeto de reflexión acerca del otro y de lo que es ser el otro.

Desde el punto de vista de Levinas (1997, 1991), la alteridad implica la presencia del otro en el yo, por lo que conduce a una relación entre libertades, responsabilidad y

compromiso, aspectos que son propios de la condición humana. A ello se suma lo que Ricoeur (2006) señaló: no se excluye ni se asimila a ese otro, hace posible la comprensión de la diferencia entre un “ambos”, de lo que ese *otro* exige y necesita del *sí*. Se trata de los vínculos que son constitutivos entre *el yo* (basado en la estima de sí como reconocimiento) y *los otros* (sustentado en una solicitud o una apertura al otro). El individuo, para el filósofo francés, es capaz de hacerse responsable de sus acciones en el contexto social y del otro en instituciones justas.

Para Ruiz de la Presa (2007), tales vínculos se evidencian, entre otras, mediante formas diversas: (a) la versión biológica y psíquica a los demás, (b) la ayuda, (c) la interacción, (d) la convivencia (el ser con otro como dato esencial de la realidad humana), (e) el imperativo ético y (f) la justicia. Teorizar acerca de la alteridad tiene como punto de partida lo peculiar en un sujeto concreto, y es, según el investigador, un tema urgente en cualquier época, dado que es la mínima condición para la civilización y el autoconocimiento.

En el cuento de Ramos, se puede deducir que esta categoría es fundamental para que el personaje pueda tener en claro cómo es que su diferencia o extrañeza señalada por “el otro predominante” en su historia le permita construir también una visión o focalización de la realidad sin ubicarse en una situación de inferioridad. Se recuerda que, al finalizar el cuento, Raimundo vuelve a la “vida real” como es él; mas con la experiencia de sentir y ver la representación de la alteridad en los sucesos que vivió en Tatipurum.

Por otro lado, el tema del reconocimiento de las diferencias se presenta en el cuento sin llegar a ser una caricatura o un relato simple por tratarse de una obra dirigida a niños. La literatura se “utiliza” como medio de discusión y exposición de la alteridad, un tema ciertamente complejo de abordar con un niño; pero que es fundamental para su formación. Asimismo, se puede afirmar que, por la valía de su contenido, su recepción puede resultar provocadora también para un público adulto. En síntesis, este cuento es un ejemplo de cómo el arte literario tiene esa posibilidad de presentar un tópico complejo como la alteridad a sujetos en formación sin perder su valor estético

3.1 La función de la literatura que recupera Ramos

La relevancia de la literatura en una sociedad se ha reconocido desde siempre a pesar de las múltiples discusiones acerca de su utilidad o no en la formación del hombre. Bien ensayo de la realidad, bien proyecciones de múltiples posibilidades de esta, la literatura ha interpelado al hombre acerca de su estar en el mundo. Le ha permitido acercarse y ampliar su entendimiento de lo otro, lo diverso, que también es y convive en su mismo espacio. Todorov (1991) afirmó que la literatura se refiere a la existencia humana, permite descubrir al hombre y a su mundo; representa un intento de revelar un lado desconocido de la existencia humana. Eco (2002, p.9) sostuvo que la literatura es parte de lo que denomina “poderes inmateriales, que no se pueden evaluar a peso, pero que de alguna manera pesan”. Según Candido (2002), la literatura puede formar con altibajos, pero no en un

estricto sentido pedagógico. Así, el lector siente que participa de una humanidad que es suya y está listo para incorporar a su experiencia más humana lo que el escritor le presenta como su visión de la realidad.

Por otro lado, como sostuvo Nussbaum (2016), por sí misma la literatura no transforma la sociedad. Sin embargo, puede fomentar una visión informada, abierta y disponible a quien es diferente. Además, la literatura estimula en el niño una comprensión progresiva de la otra persona, según Nussbaum (2016, p.127), “como vasta y profunda, con diferencias cualitativas con uno mismo y con rincones secretos dignos de respeto”. Dicho de otro modo, invita al lector a la imaginación del otro; al estar en el lugar de personas muy distintas.

Consiguientemente, la literatura tiene la capacidad de poner al ser humano frente a la alteridad, acción básica para el desarrollo de una ciudadanía responsable. A decir de Nussbaum (2016, p.125), estamos frente a una función cívica de la literatura, ya que “el arte de la narrativa tiene el poder de hacernos ver las vidas de quienes son diferentes a nosotros con un interés mayor al de un turista casual; con un compromiso y entendimiento receptivos”. La función cívica se realiza mediante la *imaginación narrativa*, que es la capacidad de ponerse en el lugar de otro, leer de forma inteligente su historia, comprender las emociones y los anhelos que puede experimentar, ver las circunstancias que condicionan su vida. La literatura, en ese sentido, ejercita la imaginación del niño: motiva una profunda preocupación por el destino de los personajes, define que estos tienen una rica vida interna que no se evidencia por completo y le ayuda a respetar ese mundo interior. Es decir, le dará una sensibilidad particular para ver a los otros que no necesariamente comparten su entorno y le ayudará en el camino del reconocimiento de la humanidad común con aquellos que no son él. La importancia de la literatura, según Nussbaum (2016), se sostiene en que constituye el medio que expande las afinidades que no se pueden cultivar suficientemente en la vida real.

En consonancia con lo expuesto, se puede decir que *A terra dos meninos pelados* conjuga estética y compromiso ante el sentido mismo de lo humano y la responsabilidad frente al otro. Escrito en la década del 30, esta obra es muestra del compromiso evidenciado por Ramos con los problemas concretos del hombre e implícitamente propone que la literatura brinda múltiples posibilidades en las que el ser humano puede reconocerse en su singularidad y, desde ese punto, reconocer la alteridad, que es la forma más esencial de desarrollar un sentido crítico y ético hacia el que es diferente de uno.

El autor brasileño revalorizó en esta obra el papel de la literatura en la formación de un niño (y en suma de una persona) y planteó de manera original una cuestión fundamental para el ser humano: el reconocimiento de la alteridad como parte del desarrollo de su identidad. Con ello, logra un equilibrio entre la función estética y formativa de la literatura, y sustenta una nueva mirada al concepto de literatura infantil desde su lugar como autor propiamente de literatura para adultos. Para el brasileño, se trata de un proceso de creación

en el que, sin renunciar a la universalidad de los temas y a la estética del objeto artístico, el producto (la obra) se pone al alcance de una etapa inicial del desarrollo humano, con un profundo respeto a la capacidad de simbolización del lector, que se evidencia en la calidad de su creación.

4 | CONCLUSIONES

El escritor brasileño trabaja la alteridad y la convierte en una propuesta de cómo la literatura, en cuanto arte, puede conseguir abordar un problema tan significativo para la convivencia y formación de la ciudadanía. La literatura, al conseguir *educar para la alteridad*, se torna muy valiosa en distintos ámbitos de la sociedad, especialmente en el educativo, por relacionarse con la identidad, la diversidad, la inclusión, la ciudadanía, el compromiso con un mundo justo y fraterno, entre otros.

A terra dos meninos pelados posibilitará al lector en formación “convivir” intuitivamente con la alteridad mediante la imaginación narrativa y de acuerdo con su capacidad, sin que por ello la experiencia se torne superflua o poco significativa. Como se evidencia, Ramos supo observar clara y premonitoriamente *el problema del otro* y la búsqueda del reconocimiento crítico de la esencia de la condición humana: la alteridad. No ofrece soluciones o un mundo ideal; como artista comprometido con lo que hace más humanos a los hombres, hace de la literatura su mejor arma para cuestionar cómo la apertura a la alteridad puede ser la base para una mejor convivencia, y un auténtico y digno *estar* en el mundo, que se traduce en una vida digna y justa.

Ramos anticipó la discusión que se dará décadas posteriores a aspectos relacionados como el reconocimiento de la diversidad, de una humanidad común, la erradicación de la desigualdad, la justicia social, etc. Este cuento, la primera obra infantil de este autor reconocido por su obra para adultos, marca un referente para la literatura infantil al ir más allá de la crítica social y equilibrar lo estético con lo educativo: el reconocimiento de las diferencias, si bien es un tema complejo, no es tratado con tono caricaturesco o de moraleja por tratarse de una obra dirigida a niños. Consecuentemente, sigue siendo un cuento vigente, a pesar del contexto de su producción (la década del 30), y universal; pues el tema de la alteridad es un asunto común de la humanidad al cuestionar cómo el ser humano puede convivir en responsabilidad con sus semejantes sin rechazar las diferencias o invisibilizarlas.

Finalmente, la función de la literatura en la educación para la alteridad en el cuento *A terra dos meninos pelados* se expresa en su capacidad de permitir al lector en formación el convivir intuitivamente con la alteridad mediante la imaginación narrativa y de acuerdo con su capacidad, sin que por ello la experiencia se torne superflua o poco significativa. La literatura infantil no tiene por qué despojarse de lo literario para dar paso a lo pedagógico por tener en primer lugar a un lector en formación. Sin dejar de lado este

aspecto importante y protagónico que tiene el lector infantil, puede equilibrar lo estético y lo formativo. La literatura se volverá el medio que simbólicamente introduzca al niño en cuestiones esenciales de su existencia como lo es la apertura a la alteridad, aspecto que se ha demostrado permite a la persona convivir responsablemente porque posibilita su propia aceptación, así como relacionarse sanamente con sus próximos.

REFERENCIAS

ABREU, M. O protesto social na obra de Graciliano Ramos. **Hispania**, vol. 48, n. 4, p. 850-855, 1965.

ANTILLANO, L. Voces para el encuentro: identidad y alteridad en la literatura infantil iberoamericana. **Educere**, vol. 17, n. 57, p. 355-359, 2013. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/38258>. Acceso en: 18 jun. 2019.

BASTOS, H. Inferno, alpercata: trabalho e liberdade em *Vidas secas* [Posfácio]. In: RAMOS, G. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro, Record, 2008, p. 129-138.

BLANCHOT, M. **El espacio literario**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992. 264 p.

CANDIDO, A. **Textos de intervenção**. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2002. 664 p.

CANDIDO, A. **Ficção e confissão**. Ensaio sobre Graciliano Ramos. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006. 156 p.

DIMMICK, R. The brazilian literary generation of 1930. **Hispania**, vol. 34, n. 2, 1951, p. 181-187.

ECO, U. **Sobre la literatura**. Barcelona: R que R, 2002. 420 p.

LAJOLO, M.; ZILBERMAN, R. **Literatura infantil brasileira: história & histórias**. 6. ed., São Paulo: **Ática**, 2007. 186 p.

LEVINAS, E. **Entre nós**. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997. 304 p.

LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Madrid: Antonio Machado, 1991. 112 p.

MENDES, F. **Um país sem graça**: Graciliano Ramos e a interpretação de um Brasil moderno (1915-1953). 2014. 341 p. Tesis (Doctorado en Historia)- Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidade de São Paulo, 2014. Acceso en: 20 nov. 2018.

NUSSBAUM, M. **El cultivo de la humanidad**: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal. Barcelona: Paidós Ibérica, 2016. 338 p.

OTERO, P. Brasil no olvida a Getulio Vargas. **La Prensa**. Buenos Aires, 31 agosto 2014. Disponible en: <http://www.laprensa.com.ar/426754-Brasil-no-olvida-a-Getulio-Vargas.note.aspx>. Acceso en: 20 jul. 2019.

RAMOS, G. **A terra dos meninos pelados**. Rio de Janeiro: Record, 2011. 88 p.

RAMOS, R. **Arte literária em dois Ramos gracilianicos**: adulto e infantil. 2013. 118 p. Disertación (Maestría en Literaturas de Lengua Portuguesa)- Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas. 2013, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Acceso en: 20 nov. 2018.

ALTERIDAD. *In*: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la Real Academia Española**. 23. ed. Madrid: Real Academia Española, 2014. Disponible en: <https://dle.rae.es/alteridad>. Acceso en: 18 agosto 2020.

RICOEUR, P. **Sí mismo como otro**. Madrid: Siglo XXI editores, 2006. 415 p.

RUIZ-DELAPRESA, J. **Alteridad: Un recorrido filosófico**. Jalisco: ITESO, 2007. 182 p.

TODOROV, T. **Crítica de la crítica**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991. 187 p.

APROXIMAÇÕES FENOMENOLÓGICAS À ILUSÃO DE ONIPOTÊNCIA DE WINNICOTT

Data de aceite: 01/11/2021

Data submissão: 06/08/2021

Cristian Marques

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)
Porto Alegre - RS
<http://lattes.cnpq.br/9536989210509943>

RESUMO: O presente estudo examina como alguns aspectos da fenomenologia de Heidegger, especialmente a *analítica existencial* em noções como abertura (*Erschlossenheit*), ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) e seus desdobramentos, podem auxiliar no esclarecimento da concepção winnicottiana de constituição do indivíduo. Com isso, de modo geral e partindo de uma posição heideggeriana, visa-se estimar os ganhos teóricos dessa interface fenomenológico-psicanalítica para uma teoria da formação do indivíduo. De modo específico, como recorte para este artigo, será analisado o conceito de *ilusão de onipotência*, em Winnicott, descrito como central no desenvolvimento humano na fase de dependência absoluta de um bebê aos cuidadores. Segundo Winnicott, essa experiência de ilusão é parte essencial da constituição de um indivíduo, pois nela se enraíza a capacidade de significar e se relacionar com a realidade. Winnicott tentou fornecer uma compreensão mais fundamental para esse fenômeno, o qual ele percebia na clínica, da formação saudável ou patológica de indivíduos – embora não

pretendesse formular uma ontologia. Heidegger não pretendeu uma antropologia filosófica ou fundamentar a psicologia, contudo sua abordagem fenomenológica fornece elementos para pensar ontologicamente essas áreas. Ambas as abordagens possuem pontos de tensão talvez irreconciliáveis, tanto por almejamem questões completamente distintas, quanto pelos pressupostos não compartilhados. Entretanto, traçar esses paralelos pode lançar luz sobre aspectos truncados da teoria winnicottiana de formação do indivíduo, assim como reavaliar o alcance e as limitações da *analítica existencial* heideggeriana. Algumas aproximações serão oferecidas, evidenciando alguns pontos de tensão entre ambas perspectivas, tais como: as dificuldades de tratar dos objetivos clínicos (de âmbito ôntico), em Winnicott, a partir da abordagem de Heidegger (âmbito ontológico); a tensão entre os pressupostos de Winnicott acerca da natureza humana e o esvaziamento dessa noção tradicional na fenomenologia de Heidegger; a tensão gerada ao se tomar conceitos específicos dentro de perspectivas sistemáticas e distintas que não são trivialmente aproximáveis.

PALAVRAS-CHAVE: Ilusão de onipotência; Realidade; Analítica Existencial; Winnicott; Heidegger.

PHENOMENOLOGICAL APPROXIMATIONS TO WINNICOTT'S ILLUSION OF OMNIPOTENCE

ABSTRACT: This study examines how some aspects of Heidegger's phenomenology, especially existential analytics in notions such as

openness (Erschlossenheit), being-in-the-world (In-der-Welt-sein) and its consequences, can help to clarify the Winnicottian conception of constitution of the individual. With that, in general and starting from a Heideggerian position, the aim is to estimate the theoretical gains of this phenomenological-psychoanalytic interface for a theory of the formation of the individual. Specifically, as an outline for this article, Winnicott's concept of illusion of omnipotence will be analyzed, described as central to human development in the phase of absolute dependence of a baby on caregivers. According to Winnicott, this experience of illusion is an essential part of the constitution of an individual, as the capacity to signify and relate to reality is rooted in it. Winnicott tried to provide a more fundamental understanding of this phenomenon, which he perceived in the clinic, of the healthy or pathological formation of individuals – although he did not intend to formulate an ontology. Heidegger did not intend a philosophical anthropology or a foundation for psychology, however his phenomenological approach provides elements for thinking about these areas ontologically. Both approaches have perhaps irreconcilable points of tension, both because they aim at completely different issues and because of unshared assumptions. However, drawing these parallels can shed light on truncated aspects of the Winnicottian theory of individual formation, as well as reassess the scope and limitations of Heidegger's existential analytics. Some approximations will be offered, showing some points of tension between both perspectives, such as: the difficulties of dealing with clinical objectives (ontic scope), in Winnicott, from Heidegger's approach (ontological scope); the tension between Winnicott's assumptions about human nature and the emptying of this traditional notion in Heidegger; the tension generated by taking specific concepts within systematic and distinct perspectives that are not trivially approachable.

KEYWORDS: Illusion of omnipotence. Reality. Existential Analytics. Winnicott. Heidegger.

1 | INTRODUÇÃO

Pretende-se neste estudo examinar como alguns aspectos da fenomenologia de Martin Heidegger podem auxiliar no esclarecimento da concepção winnicottiana de constituição do indivíduo. Para isso, iremos tratar de esboçar essa concepção de Donald Wood Winnicott na primeira seção. Na segunda seção trataremos de expor um dos elementos fundamentais para a constituição do indivíduo, a *ilusão de onipotência*, conforme Winnicott. Na terceira seção, pretende-se trazer os aportes fenomenológicos de Heidegger para explicitar o processo descrito em Winnicott, enquanto tentaremos ensaiar os resultados, para ambas as perspectivas teóricas, assim como as dificuldades dessa aproximação.

Antes de adentrarmos propriamente no tema deste artigo, precisamos apontar algumas razões para o interesse filosófico pela obra de Winnicott. Uma primeira razão é a de que sua obra possui uma concepção de humano mais ampla do que a visão naturalista, típica em diversas vertentes de psicologia e, de certa forma, da psicanálise freudiana. Essa afirmação é, sem dúvida, problemática e ensejaria explicações por demais longas e para além do escopo deste trabalho. Entretanto, remetemos aos trabalhos de Loparic (1995; 2001; 2013) e Santos (2009; 2010) à elucidação de tal posicionamento em que essa

perspectiva é levantada e defendida. Contudo, concordes com Roberto Graña (2016, p. 10-12) e Beaumont (2014), não referendamos a perspectiva de Loparic e Santos quanto à reivindicação do paradigma kuhniano para a abordagem de Winnicott frente a Freud.

Outra razão de interesse filosófico pela obra winnicottiana é o diálogo de fundo entre a posição da psicanálise winnicottiana e as perspectivas existencialistas e fenomenológicas, como diversos autores já mostraram. Roberto B. Graña (2016b) mostra como a obra do fenomenólogo Merleau-Ponty é profundamente próxima da posição de Winnicott em diversos temas, ou como o *Dasein* de Heidegger é extremamente similar, senão o próprio *self incomunicável* de Winnicott (2016a). Saldanha e Klatau (2016) estabelecem uma relação entre o habitar heideggeriano, pensado desde as relações etimológicas do construir/morar (*bauen/buan*), e a noção de confiança mãe-bebê em Winnicott. Rudnytsky (1991, p.163) mostrando diversos paralelos de concepções filosóficas sobre o ser humano e a psicanálise, além de apontarem para Heidegger e sua estrutura temporal de ser-no-mundo como próximo da noção de *self* em Winnicott. Elsa O. Dias (2006) também relaciona Heidegger e Winnicott mostrando como problemas na temporalidade do bebê levariam a estados esquizoides. Na mesma esteira, Santos (2010, p. 21) aponta principalmente para a tarefa de “elaborar um sentido do ser como conquista do poder continuar-a-ser”, mas também “a ideia de que distúrbios psíquicos graves têm algo a ver com a temporalização do bebê” e que o sentido de realidade não é assegurado pela razão. Pode-se citar ainda outras articulações entre a obra de Heidegger e Winnicott em Santos (2006), Loparic (1995; 2001; 2006; 2007; 2013), Ribeiro (2007), Cabestan (2010), além da pesquisa da sul-africana Le Roux (2001) sobre a *solidão* em ambos os autores.

Ocorre-nos também que há elementos suficientes na obra de Winnicott sobre a intersubjetividade como um dos constituintes irrevogáveis do ser humano, tal como nos parece existir nas exposições heideggerianas sobre as estruturas do *Dasein*. Embora esse ponto ainda precise ser devidamente examinado, pois não se encontram trabalhos específicos sobre o assunto, ainda que o trabalho de Coelho Jr. e Figueiredo (2004) toque de alguma forma nesse tema. Outro aspecto de interesse filosófico, o qual será a seguir o tema deste estudo, é a abordagem winnicottiana da constituição do indivíduo. Nessa abordagem, Winnicott produz uma teoria do desenvolvimento psicológico humano tendo a noção de *ilusão de onipotência* como um de seus conceitos centrais. Esses pontos de contato, e outros não elencados, entre o arcabouço teórico de ambos os autores leva a crer que há a possibilidade de pesquisas e estudos aprofundando ainda mais o intercâmbio teórico.

Importante salientar que, contrariamente ao que possa sugerir tantas relações entre Heidegger e Winnicott, ambos autores jamais tomaram conhecimento da obra de um ou de outro. No importante trabalho de reconstituição do pensamento de Winnicott, elaborado pela pesquisadora irlandesa Margaret Spelman (2013), não consta que ele tenha tido qualquer contato direto, como ter lido ou estudado nenhum autor da tradição

fenomenológica. Também seu principal biógrafo, Adam Phillips (2006), não relata nenhum tipo de vínculo direto entre Winnicott e a tradição existencialista ou fenomenológica. Graña (2016, p. 10) reforça esse entendimento afirmando que Winnicott “tinha dificuldade para ler qualquer coisa que lhe sugerissem e não possuía uma disciplina de leitura” e “[ele] não possuía também um conhecimento amplo e diversificado de campos e de temas usualmente requeridos (...)”. Para esse autor, diferentemente de Lacan que “foi poderosamente influenciado pela fenomenologia alemã e pelo estruturalismo francês”, Winnicott seguia por uma senda construída pelos axiomas historicamente estruturadores do pensamento inglês, “a filosofia empirista e o humanismo utilitarista”, ainda que “à medida que seu pensamento se sofisticava, [passou] a adotar uma forma de pensar a psicanálise bem próxima da fenomenologia francesa” (2016, p. 23).

2 | A CONCEPÇÃO WINNICOTTIANA DE CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO

Agora passaremos a apresentar a concepção de constituição do indivíduo em Winnicott. Como nosso objetivo com essa apresentação é a de relacionar certos pontos de contato com a posição heideggeriana, e essa concepção winnicottiana está calcada na teoria do amadurecimento pessoal, ocorre que adotaremos um ponto de vista fenomenológico para a leitura dessa teoria do amadurecimento pessoal. Também, é preciso dizer, a teoria do amadurecimento pessoal é muito ampla e se encontra pulverizada em diversas obras de Winnicott, e como nossos propósitos aqui são mais estreitos, tratarei de expor alguns momentos da teoria que privilegiam aspectos ontológicos da mesma. Para um trabalho pormenorizado da referida teoria de Winnicott, remetemos à obra de Elsa Oliveira Dias (2016).

Winnicott estudou os momentos iniciais da vida, nos estágios de desenvolvimento do bebê. Nesses estudos, a problemática do início do sentido de ser está amalgamada com o desenvolvimento emocional e psíquico de um ser humano desde seu nascimento. Em *Natureza Humana* (1988b, p. 153), Winnicott nos diz que, pelo menos no final da gestação, já há um ser humano capaz de experiências e que no princípio existe um “simples estado de ser e uma consciência insipiente da continuidade de ser e da continuidade do existir no tempo”.

Para o autor inglês, esses estágios iniciais de amadurecimento pessoal encontram-se na fase pré-natal e vêm a termo nos primeiros meses após o nascimento. Nesses momentos iniciais, o *self*, i.e., o “eu” que constituirá a pessoa amadurecida, ainda se encontra não-integrado. É o processo de amadurecimento que paulatinamente integrará o *self* até uma consciência capaz de se auto afirmar. Winnicott assevera que tal processo inicialmente é uma passagem da “não-existência” à existência, e esta existência seria dependente do cuidado e da confiança provida pela mãe/cuidador/ambiente.

Conforme Dias (2016, p. 49), a concepção de ambiente inicial de Winnicott deve

ser compreendida em dois aspectos principais: (1) o ambiente não é algo externo e nem interno; (2) o ambiente é a instância que sustenta e responde a dependência absoluta do bebê. O bebê necessita totalmente do outro ainda que este outro não seja um outro para ele, não é algo separado dele próprio, nem externo. Ao nascer, o bebê é completamente dependente do ambiente onde nasce, isto é, a mãe (ou substituta) e o cuidado dispensado àquele bebê significa a adaptação absoluta às necessidades do bebê. Nesse sentido se pode falar que o bebê não é uma unidade individualizada, um si-mesmo, pois ele não é por si, mas um par com a mãe-ambiente. Winnicott (1988b, p. 153) afirma que nesse estágio inicial a dependência é tão absoluta que não faz sentido pensar o bebê fora do conjunto ambiente-indivíduo.

É somente através do cuidado que esse bebê poderá adquirir um estado de dependência relativa posterior e um sentido de si-mesmo (WINNICOTT, 1988b). Desse modo, os cuidados com o bebê permitem a passagem da não-existência à existência, ainda que ele tenha um potencial e uma predisposição para o amadurecimento pessoal sem as quais nenhum cuidado seria suficiente para que ele se desenvolvesse. Ainda na mesma página, Winnicott nos indica que o estado em que o indivíduo humano se encontra ao emergir do não-ser é um estado de solidão essencial (*essential aloneness*). Isso implica uma condição de dependência máxima e não de ser sozinho. O ambiente deve ser adaptativo às necessidades do bebê, como já foi dito, mas é preciso compreender que essa adaptação precisa protegê-lo de qualquer situação que interrompa a continuidade de ser daquele *self* em desenvolvimento. A isto o ambiente também deve responder, pois o bebê está totalmente indefeso ao nascer.

Essa situação protetiva é tão crucial que, supõe Winnicott (1988b, p. 154), a ruptura nessa continuidade de ser pode levar a diversos distúrbios posteriores. Uma quebra momentânea nesse processo já é possível levar o indivíduo a desenvolver um falso-*self*. O estado de *solidão* não gera distúrbios *per se*, pois ele é um estágio natural no desenvolvimento. Porém o ambiente deve ser capaz de proteger e satisfazer as necessidades bebê. A *solidão* é um estado inerente ao ser humano, é de onde o ser emerge.

Santos (2010, p. 94) chama atenção para um aspecto muito caro à filosofia de Heidegger: “a existência surge de um ‘não’ que precisa integrar gradativamente todos os aspectos positivos do existir humano”. Um “não” que perdura no ser como um eco do passado originário e que somente encontrará sua integração completa no outro “não” da vida: a morte do indivíduo.

Importante marcar que na teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott o ser, o *self*, o indivíduo ou bebê, nunca são concebidos como um ser destituído de corpo. O bebê não *possui* um corpo, ele é um corpo na concepção winnicottiana. Em um artigo de 1952, “Psicoses e cuidados maternos”, publicado posteriormente em *Da pediatria à psicanálise* (1975, p. 219), Winnicott compreende que um corpo nasce e se desenvolve e ele é a base para que uma psique possa surgir. O autor volta a afirmar essa posição em *Natureza*

Humana (1988b, p. 37) e mesmo assevera que a oposição cartesiana de mente-corpo é uma armadilha (1988b, p. 44). Por isso não se pode tomar os termos “psique” e “corpo” em Winnicott como partes separadas, pois por “psique” ele entende “sentimentos e funções somáticas, isto é, vivência física” (WINNICOTT, 1975, p. 220ss).

Temos agora que um bebê humano é um ser com uma dimensão biológica importante e que, por isso mesmo, vem eivado de tensões instintuais próprias. Essas tensões oscilam no tempo a depender das necessidades características da corporeidade conjugada com o ambiente. As tensões instintuais criam uma espécie de expectativa no bebê que, se o ambiente for suficientemente adaptativo, serão atendidas. O bebê claramente não sabe ainda o que quer ou como satisfazer a tensão que lhe surge. Contudo, tão logo a tensão se torna presente, algo lhe advém, algo que pode ser um seio – ainda que ele não saiba do que se trata – e mitiga a tensão que havia emergido. Para o bebê, a tensão mitigada foi obra sua. Winnicott (1988b, p.120) descreve assim: “Desenvolve-se uma expectativa, um estado de coisas no qual o bebê está preparado para encontrar algo em algum lugar, mas sem saber o quê”.

Essa cena inicial se repete com diferentes tensões e experiências, em um contínuo movimento de criar objetos que aparecem ao bebê como se antes não existissem. O bebê cria uma realidade subjetiva – entretanto não dicotômica como a relação sujeito-objeto¹ –, no sentido de conquistas integrativas e graduais que realiza em sua própria vida. Nesse ponto, o conceito de *ilusão de onipotência* cumpre um papel explicativo de como esse *self* passa a integrar-se paulatinamente em um processo maturacional.

3 | A ILUSÃO DE ONIPOTÊNCIA COMO FUNDANTE DA PSIQUE SAUDÁVEL

A *ilusão de onipotência* é uma expressão que Winnicott utiliza para descrever o elemento positivo e fundamental da constituição do indivíduo. Esse conceito expressa não uma estrutura, mas uma capacidade humana. Winnicott (1975, p. 152) explica que a capacidade a que se refere é a de estabelecer o contato com a realidade externa, um contato entendido como a construção de relações significativas. A *ilusão de onipotência* é a principal característica da fase de dependência absoluta. Essa característica, central na fase de dependência absoluta, somente ocorre em um bebê bem cuidado, isto é, um bebê que possui e, por isso, tem uma mãe, ou cuidador, que consegue responder às demandas dele de maneira adaptativa.

Segundo Winnicott (1990), essas demandas psicossomáticas do bebê, referidas também pelo autor dentro do conceito *gesto espontâneo*, quando atendidas pela mãe, cria no bebê a sensação de que aquilo que lhe foi suprido é resultado de seu próprio gesto. Por outro lado, a mãe não desfaz essa sensação do bebê, mas a sustenta e lhe dá suporte.

¹ Em Winnicott a realidade objetiva diz respeito à realidade compartilhada com outros seres humanos. Ela é sempre intersubjetiva e, por isso, comporta sempre uma articulação originária com a subjetividade de cada um.

Precisamente por isso a mãe fornece ao bebê subsídios necessários para que ele tenha a *ilusão* de que cria o mundo (mundo este onde tanto emergem as necessidades quanto os elementos que satisfazem essas necessidades).

Em um primeiro momento, pode-se estranhar que é justamente a presença da *ilusão*, e não a ausência dela, como seria de se esperar, que contribui para a formação de uma psique saudável. Esse estranhamento é gerado justamente pelo uso habitual que fazemos do termo “ilusão” como sempre implicando de maneira dialética o termo “realidade”. Em geral, essa implicação de um termo em outro, sugere para o termo “ilusão” noções de erro, corrupção e engano relativamente ao termo “realidade”. Entretanto, Winnicott opera com vários sentidos para “realidade” em sua obra, resultando em usos de “ilusão” com acepções mais afastadas das noções de erro ou engano.

Ainda que pareça estranho, esse conceito visa sintetizar uma descrição de como se estabelece a relação do bebê com a realidade. Como foi referido acima, o ambiente bem adaptado assegura uma continuidade no ser do bebê e fornece um sentido de confiança nessas experiências. A confiabilidade do ambiente assegura que o lactente exerça sua ilusão de que cria um mundo que o satisfaz em todas suas demandas e tensões, por isso mesmo essa capacidade criativa é caracterizada como *onipotente*. Essa confiabilidade do ambiente engendra uma crença e o bebê adquire uma noção rudimentar de interior e exterior (WINNICOTT, 1988a, p. 86).

Entretanto, essa *crença* não é uma crença em algo particular, mas a habilidade de *crer-em*. O bebê internaliza o *acreditar-em* baseado na experiência de confiabilidade possibilitada por um ambiente que o protege e atende às suas necessidades. É com a possibilidade de *crer-em* que o *self* vai se integrando e constituindo uma noção de realidade, e de realidade externa. Essa situação é extremamente frágil e precária, como Winnicott dirá em *Natureza Humana* (1988b, p. 179). Tal é a fragilidade que, havendo rupturas drásticas nesse ambiente que sustenta a *ilusão de onipotência* do bebê, não se cria a experiência adequada de confiança e, com isso, a noção de realidade, de mundo exterior, sentido de ser e de ser no mundo é prejudicada. Esse prejuízo é identificado na clínica como psicose, como dificuldade de se relacionar com a realidade do mundo em diversos níveis e graus.

Dada a limitação deste artigo, não poderemos explicitar todas as nuances desse aspecto fundamental da *ilusão de onipotência* e suas articulações com a confiança e o ambiente primário de desenvolvimento maturacional. Portanto, passaremos a explorar as relações dessas concepções trazidas até aqui com a abordagem fenomenológica de Heidegger.

4 | UMA FENOMENOLOGIA À TESE DA ILUSÃO DE ONIPOTÊNCIA

Em *Ser e Tempo*, Heidegger fornece muitos elementos para se pensar aquilo que é o ser humano. Contudo, por justamente não estar em seus objetivos prioritários, Heidegger

não tratou de fornecer os elementos completos da existência humana, i.e., o *Dasein*. Como se sabe, Heidegger visava compreender o sentido de ser e, para isso, desenvolveu a *Analítica Existencial* somente na medida em que esta era necessária para abrir caminho na exposição do sentido de ser.

Essas lacunas em *Ser e Tempo*, se é que podemos referi-las assim, deixadas propositalmente por Heidegger, abrem todo um campo de pesquisa que pode avançar rumo a desdobramentos para além do âmbito filosófico. Heidegger mesmo aponta nessa direção quando em *Ser e Tempo* (2012, p.557) se pergunta sobre o quanto a *analítica existencial* se beneficiaria de investigações da antropologia, psicologia e etc.; ou se seriam essas áreas ônticas que se beneficiariam da investigação existencial das estruturas fundamentais do *Dasein*. Uma resposta contundente não há. No entanto, com o que apresentamos de Winnicott, é de se pensar em uma afinidade deste com a fenomenologia existencial heideggeriana exatamente em tópicos que, partindo do ôntico (a clínica psicanalítica), atingem o ontológico.

O que está em jogo nessa articulação é um aspecto parcamente abordado por Heidegger acerca da nascencialidade do *Dasein* (SANTOS, 2010, p. 140). Tal aspecto se abre porque a abordagem winnicottiana dá centralidade para a corporeidade do ser, algo que o chamado Heidegger tardio tematizou, embora de uma maneira em que essa questão não era central nos estudos que desenvolvia. Tanto é verdade que a dimensão da corporeidade, na tradição fenomenológica, somente ganhou a devida relevância com a obra de Merleau-Ponty.

A situação primária e potencial, descrita em Winnicott como potencializadora de o bebê adquirir o senso de realidade, advém de uma capacidade que é originária no ser do bebê. Uma capacidade para criar mundo. Isto é, o bebê já nasce ligado ao mundo, por um corpo e por sua capacidade inata de se lançar no interior do mundo. Mas Heidegger não nos diz como isso se dá. Parece claro que, tanto em Heidegger quanto em Winnicott, há um acontecimento, um aparecer do ser. Winnicott nos aponta como esse *Dasein* é criador de mundo. Ele nos mostra uma chave interpretativa para perceber no âmbito ôntico o desdobrar da historicidade (*Geschichtlichkeit*), conceito que sabemos em Heidegger denotar um sentido ontologicamente mais originário do ser em geral, desde a emergência do *Dasein*.

Heidegger quer descobrir o sentido de ser. Winnicott nos diz que esse sentido é conquistado gradualmente, na historicidade do ser. Parece que Heidegger estaria de acordo com isso, afinal a busca pelo sentido de ser não se extingue até o findar-se do *Dasein*. Winnicott assevera (1988b) que o processo de amadurecimento pessoal somente se encerra quando do derradeiro momento: a morte. No entanto, Heidegger não se lançou a explicitar como essa busca pelo sentido de ser acontece desde a emergência do ser. Winnicott não somente aponta nessa direção como ainda assegura que é esse processo que consolida uma certa compreensão do mundo. Heidegger não nos dá a entender que

a emergência do *Dasein* necessita descobrir o sentido de ser, talvez o *Dasein* pudesse passar uma vida sem se perguntar pelo sentido de ser? Talvez, no sentido do questionar de Heidegger. Entretanto, o sentido de ser, a ipseidade, vai sendo construído à medida que o *Dasein* amadurece, isto é, vai tomando conhecimento de seu estado de estar lançado e da irrecuperável cena da origem, pois ele é um *já sempre aí*. É um ser que acontece de ser.

Heidegger dedica todo um capítulo acerca da *realidade* em *Ser e Tempo*; nele temos como peça fundamental a noção de ser-no-mundo. O *Dasein* é um ser-no-mundo, já se dá como um ser-no-mundo, nunca fora ou apartado dele. Winnicott concordaria com isso e nos informa de como adquirimos o senso de significação de mundo. Winnicott também concordaria com a tese heideggeriana de que o ser humano é formador de mundo; e nos informaria como isso acontece pela posse da confiança no ambiente primário. Toda essa potencialidade, ou como diria Winnicott, criatividade para dar sentido ao mundo que o próprio bebê com-forma é possível porque o bebê já nasce aberto. Quando se fala em subjetividade em Winnicott, trata-se de descrever a experiência de amadurecimento pessoal de cada um e não de que o bebê esteja fechado em seu interior e, em algum momento, ele se abra ao exterior. De forma alguma. O bebê é um ser sempre aberto à criatividade, e sua evidência mais genuína é o *gesto espontâneo*. Heidegger poderia ter compreendido – se tivesse conhecido o autor inglês – essa dimensão da criatividade, do *gesto espontâneo* de Winnicott, como uma estrutura cooriginária da abertura (*Erschlossenheit*), condição sem a qual não se daria a construção da consciência de si.

As tentativas de aproximação aqui esboçadas também têm em si um caráter de distanciamento. Distanciamento naquilo que cada uma delas não pode comunicar uma à outra. Todavia, pode-se perceber nas aproximações de componentes e estruturas da ontologia heideggeriana à teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott que ambas tratam de condições de possibilidade do existir humano. Seus distanciamentos são maiores quando percebemos que se movem em âmbitos distintos. Heidegger quer na investigação ôntico-ontológica descrever o modo de ser do ser humano a fim de captar o sentido de ser em geral. Winnicott investiga a gênese do ser humano em âmbito ôntico visando compreender o que é necessário para um adulto psicologicamente saudável. Ainda assim, parece que as descrições ônticas de Winnicott possuem implicações ontológicas; e Heidegger talvez autorizasse tais implicações desde sua afirmação em *Ser e Tempo* (2012, p. 537) de que a *angústia* frequentemente é condicionada “fisiologicamente”.

Seria preciso um espaço mais amplo do que este trabalho dispõe para traçarmos os pontos e desdobramentos de temas como o *cuidado*, tão caro a ambos os autores. Também é preciso apontar que, para uma aproximação completa da noção heideggeriana de ser-no-mundo com a noção winnicottiana de amadurecimento pessoal, teríamos de articular as noções de cuidado, preocupação, temporalidade, historicidade, angústia e com isso avançar rumo a uma tese da nascencialidade do *Dasein*. Algo que somente deixamos indicado aqui.

51 CONCLUSÃO

Este trabalho não pode ir além de um esboço de articulação entre ambos os autores. É com precaução que lançamos alguns pontos de contato e mapeamos uma bibliografia capaz de aprofundar o tema em um trabalho futuro. Entretanto, já é possível ver que pontos de uma teoria tocam em outra. Também é possível notarmos que diversas formulações winnicottianas tanto se aproximam quanto se afastam de Heidegger. Winnicott desenvolve discussões que apontam para tratamentos ontológicos, assim como analisa condições existenciais do modo de ser cotidiano, tanto saudável quanto doente. Tais desenvolvimentos dão suporte para uma clínica psicanalítica robusta. É possível perceber em Winnicott um desenvolvimento pré-ontológico em seu trabalho sobre a Natureza Humana (1988b), onde o ser humano não é um compósito de pulsões e instintos, mas um ser aberto, cheio de potencialidades e possibilidades. Winnicott trabalha com noções de ser e ente, algo que justifica uma tratativa pela fenomenologia existencial de Heidegger.

Essa riqueza de elementos que partem de um nível ôntico e alcançam em certa medida o nível ontológico indicam um importante distanciamento da abordagem heideggeriana. Porém, pode ser justamente o ponto de maior contribuição que a psicanálise winnicottiana oferece à filosofia fenomenológica. Não é a investigação winnicottiana uma análise do ser ontológico, todavia também não se resume a descrições mecanizadas de abordagens ônticas tradicionais. As formulações de Winnicott estão nesse intermeio, no interstício do ser e do ente. Não é possível ficar indiferente a essas aproximações, ainda que elas careçam de maior desenvolvimento. A psicanálise de Winnicott traz questões à filosofia, que poderão enriquecê-la se nos dispusermos a investigá-las.

REFERÊNCIAS

ABRAM, J. (Org.). **Donald Winnicott Today**. The New Library of Psychoanalysis. London, New York: Routledge, 2013.

BEAUMONT, R. H. Donald Winnicott as theorist: revolutionary or paradigm expander? In: **Psychoanalytic Quarterly**, vol. 83, n. 2, p.465-478, abr., 2014. Disponível em: < <https://goo.gl/oyCdbT> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

CABESTAN, P. Ser si-mesmo: abordagem fenomenológica da autenticidade e da inautenticidade. In: **Winnicott e-prints**, São Paulo, vol. 5, n. 1, p. 1-16, 2010. Disponível em: < <https://goo.gl/hF74e5> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

COELHO JR, N.; FIGUEIREDO, L. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. In: **Interações**, vol. 9, n. 17, p. 9-28, jun., 2004. Disponível em: < <https://goo.gl/c1REWy> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

DIAS, E. O. Teoria winnicottiana do amadurecimento como guia da prática clínica. In: **Natureza Humana**, São Paulo, vol. 10, n. 1, p. 29-46, jun. 2008.

_____. Winnicott e Heidegger: temporalidade e esquizofrenia. In: **Winnicott e-prints**, São Paulo, vol. 1, n. 1, p. 30-50, 2006. Disponível em: < <https://goo.gl/EPcvmm> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

_____. **Winnicott's theory of the maturational processes**. London: Karnac, 2016.

GRAÑA, R. B. **Heidegger**: ou as vicissitudes da destruição. Porto Alegre: AGE, 2016a.

_____. **Origem de Winnicott**: ascendentes psicanalíticos e filosóficos de um pensamento original. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2016b.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. 19. auflag. Tübingen: Verlag, 2006.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Ser y Tiempo**. Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

LE ROUX, E. E. **Loneliness in the Therapeutic Dialogue**: the Concepts of Winnicott and Heidegger. Pretoria, África do Sul: UPP, 2001.

LOPARIC, Z. Esboço do paradigma winnicottiano. In: **Cadernos de História da Filosofia da Ciência**, Campinas, vol. 11, n. 2, p. 7-58, jul.-dez., 2001.

_____. Origem em Heidegger e Winnicott. In: **Winnicott e-prints**, São Paulo, vol. 2, n. 1, p. 28-44, 2007. Disponível em: < <https://goo.gl/wxFkth> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

_____. (Org.). **Winnicott e a ética do cuidado**. Coleção Psicanálise Winnicottiana. São Paulo: DWW, 2013.

_____. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. In: **Psicologia USP**, São Paulo, vol. 6, n. 2, p. 39-61, 1995.

PHILLIPS, A. **Winnicott**. Tradução de Alessandra Siedschlag. Coleção Psicanálise Século 1. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

RIBEIRO, C. V. A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação. In: **Winnicott e-prints**, São Paulo, vol. 1, n. 1, p. 85-95, 2006. Disponível em: < <https://goo.gl/DixEoJ> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

_____. Heidegger e Winnicott: pensadores da origem. In: **Winnicott e-prints**, São Paulo, vol. 2, n. 1, p. 45-61, 2007. Disponível em: < <https://goo.gl/HAjqNY> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

RUDNYTSKY, P. L. **The psychoanalytic vocation**: Rank, Winnicott and the legacy of Freud. New Haven: Yale University Press, 1991.

SALDANHA, M. T.; KLAUTAU, P. Habitar, construir e confiar: articulações entre Winnicott e Heidegger. In: **Cadernos de Psicanálise (CPRJ)**, Rio de Janeiro, vol. 38, n. 35, p. 143-159, jul.-dez., 2016.

SANTOS, E. S. O acontecer humano: alguns apontamentos. In: **Winnicott e-prints**, São Paulo, vol. 1, n. 1, p. 53-61, 2006. Disponível em: < <https://goo.gl/326Wjp> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

_____. Ontologia em Winnicott. In: **Winnicott e-prints**, São Paulo, vol. 4, n. 1 e 2, p. 1-17, 2009. Disponível em: < <https://goo.gl/vm7grj> >. Acesso em: 08 de setembro de 2020.

_____. **Winnicott e Heidegger**: aproximações e distanciamentos. Coleção Psicanálise Winnicottiana. São Paulo: DWW; FAPESP, 2010.

SPELMAN, M. B. *The Evolution of Winnicott thinking: examining the growth of psychoanalytic thought over three generations*. London: Karnac, 2013.

STEIN, E. J. **Antropologia Filosófica**: questões epistemológicas. Ijuí: Unijuí, 2009.

WINNICOTT, D. W. **O ambiente e os processos de maturação**: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Tradução de Irineo Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983.

_____. **Os bebês e suas mães**. São Paulo: Martins Fontes, 1988a.

_____. **O brincar e a realidade**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. **The child, the family and the outside world**. Classics in Child Development. Cambridge, Massachusetts: Perseus, 1987.

_____. **A criança e o seu mundo**. Tradução de Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **A família e o desenvolvimento individual**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O gesto espontâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **Natureza Humana**. Tradução de Davi Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1988b.

_____. **Privação e delinquência**. Tradução de Álvaro Cabral. Coleção Psicologia e Pedagogia. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Through paediatrics to psycho-analysis**. New York: Basic Books, 1975.

ENTRE CIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE: MÚSICA PITAGÓRICA E ASTROLOGIA

Data de aceite: 01/11/2021

Data de submissão: 23/09/2021

Félix Manco Ramos

Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
(UNMSM)
Lima, Perú

<https://drive.google.com/file/d/1AiOYHgAkNcYTfE7fgxv1SkCji2sR8A8G/view?usp=sharing>

RESUMEN: En esta investigación abordaremos la relación existente entre ciencia y espiritualidad dentro de la filosofía pitagórica. A pesar de lo problemático que resulta estudiar esta filosofía, sea por la ausencia de fuentes sólidas o de sistema único de ideas, profundizaremos en las relaciones entre matemática racional y vida espiritual de esta secta. Para ello, resolveremos dos objetivos: a) describir la relación entre ciencia y religiosidad dentro del pitagorismo y b) detallar los dos ejercicios numérico-espirituales más importantes: música y astrología. Nuestra metodología se basa en el análisis filosófico de textos antiguos y modernos sobre el pitagorismo. Asimismo, usaremos el método de las ciencias de las religiones para abordar el fenómeno espiritual, místico y religioso. De esta manera, concluiremos que la filosofía pitagórica propone una doctrina de salvación y purificación del alma, iniciática y esotérica, a través del ejercicio de los números sagrados aplicados en la música y la astrología.

PALABRAS CLAVE: Pitagorismo, música,

astrología, ciencia, espiritualidad.

BETWEEN SCIENCE AND SPIRITUALITY: PYTHAGOREAN MUSIC AND ASTROLOGY

ABSTRACT: In this investigation we will study the relationship between science and spirituality within Pythagorean philosophy. Despite how problematic it is to study this philosophy, be it due to the absence of solid sources or a single system of ideas, we will delve into the relationships between rational mathematics and the spiritual life of this sect. To do this, we will solve two objectives: a) describe the relationship between science and religiosity within Pythagoreanism and b) detail the two most important numerical-spiritual exercises: music and astrology. Our methodology is based on the philosophical analysis of ancient and modern texts on Pythagoreanism. Likewise, we will use the method of the sciences of religions to address the spiritual, mystical and religious phenomenon. In this way, we will conclude that the Pythagorean philosophy proposes a doctrine of salvation and purification of the soul, initiatory and esoteric, through the exercise of the sacred numbers applied in music and astrology.

KEYWORDS: Pythagoreanism, music, astrology, science, spirituality.

1 | INTRODUCCIÓN

En los últimos años, dentro del ámbito de estudio de la filosofía antigua, ha cobrado importancia el tema que relaciona ciencia antigua y espiritualidad como bases del pensamiento y

forma de vida de los primeros filósofos griegos¹. Este es el caso por ejemplo de Tales de Mileto, Pitágoras de Samos, Parménides de Elea, Empédocles de Agrigento, entre otros. El problema es de qué manera la ciencia antigua se vincula con la religiosidad dentro del sistema de ideas de los primeros filósofos. Una vía de solución es conocer esta relación en cada sistema filosófico. Es por ello que indagaremos el caso particular de Pitágoras de Samos y el pitagorismo.

Pitágoras de Samos, fundador de la escuela pitagórica, es un filósofo enigmático en tres sentidos: metodológico, personal y filosófico². Este carácter hace más problemática la investigación en torno al pitagorismo. ¿Qué relación existe entre ciencia y espiritualidad dentro de la filosofía pitagórica? Nosotros pensamos que la filosofía pitagórica propone una forma de vida que vincula espiritualidad y ciencia que se manifestaba en una serie de prácticas iniciáticas de la comunidad que purificaban el alma. Estas pueden ser la música, astronomía, astrología, matemáticas, geometría, política, medicina, etc. Por ello, profundizaremos en las dos prácticas más importantes para el pitagorismo: la música y la astrología.

Nuestra metodología será el análisis filosófico de textos antiguos y modernos sobre el pitagorismo, aquí daremos un enfoque histórico, simbólico y hermenéutico. Asimismo, usaremos la metodología de las ciencias de las religiones para abordar el fenómeno espiritual, místico y religioso del pitagorismo³. Nuestras variables de investigación son la espiritualidad y ciencia pitagóricas expresadas en la música y la astrología. Para encontrar la relación entre estos dos ámbitos de la filosofía pitagórica, nuestra investigación constará dos objetivos: a) describir la relación entre ciencia y religiosidad dentro del pitagorismo y b) detallar los dos ejercicios numérico-espirituales más importantes. De esta manera, concluiremos que la filosofía pitagórica propone una doctrina de salvación y purificación del alma, iniciática y esotérica, a través del ejercicio de los números sagrados aplicados en la música y la astrología⁴.

2 | PITAGORISMO: ENTRE CIENCIA Y ESPIRITUALIDAD

El problema de la naturaleza del pitagorismo es un tema que se rastrea desde la misma filosofía antigua hasta el presente. No son claros los límites entre las diversas

1 Vid. Jeager (2013), Pániker (2000), Laks (2012), Kingsley (2008, 2010), Hernández de la Fuente (2013, 2014), entre otros.

2 En el sentido *metodológico*, no hay precisión sobre su vida y su creación intelectual. Existen diferentes enfoques, incluso contradictorias, dentro de las fuentes que han registrado su vida e ideas. A nivel de su figura *personal*, las diversas fuentes nos muestran una visión de Pitágoras heterogénea ya que trata de muchos temas: ciencia, religión, política, matemática, medicina, música, etc. Asimismo, a nivel *filosófico*, nos resulta problemático la naturaleza oral y esotérica de su doctrina. Esta no permitía conocer a cabalidad los fundamentos, ideas y prácticas del pitagorismo.

3 Para la metodología de la historia de las religiones cfr. Brelich (1979), Diez de Velasco (2002) y Eliade (1974).

4 El término astrología era el más antiguo para referirse al estudio de los astros y las constelaciones y estaba vinculado a la mitología, prácticas rituales de adivinación. Luego se empieza a difundir el término astronomía para enfocar un visión más numérica y científica. Sin embargo, en algunos casos autores como Platón, Heródoto, Eratóstenes, Arato, etc. usan los términos astrología y astronomía como sinónimos, dando a entender que los aspectos religiosos y matemáticos y de los astros y constelaciones no están desconectadas.

interpretaciones que se tienen de la figura de Pitágoras y su filosofía. Como ya lo mencionamos, la filosofía pitagórica es enigmática y heterogénea. Por ello en nuestra investigación tomaremos a la filosofía pitagórica como una tradición de sabiduría que la inicia Pitágoras y la han continuado y nutrido los llamados “pitagóricos”⁵.

Las fuentes antiguas que refieren información sobre el pitagorismo pueden clasificarse en tres categorías según la cronología⁶ y tienen enfoques similares y distintos acerca del pitagorismo. Afortunadamente, tenemos algunos fragmentos pitagóricos que han sido aceptados como canónicos. A partir de estos podemos conocer los distintos tópicos que propuso Pitágoras y los pitagóricos: la teoría del número como principio, el desarrollo de las matemáticas (geometría, aritmética, teorema de Pitágoras), teoría del cosmos y la armonía de las esferas, la purificación y reencarnación del alma, la sistematización de la música, forma de vida espiritual con abstinencias y prohibiciones. Ahora bien, uno de los problemas más recientes sobre el pitagorismo es determinar la relación y límites entre los aspectos que llamaríamos seculares (ciencia, política o matemáticas) con los preceptos y prácticas espirituales de su filosofía⁷. Específicamente, cómo se relaciona la teoría del número, matemáticas y cosmología con la psicología de la purificación y reencarnación pitagórica. Las fuentes más recientes sobre la figura de Pitágoras lo muestran como un personaje de múltiples disposiciones, entre las que resaltan su inclinación por las matemáticas y una vida espiritual. Es decir, es un personaje que unifica la actividad racional, científica y numérica con una vida mística y ritual con creencias religiosas⁸.

Los datos acerca del origen de los padres de Pitágoras nos dan referencia de esta relación. El padre, Mnesarco, un comerciante viajero, habría nacido en Samos, sin embargo, algunas fuentes afirman que tiene orígenes orientales que lo vinculan a una tradición religiosa caldea. Asimismo, su madre, Pitaide, viene del linaje real de Samos y está vinculada al sacerdocio del dios Apolo. Incluso se afirma que este dios era el padre mítico de Pitágoras⁹. Por otro lado, los maestros y la educación que tuvo Pitágoras se

5 Al no tener certeza sobre lo que habría dicho Pitágoras, solo podemos remitirnos a la información de segunda mano que nos dejan las fuentes de los “llamados pitagóricos”, tal como Aristóteles los menciona en *Metafísica* 985b.

6 Cfr. Kirk & Raven (1957). *Los filósofos presocráticos*. En la primera categoría tenemos escritos y fragmentos pre-aristotélicos (Heráclito, Empédocles, Jenófanes, Heródoto, Isócrates, Filolao y Platón). La segunda categoría inicia desde Aristóteles y se extiende por el periodo Helenístico hasta el siglo I a.C. (Aristoxeno, Heráclides Póntico, Calímaco). La tercera categoría de fuentes se sitúa en el Renacimiento pitagórico en Roma y alrededores entre los siglos I a.C. y IV d.C. Destacan las biografías de Pitágoras de Diógenes Laercio, Porfirio de Tiro y Jámblico de Calcis; la información de Diodoro de Sicilia y Foco de Constantinopla.

7 Cfr. Hernández de la Fuente (2013, 2014) y Peter Kingsley (2008).

8 En los estudios del pitagorismo, especialmente en Burkert, Kingsley y Hernández de la Fuente, se diferencia a un Pitágoras sobrehumano o divino y otro histórico, así como otra diferenciación entre un Pitágoras científico y matemático con otro religioso y místico. Sin embargo, establecer los límites entre ambos ámbitos es complejo y sería parte de otro estudio. Tenemos una biografía moderna que intenta rastrear lo histórico de nuestro personaje, cfr. Gorman (1988). Además, contamos con una selección mínima de fragmentos que podrían ser históricos sobre la vida y obra Pitágoras. Cfr. Kirk, Raven & Schofield (1987), Eggers & Juliá (1981), Bernabé (2008).

9 Vid. Porfirio *Vida 2*.

pueden distinguir entre reales¹⁰ y míticos¹¹. El aprendizaje de los distintos maestros que tuvo le permitió tener una visión amplia e integradora de la realidad. Logró una síntesis entre conocimientos racionales, matemáticos y científicos con prácticas y creencias espirituales.

El aspecto científico racional se encuentra en su teoría de los números. Para los pitagóricos todo es número, era el fundamento de lo existente. Así, Aristóteles en su *Metafísica* 985b23 (58B 4-5) nos dice que los pitagóricos tenían a los números como principios de todas las cosas, tanto de las cosas naturales como de las armonías musicales¹². Asimismo, se dedicaron a estudiar los números y matemáticas a través de la investigación geométrica y aritmética, convirtiéndola en una forma de educación libre¹³. Es por ello que se lo considera el máximo exponente y sistematizador de la matemática griega¹⁴. Sin embargo, las matemáticas no solo eran tomadas en sentido racional y científico dentro del pitagorismo.

Los números también poseían un ámbito religioso y sagrado¹⁵. Los pitagóricos rendían culto a la sagrada tetraktys, que representaba la suma de los cuatro primeros números: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Según Porfirio, los pitagóricos profundizaron en la ciencia esotérica que su secta había construido, en ella, el número cuaternario o tetraktys era invocado por los pitagóricos como si fuera una divinidad. Ellos juraban así: “no, por el que a nuestro linaje otorgó el *número cuaternario*, porque éste posee como fundamento la fuente de la perenne naturaleza” (Porfirio, *Vida de Pitágoras* 17). Establecía las relaciones y proporciones entre cantidades de todo tipo de cosas. Permitía establecer los patrones y cánones numéricos matemáticos en progresiones aritméticas y geométricas, así como la definición de la escala musical con ayuda del monocordio. La tetraktys era el paradigma numérico de todo el universo armónico, era el elemento sagrado y simbólico por excelencia.

Además de la adoración a los dioses, héroes y demonios, los pitagóricos añaden un símbolo numérico como sagrado y arquetipal. El mundo que conocían los griegos estaba animado por las fuerzas sobrenaturales y divinas que la mitología cantaba y registraba. Con los pitagóricos ese mundo conocido no solo puede ser medido numéricamente, sino

10 Los maestros reales que pudo haber tenido pueden dividirse en maestros griegos y orientales. Los maestros griegos fueron Tales y Anaximandro de Mileto; de quienes aprendió ciencia, matemática, física y cosmología; lo mismo aprendió de Ferécides de Tiro y Hermodamante, además una teología cosmológica, una psicología y el recuerdo de vidas pasadas. También tuvo como maestros a poetas y sacerdotes de los distintos ritos místicos. De los que habría aprendido mitología, adivinación, astrología, música y un estilo de vida con prácticas y creencias religiosas. Los maestros orientales son sacerdotes de distintas culturas, tales como la egipcia, babilonia y la caldea. Pitágoras se habría iniciado en los misterios y rituales de estas religiones. Su aprendizaje es esencialmente espiritual y místico, incluyendo aspectos matemáticos y científicos.

11 Los maestros míticos de Pitágoras y sus enseñanzas son añadidos que la tradición poética y filosófica pitagórica dieron al fundador, lo divinizaron y convertían en un héroe filosófico. Orfeo le habría enseñado una mística teológica y cosmológica, Dionisio y Apolo lo habrían formado en medicina y adivinación (Bernabé 2004, 2008).

12 Trad. Alberto Bernabé en *Fragmentos presocráticos*, p. 81.

13 Véase los fragmentos 269 al 273 de la clasificación de Eggers Lan en su libro *Los filósofos presocráticos*: Jambl., *Vida de Pitágoras* XVIII 89. (DK 14.6a) Proclo, *Elem.* 65, 16-21. Jambl., C. Mat. Com. XXIII 70, 1-3. Diog. Laerc. en VIII 11-12. PLUT., *Non posse suav.* 1094 b.

14 Cfr. Eggers (1993), Cadavieco (2002), Pabón (2006), Jaén (2012).

15 También podemos recordar el famoso sacrificio de bueyes a modo de ritual al descubrir su teorema geométrico y otros asuntos matemáticos.

que su esencia, estructura y sentido están gobernados por relaciones numéricas. La necesidad (*anankhé*), la justicia (*diké*) y el destino (*moira*) pasaban de una comprensión mítica a una numérica. Ellas se manifestaban en proporciones y relaciones numéricas que conformaban la armonía del mundo. La armonía, divinidad del panteón griego, es también, a nivel matemático y conceptual, el acoplamiento o ajuste virtuoso de las cosas, con orden y medidas proporcionales. Los números y proporciones poseen la cualidad de sagrados y dignos de adoración al estar fundados por la armonía y la tetráktys. Organizar los números armónicamente habría sido una actividad racional y a la vez espiritual, ya que las formas matemáticas eran expresión de lo divino.

Al poseer elementos racionales, científicos, espirituales y religiosos algunos autores llaman a la comunidad pitagórica la secta¹⁶ del número (Alsina, 2012; Jaén, 2007; Burkert, 2012). Gran parte de la preparación filosófica de los pitagóricos estaba dedicada al estudio de las relaciones numéricas. Con ellas podían explicar los fundamentos de la realidad, a nivel físico y metafísico¹⁷. Asimismo, en su búsqueda y práctica de relaciones armónicas experimentaban un tipo especial de vivencia espiritual. Al descubrir las medidas y proporciones armónicas se podía contemplar lo divino. La adoración y práctica de los números armoniosos era una experiencia científica y religiosa. Sin embargo, los conocimientos de las relaciones armónicas numéricas no estaban dirigidas al público, eran secretas o esotéricas. La secta del número estaba organizada jerárquicamente y el aprendizaje de la numerología armónica era progresivo según el desarrollo científico y espiritual en la escuela. Existían los *akustikois*, “los que escuchan” a un discípulo eminente, y los *matematikois*, “los que tienen cosas aprendidas (*mathemata*)” o conocimiento profundo y están junto a Pitágoras y sus más cercanos. Si bien no podemos hablar de iniciaciones idénticas a los ritos místicos griegos¹⁸, ya que ellas tienen una base mítica y religiosa anterior, los pitagóricos forjan un camino científico y espiritual de iniciaciones numéricas. Estas también pueden ser consideradas místicas ya que el saber numérico era esotérico. Con esta actitud los pitagóricos unen racionalismo y misticismo. La forma de vida o el *bíos*¹⁹ pitagórico estaba dedicado al estudio de los números y sus relaciones sagradas, era una nueva búsqueda espiritual a través del conocimiento numérico y científico. En el seno de las raíces de la ciencia y las matemáticas occidentales se encuentra una devoción sagrada por la armonía y la verdad. El pitagorismo era una secta iniciática del número y la armonía.

Ahora bien, ¿de qué manera esa experiencia espiritual con los números podría purificar el alma? Según Porfirio (*Vida de Pitágoras* 19 DK 14, 8a), Pitágoras sostenía que el alma es inmortal, se transformaba en otras clases de seres vivos (metempsicosis) y permitía

16 Bernabé (2004, 2008) distingue al pitagorismo del orfismo. El primero es propiamente una *secta*, ya que viven en comunidad siguiendo doctrina y prácticas similares. El orfismo es una práctica individual, por ello es más adecuado entenderlo como una *profesión* que como secta ya que no alentaba una vida comunal.

17 Cfr. Guthrie (1984), Bares (1993), Bueno (1974), Gómez (2015).

18 Burkert (2007) ha negado la posibilidad de que los pitagóricos hayan tenido un proceso iniciático o *téletai* idénticas a los rituales místicos. Sin embargo, nuestra posición da una nueva visión de esta cuestión.

19 El *bíos* o forma de vida pitagórico ha sido comparado con el *bíos* homérico en Platón *República* (600 ab).

el parentesco de los seres vivos. La idea de la inmortalidad del alma es un componente de los rituales místéricos que aparece luego de la idea del alma trágica y agónica homérica. Según esta, luego de la muerte el hálito de vida o *psiqué* sale del cuerpo como el último aliento, viaja al Hades y se permanece allí, en el mundo de los muertos, como una sombra. Sin embargo, los ritos místéricos poseen vías para evitar quedarse en el mundo de los muertos y trascender a una vida bienaventurada más allá de la muerte (Burkert 2003, 2005, 2007). Al lugar sagrado dónde fueron los héroes más destacados, los iniciados en los secretos y “los que murieron antes de morir”, a la isla de los bienaventurados. Esa actitud de ir y salir del Hades es una proeza que la han realizado pocos héroes en la mitología griega.

El proceso de iniciación y purificación del alma era representado en el viaje del héroe a lo desconocido de la muerte para trascenderla, esta es la estructura básica del mito, el ritual y la religiosidad, especialmente en la Grecia antigua (Campbell, 1984). Los símbolos míticos para la iniciación a los misterios son heroicos, agónicos, trágicos, cómicos y narran el viaje del alma luego de la muerte. Los pitagóricos organizan un nuevo proceso iniciático a través de un sistema de símbolos numéricos. Es decir, un proceso de purificación del alma a través del ejercicio racional con los números en búsqueda de armonía sagrada. Los pitagóricos continuaban con la tradición mística griega con añadidos orientales. Quisieron consolidar una visión racional, científica y numérica de lo sagrado y la salvación espiritual. Se quedaron con la semilla de los rituales místéricos y la hicieron florecer numéricamente. La idea de la inmortalidad del alma era el nuevo elemento que configuraron los rituales místéricos a través de diversas influencias foráneas y espirituales, ya que la religión olímpica tradicional de Homero planteaba una visión trágica del alma y de condena en el Hades. Los ritos místéricos, que se configuran en los siglos VII y VI a. C. como los eleusinos, órficos, delficos, etc., prometen la posibilidad de no quedarse por siempre en el Hades luego de la muerte. Existe una vía de salvación y bienaventuranza a través de la purificación del alma antes de morir. Los pitagóricos también incluyen esta concepción del alma en su sistema filosófico.

Asimismo, en la concepción pitagórica de la transmigración de las almas existían ciclos en el viaje del alma post mortem por los distintos elementos y seres naturales (tierra, agua y cielo) hasta llegar a un nuevo cuerpo humano, tal como lo comenta Heródoto (T 56, fr. 423 B). Lo encontramos también en Aristóteles cuando describe la característica del alma de poder ser inspirada con el aire: “Como se acepta, según los mitos pitagóricos, que cualquier alma se introduce en cualquier tipo de cuerpo” (De an. 407b 219). Pitágoras se inició en los misterios griegos y orientales, tal como sus biógrafos registran y exageran²⁰. Lo mismo podríamos pensar de algunos pitagóricos, hombres iniciados en la tradición mística griega y oriental. Pitágoras formaría una comunidad de filósofos con un sistema

²⁰ Porfirio y Laercio refieren que Pitágoras se habría iniciado en algunos rituales místéricos y orientales, sin embargo, Jámblico refiere que se habría iniciado en todos los misterios de su época.

de vida espiritual y científico en Crotona. Se alinearía con los demás rituales místéricos de su época en lo esencial, la salvación del alma. Del fondo místico aparece un nuevo camino numérico, científico y comunitario, es el nuevo *bíos* filosófico pitagórico.

El viaje del alma luego de la muerte tenía una visión moral y religiosa. La psicología y el sistema ritual pitagórico era escatológico, es decir, tenía un proceso de juicio moral y espiritual que resultaba en un castigo o un destino mejor de liberación. Así lo describe Píndaro (*Olimpicas* n, 56-77) en un poema para un mecenas pitagórico, donde es claro que los hombres son juzgados según su vida y pensamientos, a los buenos que han sido devotos a los dioses les toca una vida llena de luz y sin fatiga, a los perversos les toca una vida oscura con fatiga en este mundo, y a los que han faltado a los dioses serán juzgados debajo de la tierra, en el Hades. Es importante la mención de que tres son las veces que ha de “mantener su alma pura de toda clase de maldades” para llegar a la isla de los bienaventurados, lugar de los héroes, dioses y seres inmortales.

El camino numérico para purificar el alma era secreta, tanto para los rituales místéricos como para la iniciación pitagórica. La verdad era entendida como una revelación divina accesible para pocos. Así lo conocemos en el caso de los himnos y ritos órficos cuando advertían que los conocimientos sagrados solo son para iniciados: “Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos. Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos” (Olympiod. in *Aristot. Categ. prol.* 12, 8). En el caso del pitagorismo era una filosofía de vida iniciática que buscaba una verdad divina revelada tanto en las ideas y prácticas religiosas de la tradición mítica y mística como en el estudio racional de las armonías numéricas.

Los símbolos pitagóricos; en el ámbito moral, religioso y numérico; eran los que guardaban los secretos de su doctrina iniciática²¹. Estos símbolos eran contraseñas o señales que permitían recordar cierta enseñanza esotérica. También eran llamados *acúsmata*, enseñanza oída y críptica, que solo podían ser comprendidos y descifrados por los pitagóricos iniciados. Jámblico²² nos informa sobre los tres tipos de acúsmatas que tenían los pitagóricos, los que preguntan ¿qué es ...?, ¿qué es lo más ...? y ¿qué es se debe hacer ...? Estas tienen dos partes principales: la pregunta y la respuesta, ambos momentos contienen símbolos míticos, religiosos y numéricos. Es evidente que

21 Plutarco (fr. 202): “Nada hay tan propio de la filosofía pitagórica como lo simbólico (to symbolikon), una forma de enseñanza mezcla de voz y silencio, como en los ritos, de suerte que no dicen: ‘Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos’ pero lo que significan es lúcido y claro para quienes están familiarizados con ello, oscuro y sin sentido para quienes no lo están. Y así como ‘el soberano a quien pertenece el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino da señales’ según Heráclito, con los símbolos pitagóricos, lo que parece querer decir está oculto y lo que parece estar oculto es entendido por la mente.”

22 Vid. Pitag., 82 DK 58 c4: “Todos los así llamados acúsmata se dividen en tres clases: algunos indican lo que una cosa es, otros qué es lo más y otros qué es lo que se debe hacer o no hacer. Ejemplos de la clase ¿qué es? son ¿qué son las islas de los aventureros?: el sol y la luna. ¿Qué es el oráculo de Delfos?: la tetractys que es la armonía en la que cantan las Sirenas. Ejemplos de tal clase “¿qué es lo más...?” son: ¿qué es lo más justo? el sacrificar. ¿Qué es lo más sabio? el número; pero después es el hombre que asignó nombres a las cosas. ¿Qué es la más sabia de las cosas en nuestro poder? la medicina. ¿Qué es lo más hermoso? la Harmonía. ¿Qué es lo más poderoso? el conocimiento. ¿Qué es lo mejor? la felicidad. ¿Cuál de las cosas que se dicen es la más verdadera? que los hombres son perversos.”

el desciframiento de estas sentencias enigmáticas requería un conocimiento de ciertas doctrinas secretas adquiridas por una vida espiritual e iniciática.

La filosofía pitagórica tenía como objetivo purificar el alma a través de ejercicios con símbolos míticos y numéricos. La dinámica entre dioses y héroes, así como las relaciones, proporciones y medidas numerológicas eran manifestaciones del fundamento divino, eterno e incorpóreo. El pitagorismo profundizará en la simbología sagrada numérica como vía espiritual. El camino de la purificación del alma que siguieron los pitagóricos empezaba en la contemplación de los seres incorpóreos y eternos. En segundo lugar, se dedicaban a los seres corpóreos y dinámicos. Las ciencias y especulaciones numéricas y matemáticas se sitúan en la frontera entre los seres incorpóreos y corpóreos (Porfirio *Vid. Pitag.* 46-47)

Según Porfirio, la razón por la que los pitagóricos se dedicaron al estudio de las matemáticas fue por porque “no podían explicar por la palabra las formas incorpóreas y los primeros principios, se aplicaron a la demostración por medio de los números” (*Vida de Pitágoras* 49). El estudio intelectual de los números era una forma de explicar y demostrar, en sus relaciones armónicas, los principios y las formas incorpóreas que fundamentaban todo lo existente. Ahora bien, cabe aclarar cuáles eran las prácticas numéricas y espirituales en pro de la purificación del alma.

3 I EJERCICIOS NUMÉRICO-ESPIRITUALES: MÚSICA Y ASTROLOGÍA

Los ejercicios numéricos y espirituales que purificaban el alma eran diversos, sin embargo, los pitagóricos atribuían mayor importancia y dedicación a la actividad sonora y musical, así como a la actividad astronómica y/o astrológica. El estudio de los sonidos y los astros tenía una base numérica y espiritual: la sagrada armonía de la tetráktys, arquetipo numérico de todo cuanto existe. El hombre podía contemplar ese trasfondo armónico a través de sus sentidos. Así lo comenta Platón en *República* (530 D DK 47 B 1): “así como los ojos están hechos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo están para el movimiento harmónico y que éstas son ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos”. Lo que unifica a ambas ciencias es la base numérica y armónica. Esta se comprendía en un nivel intelectual posterior y superior a los sentidos.

Lo que podríamos llamar actividad musical en la actualidad dista mucho de la concepción musical que tenía los griegos de la antigüedad. Hoy la música reúne a las artes sonoras o sinfónicas, antes, la música griega refería a la actividad humana inspirada por algunas de las Musas conocidas por la mitología²³. Ellas eran representación de las técnicas artística y científicas y juntas formaban la armonía de los conocimientos, que se simbolizaba por la diosa Mnemosine, madre de las Musas. En los textos escatológicos

23 Vid. Hesíodo, *Teogonía* 77: Caliope (Καλλιόπη, 'la de la bella voz'), Clío (Κλειώ, 'la que ofrece gloria'), Erato ('Ερατώ, 'la amorosa'), Euterpe (Εὐτέρπη, 'la muy placentera'), Melpómene (Μελπομένη, 'la melodiosa'), Polimnia (Πολυμνία, 'la de muchos himnos'), Talía (Θάλεια ο Θαλία, 'la festiva'), Terpsícore (Τερψιχόρη, 'la que deleita en la danza') y Urania (Οὐρανία, 'la celestial').

órficos²⁴, Mnemósine; abuela de Orfeo, contrafigura de las Sirenas; desempeña un papel fundamental para salir del tiempo y retornar a lo divino: sólo quien conserva la memoria en el Hades puede pagar el precio de sus injusticias y clausurar el ciclo de su destino individual (Bernabé, 2004). Asimismo, “consideraban (los pitagóricos) que había que conservar y guardar todo en la memoria”. (Jámblico, *Vida pitagórica* 29, 164).

Es aquí dónde podemos profundizar en una acúsmata que habíamos leído supra: “¿Qué es el oráculo de Delfos?: la tetractys: que precisamente es la armonía, en la que están [o cantan] las Sirenas” (τί ἐστι τό ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς ὅπερ ἐστίν ἡ ἄρμονία, ἐν ἧ αἱ Σειρήνης) (Jámblico *Vid. Pitag.*, 82 DK 58 c4). El oráculo de Delfos refiere a la actividad mántica o profética propio del culto al dios Apolo. Se ha relacionado muchas veces a Pitágoras como Apolo. Se conoce a Pitágoras como el Apolo hiperbóreo por su muslo de oro. Sin embargo, nos interesa resaltar que el filósofo de Samos toma la actividad agónica y musical de Apolo, que era simbolizado por el arco y la lira que manejaba el dios²⁵. Las flechas del arco representaban las sentencias enigmáticas que el dios manifestaba en el oráculo. El enigma es una pregunta o problema que hace el dios y que debe ser interpretado y resuelto por los sacerdotes apolíneos. La agonía reside en la dificultad que conlleva la actividad profética. La lira es el símbolo de la armonía musical, Pitágoras es músico, así como Apolo. La acúsmata pitagórica afirma que la mántica délfica es la tetráktys, es decir, la interpretación profética realizada por los pitagóricos es de tipo numérico y armónico.

Es la armonía en la que están o cantan las sirenas, personajes míticos que también están vinculados a las Musas, Mnemosine y la actividad musical y sonora, especialmente a los cantos fúnebres (Eurípides *Helena* 168-178). El canto de las sirenas²⁶ aparece mencionado por vez primera en Homero al narrar que Ulises está viajando al Hades y escucha a las sirenas cuando para por sus islas llenas de cadáveres (*Odisea* 12.184-191). Plutarco en *Charlas de sobremesa* (Fr. 745) explica que Platón (*Republica* 617b) llama Sirenas a las Musas y las hace presidir la armonía de las esferas, porque «cuentan y exponen las cosas divinas del Hades». El mismo Platón (*Republica* 617bc), al explicar el Mito de Er, nos dice que las Sirenas siguen la armonía musical cantando y tocando instrumentos al igual que la Necesidad, las Moiras y otras divinidades. Las sirenas acogen las almas de los muertos y las direccionan al Hades al compás de una armonía sonora fúnebre. Siguen la armonía divina al igual que otras divinidades relacionas al destino y el conocimiento del tiempo. Escuchar en canto de las Musas podría estar vinculado a una armonía positiva para el alma, de caso contrario, el canto de las sirenas, estarían relacionadas a los cantos que llevan a la muerte.

24 Vid. Bernabé (2004). Laminilla de oro órfico e Himno órfico 77.

25 Vid. Colli (1977), especialmente los capítulos dedicados a los misterios manticos apolíneos y su relación con la sabiduría.

26 Vid. Platón *Banquete* (216a); Apolodoro *Epítome* (7.18); Ovidio *Metamorfosis* (5.552-563); Cicerón *Del supremo bien y del supremo mal* (5. 49); Apolonio de Rodas *Argonauticas* (4. 898-911); Epiménides (fr. 47 Bernabé).

La música pitagórica abarcaba las artes sonoras, poética, danza, narración histórica, astronomía y ciencias numéricas. El conocimiento gradual y total de estas actividades seguía el camino de Mnemosine, se memorizaban los aprendizajes para tener una sabiduría armónica de la realidad. El fundamento numérico de la ciencia astronómica y las artes sonoras habían encontrado su correspondiente mitológico y religioso. Porfirio (*Vida pitagórica* 31) nos informa que para Pitágoras

las voces de los siete planetas; la de la esfera de los hijos y, además de ésta, la de la esfera de encima de nosotros, llamada entre ellos por otro lado, antitierra; había asegurado que eran las nueve Musas. A la mezcla; sinfonía y, por así decirlo, atadura de todas ellas; llamaba Mnemósine, de la que cada una era parte y efluvio como de un eterno increado.

Asimismo, Porfirio (*Vida pitagórica* 5) nos informa que “los crotoniatas hicieron de la casa un templo de Deméter y al callejón lo llamaron Santuario de las Musas”. También nos dice que una versión de la muerte de Pitágoras afirma que “se había refugiado en el santuario de las Musas, donde permaneció cuarenta días privado de alimentos” Porfirio (*Vida pitagórica* 57).

Los símbolos de las iniciaciones de la secta pitagórica incluían las imágenes míticas de dioses relacionadas a las artes musicales y símbolos de la armonía numérica. La armonía que subyace al movimiento de las esferas y planetas se expresaba a través de cantos divinos que podían ser comprendidos numéricamente en la música y la astronomía. Pitágoras “perfeccionó la ciencia sobre los fenómenos celestes y la definió con demostraciones completas aritméticas y geométricas” (Jámblico, *Vida de Pitágoras* 27). Según Jámblico, fue gracias a la mediación de Pitágoras que se introdujo una concepción de la realidad basada en “los dioses, los héroes, los démones, el universo, el vario movimiento de las esferas y astros, eclipses, declinaciones, anomalías, excentricidades, epiciclos, y acerca de todo lo existente en el universo: cielo, tierra y naturaleza intermedias, visibles e invisibles” (*Vida de Pitágoras* 31). Sin embargo, lo más importante era el trasfondo primario y numérico que subyace a los movimientos de los cuerpos celestes (Jámblico, *Vida de Pitágoras* 29)

Ahora bien, Pitágoras habría descubierto los secretos de las proporciones e intervalos regulares numéricos de la armonía en la escala musical. La historia ha sido registrada y comentada ampliamente por Jámblico en su *Vida de Pitágoras* 117-122 y Boecio en su *Sobre el fundamento de la música* libro I, 196-199. Al pasar por una cueva o taller de artesanos herreros escuchó unos martillazos. Por una intuición divina se percató de que esos sonidos diferentes formaban una armonía unitaria. Se dio cuenta que la propiedad y diferencias de sonidos no se debía a la fuerza muscular de los hombres, sino a los pesos diferenciados de los 5 martillos. Cada uno era el duplo en peso de los siguientes. Luego, hizo pruebas con pesos distintos de 4 martillos, después con cuerdas tensadas por sus pesos apoyado por el uso de un monocordio, instrumento musical de una cuerda. Pitágoras halló la divina proporción: 12:9 :: 8:6. Es decir, los intervalos base de la escala armónica

musical: 6/8: cuarta justa; 9/12: cuarta justa; 6/9: quinta justa; 6/12: octava.

Con este conocimiento armónico, Pitágoras creaba ritmos, melodías, cantos y ensalmos para purificar el cuerpo y el alma. Según Jámblico, Pitágoras concebía que la música era buena para la salud y la consideraba como purificación y curación. En algunos momentos del día los pitagóricos se sentaban en grupo y tocaban distintos instrumentos para interpretar canciones que los ponían alegres siguiendo la melodía y el ritmo. Asimismo, los cantos eran usados como terapias espirituales para calmar y sanar distintos males (Jámblico, *Vida de Pitágoras* 111; Porfirio, *Vida de Pitágoras* 33). De este modo, la secta pitagórica podía purificarse a través de la música siguiendo determinadas melodías armónicas. Al parecer Pitágoras tomó la tradición musical de la religión griega, en la que los cantos y ensalmos se hacían en un contexto ritual, para integrarlos a una visión numérica del mundo. Los cantos rituales purificaban el alma ya que participaban de la armonía sagrada musical. El análisis racional y numérico de las proporciones musicales de las canciones era una manera de manifestar la armonía divina purificadora.

Es así que astrología y música estaban íntimamente relacionadas. La purificación espiritual se daba escuchando proporciones numéricas a través de la música, así como observando las medidas y figuras del movimiento de los astros. La purificación del alma por excelencia para los pitagóricos era la síntesis entre música y astrología, es decir, escuchar la armonía de las esferas y astros. Colocaba en simetría el alma (racional) del hombre con los intervalos perfectos de los sonidos celestes (alma cósmica). Astros y esferas emiten sonidos según sus velocidades, volúmenes y distancias siguiendo un movimiento armónico. La tetráktys subyace en el orden del cosmos.

4 | CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación se ha explicado a) la relación entre ciencia y religiosidad en la filosofía pitagórica; b) la relación entre números y purificación del alma; y c) los ejercicios numérico-espirituales que usaban los pitagóricos para purificarse: la música y la astrología. Podríamos enumerar nuestras conclusiones de la siguiente manera:

1. Las fuentes sobre la figura de Pitágoras lo configuran como un personaje enigmático y heterogéneo, así como un filósofo situado entre ciencia y religión. Luego iniciará un nuevo camino espiritual y fundará una comunidad filosófica.
2. La filosofía pitagórica proponía una síntesis entre el estudio racional y científico de los números con un estilo de vida espiritual y de purificación del alma. La secta adoptará este nuevo *bíos* pitagórico en un proceso de iniciación esotérica con símbolos numéricos.
3. Los pitagóricos poseían una serie de prácticas espirituales para purificar el alma. Algunas las tomaban de la tradición religiosa griega. Pero ellos elaboraron un nuevo camino numérico y espiritual de iniciación a través de la astrología y la música.

Ambas ciencias poseen un trasfondo sagrado ya que las unifica la armonía divina de la tetráktys.

En suma, la filosofía pitagórica propone una doctrina de salvación y purificación del alma a través del ejercicio de los números sagrados aplicados en la música y la astrología. Quedan abiertas muchas preguntas al acercarnos a esta propuesta espiritual y científica: ¿es ciencia o pseudociencia? ¿los mitos pueden ser tomados de la misma manera que los datos matemáticos? ¿de qué manera el alma se armoniza con la música celeste? ¿hay una explicación fisiológica al respecto? ¿el universo es armonioso y ordenado? ¿qué sucede con los números irracionales?, etc. Para ello tendríamos que conocer la vivencia y las revelaciones directas de los secretos pitagóricos, sin embargo, ellas siempre estarán sumidas en el enigma y el misterio.

REFERENCIAS

ALSINA, C. **La secta de los números**. España: RBA. 2012.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos. 1988.

BARES, J. **La armonía de las esferas**. *Agora*, 12, 2, pp. 39-56. 1993.

BERNABÉ, A. **Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación**. Madrid: Trotta. 2004.

BERNABÉ, A. **Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito**. Madrid: Alianza Editorial. 2008.

BERNABÉ, A., KAHLE, M., & SANTAMARÍA, M. A. (Edits.). **Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente**. Madrid: Abada Editores. 2011.

BRELICH, A. **Prolegómenos a una historia de las religiones**. En *Historia de las religiones*. I. Las religiones antiguas, pp. 30-97. Siglo XXI Editores. 1979.

BUENO, G. **La metafísica presocrática**. Oviedo: Pentalfa. 1974.

BURKERT, W. **Lore and science in Ancient Pythagoreanism**. Massachusetts: Harvard University Press. 1972.

BURKERT, W. **De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega**. Barcelona: El acantilado. 2003.

BURKERT, W. **Cultos místéricos antiguos**. Madrid: Editorial Trotta. 2005.

BURKERT, W. **Religión griega. Arcaica y clásica**. España: ABADA. 2007.

CADAVIECO, M. **Pitágoras y los números perfectos**. *Ingeniería*, 47-49. 2002

COLLI, G. **El nacimiento de la filosofía**. Barcelona: Tusquets Editor. 1977.

CAMPBELL, J. **El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito**. México: Fondo de Cultura Económica. 1984.

CORONADO, G. **Los pitagóricos: matemática e interpretación de la naturaleza**. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XL, 100, pp. 13-21. 2002.

DIEZ DE VELASCO, F. **Introducción a la historia de las religiones**. Editorial Trotta. 2002.

EGGERS, C. **El nacimiento de la matemática en Grecia**. Enrahonar 21, 7-26. 1993.

EGGERS, C., & Juliá, V. **Los filósofos presocráticos I**. Madrid: Editorial Gredos. 1981.

ELIADE, M. **Tratado de Historia de las Religiones I**. Ediciones Cristiandad. 1974.

GÓMEZ, V. **Pitágoras y el pensamiento presocrático**. España: Bonal letra Alcompas. 2015.

GORMAN, P. **Pitágoras. Una Vida**. Barcelona: Editorial Crítica. 1988.

GUTHRIE, W. **Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos**. Madrid: Editorial Gredos. 1984.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. **Pitágoras como adivino: religión y política en la Magna Grecia**. POTESTAS, 6, pp. 5-25. 2013.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. **Las vidas de Pitágoras**. España: Atalanta. 2014

JAÉN, M. **Pitágoras. El teorema de Pitágoras. Un secreto encerrado en tres paredes**. España: RBA. 2012.

JÁMBLICO. **Vida pitagórica. Protréptico**. Madrid: Editorial Gredos. 2003.

KINGSLEY, P. **Filosofía antigua, misterios y magia**. España: Atalanta. 2008.

KIRK, G., RAVEN, J., & SCHOFIELD, M. **Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos**. Madrid: Gredos. 1987.

LAKS, A. **Introducción a la filosofía “presocrática”**. Madrid: Editorial Gredos. 2010.

MACEIRAS, M. **La “psicología” pitagórica**. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía n° IV, 9-28. 1984.

PABÓN, G. C. **Teoría de la proporción pitagórica**. Escritos, 14, 33, pp. 600-617. 2006.

PÁNIKER, S. **Filosofía y mística. Una lectura de los griegos**. España: Kairós. 2000.

PORFIRIO. **Vida de Pitágoras**. Editorial Gredos. 1987.

VILLENA, M., & GARCÍA, A. **La creencia pitagórica en la transmigración de las almas**. FLORENTIA ILIBERRITANA, 3, 561-569. 1992.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA TRÁGICA NO EXPERIMENTO DE PENSAR DO JOVEM NIETZSCHE

Data de aceite: 01/11/2021

Data de submissão: 21/08/2021

Sandro Melo Batalha Cardoso

SEDUC/PA – CESUPA

<http://lattes.cnpq.br/6610560308431652>

<https://orcid.org/0000-0002-9519-1326>

Ivys de Alcântara Silva

SEDUC/PA-UFGA-PPGED

<http://lattes.cnpq.br/9638554015500722>

<https://orcid.org/0000-0002-7665-6634>

Este texto é uma adaptação de breve excerto da dissertação de mestrado em filosofia, intitulada *O dionisíaco em Nietzsche: da “metafísica de artista” à “fisiologia da arte”*.

RESUMO: Nestas breves notas histórico-filológicas a respeito do pensamento nietzscheano buscaremos apontar aspectos da filosofia trágica em articulação com o chamado experimento de pensar na primeira fase da produção filosófica do pensador alemão. Nesse sentido, seguindo as indicações da *Edição crítica completa das obras de Nietzsche*, buscamos orientar nossa leitura acerca do experimento de pensamento nietzscheano sob três principais nortes: primeiramente, cada obra de Nietzsche é fruto de determinado período e contexto vivido pelo filósofo; em segundo lugar, ao fazermos o nexos entre diferentes obras e as coleções de fragmentos póstumos do filósofo, tentou-se

jamais ignorar essa conexão cronológica entre ambos; em terceiro lugar, considerar a conexão histórica dos escritos nietzscheanos com o contexto anterior, contemporâneo e posterior ao filósofo, pensando-os de modo orgânico. Como arcabouço teórico para nosso breve trajeto, utilizamos diferentes textos-fonte do jovem Nietzsche, notadamente, *O nascimento da tragédia, A filosofia na época trágica dos gregos*, mas, outrossim, textos de diferentes períodos da produção do filósofo. Recorremos a insígnias comentadores da obra de Nietzsche, tal como Machado (2006), Chaves (2006), Barros (1999), Süsskind (2008), dentre outros. Do apanhado geral destas breves considerações, concluímos que o jovem Nietzsche, em seu experimento de pensar livre, e por sua agudeza de espírito, conseguiu apreender a essência do pensamento trágico grego, mormente no pensamento pré-socrático, por meio da ideia da unidade de contrários, da tensão harmônica e orgânica entre dicotomias e da consonância entre o todo e a parte expressa na tese do *Uno-primordial*.

PALAVRAS-CHAVE: Jovem Nietzsche; experimento de pensar; filosofia trágica; *Uno-primordial*.

BRIEF CONSIDERATIONS ABOUT THE TRAGIC PHILOSOPHY IN THE YOUNG NIETZSCHE'S THINKING EXPERIMENT

ABSTRACT: In these brief historical-philological notes on Nietzschean thought, we will seek to point out aspects of tragic philosophy in conjunction with the so-called thought experiment in the first phase of the german thinker's philosophical production. Consequently, following

the indications of *Nietzsche Kritische Gesamtausgabe Werke*, we seek to orient our reading of the Nietzschean thought experiment in three main directions: first, each Nietzsche work is the result of a certain period and context experienced by the philosopher; second, when we make the connection between different works and the philosopher's collections of Posthumous Fragments, we have never tried to ignore this chronological connection between them; third, let us consider the historical connection of the Nietzschean writings with the context before, contemporary and after the philosopher, thinking of them organically. As a theoretical basis for our short work, we used different source-texts of the young Nietzsche, in particular Birth of Tragedy, Philosophy in the Tragic Age of the Greeks, but also texts from different periods of the philosopher's production. We also use prominent commentators on Nietzsche's work, such as Machado (2006), Chaves (2006), Barros (1999), Süssekind (2008), among others. From the review of these brief considerations, we conclude that the young Nietzsche, in his thought experiment, and due to his sagacity, managed to grasp the essence of Greek tragic thought, especially in pre-Socratic thought, through the idea of unity. of the opposites, of the harmonic and organic tension between dichotomies and of the consonance between the whole and the part expressed in the "Ur-Eine" experience thesis.

KEYWORDS: Young Nietzsche; thinking experiment; tragic philosophy; *Ur-Eine* experience.

1 | CONSIDERAÇÕES INICIAIS¹

De maneira geral, faz-se notório a relevância do pensamento de Nietzsche quando tentamos refletir acerca dos principais temas e questões de nosso tempo. Suas ideias assinalam e antecipam questões e desafios de nosso século. No decurso de seu experimento de pensar e através do contínuo confronto com a herança cultural forjada pela tradição, Nietzsche criou ideias, conceitos e figuras do pensamento que circundam até hoje o nosso imaginário político e artístico, como por exemplo, as concepções estéticas denominadas *Apolínea* e *Dionísia*, os conceitos de *vontade de poder*, *além-do-homem* (*Übermensch*), *eterno retorno*, *niilismo* e a figura da *morte de Deus*.

¹ LISTA DE ABREVIATURAS: No intuito de facilitar a identificação das referências das obras de Nietzsche em edições e publicações diferentes, adotamos esta lista baseada na convenção proposta pelos "CADERNOS NIETZSCHE".

I-Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

I. 1-Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

MA/HHI – *Menschliches allzumenschliches* (vol.1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1))

M/A – *Morgenröte (Aurora)*

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

I. 2-Textos preparados por Nietzsche:

EH/EH – *Ecce homo*

II- Siglas dos escritos inéditos inacabados:

ST/ST – *Socrates und die Tragödie (Sócrates e a Tragédia)*

DW/VD – *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionísia do mundo)*

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*

III – Formas de citação:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de GD/CI e de EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto.

Pretendemos desenvolver nossa investigação conforme o direcionamento proposto pela edição histórico-crítica de todos os escritos de Nietzsche, denominada *Kritische Gesamtausgabe Werke*, mas também conhecida como edição Colli/Montinari, fonte obrigatória de consulta para os estudos da obra do filósofo.

De acordo com o texto “Ler Nietzsche²” de Mazzino Montinari, organizador da nova edição completa e crítica das obras e da correspondência de Nietzsche, ao entrarmos em contato com a obra deste intempestivo filósofo suas ideias se tornam para nós leitores uma vivência pessoal, pois “ele nos desafia a colocar questões radicais, a uma confrontação engajada com suas ideias, para desmascarar nossas próprias tartuferias morais” (MONTINARI, *apud* CHAVES, 2003, p.242). Da mesma forma, não se esquecendo da requerida arte da nuance, procuraremos sempre ter em mente que:

Ler Nietzsche e lê-lo bem, significa, portanto, não se deixar limitar por fórmulas isoladas, através de radicalismos, do tomar ao pé-da-letra suas declarações mas, ao mesmo tempo, não se tornar descompromissado. (MONTINARI, *apud* CHAVES, 2003, p.243)

Desse modo, também adotaremos para o desenvolvimento deste trabalho de pesquisa a proposta levantada no texto “Ler Nietzsche” de Montinari. Nesse sentido, procuraremos orientar nossa leitura acerca do experimento de pensamento nietzschiano em três direções. Inicialmente, buscaremos vislumbrar “cada obra de Nietzsche como a formulação artística e filosófica de um determinado movimento de ideias, em um determinado tempo de sua vida e de sua produção intelectual” (MONTINARI, *apud* CHAVES, 2003, p.244). Em seguida, tentaremos empreender uma leitura cuidadosa de cada obra a partir de uma relação íntima com os fragmentos póstumos, nunca desconsiderando que tais fragmentos devem ser lidos cronologicamente. Por fim, investigaremos a filosofia de Nietzsche por meio de suas fontes, em uma “conexão com o mundo histórico antes dele, com a sua época e com a época que lhe é posterior.” (MONTINARI, *apud* CHAVES, 2003, p.244). Portanto, procuraremos adotar para o amadurecimento desta pesquisa uma leitura histórico-filológica das obras de Nietzsche.

2 | O UNO PRIMORDIAL

Tema frequente na obra nietzschiana são a investigação sobre as questões relativas à ciência e ao conceito de verdade. Mas, vale lembrar que este interesse não tem como meta desenvolver uma concepção de ciência cristalizada e responsável pela construção de uma ideia da razão como princípio constitutivo do ser. Ao contrário, o importante para o experimento de pensar nietzschiano é empreender uma crítica do conhecimento racional tal como existe desde Sócrates e Platão. Numa leitura descuidada, isso poderia

2 A gênese deste escrito foi uma conferência chamada “A arte venerável de ler Nietzsche”, pronunciada em setembro de 1981, em Munique e, após três meses (janeiro de 1982), no *Wissenschaftskolleg*, de Berlim e na Universidade de Tübingen em fevereiro de 1982.

nos levar a acreditar que Nietzsche tenciona elaborar uma teoria do conhecimento, mas com certa atenção somos capazes de observar que as questões de ordem puramente epistemológicas não se encontram no centro da filosofia nietzschiana, como podemos notar em sua *Tentativa de autocrítica* onde ele diz que: “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência” (TAC, §2)

Para além de uma crítica interna da ciência para seu aprimoramento, podemos arriscar em afirmar que a indagação nietzschiana sobre a produção científica pode ser encarada dentro de uma perspectiva que visa de alguma maneira desconstruir a ideia de verdade como identidade intrínseca entre racionalidade e realidade. Desde o início de seu experimento de pensar, Nietzsche dá o impulso inicial para um contramovimento, ao desenvolver abordagens para uma filosofia da ciência que não se desenvolva no solo da própria ciência, mas que, pelo contrário, trate da ciência como problema. O que nos leva a indicar que a filosofia nietzschiana buscou de certa forma criticar a ideia da razão como fundamento privilegiado do pensamento filosófico e tentou compreendê-la como órgão e instrumento subordinado a uma instância anterior e hierarquicamente superior.

Sobre esse relevante aspecto presente no experimento de pensar nietzschiano, concordamos com a tese de Walter Schulz que ressalta a seguinte ideia nietzschiana: “A marca essencial da realidade é, não a razão e o espírito (*Vernunft und Geist*), mas sim a vida, como *Vontade obscura porém atuante*” (SCHULZ, 1983, p.1; *apud* BARROS, 1999, p.13). Da mesma forma consentimos com o pensamento de Barros (1999, p.13) quando pontua que Schulz, ao assinalar a vida (*das Leben*) como aquilo que realiza a função de núcleo central da realidade no experimento de pensar nietzschiano, simultaneamente, também demonstra a filosofia de Schopenhauer influenciando a concepção nietzschiana.

Desse modo, estamos de acordo com a ideia de que Nietzsche entendeu a vida⁴

3 *Nicht Vernunft und Geist, sondern Leben als dunkler und doch machtwill sich auswirkender Wille ist das Wesensmerkmal der Wirklichkeit. Schulz, Walter, Funktion und Ort der Kunst in Nietzsche Philosophie, in Nietzsche Studien*, edição de 1983, De Gruyter, Berlin, p. 1.

4 Vida é um dos conceitos que se encontram no cerne do pensamento filosófico nietzschiano: “O conceito de vida apresenta na obra de Nietzsche uma continuidade tematicamente digna de menção, na qual a vida é concebida sempre a partir da perspectiva: 1.do orgânico e sua pesquisa no interior das ciências da vida; 2.do trágico-dionisiaco.” (NIEMEYER, 2014, p.561-562). Refletindo em linhas gerais sobre o encadeamento do conceito de vida na obra de Nietzsche, podemos dizer que a partir de *Humano, demasiado humano* a relação entre vida e perspectivismo se acentua: “a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça.” (*MA/HHI*, Prefácio §6). Não esquecendo que essa própria ligação é interpretada por Nietzsche como dionisiaca, “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro.” (TAC, §5). E que: “O tema da ilusão dionisiaca forma o elemento central e o telos do conceito inicial de vida” (NIEMEYER, 2014, p.562). Por conseguinte, a definição de vida como força de ampliação se revela importante para o tema da Vontade de poder, “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua própria força – a própria vida é vontade de poder-: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso.” (*JGB/BM*, §13). Por volta de 1880, notamos no experimento de pensar nietzschiano, uma forte aspiração de fundamentar a vontade de poder como um acontecer orgânico, com uma perspectiva da vida como atividade criadora de valores, “sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecer valores...” (*GD/CI*, §5), o valor mesmo da vida agora não pode ser apreciado, “o valor da vida não pode ser estimado” (*GD/CI*, §5). Também vale lembrar alguns aspectos do problema da negação da vida em Nietzsche e, por sua vez, indicar seu redirecionamento, mesmo que de forma superficial: a noção de *décadence*, entendida como anarquia dos instintos, surge como “a vida *empobrecida*, a vontade de fim, o grande cansaço.” (*WA/CW*, Prólogo), a moral como “vontade de negação da vida” (TAC, §5) e o cristianismo como a “negação da vontade de vida tornada religião” (*EH/EH*, O caso Wagner, §2). Por outro lado, a outra ideia relevante é que “A radical afirmação da vida, ao contrário, é realizada através do pensamento do eterno retorno, no qual se inverte a sequência categórica entre

como *Vontade*. Para o jovem Nietzsche, fortemente influenciado pelas ideias desse filósofo, o *Uno-primordial*, a pura dor, é o fundamento de nosso mundo, por conseguinte, de nossa vida, haja vista que tanto as coisas do mundo quanto os homens são representações, ou seja, aparência desse *Uno primordial*.

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível [...] atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe [...] Como a Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.357-358).

No entanto, não podemos esquecer de que apesar de encontrarmos em *O nascimento da tragédia o Uno-primordial (das Ur-Eine)* possuindo uma condição ontológica de *coisa-em-si* e origem de todo o mundo fenomenal - o que nos leva, em um primeiro momento, a relacionar a função do *Uno-primordial* ao papel que a *Vontade* exerce no pensamento de Schopenhauer - é um grave deslize equiparar meramente o *Uno-primordial* à *Vontade*.

Vale destacar que discorrendo no *Nascimento da tragédia* sobre o “eterno prazer da existência” suscitado pela arte dionisiaca, ao descrever o “consolo metafísico”, Nietzsche sutilmente nos assinala que o *Uno-primordial* não seria devidamente a *vida*, mas o *uno vivente (eine Lebendig)*:

Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários [...] nós somos trespassados pelo espinho raivante desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que pressintamos, em êxtase dionisiaco, a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o uno vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos. (*GT/NT*, §17)

Desse modo, se por um lado, levando em consideração toda nuança do experimento de pensar nietzschiano, podemos afirmar que o *Uno-primordial* não seria precisamente a *vida*, mas o *uno vivente*, por outro, devemos ter a clareza de que a negação da *Vontade* não provoca a negação da *vida*, uma vez que para Nietzsche a *vida* acha-se no “fundo das coisas”: “O consolo metafísico – com que, como já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa – de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria.” (*GT/NT*, §7).

Dessa forma, consentimos com o raciocínio da vida como anterior a qualquer forma fenomênica e, sobretudo, admitimos a tese de que essa proposição revela uma ideia nuançada na imagem do *uno vivente*, a saber, o pensamento da unidade de todos os

verdade e vida.” (NIEMEYER, 2014, p. 562).

viventes. De acordo com essa consideração, recorreremos ao pensamento de Barros que desenvolve com precisão essa ideia:

Existe apenas uma vida, que se manifesta necessariamente em indivíduos e que é a mesma em cada um deles. A multiplicidades de indivíduos é um fenômeno de superfície sob o qual subsiste a unidade primordial de tudo que vive. Assim, a imagem do *uno vivente* traz inevitavelmente à memória uma das mais típicas imagens do pensamento romântico: a imagem do mundo como único organismo [...]. O *Uno-primordial* como *uno vivente* representa a totalidade da força vital da natureza concebida como um único ser vivo não individualizado. (BARROS, 1999, p.16)

Apesar da influência decisiva da filosofia de Schopenhauer na concepção do *Uno-primordial* no pensamento do jovem Nietzsche, tanto a representação do *uno vivente* quanto a primazia da noção de *vida* sobre a de *Vontade* nos apontam que o estro para o surgimento do *Uno-primordial* está para além da sombra schopenhaueriana e foi adquirida certamente também na fonte do romantismo⁵.

3 | A PRESENÇA DO ROMANTISMO NO PENSAMENTO JUVENIL NIETZSCHIANO

O que foi chamado em meados de 1800 de “Escola romântica”, que teve na revista *Athenäum* dos irmãos Schlegel sua divulgação e possui seu começo filosófico em Fichte e Schelling, um mergulho no universo fantástico nos primeiros contos de Tieck e Wackenroder, aquela disposição para a noite e para o misticismo poético em Novalis, um sentimento

⁵ A discussão sobre o Romantismo dentro do experimento de pensar nietzschiano começa na Schulpforta, escola fundada em 1545. Grandes pensadores alemães passaram por Pforta, dentre eles podemos destacar, Klopstock, Novalis, Ranke e Fichte. “Em 4 e 5 de outubro de 1858 Nietzsche realizou a prova de admissão em Pforta e iniciou então, com mais 27 estudantes, o semestre da “*Untertertia*”, um dos iniciais estágios escolares de Schulpforta. Ele permaneceu lá seis anos e fez importantes progressos nesse curto espaço de tempo.” (NIEMEYER, 2014, p.512). Foi em Schulpforta que Nietzsche entrou em contato com as ideias de Hölderlin, Byron e dos irmãos Schlegel: “O jovem Nietzsche se coloca indiretamente na tradição da filosofia do primeiro romantismo, quando ele, no artigo *Sobre a poesia dramática de Lord Byron* e em *Fado e história*, associa motivações do modo de pensar a perfectibilidade.” (Ibid., p.503). No entanto, é relevante observar que mesmo sendo um leitor atento da teoria da arte desenvolvida por meio dos escritos de A. Schlegel sobre a tragédia grega, Nietzsche irá realizar uma crítica ao aspecto histórico do romantismo: “Homens vaidosos valorizam mais um fragmento do passado, a partir do momento em que conseguem revivê-lo em si próprios (sobretudo quando isto é difícil); querem mesmo, se possível, despertá-lo de entre mortos. Como os vaidosos são sempre inúmeros, o perigo dos estudos históricos, quando uma época inteira a eles se dedica, efetivamente não é pequeno: demasiada energia é desperdiçada em todo tipo de ressurreição de mortos. Talvez se possa compreender melhor, desse ponto de vista, todo o movimento do Romantismo.” (MA, §159). Encontramos em *Gaia Ciência* a direção dessa crítica radical de Nietzsche ao Romantismo: “Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. À dupla necessidade desses últimos responde todo o romantismo nas artes e conhecimentos, eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* por mim.” (FW/GC, §370). Procurando finalizar essa observação sobre a relação nuançada de Nietzsche com o Romantismo destacamos: “De modo acertado, ele critica a nostalgia da redenção como pessimismo romântico e “niilismo passivo”, o qual se encontraria na tradição da cristã negação da vida e com a filosofia da vontade de Schopenhauer, bem como com a música de Wagner, uma vez que teria alcançado a idade faltado a força criadora de “novas ilusões”, isto é, “verdades”, que são necessárias para não se cair em resignação e, desse modo, não sucumbir ao niilismo. A esse romântico pessimismo Nietzsche opõe um pessimismo dionisíaco, respectivamente um “pessimismo da força”. (NIEMEYER, 2014, p.503).

próprio de um novo começo; todas essas características do movimento romântico têm certamente uma pré-história.

Esse começo antes do começo pode ser vislumbrado na geração do *Sturm und Drang*⁶. Se for possível demarcar historicamente o início do Romantismo, podemos dizer que este movimento começa a partir da viagem por mar à França, em 1769, de Johann Gottfried Herder, a figura por de trás das teorias defendidas na época do *Sturm und Drang*, autor de *Ideias sobre a filosofia da História da humanidade*, que “foi uma espécie de mentor para Goethe e durante algum tempo permaneceu como um de seus principais interlocutores no campo da filosofia e da teoria da arte” (SÜSSEKIND, 2008, p.60). Se por um lado entendemos que por meio da viagem por mar empreendida por Herder se sucede o início do Romantismo que encontrará solo fértil em Berlim, Jena, Dresden, onde os românticos fundaram seus centros e disseminaram suas ideias, por outro, no sentido restrito, temos o derradeiro suspiro romântico em Eichendorff e E.T.A. Hoffmann.

Pontuando sobre o legado do Romantismo e demonstrando que grandes pensadores beberam dessa fonte, inclusive Nietzsche⁷, Rüdiger Safranski explica que:

O romântico encontra-se em Heine – que quer ao mesmo tempo superá-lo – como também em seu amigo Karl Marx. O *Vormärz* o transformou para a política, para os sonhos nacionais e sociais. Então Richard Wagner e Friedrich Nietzsche, que não queriam ser românticos, mas que todavia o eram, como adeptos de Dioniso. (SAFRANSKI, 2010, p.16).

Circunscrevendo alguns aspectos que consideramos ser importantes no Romantismo

6 No final do século XVIII, iniciou-se na Alemanha o movimento cultural chamado de *Sturm und Drang* (*Tempestade e Ímpeto*), cujo nome derivou de uma peça de mesmo título do poeta e dramaturgo Friedrich Maximilian Klingler (1752-1831). Foi neste estilo de vida e de pensamento, considerado o precursor do romantismo, que Friedrich Schiller, aos vinte e três anos, se inseriu com sua obra denominada de *Os Salteadores*. Através das ideias propagadas neste movimento pré-romântico, que se sucedeu num curto período de quinze anos (1770-1785), foram trazidos para o primeiro plano, valores como o amor à natureza, o culto à liberdade, a reivindicação dos direitos dos sentimentos e das paixões instintivas, dentre outros. Vale lembrar, que este movimento pré-romântico não foi apenas marcado pela defesa da liberdade e da espontaneidade na criação, mas também pela possibilidade de transgressão das regras em nome da intensidade do efeito causado pelas obras de arte. Nesse sentido, os escritores deste movimento, não só aprofundaram as posições teóricas de Lessing, o qual defendia o privilégio do efeito e da emoção sobre as regras da arte, como também seguiram sua proposta de desenvolver um teatro segundo o modelo shakespeariano. Por conseguinte, escritores como Goethe, Lenz, Herder e Schiller ao valorizarem as obras de Shakespeare acabariam por influenciar e propor um modelo moderno de criação artística a muitos escritores do romantismo e do período pós-kantiano. (Cf. a respeito, SÜSSEKIND, Pedro. *Shakespeare, o gênio original*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008).

7 Claudemir Araldi pontua um aspecto relevante acerca da influência romântica no jovem Nietzsche: “Não há nenhuma menção direta ao Romantismo na primeira edição do *Nascimento da tragédia*, seja ela afirmativa ou negativa. Nietzsche quer consumir o salto prodigioso da época trágica dos gregos para sua época, afirmando o renascimento do gênio que outrora engendrou a tragédia grega. Desse modo, a tragédia renasceria no espírito da música alemã (do gênio de Wagner). Que um projeto estético semelhante tenha sido anteriormente proposto, no Romantismo alemão, especialmente no Primeiro Romantismo (*Frühromantik*), não é tematizado explicitamente. As poucas menções aos românticos e clássicos alemães, como os irmãos Schlegel, Goethe, Schiller, Winckelman, ocorrem em aspectos pontuais, como a interpretação do poeta lírico e do coro trágico.” (ARALDI, 2009, p.118). Nesse sentido, parece que Nietzsche oculta influências determinantes de importantes pensadores românticos, como F. Schlegel, F. Schelling, F. Hölderlin e F. Creuzer. Todavia, como não é objetivo desta pesquisa investigar os motivos que levaram Nietzsche a opção metodológica de não citar fontes e influências românticas implícitas em sua primeira obra, optamos por não nos aprofundar nesses motivos. Mas, partindo do pressuposto da relevância do tema romântico no experimento de pensar do jovem Nietzsche, iremos buscar direcionar nossa discussão com intuito de suscitar certos temas regulares no Romantismo que se encontram desenvolvidos na filosofia juvenil nietzschiana, como por exemplo, o tema romântico da redenção como reconciliação final do homem com a natureza.

e vislumbrando possíveis conexões com a filosofia juvenil nietzschiana, vale destacar que desde suas raízes ele foi marcado pela valorização do não-consciente sobre o consciente. Não por acaso, Herder com sua ousada filosofia da vida tentou revolucionar o conceito de razão, “a razão viva é concreta, mergulha no elemento da existência, do inconsciente, irracional, espontâneo, portanto na escura e criativa vida, que move e é movida” (SAFRANSKI, 2010, p.24). Desse modo, assim como o Romantismo o experimento de pensar nietzschiano é fortemente marcado pelo risco que o desaparecimento do horizonte mítico-religioso poderia representar para cultura. Outra característica relevante numa possível relação entre o pensamento de Nietzsche e o Romantismo é o fato dos românticos defenderem a primazia da arte sobre a ciência, coisa que já sabemos estar presente em toda filosofia do autor de *O nascimento da tragédia*.

Ao buscar um sentido elevado no comum, ao vislumbrar no cotidiano o misterioso, ao incutir ao conhecimento racional a nobreza do desconhecido; os românticos acabaram por suscitar para a virada do século XVIII a visão organicista do mundo como possibilidade de supressão do mecanicismo newtoniano:

Em um organismo temos um conjunto de processos vitais que se desenrolam com relativa autonomia e independência, mas que, não obstante, encontram-se integrados, como partes de um único movimento global. É esse último que, anterior aos movimentos parciais que o constituem, condiciona-os a todos, ao estabelecer entre eles uma interligação mais profunda do que seu aparente isolamento. Por isso mesmo, a noção de *organismo* permitirá a Nietzsche conciliar a multiplicidade dos indivíduos com a unidade do *Uno-primordial*. (BARROS, 1999, p. 17)

Ao longo de todo Romantismo nos deparamos com a ideia do *anima mundi* como fundamento das teses românticas, isto é, a imagem da presença de um princípio vital-espiritual em todo universo que firma em todo suceder o caráter de parte de um único processo orgânico total. Temos como exemplos o reaparecimento dessa noção na *alma do mundo (Weltsele)* tanto em Schelling quanto em Herder, Goethe e na *Filosofia da vida* de Friedrich Schlegel.

Empreendendo uma leitura sutil sobre *O nascimento da tragédia* somos capazes de constatar certa relação de parentesco⁸ entre o Romantismo e as noções de *consolação metafísica (metaphysische Trost)*, *reconciliação (Versöhnung)* e *redenção (Erlösung)* analisadas por meio do *sentimento místico de unidade (mystische Einheitsempfindung)*.

8 Discorrendo sobre a tese de que ao não expor diretamente importantes pensadores românticos, Nietzsche ofusca a originalidade de algumas noções relevantes em seu *Nascimento da tragédia*, como por exemplo, a descoberta do dionisíaco, Clademir Araldi pontua: “Max L. Baeumer questionou radicalmente a pretensão nietzschiana de ser o “descobridor” do fenômeno dionisíaco nos gregos. Através de uma análise minuciosa, ele mostra que em vários pensadores, filólogos e literatos do classicismo e do romantismo alemães anteriores a Nietzsche, tanto o mito de Dioniso quanto o “dionisíaco” já foram investigados em seus elementos fundamentais. Nesse sentido, ele ressalta a influência de autores como G. H. Schubert, J. Görres, Wilckelmann, Hamann, Hölderlin, Schelling, K. O. Müller, F. Welcker, F. Ritschi, Bachofen, F. Creuzer [...] Por fim, Baeumer conclui com a seguinte colocação: “Não se pode afirmar mais que Nietzsche tenha sido o primeiro a descobrir, compreender e levar a sério o dionisíaco. Mas é preciso admitir que ele empreendeu de modo tão brilhante e efetivo a mencionada “transposição” do dionisíaco num “*pathos filosófico*”, de modo que seu nome sempre será ligado ao fenômeno da embriaguez da vida” (ARALDI, 2009, p.118).

Esse *sentimento místico de unidade* está para o jovem Nietzsche intrinsecamente ligado ao *Uno-primordial* e, por sua vez, ao dionisíaco. Discorrendo sobre a noção de *consolação metafísica* nietzschiana, Safranski pontua:

A consciência dionisíaca se envolve com o prodigioso da vida, tendo a percepção propiciada pela representação artística de que não há nenhuma dissolução terrena da grande dissonância dessa vida. Ela será sempre injusta com o indivíduo, ao qual resta apenas a aliviadora comunhão com o processo vital em seu todo. Para Nietzsche ainda, isso é o *consolo metafísico* que a arte propicia. Ele é apenas de natureza estética [...] O *consolo metafísico* da arte não é nenhum que prometa um mundo do aqui e agora, com indenizações e alívios e sua garantia de um reino futuro de grande justiça. Não há tal consolo religioso. Há apenas o estético. (SAFRANSKI, 2014, p.262)

No primeiro capítulo de *O nascimento da tragédia*, ao representar a embriaguez dionisíaca evidenciando a *reconciliação* do homem com a natureza, Nietzsche manifesta sua inspiração romântica ora demonstrando seu entusiasmo a Beethoven ora revelando sua admiração por Schiller e, sobretudo relacionando alguns termos a imagem da “divinização mística da natureza”, como podemos notar no trecho a seguir:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem [...] Se se transmuta em pintura o jubiloso hino beethoveniano à “Alegria” e se não se refreia a força da imaginação [...] Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial [...] O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte, a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez [...] ressoa o chamado dos mistérios eleusinos: “Vós vos prosternais, milhões de seres? Pressantes tu o Criador, ó mundo?” (GT/NT, §1).

As várias simbologias com que o *Uno-primordial* aparece no *Nascimento da tragédia* devem ser compreendidos conforme a noção de totalidade divinizada atribuída pela mística romântica. Sobre o sentido do *Uno-primordial*, Benchimol escreve: “O *Uno-primordial* é o limite absoluto de todo o conhecimento; é o limiar onde a ciência finalmente deve ceder o lugar à iniciação mística” (BARROS, 1999, p.19). Sobre essa presença da linguagem mística em *O nascimento da tragédia*, Araldi destaca: “Não se pode, desse modo, pretender eliminar o caráter “místico” do Nascimento da tragédia [...] o recurso aos “mistérios” está no centro das reflexões da metafísica da arte” (ARALDI, 2009, p.116).

É certo que na *Tentativa de autocrítica* Nietzsche lamenta por ter se desviado do pessimismo de Schopenhauer por intermédio do Romantismo e, sobretudo, se censura por ter recorrido ao espírito romântico para alimentar esperanças na música alemã. Desse modo, neste momento, no decurso de 1886, nos parece que o autor de *Zaratustra* se queixa por apresentar em seu jovem pensamento filosófico indícios românticos, como podemos

notar no trecho de sua autocrítica:

Mas há algo muito pior no livro, que agora lamento ainda mais do que ter obscurecido e estragado com fórmulas schopenhaueriana alguns pressentimentos dionisiacos: a saber, que estraguei de modo absoluto o grandioso problema grego, tal como ele me havia aparecido, pela ingerência das coisas modernas! [...] Que comecei a fabular, com base nas últimas manifestações da música alemã, a respeito do “ser alemão” [...] De fato, entrementes aprendi a pensar de uma forma bastante desesperançada e dasapiedada acerca desse “ser alemão”, assim como da atual música alemã, a qual é romantismo de ponta a ponta e a menos grega de todas as formas possíveis de arte (TAC, §6).

No entanto, com toda perspicácia que devemos ter ao se lançar sobre o experimento de pensar de Nietzsche, devemos notar a nuance por trás dessa crítica, como por exemplo, atinar para o fato de que a crítica nietzschiana ao romântico e seu afastamento se referem a um Romantismo do retorno ao cristianismo. O lamento de Nietzsche não é direcionado para a primeira geração dos românticos, não se trata de negar a *bela confusão* de Novalis ou a *orgia espiritual* de Friedrich Schlegel, mas sim de recusar o Romantismo mais tardio, o catolicizante, que se associa aos conceitos políticos de ordem da Santa Aliança, “Quando Nietzsche começou a escrever, o Romantismo era considerado como o espírito de uma reação político-religiosa ainda não superada. E é esse conceito que ele coloca como base daquilo de que se distancia.” (SAFRANSKI, 2014, p.265). Portanto, se podemos enxergar resquícios românticos em Nietzsche, é por meio do dionisiaco como verdadeiro centro de estímulo real. A linguagem romântica viabilizou o experimento de pensar juvenil de Nietzsche a elaboração de uma proposição que procura determinar a vida como fundo ontológico unitário em relação a todos os fenômenos.

4 | FILOSOFIA TRÁGICA E O UNO-PRIMORDIAL

A origem dos seres individuais a partir da diferenciação de um ser primordial e seu necessário perecer no ventre deste próprio ser primordial é, em linhas gerais, como os pensadores jônicos explicavam o surgimento da pluralidade a partir da unidade e do determinado a partir do indeterminado, igualmente como entendiam a relação entre o ser e o devir. Numa possível aproximação entre o pensamento dos filósofos pré-socráticos e o experimento de pensar nietzschiano, respeitadas as devidas particularidades, podemos afirmar que a tese do *Uno-primordial* aparece no *Nascimento da tragédia* cumprindo a mesma finalidade.

Encontramos um número expressivo de afinidades entre as noções utilizadas por Nietzsche ao expor as ideias dos filósofos jônicos e os termos usados para caracterizar a tese do *Uno-primordial*. Em pelo menos dois casos essa similitude aparece explicitamente. Em a *Filosofia na era trágica dos gregos*, discorrendo sobre o primeiro filósofo grego, Nietzsche escreve: “A filosofia grega parece ter início com uma ideia inconsistente, com a

sentença de que a água é a origem e como que útero materno de todas as coisas” (PHG/FT, §3). Em seguida, analisando a doutrina de Anaximandro, ele pontua:

Para que o vir-a-ser não deixe de existir, o ser primordial tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser primordial assentam-se, não numa infinidade e inesgotabilidade – tal como, em geral, supõem os intérpretes de Anaximandro -, mas em não possuir as qualidades determinadas que conduzem ao declínio: eis porque ele também carrega o nome de “indeterminado”. O ser primordial assim denominado eleva-se sobre o vir-a-ser e, justamente por isso, assegura a eternidade, assim como o constante curso do vir-a-ser. Essa última unidade naquele “indeterminado”, ventre materno de todas as coisas. (PHG/FT, §4).

A sugestão de uma provável conexão entre a filosofia pré-socrática e a tese do *Uno-primordial* tornar-se relevante para nossa pesquisa na medida em que vislumbramos que Nietzsche além de pronunciar uma concepção singular, tencionou assimilar um elemento basilar da visão de mundo trágica dos gregos. Por meio desse desejo o experimento de pensar juvenil nietzschiano apreendeu a percepção da unidade primordial da vida nas mais antigas e subterrâneas raízes da cultura grega. Ela precede os deuses olímpicos, surgidos da ilusão apolínea. Nietzsche a visualizar na fervorosa massa encantada dos discípulos de Dioniso, “Do sorriso desse Dionísio surgiram os deuses olímpicos; de suas lágrimas os homens” (GT/NT, §10). Não por acaso, o autor de *Zaratustra* ambiciona associar sutilmente o mito do dilaceramento de Dioniso pelos Titãs com a expressão simbólica da fragmentação da unidade primordial da vida nos indivíduos:

Dionísio sofredor, dos Mistérios, aquele deus que experimenta em si os padecimentos da individuação, a cujo respeito mitos maravilhosos contam que ele, sendo criança, foi despedaçado pelos Titãs e que agora, nesse estado, é adorado como Zagreus: com isso se indica que tal despedaçamento, o verdadeiro *sofrimento* dionisíaco, é como uma transformação em ar, água, terra e fogo (GT/NT, §10).

Ar, água, terra e fogo! O que o filósofo da nuance busca sugerir com esses termos? Provavelmente ele está suscitando uma relação entre a ideia de um princípio vital, representado pelo corpo de Dioniso, que espalhado por toda natureza equivale simultaneamente à sua origem e realidade última, com a ideia mítica romântica da *alma mundo*.

Discorrendo sobre a relação entre o fundamento da cultura apolínea e a sabedoria do sofrer, no terceiro capítulo de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche sugere sutilmente tanto a antecedência da sabedoria dionisíaca sobre as narrativas dos deuses olímpicos quanto a preexistência da era dos Titãs em relação à teogonia olímpica da alegria, “Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que, da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica

do júbilo” (*GT/NT*, §3). É a “sabedoria popular” ou “filosofia do povo”⁹ que fundamenta a época titânica grega. Ela é ilustrada por Nietzsche pela sabedoria de Sileno¹⁰, figura lendária, companheiro de Dioniso. Segundo a lenda, o rei da Prígia, Midas, ao se deparar nos bosques com o sábio Sileno, lhe pronunciou a tão valorosa pergunta: o que existe de mais desejável para o homem? Após certa pressão, Sileno lhe responde: “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (*GT/NT*, §3). Desse modo, podemos notar que já há na obra inicial de Nietzsche uma prioridade ontológica do dionisíaco sobre o apolíneo, uma vez que este é constantemente visualizado como certa procedência originada de um fundo dionisíaco: assim como o indivíduo surge a partir do fundamento dionisíaco da vida indiferenciada (*uno-vivente*), também a cultura apolínea da época homérica se levanta a partir de um solo dionisíaco, o da fase titânica pré-homérica da terrível *sabedoria popular*.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conduzindo o nosso pequeno percurso já a algumas considerações finais, evocamos novamente, para abrir esta última parte, a imagem metafórica de Sileno. Dentre as muitas interpretações que a imagem plástico-poética do Sileno pode plasmar em nossa mente, ressaltaremos uma tal que mostra o espírito do sátiro, como aquele que consegue, em sua sabedoria filosófica popular, infundir em si o sentimento de unidade que brota de uma consciência trágica. A imagem do Sileno mostra a sabedoria estética de viver a vida na plenitude de sua embriaguez, caso contrário, melhor seria não mais existir, do que tentar de modo vão viver uma vida aspirando o inatingível. Mostra, outrossim, e a consciência natural de sua organicidade com tudo que lhe cinge, consciência advinda do sentimento de unidade primordial da vida.

Deixando a parte os vários sentidos relevantes que podem surgir da imagem do Sátiro sábio ou da anedota do encontro de Midas com Sileno e concentrando nossa pesquisa num dos aspectos que consideramos importante, defendemos a ideia de que Nietzsche teve a sagacidade de relacionar a sabedoria dionisíaca com a filosofia pré-socrática. Parece que a própria denominação “filosofia trágica”¹¹ nos permite considerar certa conexão entre a

9 Encontramos também uma referência à ideia da sabedoria dionisíaca no escrito póstumo *A visão dionisíaca do mundo*: “A filosofia do povo é aquela que foi desvendada aos mortais pelo deus silvestre cativo: “o melhor, em primeiro lugar é morrer em breve”. É essa mesma filosofia que configura o fundo daquele mundo dos deuses. O grego conhecia os terrores e horrores da existência, mas encobria para poder viver.” (VW/VD, §2).

10 Sileno: Semideus, servidor e educador de Dioniso. Era representado pela figura de um velho bêbado que sempre estava rodeado por sátiros e nunca deixava de estar presente nos cortejos ao deus. Proferia do alto de sua embriaguez uma mais profunda filosofia e sabedoria de vida.

11 Na maioria das vezes quando surge o termo “trágico” ou “filosofia trágica” as pessoas costumam associar a expressão com a figura de Nietzsche, que se mostra como possibilidade de supressão do conhecimento racional iniciado com a metafísica de Platão. No entanto, Nietzsche não é o primeiro e nem o último a refletir filosoficamente sobre essa noção: “além de Nietzsche não ser o único a ter pensado filosoficamente o trágico e a tragédia na época moderna, ele se insere perfeitamente em um movimento cultural existente na Alemanha desde o final do século XVIII.” (MACHADO, 2006, p.6). Peter Szondi, na introdução de seu *Ensaio sobre o trágico*, defende a tese de que a Aristóteles criou uma poética da tragédia, mas o nascimento de uma filosofia do trágico só acontece com Schelling, “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico” (SZONDI, 2004, p. 23). Em seguida, Szondi

tragédia e a filosofia jônica. Arriscamos em afirmar que o autor de *O nascimento da tragédia* foi capaz de visualizar a recorrente ideia “da unidade de todo ser vivente” (PHG/FT, §8) nos filósofos jônicos e concatenar com a sabedoria dionísia subjacente à tragédia. Conjuntamente também conectou as teorias da origem do mundo a partir da diferenciação de uma proto-matéria com a lenda mítica da transformação de Dioniso em ar, água, terra e fogo. Assim como transpareceu em seu experimento de pensar certa ligação entre o termo que cunhou para expressar o pensamento de Tales “tudo é um” (PHG/FT, §3) e a noção utilizada para designar “a doutrina misteriosa da Tragédia: o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe” (GT/NT, §10). Desse modo, concordamos com a ideia defendida por Benchimol de que:

a tese do *Uno-primordial* é o pensamento com o qual Nietzsche pretendeu ter apreendido o significado último da tragédia, e se é este mesmo significado que ele tende a ver expresso na filosofia trágica, é natural que entre esta filosofia a tese nietzschiana possam ser encontradas todas aquelas similaridades. (BARROS, 1999, p.24)

Nietzsche sintetiza na tese do *Uno-primordial* essa característica *sui generis* do espírito helênico, que consegue imprimir a tudo que produza ou a tudo que toque, o selo da unidade harmônica e da organicidade que compreende todas as partes como membros necessários do todo ou, seguindo a analogia fisiológica, do corpo. No cerne desse espírito trágico é que reside a capacidade do povo helênico em, através uma harmonia de contrários, sublimar os aspectos terrificantes da existência e reconhecer a vida como valor supremo.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luís. *As criações do gênio – ambivalências da “metafísica da arte” nietzschiana.*

Kriterion, Belo Horizonte, nº119, Jun/2009, p.115-136.

BARROS, Marcio Benchimol. **Apolo e Dionísio:** arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche. Dissertação (Mestrado em filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

MACHADO, Roberto. **O Nascimento do Trágico:** de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CHAVES, Ernani. **No limiar do moderno:** estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. Belém: Paka-Tatu, 2003.

NIEMEYER, Christian (org.). **Léxico de Nietzsche.** São Paulo: Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **A visão dionísia do mundo.** Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes e M^a Cristina dos S. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

esclarece essa ideia: “Dessa poderosa zona de influência de Aristóteles, que não possui fronteiras nacionais ou temporais, sobressai como uma ilha a filosofia do trágico. Fundada por Schelling de maneira inteiramente não-programática, ele atravessa o pensamento dos períodos idealista e pós-idealista, assumindo sempre uma nova forma. Trata-se de um tema próprio da filosofia alemã, caso se possa incluir nela Kierkegaard e não levar em consideração seus discípulos, por exemplo, Unamuno. Até hoje, os conceitos de tragicidade (*Tragik*) e do trágico (*Tragisch*) continuam sendo fundamentalmente alemães.”(Ibid., p.24). Roberto Machado discorda de Szondi e aponta em Schiller essa ruptura.

_____. **A filosofia na época trágica dos gregos.** Em: **Os Pensadores**, volume “Os Pré-Socráticos”, São Paulo, Ed. Abril, 1974. (Tradução de Rubens Torres Filho)

_____. **O Nascimento da tragédia.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia De Bolso, 2009.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2004

_____. **A gaia ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2011.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2010.

_____. **Ecce Homo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2007.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2008.

_____. **O caso Wagner: um problema para músicos/ Nietzsche contra Wagner:** dossiê de um psicólogo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo:** uma questão alemã. São Paulo: Estação da Liberdade, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade E Como Representação.** Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SÜSSEKIND, Pedro. **Shakespeare:** o gênio original. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o Trágico.** Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ÉTICA DE E. LÉVINAS EM TEMPOS DE PANDEMIA: TOTALIDADE, INFINITO, SENSIBILIDADE E O FRENTE A FRENTE

Data de aceite: 01/11/2021

Luiz Fernando Gomes Ferreira

Cursou o 6º semestre de Filosofia na Universidade Católica Dom Bosco. Pesquisador Voluntário do Programa de Iniciação Científica pelo PROJETO: CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA PARA A DISCUSSÃO DO CUIDADO NA ATENÇÃO EM SAÚDE MENTAL Caratinga, Minas Gerais
<http://lattes.cnpq.br/8470584650548392>

José Manfro

Professor da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Ministra aulas na graduação nas disciplinas de Metodologia Científica, Filosofia e Sociologia, e na pós-graduação nas disciplinas de Métodos e Técnicas de Pesquisa, Metodologia do Ensino Superior e Paradigmas do Conhecimento

Artigo apresentado à Universidade Católica Dom Bosco como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia e submetido no XXIVº Encontro de Iniciação Científica da UCDB.

RESUMO: O presente trabalho objetivou analisar determinados conceitos da ética do filósofo lituano Emmanuel Lévinas, para consultar uma possibilidade de relação frente a frente nestes tempos de pandemia. A pesquisa teve como método a revisão narrativa de literatura da tradição filosófica ocidental da qual Lévinas é partícipe, e sobre artigos que retratam algumas consequências da Pandemia Covid-19. Tal

relação abordada transcende a compreensão de relações intersubjetivas baseadas nas relações ontológicas determinadas pela relação sujeito e objeto. Concomitantemente, essa relação está para além do contato físico, não que este não seja necessário, mas intenciona abordar um fundamento que resguarda a alteridade, respeite o “Outro” que se manifesta ao “Mesmo” sem que haja uma totalização. Verificou-se que as categorias filosóficas da ética de E. Lévinas contribuem para a relação frente a frente nestes tempos de pandemia e conseqüentemente, mesmo na ausência do contato físico, há o sinal de sensibilidade e cuidado do outro.

PALAVRAS-CHAVE: 1. Totalidade. 2. Infinito. 3. Sensibilidade. 4. Frente a Frente. 5. Pandemia.

ETCHES OF E. LEVINAS IN TIMES OF PANDEMIC: TOTALITY, INFINITY, SENSIBILITY AND FACE-TO-FACE

ABSTRACT: The present article aimed to analyze certain concepts of ethics of the Lithuanian philosopher Emmanuel Lévinas, to consult a possibility of a face-to-face relationship in these pandemic times. The research had as method the narrative review of literature of the western philosophical tradition of which Lévinas is a participant, and on articles that portray some consequences of the Covid-19 Pandemic. Such an approached ratio transcends the understanding of intersubjective relations based on the ontological relations determined by the ratio between subject and object. Concomitantly, this relationship is beyond physical contact, not that it is not necessary, but it intends to address

a foundation that protects alterity, respecting the “Other” that manifests itself to the “Same” without there being a totalization. It was found that the philosophical categories of E. Lévinas’ ethics contribute to the face-to-face relationship in these pandemic times and consequently, even in the absence of physical contact there is a sign of sensitivity and care for the other.

KEYWORDS: Totality, Infinity, Sensibility, Face-to-Face, Pandemic.

1 | INTRODUÇÃO

O presente trabalho baseando-se na ética Levinassiana objetivou apresentar as possibilidades de uma relação ética do “frente a frente” mediada pelos meios de comunicação nestes tempos de Pandemia da Covid19. Como podemos nos relacionar quando um vírus está nos atingindo e impondo-nos um isolamento social, e acima de tudo justamente em um momento em que estamos sujeitos aos jogos das grandes potências políticas e econômicas?

A relação do “frente a frente” não se condiciona a qualquer tipo de representação ou compreensão objetiva. O filósofo lituano denomina essa relação no campo transcendental e não no campo da objetividade do conhecimento. Tal relação abre as portas para a hospitalidade, o acolhimento do “Outro”, que revela o que o autor estudado chama de terceiro termo. Este terceiro termo é aquele que contemplo, o infinito. Contudo, essa relação deve superar as totalidades que a privam, deve superar a bagagem histórica das relações e imposições ontológicas apresentadas ao longo da história.

O estudo das categorias da ética Levinassiana permitiu-nos abordar a realidade atual em que dezenas de países sofrem as consequências da Pandemia Covid-19 que isolam os seres humanos e não permitem sua relação física. Nisso nos perguntamos como há uma possibilidade de uma ética se não nos é permitido o contato. Para isso a filosofia de Emmanuel Lévinas nos responde dando um fundamento à ética, quebrando certas compreensões e visões de uma ética somente moral, superficial ou até mesmo baseada na estética, em que os indivíduos agem de forma aparente, à qual agrada os olhos de quem o contempla e consigam a admiração necessária para suprir as necessidades do próprio ego.

Diante à realidade contemporânea em que as relações são fundamentadas em sistemas racionais, ontológicos, destacados principalmente na filosofia de Kant, Hegel e Martin Heidegger, levando incansavelmente a tese da ontologia como filosofia primeira seja direta ou indiretamente, que surge o pensamento de Emmanuel Lévinas. Este experimentou o cativo imposto pela Segunda Guerra Mundial na ditadura de Hitler e teve a oportunidade de frequentar e ter contato com o pensamento da escola de Marburgo.

O autor lituano nasceu em Kovno, República da Lituânia, em 1906. Seu pensamento em primeiro momento foi influenciado pela filosofia de seu mestre Edmund Russel e Martin Heidegger em que a obra “Ser e Tempo” foi de suma importância para a construção do seu pensamento sobre as totalidades impostas pela pergunta “o que é?” e pelo tempo que massacrava esse ser na existência. É a partir desse contexto que podemos inferir sobre

a atual conjectura da humanidade em que se instaura, ao menos arrisca-se a dizer, uma crise ética em que a preocupação com o outro e o seu cuidado, a sua acolhida, isto é, hospitalidade não tem sido prioridade, instaurando assim a supremacia de um “Eu Mesmo Egoísta”.

2 | TOTALIDADES E PANDEMIA

A consistência de tratar uma possível relação do “frente a frente” é buscar justificações para tal. É esboçar um fundamento que nos leva a relacionar com o Outro que me apresenta, que me é exterior e não uma tentativa de esboçar um plano ético de como se relacionar com o Outro que me apresenta exteriormente.

Dito isso, o passo a dar é buscar possibilidades de um relacionar pelo frente a frente Levinassiano nestes tempos atuais em que somos afetados por uma pandemia, a Covid-19. Para tratar dessas possíveis relações recorreremos a alguns conceitos em que o autor Emmanuel Lévinas dispõe em algumas de suas obras no campo da Ética, e por algumas realidades atuais que insistem uma discussão que resulta nesse campo.

A relação do frente a frente se torna possível quando há um rompimento com as totalidades, então entendê-las é o primeiro objetivo. Tratar de totalidades resulta-se na consequência ontológica. Esta, é um sistema excludente que está a permear a realidade e a forma de pensar do ocidente moderno, fundamentado por insignes pensadores, Kant, Hegel, Heidegger em sua ontologia do ser e tempo, entre outros. A discussão e o diálogo entre Ética e os dias atuais nos questionam se há uma crise ética quando tentamos de algum modo preservar a sobrevivência da humanidade.

O pensamento Levinassiano toma lugar a partir das ontologias traçadas na vida cotidiana como totalidades que expressam o desinteresse pela vida de outrem, pela responsabilidade que nos é inerente ao outro. Primeiramente, é necessário fazer entender o que é uma totalidade expressada como um sistema ontológico. A ontologia como nos apresenta Lévinas (2007, p. 24) é a compreensão do verbo ser. Ela se distingue de outras áreas do conhecimento pois não realiza o estudo do ente, mas do ser deste ente. Sendo assim dizer que a contemporaneidade vive tomada por ontologias significa que ela vive permeada de relações que se dão a partir do ser e não pela interrogação do ente que me apresenta. Esta não é uma relação ética, mas uma relação ontológica, uma relação de conhecimento.

De acordo com o pensamento de Lévinas, uma ontologia é sempre uma totalidade, pois ao tematizar o ser ela não tematiza o ente que se dá na relação e assim traz à consciência a compreensão realizada na experiência com o objeto. Sempre nos perguntamos pelo que é, e isso é caracterizado como uma relação de conhecimento entre um eu que pergunta e o objeto que se manifesta. Logo a ação do ser que conhece é trazer à consciência uma resposta e esta satisfaz aquela necessidade do saber. Não estamos buscando desconstruir

o caminho ontológico, mas dar o seu devido valor e lugar, já adiantando o que diremos à frente, não o de filosofia primeira.

Concomitantemente a resposta que satisfaz, sacia, é sinal de uma compreensão do que me veio à consciência, resultando assim na compreensão do outro que se manifesta. Apresenta-se desta forma a ontologia como filosofia primeira, aquela que dá um fundamento para partir e finalizar uma discussão. Não cabe neste artigo apresentar a crítica de Lévinas à Heidegger, mas entender em que sentido nasce essa totalidade e porque esta tem uma consequência severa na vida do ocidente.

O primado da Ontologia Heideggeriana não assenta sobre o truísmo: <<para conhecer o ente, é preciso ter compreendido o ser do ente>>. Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética), a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordinam a justiça e a liberdade. (LÉVINAS, 1988, p. 32)

Uma totalidade é representada pela subsunção de um outro a mim mesmo. É a capacidade de tornar o outro parte de mim, isto é, se as totalidades são ontologias, é a capacidade do Eu integrar a si o ser que lhe é exterior que outrora se apresentou. Essa é a relação do conhecimento, tornar para si o que se compreende do objeto. Está direcionado ao modelo de conhecimento visível no ocidente sustentado pela ontologia, sendo uma capacidade de reduzir o outro às compreensões, representações do eu mesmo. É o tornar familiar ao “Eu mesmo” apresentado por Emmanuel Lévinas, integrando a si este outro, que agora faz parte de mim, resultando em uma relação homogênea, na morte do exercício da alteridade. O outro se torna um produto de conhecimento.

Conforme Lévinas, na relação ontológica a figura do ente fica deixada de lado dando prioridade ao ser, que por sua vez impessoal é sequestrado pelas representações, e ou uma tentativa de compreensão desse ser. Isto é, na relação ontológica, compreendendo o ser, faço dele parte de mim. Esse sequestro acontece muitas vezes na relação sensível com o mundo, mas uma relação em que a realidade se adequa ao ente. Essa ontologia se apresenta em Aristóteles e também em Heidegger.

O papel da visão refletido por Lévinas (1988, p. 184), ao analisar essas ontologias, é tomar, captar o que se apresenta na luz, isto é, qualquer coisa pode ser captada a partir de um lugar iluminado, assim acontece com o rosto, ou seja, o “Outro” que entra em contato comigo pode ser compreendido por mim uma vez que o vejo. Isso é totalmente oposto à ideia de alteridade em que o rosto não pode ser compreendido pelo mesmo. A compreensão do outro resulta em integrá-lo a mim, às minhas necessidades e vontades, posso usá-lo, tenho e exerço poder sobre o outro. Este ter poder é uma qualidade da ontologia. Nisso consiste o que o autor lituano acredita, em uma violação de outrem, onde descumprimos com nossa responsabilidade pelo infinito que se manifesta como terceiro no rosto de outrem que me é exterior.

Consequentemente ao que tem-se tratado é preciso se perguntar nas consequências dessas totalidades de forma mais clara e o que ela se relacionaria com as relações em tempos de Pandemia. Notoriamente também nos perguntamos como fugir ou vencer estas totalidades que se apresentam encarnadas de várias formas na sociedade. Por isso, nesta perspectiva, ao entendermos o papel das totalidades, compreendemos a consequência que se manifesta de maneira direta em nossos dias atuais com a vivência da Pandemia Coronavírus, em que percebemos como totalidades representantes governamentais, sistemas políticos que exercem certa forma de domínio e poder. Arelado a isso se enlaça a temática do messianismo em que certas nações ou certa nação, povo ou classe possa ser a escolhida, a preferida ou a mais qualificada nisto ou naquilo, podendo receber os benefícios que a outros são negligenciados e negados. Objetivamente quem não se compreende dentro dos quesitos estabelecidos está posto do lado de “fora” gerando assim exclusão e por consequência morte.

O autor lituano nos ajuda a compreender que as totalidades sempre geram a exclusão do terceiro, da exterioridade. A exclusão gera um sentido de irresponsabilidade sobre o outro, e nestes tempos de Pandemia o que se percebe é a irresponsabilidade pelo “Outro”, pelo que me é exterior, podendo ser aplicada a outras nações, à pessoas que possuímos cargas afetivas, as que não nos pertence afetivamente, ou seja, que não possui laços. Isso manifesta o movimento deste espírito totalitário que decantado na cultura ainda insiste em justificar suas atitudes com mentiras fadadas de verdade e ou tipos de messianismos que prometem um status de salvação aos discípulos aderentes.

Em um caso apresentado pela autora Judith Butler expõe-se claramente os termos citados anteriormente com a tentativa de monopolização de vacinas contra a Covid19, expondo certo desinteresse por outras nações, por outras famílias, por pessoas que não se agregam ao Eu mesmo de uma referida nação, e neste caso a Estadunidense. Ao mesmo tempo outras atitudes se englobam ao que referimos sobre as totalidades, como tentativas de manipular o giro de capital, de capitalizar o sofrimento que a sociedade vive nestes tempos, de efetivar e reforçar a desigualdade.

Por cierto, se mueve y ataca, el virus demuestra que la comunidad humana es igualmente frágil. Al mismo tiempo, sin embargo, la incapacidad de algunos estados o regiones para prepararse con anticipación (Estados Unidos, es quizás el mímembro más notório de esse club), el refuerzo de las políticas nacionales y el cierre de las fronteras (a menudo acompañado de racismo temeroso) y la llegada de empresários ansiosos por capitalizar el sufrimiento global, todos dan testimonio de la rapidez con la que la desigualdad radica, que incluye el nacionalismo, la supremacía blanca, la violencia contra las mujeres, las personas queer y trans, y la explotación capitalista encuentran formas de reproducir y fortalecer su poderes dentro de las zonas pandémicas. (BUTLER, p. 60)¹

¹ Aliás, ele se move e ataca, o vírus mostra que a comunidade humana é igualmente frágil. Ao mesmo tempo, porém, a incapacidade de alguns estados ou regiões de se prepararem com antecedência (os Estados Unidos talvez sejam o membro mais notório deste clube), o reforço das políticas nacionais e o fechamento das fronteiras (muitas vezes acom-

Por um lado, percebe-se o que tratamos sobre as totalidades, que por falta de sensibilidade entende-se que qualquer sacrifício para que suas nações sobrevivam, haverá de ser feito, mesmo que isso custe vidas humanas, crises políticas e econômicas, crise ética e moral. Essas crises que favorecerem os grandes poderes são justificáveis pelos discursos e não permitem a manifestação do diálogo. Está aí uma viva retórica sofística.

Como vimos, a decantação da totalidade não é restrita a um ou outro âmbito, mas se decanta sobre o sistema político, o sistema econômico e cultural. O autor Luiz Carlos Susin (SUSIN, 1949, p. 65) revela-nos que na aplicação ontológica à economia, a pobreza e a riqueza medem o nada e o ser, isto é, podemos pensar que o nada seria quem tem menos ou tem nada e este indigno de existir ou de receber privilégios e o ser seria quem tem mais e digno de sua existência. É uma irresponsabilidade e em alguns casos uma negação da existência, negando um princípio básico para existir. A exclusão retira as condições de se caminhar pela terra e de se relacionar, de fruir do mundo que se apresenta a nós e como infere Lévinas, nos confronta.

O poder econômico revela-se como face de uma totalidade que porventura não se preocupa com a morte se o lucro justifica e alimenta a interioridade pobre e fraca do eu. Não se pretende aqui realizar uma crítica ou qualquer alusão a Karl Marx, apenas alegar que a posse econômica justifica em determinados casos as totalidades e suas consequências. Como nos apresenta Luiz Carlos Susin o dinheiro é a racionalidade que agiliza o comércio e potencializa a posse. É a posse do poder de possuir, potência de posse (Susin, 1949, p. 66). Sendo assim este poder de posse justifica as atrocidades contra os mais vulneráveis.

Formas simples que se decanta o descaso com outrem é a própria irresponsabilidade de determinados grupos que insistem afrontar as diversas recomendações dos órgãos de saúde, municipais, estaduais, nacionais e internacionais para o cuidado da saúde nestes tempos de Pandemia. Na referência à autora Judith Butler, captamos uma forte referência de uma crise ética, de um egoísmo que mata revelando no momento atual totalidades que não estão dispostas a acolher o outro com sensibilidade, com hospitalidade. A criação de muros de barreiras revela o total descaso com o outro, o que por sua vez não é o termo da sensibilidade.

3 | O INFINITO E O ROSTO

O tema do Infinito aborda neste estudo a centralidade do pensamento. Este Outro que por vezes é consumido nas relações de conhecimento é porta voz do Infinito, é o rosto que manifesta a transcendência, que manifesta o terceiro termo que possibilita a

panhados de temeroso racismo) e a chegada de empresários ávidos por capitalizar sobre o sofrimento global, todos testemunham a rapidez com que reside a desigualdade, incluindo nacionalismo, supremacia branca, violência contra mulheres, pessoas sapatões e trans, e exploração capitalista encontra maneiras de reproduzir e fortalecer seus poderes dentro de áreas pandêmicas. (Tradução livre).

justiça, eis a relação. O infinito é capaz de quebrar as totalidades, a relação metafísica é esta possibilidade de se quebrar as imposições ontológicas. Diz Lévinas (1998, p. 11/12) que essa relação com o “Outro” que manifesta o infinito, não pode ser exprimida pela experiência objetiva, justamente pelo fato da excedência que tem o infinito em relação à minha compreensão, isto é, ele não cabe, não pode ser medido e compreendido por minha razão, não como se dá no processo de conhecimento. Segundo o lituano, o rosto difere de todo o conteúdo representado.

A ideia do infinito presente no mesmo provoca esta interioridade e o Desejo do que lhe é exterior. Esse infinito que se manifesta no rosto na obra de Lévinas é a chave para basearmos esta recusa de ser conteúdo. Reforça-se a ideia de que não sou eu quem decido pelo que me é exterior, mas este, decide por si, por ser alteridade, por ser rosto que não será conteúdo de minha posse.

Na perspectiva do autor, a mediação entre o “Mesmo” e “Outrem” é dada na linguagem. A inviolabilidade da alteridade se dá no diálogo, na relação intersubjetiva em que eu solicito a presença do outro, e este questionando-nos, leva-nos a uma preservação da ética de “Outrem”. Como já retratado, a presença de um outro que não se encaixa na esfera do “Mesmo”, que não se torna familiar ao *Mesmo* é uma presença excedente, uma presença de infinito. A partir de um ditado que por milhares se houve dizer, a exemplificação disso se daria de uma forma simples: “não se pode colocar o oceano dentro de um copo d’água”. O oceano seria o infinito, e o copo de água a razão, a compreensão. Não cabe, não dá para forçar, pois quanto mais se tenta, mais transgrede a integridade do “Outro” violando sua alteridade e conseqüentemente, violando “Outrem, o Infinito”.

Segundo o autor, “a ideia do infinito ultrapassa meus poderes, - não quantitativamente, mas pondo-os em questão, como veremos mais adiante. Não vem do nosso fundamento *a priori* e, assim, ela é a experiência por excelência”. (LÉVINAS, 1988, p.190). Ou seja, se o infinito que está diante de mim ultrapassasse meus poderes por uma noção de quantidade, novamente teríamos a presença de totalidades, pois, seria o “Outro” que exerceria poder sobre mim. Conseqüentemente não poderíamos sair deste círculo vicioso. Contudo, quando tratamos da noção do pôr em questão, é a ideia já citada que o “Outro”, e o “Infinito”, leva o “Mesmo” a confrontar-se com suas más intenções. Porém é necessário acrescentar uma citação de Lévinas que comprove que o confronto entre o mesmo e o outro não se dá pela violência e nem pelo sangue:

A <<resistência>> do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manhã. Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação. (LÉVINAS, 1988, p. 191)

Sempre que entramos em contato com o rosto nos perguntamos pelo quem se manifesta, já não possuímos aqui a relação com a pergunta sobre ‘o que se manifesta’.

O rosto interpela por si mesmo a relação ética e não uma relação de conhecimento. A pergunta e a resposta sobre este quem, sobre este rosto se coincidem, (LÉVINAS, 1998, p. 172). A presença do rosto interpela a responsabilidade, uma vez que manifesta a minha própria nudez com a sua excedência, possibilitando enxergar a culpa de nossos imediatos e passados assassinatos. Essa interpelação do rosto à minha interioridade provoca vergonha, pois o olho no olho, a expressão da face que manifesta a presença do infinito causa-me desconforto diante das tentativas de totalizar, de fruir e saciar as minhas necessidades, de objetificar o outro que me apresenta.

Milhares de rostos estão rotulados, fadados, esquecidos, já não são mais sagrados, foram totalizados. Onde estão os milhares de rostos? A desigualdade presente no cotidiano expressa esses rostos lacrados com preços, rotulados para serem consagrados no leilão destinados àqueles que possuem mais recursos e poder, estão destinados a sofrerem o descaso por serem pobres, marginalizados, excluídos e serão privados de seus quites de sobrevivência, enquanto outros estarão fadados a viverem sobre o privilégio da vida de luxo. “A desigualdade social e econômica assegurará que o vírus discrimina. O vírus por si só não discrimina, porém, os humanos seguramente o fazem, moldados como estamos pelos poderes entrelaçados do nacionalismo, racismo, xenofobia, e o capitalismo”. (BUTLER, 2020, p. 62). Aqui encontramos o consentimento de que determinadas potências que exercem poder e influência agem por um impulso intencional que visa somente o lucro.

A razão que justifica pensamentos e posições duras reduzindo qualquer manifestação de qualquer rosto que se apresente. Essas relações não permitem diálogo, e diálogo fruto da linguagem é a única capaz de permitir uma relação em que o “Outro” não seja tomado como posse. E se em casos não há uma solução para essa escorregadia transcendência, é perceptível o massacre, a forma brutal, impactante que o eu egoísta vai de encontro com o rosto, destruindo seus traços, sua dignidade, a justiça. É passar por cima de uma humanidade que vela o eu e o outro, que faz justiça. O massacre faz reinar a injustiça, a falta de diálogo, a irresponsabilidade, a insensibilidade.

Uma mediação da linguagem poderá contribuir para a valorização do rosto, do infinito. Poderá ser útil a presença do rosto mediado pelas mídias sociais, que farão vir à memória rostos esquecidos e que de alguma forma foram excluídos de sua manifestação excedente do infinito. Os meios de comunicação se tornam nos tempos de hoje eficazes para o cuidado, para a responsabilidade, para a hospitalidade. É uma oportunidade de curar a alma, de curar os corações de qualquer insegurança provocada pelo egoísmo.

Atualmente, cada foto, vídeo, lives, ou qualquer outra forma de expressão midiática em que expressa o rosto, o “infinito”, suscita-nos a partir de sua apelação, de seu questionamento, sua presença diante do “Mesmo”, a Bondade. Podemos exercer a virtude da bondade não para corresponder aos anseios da comunidade midiática, mas para corresponder aos anseios da vida, de cada argumento que valida a posição ética como anterior a qualquer outra anterioridade.

O infinito continua a resistir ao seu assassino, pois este rosto ainda que se deixe sofrer as consequências de um eu egoísta, resisti-lhe e garante manter a sua dignidade. É pura evasão, é pura transcendência, não se deixa cair aos domínios, não se torna familiar. “O seu rosto é expressão original, é a primeira palavra: não cometerás assassínio”. (LÉVINAS, 1988, p. 193). O infinito resiste até o final. Quando estamos olho a olho sentimos-nos nu, faz o “Eu” estremecer, sentir-se nu, envergonhado e totalmente sem defesa. O infinito apela à humanidade que está dentro do “Eu Mesmo” egoísta.

4 | A SENSIBILIDADE

Diante das totalidades, a sensibilidade possui um papel insigne para que haja um rompimento destas estruturas que retratamos anteriormente. Segundo Márcio Luis Costa, a sensibilidade em Lévinas parte de uma subjetividade que é irreduzível à compreensão humana (COSTA, 1998, p. 173). Esta sensibilidade não está reduzida ao grau da objetividade somente. Lévinas apresenta que se precisa avaliar esse termo de uma maneira transcendental e que não visa simplesmente a adequação do objeto às ideias e conceitos do sujeito, muito menos às qualidades das coisas, mas antes objetiva o que fundamenta as qualidades:

Uma fenomenologia transcendental da sensação justificaria o regresso ao termo sensação, que caracteriza a função transcendental da qualidade que lhe corresponderia – função que a antiga concepção da sensação, em que intervinha no entanto a afetação de um sujeito por um objeto, evocava melhor do que a linguagem ingenuamente realista dos modernos. (LÉVINAS, 1988, p. 183)

Nesta perspectiva em sua obra “Totalidade e Infinito” Lévinas apresenta que a sensibilidade como fruição é muito mais do que voltar-se ao objeto. A sensibilidade, logo, parte de uma subjetividade não tematizada ou não “tematizável”, é uma constituição pré-originária do sujeito, sendo anterior a qualquer anterioridade. Isto fundamenta que o tema da sensibilidade é pertinente para fundamentar a responsabilidade que temos por quem nos é exterior, isto é, por aqueles com quem convivemos e encontramos no dia a dia.

Podemos nos perguntar o que nos é exterior, e teríamos várias respostas, porém, esse trabalho ao se inclinar sobre a sensibilidade em Emmanuel Lévinas, percebemos que o que nos é exterior é aquilo que se dá a nós na luz. E a luz anterior ao objeto que se dá, fundamenta essa nossa sensibilidade ao não qualificável. Fundamenta porque a luz, que dissipa toda a treva produz um vazio no espaço quando não há nenhum objeto a ser qualificado. Porém mesmo que haja um vazio, percebemos na teoria Levinassiana que não há um vazio absoluto, pois lá se encontra o “há”. Este “há” é o não “tematizável”, é uma existência não categorizável. Aí está o fundamento da sensibilidade que é anterior a simples sensação objetiva das coisas que encontramos.

A humanidade sensível fundamentada na condição transcendental nos leva a

fugir de um fundamento moral, em que somos sujeitos a ter que ser e/ou fazer. Logo a sensibilidade no campo transcendental fundamenta a relação com outrem ultrapassando a experiência sensitiva em sua simples aplicação do termo. Conforme Lévinas, “A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta” (LÉVINAS, 1988, p. 187). Isto constata-nos que a sensibilidade com o outro foge de qualquer intencionalidade que leve satisfação pessoal.

Nestes tempos em que há um fenômeno que ameaça a existência, o termo da sensibilidade nos evoca o cuidado, nos chama à acolhida, à hospitalidade. Sensibilidade e hospitalidade não são termos distantes e, portanto, inerentes, podendo contribuir para a preservação da vida e a solidariedade com a humanidade.

Ao contato com o infinito, a sensibilidade, hospitalidade, a responsabilidade nos abre um vínculo que respeita a alteridade e não a violenta. Porém, a alteridade não se assenta no Mesmo, mas por si mesma, interpelando e provocando o Mesmo. Conseqüentemente, esse respeito e preservação da alteridade nos ajuda a realizar um jogo de palavras sobre a teoria de Emmanuel Lévinas. Pensemos em uma subjetividade de uma nação, que deveria ser irreduzível à compreensão de qualquer estado nação. Qualquer tentativa de imposição, totalizando critérios para se comparar qualitativamente qual nação seria apta para receber a vacina contra o vírus, seria uma violação e desrespeito do compromisso com a fraternidade humana.

A partir da sensibilidade tomada como hospitalidade, acolher na própria pele os que mais sofrem e tentar sentir a dor vivida com a perda de milhares de pessoas e de milhares de famílias de luto é um progresso nestes tempos de consentir, mesmo que de forma simples, com o plano da ética em que se visa a preservação da vida. Essa perda de sensibilidade revela uma fragilidade subjetiva, uma fragilidade humana no campo das relações que ainda se dão pelo conhecimento. O ser humano é objetificado, e conseguinte ele se torna um mero instrumento e, quando não mais apto, é descartável. No atual momento de Pandemia se torna um mero número no grupo dos contágios e outro mero número no grupo das mortes.

Entender essa sensibilidade anterior a qualquer anterioridade é permitir fazer presente uma subjetividade que também é anterior a qualquer anterioridade, (anterior à ontologia tendo assim presente uma anterioridade ética), é parte da constituição de cada indivíduo, concluindo-se que o indivíduo é responsável pelo outro desde sua constituição primeira, é parte de sua essência. Ignorar essa previsão ética é ir de frente à essência da vida, contra aquilo que faz parte da constituição humana, e se por vez é vida o contrário será a morte. Porém se vivida é capaz de gerar alteridade, gera intersubjetividade e não egoísmo.

A constituição pré-originária da subjetividade como sensibilidade abre as portas para a intersubjetividade constituída pré-originariamente como

“recebimento”. Relacionar-se com outro ser humano é recebê-lo antes de pensa-lo e antes de decidir ou não por seu recebimento. Um recebimento anterior à liberdade e à decisão de receber ou rejeitar. A fraternidade humana é o recebimento do “outro em mim. (COSTA, 1998, p. 175)

Essa afirmação de Márcio Costa não se adequa a alguns casos do momento atual, revelando a rejeição, a não inclusão de A e B. Não se considerada isto uma fuga da fraternidade humana, mas uma ruptura com essa fraternidade e com um Eu Mesmo que pela vergonha diante do outro que lhe excede a compreensão se faz hospitaleiro. Aí está a presença da totalidade, do egoísmo.

Em relação aos Estados, à economia manifesta-se com total descaso em relação à fraternidade humana. O vírus ultrapassando quase todas as fronteiras nacionais mostrou a unidade do mundo, mas que ainda é desmentida pelos governantes que não aceitam essa interdependência. “Quais são as consequências desta pandemia ao pensar na igualdade, na interdependência global e nossas obrigações mútuas”? (BUTLER, 2020, p. 60). A economia vê-se no papel de continuar capitalizando os recursos e manipulando por seu próprio interesse o que seria necessário para preservar, resguardar a vida.

Imagina-se que a maioria das pessoas pensam que é o mercado quem deveria decidir como se desenvolverá e distribuirá a vacina? É inclusivamente possível dentro do seu mundo insistir em um problema de saúde mundial que deveria transcender este momento da racionalidade do mercado? (BUTLER, 2020, p. 62)

A esta afirmação faz-se a tradução em termos levinassianos se será possível fugir dessas totalidades governamentais e econômicas. Tratemos aqui da responsabilidade que reconhecida é capaz de quebrar os grilhões da escravidão imposta pelas totalidades. A responsabilidade por outrem se assenta inicialmente como nos apresenta o Lituano, em uma subjetividade. Essa subjetividade, em Lévinas, tenta fundamentar-se em um ser para o outro.

Uma característica importante da sensibilidade não é somente fazer-nos olhar o caos pandêmico com suas perspectivas negativas, mas observá-lo diante da vivente fraternidade humana instaurada na preocupação com aqueles que mais necessitam de cuidado e atenção. A responsabilidade para com o outro neste momento está explícita no próprio distanciamento que realizamos. Se outrora o cuidado era na aproximação física agora poderia talvez dizer que há um cuidado que excede esta aproximação, ousando-se dizer de uma aproximação metafísica.

O Desejo metafísico não se esgota, não se sacia e por isso é desinteressado, levando-nos a dizer que mesmo na distância somos próximos daqueles rostos que se manifestam. O desejo como apresenta Lévinas (1998, p. 50), não parte do eu mesmo, mas do desejável, por isso não há interesse, e sim há revelação. Se partisse do eu, seria apenas necessidade, seria apenas algo a se saciar. A partir do Desejo Metafísico nos manifestamos solidários quando tomamos os dados de cada cidade, estado, país ao analisarmos o

número de casos contaminados e de mortos e sentimo-nos “culpados” por essa perda quando trilhamos caminhos egoístas, e no caso contrário nos sentimos responsáveis pelo outro quando tomamos as medidas estabelecidas pelos órgãos de saúde.

Não podemos enxergar no descaso a necessidade de usufruir da condição para a manutenção do estado e para favorecer o auge da economia; não uso disto como a tentativa de redução da população mais idosa; não me alio ao assassino que matará ao lhe escaparem de seu poder autoritário, restando-lhe a única alternativa senão matar para que não mais seja alvo de contrariedades e dúvidas, de descaso, e não permita a liberdade.

É na sensibilidade que permito-me sentir o outro, permito-me acolhê-lo como hospede em minha casa, mas antes de tudo depois de ter-me acolhido. Nestes tempos de Pandemia o autocuidado é acolher a si e acolher outrem na sua própria pele, cuidando, gestando sentimento afetivo, sensibilizando com o cuidado e a dor do outro. Há diante de nós uma humanidade, que se perde quando tentamos dominá-la, mas que se apresenta em mundo quando deixamos manifestar a exterioridade. Acolher a humanidade como hospedeiro é abrir as portas para aquele estrangeiro que necessita de cuidado, que precisa ser velado, precisa de conforto.

Não se há na sensibilidade a incerteza de quem poderia chegar, não se faz distinção de quem está chegando, mas se faz doador primeiro do aconchego. A sensação não se toma como simples qualidade em que algo me agrada ou desagrada. A sensação não me estranha com o outro, mas permite-me ver o outro. Não precisamos realizar a experiência objetiva de todos os rostos sofridos pela Pandemia, pois, a experiência metafísica está em perceber na sensibilidade que há outros rostos espalhados pelo mundo, que sofrem. A experiência transcendente é contemplar diante de nós a presença deste rosto, que nos é exterior.

5 | A RELAÇÃO FRENTE A FRENTE

A relação frente a frente é denominada a partir do que se encarregou discorrer sobre o infinito e o rosto. Estar frente ao rosto que abarca “Outrem”, é estar de frente com aquilo que é irreduzível à compreensão, à “conceitualização”. Nessa relação o autor lituano nos apresenta singularmente o papel do frente a frente que não intenciona nenhuma satisfação de suas necessidades, nenhum egoísmo. Diferente da relação com ou ao lado de. Lévinas apresenta:

Uma relação cujos termos não formam uma totalidade só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como frente a frente, como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irreduzível à estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferente uns em relação aos outros – que se oferecem à sua operação sinótica. (LÉVINAS, 1988, p. 26)

É aqui na relação frente a frente que se deduz a concretização, poder-se-á dizer

assim, da relação metafísica. Esta relação tematizada pelo Desejo, ao qual não se supre pois não é o desejo diante das minhas necessidades, mas segundo Lévinas, é “Desejo” do desejável, do “Infinito” que se revela no Outro diante de mim.

A Relação frente a frente que evoca a sensibilidade, traz à tona a temática da substituição, ou que podemos traduzir ao que já dissemos antes, a hospitalidade. Esses temas, inerentes, formam esta relação frente a frente por excelência. Como vimos, é parte integral, constitutiva de uma subjetividade que não aceita sua totalização, não se permite integrar, se tornar familiar. Se temos essa conclusão, podemos dizer que a relação frente a frente irá evocar na realidade uma relação intersubjetiva em que a hospitalidade, a sensibilidade serão guias para assegurar a incorruptibilidade da alteridade e a preservação e segurança do rosto do Outro, permitindo uma revelação do infinito.

Nessa revelação, Lévinas assenta a sua primazia na graça feminina. Antes de acolher o outro é preciso acolher a si. O acolhimento a sensibilidade primeira chama à interioridade casa, a própria interioridade. Consequentemente o acolhimento hospitaleiro segundo Lévinas poderá ser realizado. Essa intimidade da casa, manifesta com excelência na figura feminina. O feminino é a acolhida por excelência, com doçura, é uma figura para dizer que prepara a casa para acolher o indigente, a viúva, o órfão, o pobre. O termo feminino ou Mulher com a inicial maiúscula, quer representar uma figura por excelência da alteridade, que se retira para a interioridade e prepara para acolher o “Outro”. A sua interioridade constrói a subjetividade que temos retratado neste trabalho. Essa figura alude à gravidez, em que há uma retirada de si para que o outro venha a nascer. A autora Magali nos diz:

A Mulher é presença e ausência, linguagem sem ensinamento, por isso silenciosa, presença sempre discreta, segredo, mistério. A mulher não é também o *vós* do rosto (que supõe a altura); é o *tu* da familiaridade. É o único momento em que Lévinas admite uma relação com a filosofia de Buber, quando comenta que essa relação se assemelha à relação entre Eu e Tu deste autor. A forma que a Mulher tem de reservar-se possibilita a construção da interioridade do Sujeito (momento em que o humano se assume homem) – doce desfalecimento do ser, pois o surgimento da Mulher não ameaça; ao contrário, se retira para que o Outro (enquanto mesmo) possa nascer. (MENEZES, 2008)

Fundamentar esse tema intenciona dizer que a relação frente a frente não se baseia em um sujeito diante de um objeto, mas de dois sujeitos, contendo em si uma subjetividade que o constitui em uma linguagem pré-originária de seu ser. Lévinas apresenta o objetivo de desmitificar essas relações dadas pela determinação ontológica e que tem contribuído para justificar as atitudes totalitárias, que em muitas vezes gera a morte física, mas na maioria retira a esperança de continuar viver, é estar na existência e não existir. O autor lituano sentiu em sua pele esta presença totalitária quando foi prisioneiro do sistema nazista. Apesar de suas referências indiretas a isto, e quase não citada objetivamente, as consequências deste sistema é conhecida e sentida ainda nos tempos atuais.

É nesta relação do frente a frente que sustentará o período atual em que o ser humano encara o seu amanhã com insegurança pois não sabe se conseguirá superar ou talvez sobreviver à uma pandemia, e conseqüentemente aos sistemas totalitários impostos sistemas políticos e econômicos. Esta relação supera a ideia da história como finalidade do ser, supera a determinação ontológica do ser. Se trata de uma solidariedade que pode resgatar o sentido da vida, que resgata o valor de quem nos é exterior e o respeito pelo que são.

Segundo Lévinas é na relação do frente a frente que acontece a revelação do terceiro através do rosto, a revelação do infinito. Mais do que um modo de ser, é uma produção original do ser. É aqui que o Desejo abre as portas para o infinito e rompe com as totalidades vigentes. Segundo o autor, colocar o ser como Bondade é apoderar-se de um eu interior que reflete em um gesto significativo a mesma Bondade para quem lhe é exterior.

6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Pandemia Covid19, colocou a humanidade de joelhos, e fê-la perceber a fragilidade humana, a sua efêmera vida. Segundo Faro (2020), “a COVID-19, nome da síndrome respiratória ocasionada pelo novo coronavírus, foi inicialmente detectada em 2019 na cidade de Wuhan, capital da província da China Central” e atingiu a população sem qualquer distinção social, econômica, política, de gênero, etc. Atualmente no mundo são 25.197.938 infectados e 846.552 mortos segundo os dados oficiais apresentados pela BBC News atualizados no dia 31 de agosto de 2020.

Com efeito seguindo as estatísticas anteriores, os conceitos abordados na ética Levinassiana que nos permitem pensar os dias atuais em que a humanidade vive uma crise de uma ética que fundamentada metafisicamente respeite a vida. O que percebemos é uma ética instaurada numa ontologia que degrada a existência e profundamente o existente. Não há em certo grau a preocupação com a vida humana. Se podemos dizer assim carece de uma responsabilidade que anteriormente fundamentamos na subjetividade humana, pré-original, constitutiva do ser.

Os meios de comunicações nestes tempos são uns dos mais viáveis e mais utilizados meios que fazem uma ponte de ligação entre pessoas e podem ajudar a garantir a preservação da alteridade e da ética. A forma da hospitalidade e do cuidado se desenvolvem a partir desta interioridade do eu representado na figura do feminino em que a humanidade se cuida ao ficar em sua morada interior e de sua casa física como morada segura em que pode habitar preservando a sua saúde e a partir disso preservar a saúde de quem nos é exterior, de quem bate à nossa porta.

Existe neste exato momento a fragilidade humana na saúde física e psicológica e na linguagem Levinassiana quem carece de saúde, de cuidado, de abrigo, são os hóspedes

a serem acolhidos por nós, são os atuais pobres, viúvas e órfãos. Pelo que vivemos a ética, garantindo uma relação metafísica, poderá assegurar a fraternidade, propondo um relacionamento de caridade de gratuidade. É ser de fato uma presença ausente, podendo contribuir na saúde através de gestos simples, resguardando-se em casa, respeitando as normativas apresentadas pelos órgãos locais, nacionais e mundiais da saúde, é poder prover com o cuidado aos que sentem fome diante de um eminente aumento de desempregos e diante da necessidade do mais pobre que antes já carecia de recursos, agora ainda mais, é contribuir com o grupo de risco, é levar suprimentos aos que necessitam, é saber ouvir e ligar para quem sofre à distância.

A Pandemia talvez nos permitiu reavaliar nossos conceitos sobre as relações. Nos faz repensar a importância do outro em nossas vidas. Neste caminho ético levinassiano podemos fazer do frente a frente mediado pelas redes sociais um caminho para evocar a presença do outro, clamar pela transcendência. É momento de deixar o rosto falar, revelar o seu precioso dom, o infinito. Não se pode de certa forma garantir uma ressignificação absoluta, mas em certo grau, uma vez que fundamentamos a responsabilidade por outrem na subjetividade anterior a qualquer anterioridade podemos dizer que no distanciamento a ausência do outro está a nos afetar e com isso impera em nós o Desejo pelo infinito.

O frente a frente ainda é possível e nessa possibilidade é singular para manifestar-se a bondade que emana do coração de cada ser humano. O frente a frente como vimos é mais do que uma presença física, é uma relação transcendental. Estar à frente do outro que interpela é cuidar, é ser responsável. Somos responsáveis por quem nos é exterior e assim trazemos à memória cada indivíduo que não habita mais a existência física, mas que pela memória habita a existência transcendental. É possível pensar em cada um daqueles que já partiram e daqueles se encontram em nossa exterioridade, buscando o encontro, o diálogo, o saudosismo de bons tempos vividos e a oportunidade de sentir a dor daqueles que já partiram. Somos seres éticos, e é possível continuarmos a viver eticamente na pandemia, mas precisamos voltar para a interioridade e encontrar este Desejo, esta Bondade que está presente em cada ser e abraçar a humanidade no calor da lembrança e da memória, no abraço paterno do pensar no bem, no desejar o bem.

REFERÊNCIAS

AGAMBEM, Giórgio *et al.* **Sopa de Wuhan: Pensamientos Contemporaneo en tiempos de pandemia.** Editorial ASPO, 2020.

Coronavírus: o mapa que mostra o alcance mundial da doença. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51718755>

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução.** Petrópolis: vozes, 2000

FARO, André *et al.* **COVID-19 e saúde mental: a emergência do cuidado.** Estud. psicol. (Campinas) vol.37 Campinas 2020 Epub 01-Jun-2020. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100507&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

FERNANDEZ, Atahualpa. FERNANDEZ, Athus. **Meritocracia e Desigualdades.** Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/271209358_MERITOCRACIA_E_DESIGUALDADE

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito.* Trad. João Gama; ver Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 2007.

----- **Totalidade e Infinito.** Trad. José Pinto Ribeiro; ver Artur Mourão. Lisboa. Edições 70, 1988.

MENEZES, Magali Mendes **O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino.** Centro Universitário Feevale, Novo Hamburgo, RS. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000100002

SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem Messiânico.** Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre , Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984. p. 199 – 276.

TEIXEIRA, João Paulo Allaim. **Pandemia e Sociedade: Reflexos da COVID-19 na institucionalidade contemporânea.** Disponível em: <http://www.unicap.br/catedradomhelder/?p=3910>

O NOVO ESTATUTO DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA DO CÉTICO CARNEADES

Data de aceite: 01/11/2021

Data de submissão: 06/08/2021

Ísis Lopes D'Oliveira Zisels

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
(Egressa)

Ouro Preto – Minas Gerais

<http://lattes.cnpq.br/6916042707152938>

RESUMO: O presente trabalho procura resgatar o estatuto do conhecimento na antiguidade helênica, mais especificamente segundo a corrente do ceticismo. Para tanto, aprofunda-se no pensamento polêmico do cético Carneades de Cirene, que subverteu a busca pela verdade inerente ao estoicismo de sua época, criticando o paradigma ontológico da moral e oferecendo novos parâmetros epistemológicos para se pensar a Filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Ceticismo; Carneades; Epistemologia; Filosofia Antiga; História.

THE NEW STATUS OF KNOWLEDGE IN THE SKEPTIC CARNEADES PHILOSOPHY

ABSTRACT: This work seeks to rescue the status of knowledge in Hellenic antiquity, more specifically according to the Skepticism school. For this, it deepens the polemic thought of the skeptic Carneades of Cyrene, who subverted the search for inherent truth in the Stoicism of his time, criticizing the ontological paradigm of morality and offering new epistemological parameters to

think about Philosophy.

KEYWORDS: Skepticism; Carneades; Epistemology; Ancient Philosophy; History.

A Filosofia, ao longo da história, adquire múltiplas conotações, incluindo aquelas que divergem de seu significado fundante. A origem da palavra Filosofia, do grego Φιλοσοφία, é atribuída ao antigo filósofo Pitágoras de Samos para designar o amor à sabedoria, isto é, o ensejo do conhecimento que conduz à infindável busca filosófica pelo princípio das coisas. A Filosofia, nesse sentido, além de corresponder à matriz de todas as ciências, surge como uma atitude de encantamento diante do mundo; um modo de se relacionar com o cosmo adequando-se, pela via da contemplação, à lógica do próprio universo. Destarte, o ponto de partida para a evolução deste saber foi o *logos* pré-socrático (do grego antigo: λόγος; “razão”, “palavra”, “discurso”), que representou o desenvolvimento do pensamento crítico e o poder unificante da razão, orientada conforme a percepção da *physis* (do grego antigo: φύσις; “natureza”), compreendida em sua totalidade.

Todavia, a análise do estatuto do conhecimento na antiguidade helênica revela, desde já, paradigmas epistemológicos conflitantes, entre os quais o modelo cético, que procurou redirecionar a Filosofia questionando a relação implícita em sua gênese entre sabedoria e verdade.

11 CARNÉADES, O CÉTICO

A escola cética, fundada por Pirro de Élis (360 a.C. – 270 a.C., Élide) no período helenístico, caracterizou-se, soberanamente, pela assunção de limites epistemológicos junto à rejeição de discursos prévios, contribuindo para desenvolvimento da *epokhé* (do grego antigo: εποχή “suspensão do juízo”). A doutrina fomentou a celeuma em diversas correntes epistemológicas, questionando os princípios morais ditos como universais e as representações antecipadas da realidade postuladas por boa parte da tradição filosófica. O ceticismo, a saber, desenvolveu-se através de extraordinários pensadores, como Tímon de Fliunte (séculos IV e III a.C.); Arcésilas, Carnéades e Clitômaco (séculos III e II a.C.); Enesidemo e Agrippa (século I a.C.); e Menodoto, Teodás e Sexto Empírico (séculos II e III). Todos estiveram comprometidos com a potencialização do exame crítico-filosófico e a aproximação entre práxis e teoria (BROCHARD, 2009).

Em meio às vozes ecléticas da cultura helenística, interessa aqui ressaltar o pensamento singular do cético Carnéades (214 a.C, Cirene – 129 a.C., Atenas). Seguido por Clitômaco (187 a.C., Cártago – 110 a.C., Atenas) e Filon de Lárissa (145 a.C, Lárissa – 79 a.C., Roma), o mestre revelou-se grande expoente da Filosofia Antiga, reformulando a doutrina platônica e exaltando o caminho radical da indagação na Nova Academia por ele fundada. Suas teses consubstanciaram o ceticismo grego, sendo transmitidas por meio da oratória e dos exercícios retóricos, posteriormente enaltecidos na educação romana através, por exemplo, da *controuersiae* – prática jurídica que expunha, por esboços e ensaios, dois prismas de um fenômeno, confrontando acusação e defesa (CABECEIRAS, 2013. p.159). A eternização de tais discursos contou com os registros portentosos de ilustres intelectuais como Cícero (106 a.C., Arpino – 43 a.C. Fórmia) em *Tusculanae Quaestiones, De Finibus Bonorum et Malorum, De República, Academica, II*; Sexto Empírico (II – III d.C., Alexandria), em *Contra os Lógicos I, 161*; Aulo Gélío (125 d.C. – 180 d.C., Roma) em *Noites Áticas, VII, 14* e Lactâncio (240 d.C., Norte da África – 320 d.C., Gália) em *Institutiones Divinae, V*.

Segundo Aulus Gellius, em *Noctes Atticae* (XII, 23, 1955), Carnéades assumiu, ao lado de Critolau (200 a.C., Phaselis – 118 a.C.), o peripatético, e Diógenes da Babilônia (240 a.C., Selêucia do Tigre – 150 a.C.), o estoico, a missão diplomática de Atenas à Roma, em 155 a.C. Na ocasião, atribuiu-se ao governo ateniense a multa de quinhentos talentos pelo saque de Oropos, na Ática Oriental. Com efeito, fora incumbida aos representantes das três correntes filosóficas mais aclamadas pelos romanos a realização de um acordo político visando a obtenção do indulto da coima.

Em virtude das questões jurídico-administrativas, Carnéades discursou em algumas conferências junto ao Senado Romano, empregando metodologicamente a dialética negativa de sua escola. O artifício epistemológico – oriundo da *epokhé* – resultou em uma espécie de *controuersiae* que, primeiramente, elogiou a Justiça e, posteriormente, rechaçou-a enquanto princípio natural, desalojando as bases do realismo moral. Ao relativizar os parâmetros

normativos e a percepção das aparências, dissolvendo o estatuto absoluto da verdade, o filósofo incitou o descontentamento de Marco Pórcio Catão (234 a.C., Túsculo – 149 a.C., Roma), o Censor, que solicitou, de imediato, o retorno da embaixada arguta à Atenas. Entretanto, a missão contribuiu para a redução da multa e a inserção da filosofia grega no mundo latino, considerando o teor persuasivo do argumento carneadeano, resgatado em excertos na obra de Cícero (*De República, Livro III*) e posteriormente completados por Lactâncio (*Institutiones Divinae, V*).

Efetivamente, é imprescindível à pesquisa bibliográfica em torno da figura de Carnéades a apreciação das referências romanas, tendo em vista a trajetória histórica deste pensador. O espírito romano, a propósito, sempre fora demasiado orientado para as questões pragmáticas e muito pouco inclinado às especulações teóricas, de modo que o saber difundido entre os cidadãos pouco ultrapassava meras repetições do que já se havia produzido na Grécia. Quando, tardiamente, despontou em Roma um conjunto interessado de exímios mestres, como Cícero e Sêneca, o conhecimento, genuinamente, recorreu à práxis sem, contudo, deixar de lado a bússola epistêmica dos gregos. Em outros termos, a herança helênica, repleta de sutilezas e abstrações, adquiriu maior densidade e objetividade conforme as simplificações e observações mais sólidas do real. A potência do império combinada à concretização dos conceitos apreendidos viabilizou, portanto, a universalização e popularização do ensino filosófico, alcançando e influenciando civilizações do mundo inteiro (MARTHA, 1905).

Boa parte dos doutos romanos, por afinidade cultural, estimava a sensatez metódica do ceticismo. Neste caso, se, por um ângulo, Carnéades criara imenso alarido com suas problematizações sobre a Justiça, por outro, jamais perdera o respeito e a admiração de seus porta-vozes.

2 | O ESTATUTO DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO EM CARNÉADES

Carnéades elevou à máxima potência a primeira etapa do método socrático (ironia), referente à desconstrução de todas as crenças por meio do questionamento. Todavia, desprezou o segundo momento epistemológico, quando os discípulos de Sócrates eram convidados a darem à luz, por eles mesmos, ao verdadeiro conhecimento (maiêutica). Neste ponto, a relação entre razão e sabedoria, mediada pelo valor ontológico atribuído à verdade, é completamente desarticulada. Ora, os ensinamentos transmitidos oralmente pelo filósofo cético acentuavam a dúvida socrática, instituindo a doutrina da probabilística na Nova Academia. Sob esta ótica, as verdades fornecidas pela indução racional não passariam de probabilidades – razão pela qual, dever-se-ia desconfiar de todas as afirmações sistemáticas. A teoria configurou, outrossim, a crítica do empirismo à perspectiva metafísica da Filosofia, ressurgindo, junto às ideias pirrônicas, também no contexto moderno (MARTHA, 1905).

A influência do discurso cético, por curiosidade, apareceu nos textos de Hume quando o mesmo denunciou as crenças travestidas de conhecimento, opondo-se ao princípio especulativo e supersticioso da metafísica. A despeito disso, o autor reforçou as lacunas da epistemologia, ponderando, pela experiência, a correlação entre as cadeias de causa e efeito conforme a ocorrência dos eventos – sem confundir, obviamente, a aposta probabilística na conjunção habitual com as normas intransponíveis do dogmatismo científico (HUME, [1738] 2001).

Conquanto o ceticismo antigo tenha sugestionado ou provocado as mentes heterogêneas da modernidade, é preciso notar que o mesmo resguardara para si a apreciação do *ethos* e da estilística helênica. Isso porque a proposta cartesiana ulterior priorizou, efetivamente, a dúvida hiperbólica, puramente metodológica. Conforme Fogelin (1994, p.134, apud BICCA, 2012, p.143):

O antigo ceticismo diferencia-se do cartesiano por sua orientação prática, e não porque Descartes tenha introduzido um problema teórico radicalmente inédito. O ceticismo cartesiano não é nenhuma forma de vida, sendo introduzido por Descartes antes como uma dúvida hiperbólica que não seria para ser levada a sério na vida.

Neste contexto, os modernos não vislumbraram a *ataraxia* (do grego antigo, Ἀταραξία: “estado de imperturbabilidade da alma”), como meio de desviar a ansiedade proveniente do realismo moral, por exemplo. Estabeleceram, ao contrário, por meta a negação de qualquer tentativa de segurança que se pusesse à frente das bases sólidas do conhecimento.

Ora, Carnéades, por excelência, simbolizou previamente o combate à postura dogmática, contrapondo-se à devoção a uma verdade inequívoca inerente às escolas de sua época. Nesse sentido, afastou-se do epicurismo, que supunha saber o âmago da alma, repetindo os preceitos de Epicuro, e refutou o estoicismo, que se presumia uma seita superior.

Vale ressaltar que Carnéades fora discípulo de Crísipo (279 a.C., Solos – 206 a.C., Atenas, Grécia), o líder notável dos estoicos. Sua intimidade com a doutrina permitiu-lhe questioná-la intrinsecamente por anos, apartando-se, evidentemente, de seu mestre. O conflito fomentou a afirmação da identidade cética, que acabou por ameaçar a convicção estoica sobre a adequação do intelecto à *physis*. Decerto, o filósofo de Cirene opôs-se à dialética crisipiana na medida em que esta institucionalizou o *logos* como o princípio divino capaz de ordenar o cosmo, conformando o ser humano à lógica preambular da natureza.

O estoicismo contemplou, na naturalização da razão, a validação do realismo moral, objetivando a negação dos apetites junto à aspirada *ataraxia*. Nesse sentido, Lucius Annaeus Sêneca, célebre estoico, propagou o desapego material e o controle racional dos afetos, postulando-se indiferente à experiência do *pathos* (sofrimento) (MARCONDES, 2007).

A crença pretensiosa do autocontrole alastrou-se pelo mundo greco-romano, embasando, na Idade Média, boa parte da ética cristã. Não por acaso, recebeu em seus primórdios incisivas críticas de Carnéades que, parafraseando Cícero, incentivou, acima de tudo, a prudência no âmbito filosófico (CÍCERO, Acad. II, 34, 1994).

A cautela metodológica exigida na Nova Academia promoveu a refutação dos preceitos morais que orientavam a ética grega, transmutando, por conseguinte, o estatuto ontológico do conhecimento. Sob esse aspecto, a antiguidade helênica dignificava a regência do princípio *eudaimonista* (ideal de bem-estar presente nas insignes considerações éticas da teleologia aristotélica), segundo o qual a noção de júbilo sucederia a realização do todo social. Ou seja, a felicidade de um cidadão representava, necessariamente, o direcionamento da razão à aquisição da Justiça na pólis.

No contexto descrito, a Justiça era postulada como um valor absoluto associado à meta *eudaimonista*, referindo-se à justaposição de cada parte do todo ao funcionamento adequado da pólis e à harmonia garantida pela sabedoria. Aristóteles, em sua teleologia, concebeu que os valores normativos decorriam da prática das virtudes, que, basicamente, garantia a existência de uma sociedade mais justa. Para tanto, os cidadãos deveriam mensurar suas ações pelo intelecto, alcançando a sabedoria do meio-termo e a excelência da alma (ARISTÓTELES, 1996).

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. (ARISTÓTELES, 1996, p. 118).

A busca por *Eudaimonia* (do grego antigo, εὐδαιμονία: “estar habitado por um bom gênio”; “sentir-se pleno”) compôs, de maneira distinta, o pensamento de Pirro de Élis. O cético almejou, pela prática da *ataraxía*, a suspensão dos juízos prévios e a harmonização com o cosmo, consagrando-se indiferente à resolução das aporias e decretando indispensável à serenidade o despojamento das crenças acumuladas, uma vez que estas embaçavam a percepção dos fenômenos. Preferiu, em contramão, atentar-se ao presente, transpondo a ansiedade decorrente das demandas e vicissitudes do intelecto. Nesta conjuntura, ausentou-se do discurso (*aphasia*) e observou, junto aos relativistas, a distorção (*diaphonia*) alusiva às impressões e representações do real. Renegou, contudo, o uso da retórica vinculada à escolha de certos parâmetros cognitivos, como fizera Protágoras de Abdera, por serventia (BICCA, 2012).

De acordo com Sexto Empírico, em sua obra *Hipotiposes Pirrônicas* (1983), Pirro de Élis retorquiu a verdade asseverada pela razão, conjecturando-a como busca constante (*zétesis*) da consciência. Tomou, assim, as devidas precauções, evitando as distorções representativas e as intervenções equivocadas. Com o amparo da *isosthenia* (do grego antigo, ἰσοσθένεια: “equipolência”; imparcialidade perante a equivalência de pressupostos

divergentes – que podem, ou não, na mesma medida, alcançar a realidade), subverteu a ontologia aristotélica, oferecendo substrato crítico para o pensamento da Nova Academia.

Por sua vez, é impreterível frisar que Carnéades dispensou a verdade como escopo da razão, tornando-se êmulo da *zétesis* dos primeiros céticos. Ancorado à dúvida, apostou no ceticismo ultraradical e na promoção do discurso filosófico, sendo interpretado por Sexto como um dogmático negativo (EMPIRICUS, S. 1983, 1, 1).

3 I FILOSOFIA COMO *ETHOS* E O MÉTODO FILOSÓFICO DE CARNÉADES

À luz da doutrina carneadeana, o ceticismo seria uma perspectiva ética da Filosofia na medida em que representaria um estilo de vida (*ethos*) despido de resoluções – diferente do que pretendeu posteriormente a modernidade, como apontamos. Os céticos modernos não vislumbraram na *ataraxia* um modo de lidar com a ansiedade proveniente do realismo moral, e estabeleceram por meta a negação de qualquer tentativa de segurança que se pusesse à frente das sólidas bases do conhecimento. Carnéades, entretanto, desconstruía, anteriormente, as certezas reconfortantes da metafísica grega, que tratava como realidade ontológica as determinações morais.

Instigado pelo espírito da prudência, o filósofo problematizou as distinções ordinárias entre as percepções ditas como falsas ou verdadeiras, impossibilitando a afirmação de conclusões mais efetivas. Com efeito, durante a estadia em Roma, quando falou alternadamente a favor e contra a Justiça, não o fez para confundir o senado, mas sim para demonstrar a aplicabilidade de seu método – o da ciência probabilística. Embora não tenha restado à História da Filosofia informações precisas em torno da conferência dedicada às teorias platônicas, aristotélicas e estoicas, o discurso carneadeano fora devidamente registrado em sua fase antagônica. Este fato, por si só, revela o modo como o segundo argumento impactara os espectadores romanos, até então seduzidos pelo conforto das leis universais.

O neoacadêmico expôs que, se houvesse um direito natural, todos os homens concordariam entre si, captando o mundo identicamente. Entretanto, quem chegou a navegar distintos mares, desvelando a diversidade cultural e institucional dos povos, pôde, indubitavelmente, constatar as contradições existentes entre as instâncias legislativas artificialmente formuladas. Nesse sentido, o que se chama de justiça não passaria de uma invenção arbitrária e variável para garantir a proteção e o suporte do Estado.

Em outras palavras, baseado na acepção relativista da Lei, Carnéades admitiu a contingência e a alternância da mesma em diferentes países e épocas. Alegou, ainda, que o homem, em seu anelo, perseguia a própria vantagem – razão pela qual, para tal egoísmo, fora necessária a conveniência do Direito (LACTANCE, [303-311], 1973).

Ora, sem a busca por satisfação a sobrevivência humana encontrar-se-ia ameaçada, considerando que, para fins civilizatórios, a domesticação, a conquista, a dominação,

a invenção de técnicas e a utilização dos recursos naturais foram impreteríveis. Nesta ótica, a intervenção carneadeana desmascarou, em segunda ordem, a teologia estoica, contradizendo a crença na divindade e a sapiência atribuída à devoção à *physis* (BICCA, 2009).

A arguição cético-acadêmica atestou, pela observação, a inverossimilhança da sinonimização dos termos “justo” e “sábio”. Em compensação, aprofundou-se na dimensão humana, percebendo que a agressividade e o egoísmo governavam no lugar do *logos* estoico. Consequentemente, propôs como sabedoria certa aptidão para a concretização da própria vontade: “em Carnéades, o homem – a exemplo de todos outros seres – não busca senão seu interesse” (MANTOVANI, 2016). Ou seja, o exercício filosófico seria muito mais uma relação entre razão e vontade do que razão e verdade.

Carnéades, desta forma, impugnou a consciência estoica – mediante a qual se naturalizara a ideia de justiça, sugerindo, inversamente, como princípio básico “um instinto de posse, de conquista” (BICCA, 2009, p.90). Por esse ângulo, a eclosão da *sapientia* levaria o indivíduo humano a fazer o que lhe fosse palpável à obtenção de sua autossatisfação: “[...] o cético Carnéades lançou um ataque à teoria estoica da naturalidade das Leis. Os estoicos, como bem conhecido, tentaram mostrar uma equivalência entre virtude e felicidade” (STRIKER, 1987, p.196, tradução nossa).

O pensamento carneadeano e o ceticismo, em geral, transpuseram os dogmas e crenças interpretativas (*adoxástos*) através do treino da retenção do assentimento. Contudo, por pragmatismo e atenção às necessidades da pólis, levaram adiante o investimento em técnicas (*tékhnai*) de previsão, controle e organização, essenciais ao funcionamento civilizatório. Em outras palavras, dignificaram as artes e abominaram a elaboração ontológica do campo fenomênico concernente à Filosofia Clássica. A rigor, criticaram as supostas causas racionais das aparências e concordaram que cabia ao fenômeno (*phainómenon*) sustar uma ação.

As aparições do mundo expunham, por assim dizer, o movimento (*enárgeia*) disponibilizado, factualmente, ao espectador (EMPIRICUS, 1983, I). Tal parâmetro fora concretamente incorporado pelo pirronismo, que restringiu o termo ‘*phainómenon*’ aos elementos sensíveis (*aístheta*) e suas atividades. Carnéades, por sua vez, prezou, inclusive, o estatuto fenomenal do discurso e de outras manifestações imateriais, vislumbrando, a partir da *enárgeia*, possíveis distinções basilares à vida cotidiana.

Ao transgredir o critério dogmático de verdade (*hýparxis*), que apostava na existência ontológica das elucubrações em torno do plano fenomênico, o neocadêmico de Cirene, especialmente, expôs o que seria o *páthos* (afecção) do corpo diante da constatação da *enárgeia*. Neste momento, ressaltou o estado de afetação perceptiva como sendo a *phantasíai* (representação) dos *phainómena* (fenômenos). O homem, assim, projetar-se-ia no mundo ao significar, através da sensibilidade (*aísthesis*) ou do intelecto (*diánoia*), as aparências. (PORCHAT, 2013, p. 306).

Desta maneira, seria utópico confiar plenamente na representação (distante, em maior ou menor grau, do *phainómenon*). O conhecimento restringir-se-ia ao assentimento da *phantasia* análoga à experiência interna dos objetos, excluindo proposições metafísicas ou conjecturas similares (EMPIRICUS, 1983, I). Não por acaso, o termo *phantasiai* fora amplamente empregado pelos gregos e utilizado no pirronismo antigo para traduzir as afecções da alma produzidas a partir do contato com o objeto.

Aos céticos, em comunhão, bastava o reconhecimento das coisas concomitante à recepção dos acontecimentos. O *phainómenon*, neste horizonte, constituir-se-ia como um *axioma*, tendo em vista a tangibilidade da *enárgeia* e das sensações involuntariamente arranjadas na *phantasia* e provocadas pelo entorno (EMPIRICUS, 1983, I). Em outros termos, à parte o equívoco atribuído à exegese metafísica, a existência do *phainómenon* seria, à luz de Sexto Empírico (1983, I), inquestionável.

A elaboração interpretativa, por assim dizer, surgiria como a produção espontânea de um sentido mediante a imposição dos fenômenos (PORCHAT, 2013, p.307). Em seguimento, a inexorável interferência capacitaria, de maneira contenciosa, um acesso, mesmo fictício, ao real – sendo este díspar e inacessível.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das inúmeras acepções epistemológicas, por vezes contraditórias, que compuseram a Filosofia ao longo da história, é imprescindível salientar o fato de que todas as tradições concordam quanto à importância do questionamento e da reflexão possibilitada pela razão. No contexto do helenismo, outro aspecto em comum entre as correntes filosóficas vigentes era a prática doutrinária da Filosofia, representando os diferentes estilos de vida seguidos pelos adeptos de cada uma das escolas.

Sob o ponto de vista ético, uma das grandes contribuições do pensamento de Carnéades é a desconstrução da crença na superioridade cultural que aparece, ainda que implícita, em boa parte da Filosofia grega. Ao criticar o paradigma ontológico da moral, presente no estoicismo de sua época, o cético de Cirene revela o modo como os interesses culturais influenciavam a percepção dos princípios morais postulados como universais pelos Antigos.

Do ponto de vista metodológico, o filósofo neoacadêmico contribui para o desenvolvimento das técnicas argumentativas, concebendo o conhecimento de maneira interessada. Amplia, ademais, a crítica às aparências que caracterizou a academia platônica, rejeitando, porém, o excessivo dogmatismo da mesma em relação à onipotência concedida à ideia. Nesse caso, a busca pela verdade conduziu, segundo Carnéades, a Filosofia a um caminho ilusório, limitando-a à perspectiva metafísica do mundo helênico.

É possível dizer, por fim, que o Cético de Cirene compreende a Filosofia como um modo de *estar* no mundo, questionando suas crenças e derrubando as falsas verdades.

Para tanto, o filósofo rechaça o pensamento dos Estoicos, afirmando a inexistência de uma ordem racional mediante a qual a *physis* se sustentaria. Investiga, em contrapartida, como os fenômenos afetam o ser humano, desvelando muito antes da contemporaneidade a essência igualmente fenomênica do discurso filosófico.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Os Pensadores*, 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BICCA, L. Carnéades em Roma: ceticismo e dialética. *Sképsis*, ano IV, nº 5, 2009.

_____. *Ceticismo antigo e dialética*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

_____. *Ceticismo e relativismo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CABECEIRAS, M. *Urbi et Orbi, nós e os outros: romanidade(s), fronteira étnica e a História como escrita dos dilemas pátrios*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2013. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1535.pdf>>. Acesso em: 03 agosto de 2021.

CICERO. *De la republique*. Paris, Garnier- Flammarion, 1967.

_____. *Les Devoirs*. Paris, Les Belles Lettres, 1974.

_____. *Nature of the Gods & Academics*. Class. Loeb, Cambridge, Mass., 1994.

EMPIRICUS, S. *Outlines of Pyrrhonism*. Class. Loeb, Cambridge, Mass., 1983.

GELLIUS, A. *Noches Áticas*. Trad. Francisco Navarro y Calvo. Vol. Único. Buenos Aires: Librería El Ateneo Editorial, 1955.

HUME, D. (1738). *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2001.

LÉVY, C. *Hellenistic Philosophy*. Univ. of California Press, 1986.

MANTOVANI, R. V. Sociabilidade, lei e poder civil em Hugo Grotius. *Redescrições – Revista online do GT de Pragmatismo da ANPOF*, ISSN 1984-7157, ano VII, nº 3, 2016.

MARTHA, C. *Le Philosophe Carnéade à Rome*. In: *Études Morales sur l'antiquité*. Paris, Hachette, IV, éd, 1905.

LACTANCE. *Institutions divines (V)*. Trad. M. Pierre Monat, Paris: Les Éditions du Cerf, 1973.

LAÉRCIO, D. **Lives of eminent philosophers**. HICKS, R. D. (trad.). Londres: William Heinemann, 1975.

PORCHAT, O. A noção de phainómenon em Sexto Empírico. **Analytica**, ISSN 01048384, vol. 17, nº2, 2013.

STRIKER, G. **Greek Ethics and Moral Theory**. Stanford University, 1987. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/Striker88.pdf>. Acesso em: 01 de agosto de 2021.

CAPÍTULO 8

TALES DE MILETO: UN HÉROE DE SABIDURÍA ENIGMÁTICA

Data de aceite: 01/11/2021

Joseph Max Espiritu Ventocilla

Universidad Nacional Mayor de San Marcos,
Facultad de Letras y Ciencias Humanas,
Escuela Profesional de Filosofía
Lima-Perú

<https://drive.google.com/file/d/16fVQrooBtIVtdJga2QdM-HqI-DLmtEKQ/view?usp=sharing>

RESUMEN: Pocas disciplinas hay actualmente que tengan una larga tradición a cuestas, la filosofía puede contarse entre ellas. Sin embargo, si nos aventuramos a mirar el pasado veremos qué tan distinta fue e incluso qué tan peculiares eran los antiguos filósofos. Miles de años han pasado desde que los griegos nombraron a esta búsqueda del conocimiento y más lejos incluso está el modo en que la practicaban. El enfoque de esta investigación se centra en aquellos años en donde la diferencia entre ser sabio y ser filósofo no estaba tan definida, y más precisamente se centra en ponderar la importancia de lo heroico en la figura del llamado primer filósofo griego. Por medio de los textos, su interpretación y las novedades que la arqueología reciente nos brinda damos una lectura sobre la implicancia del brío heroico que aún no le era extraña a la filosofía. Encontramos así que se puede postular una estrecha comunión entre la faceta heroica y la sapiencial en los comienzos del filosofar. Tomando la figura de Tales de Mileto a quien preferimos llamar sólo Θαλῆς recurrimos a textos y a contextos que nos ubican en un

horizonte de transiciones en donde los ámbitos divinos y humanos se entremezclan y distancian sutilmente. Finalmente, arribamos a la conclusión que Θαλῆς como héroe, sabio y filósofo muestra una figura compleja donde la vida del personaje tiene tanta relevancia como su legado intelectual. **PALABRAS CLAVE:** Tales de Mileto, héroe, sabiduría.

THALES OF MILETUS: A HERO OF ENIGMATIC WISDOM

ABSTRACT: Few disciplines today have a long-standing tradition, philosophy can be counted among them. However, if we venture to look into the past, we will see how different it was and even how peculiar the ancient philosophers were. Thousands of years have passed since the Greeks named this pursuit of knowledge and even further is the way they practiced it. The focus of this research is on those years when the difference between being a sage and being a philosopher was not so clear-cut, and more precisely on pondering the importance of the heroic in the figure of the so-called first Greek philosopher. By means of the texts, their interpretation, and the novelties that recent archaeology provides us with, we give a reading of the implication of heroic verve that was not yet foreign to philosophy. We thus find that we can postulate a close communion between the heroic and the sapiencial facets in the beginnings of philosophizing. Taking the figure of Thales of Miletus whom we prefer to call only Θαλῆς, we turn to texts and contexts that place us in a horizon of transitions where the divine and human

realms are subtly intermingled and distanced. Finally, we concluded that Θαλῆς as hero, sage and philosopher shows a complex figure where the life of the character is as relevant as his intellectual legacy.

KEYWORDS: Thales of Miletus, hero, wisdom.

1 | INTRODUCCIÓN

Seguir los vestigios del tiempo con nueva curiosidad ha logrado sacar del olvido a personajes desconocidos o conocidos sólo a medias. Ya sea por serendipia o intencionalmente nuestro bagaje se amplía con cada pieza descubierta del enorme rompecabezas que somos. En esta ocasión un filósofo que logró esta investidura tiempo después de fallecer aparecerá mostrándonos una virtud que tanto épocas añejas como recientes siguen celebrando, el heroísmo. ¿Qué es un héroe y hasta dónde lo es? ¿Cómo afecta esta denominación a un filósofo? Es momento de meditar sobre héroes, sabios y una mezcla armoniosa de ambos.

2 | HÉROES EN LA ANTIGUA GRECIA

Educar en tiempos remotos fue un asunto definitivamente crucial. Incluso podríamos decir que la vida de un colectivo se decidía en base a los valores que la sociedad aceptaba como deseables. Por ello, no es gratuita la alta estima que la *Paideia* helena alcanzó entre los demás pueblos que la tomaron como referente.

Y si vamos a hablar de los griegos no podemos olvidarnos de mencionar a su máximo educador, Homero; en las composiciones que se le atribuyen, *Iliada* y *Odisea*, destacan unos personajes categorizados como *héroes*. Su importancia reside en que además de estar ordenados por primera vez según jerarquías y singulares características son ejemplos predilectos de la virtud del hombre mortal.

Ver a un Aquiles sufriente pero impetuoso frente a su destino, a un Diomedes ávido de honor enfrentándose a los dioses, a un Héctor que lucha por su Troya y por su nombre o a un Odiseo que recorre el largo camino hacia la mesura impactó enormemente en la tradición poética posterior, los trágicos, quienes reelaborarían tales anécdotas en función de sus propias circunstancias.

Volviendo a los héroes homéricos, estos personajes fueron *la medida* del comportamiento colectivo y un legado valioso que el pueblo heleno no se cansó de honrar. En tiempos actuales los héroes se han identificado, desde los estudios de Carl Gustav Jung con *arquetipos* del inconsciente colectivo. Lo que no ha hecho sino resaltar su importancia en el estudio de la mente humana.

Continuando con la cultura griega, la época mítica dio paso a la histórica. El siglo VIII a.C. devino en un escenario político, allí los referentes de conducta continuaron ejerciendo su influencia, aunque no sin variación. Es con Hesíodo, el otro gran poeta griego, que

las hazañas bélicas pasarán a un segundo plano siendo ahora el hombre de campo un personaje a retratar.

De la *sabiduría ctónica* hesiódica a la *sabiduría política* de los Siete Sabios quienes tomarán el puesto de los poetas sólo hay un paso. La lucha anterior contra los dioses se desplazará a la lucha entre mortales. Es el ágora el lugar donde se mostrará el valor ante los demás y es en la vida diaria donde uno alcanza la virtud.

Héroes fundadores: *Heros ktistes*

Adentrándonos en la Grecia del siglo VII y VI a. C. encontraremos que *héroe* (ἥρωες), se dice en dos sentidos, uno para designar las figuras homéricas, otro para referirse a un “difunto que desde su tumba ejerce un poder benéfico o maligno y que exige una veneración apropiada” (WALTER BURKERT, 2007, p.274). Este último sentido se lo debemos a la influencia de la poesía épica que propagó el culto y la fama de los “venerables difuntos”.

Los *héroes*, como los dioses, reciben libaciones, se le adjudican victorias, se le dirigen oraciones, se jura en su nombre y se dan leyes para su veneración, es decir, participan de lo sagrado. Sin embargo, si bien hay similitudes entre lo heroico y lo divino resaltan también las diferencias.

Los héroes están vinculados a un determinado lugar, centro de identidad para los grupos locales, los dioses no. Las ciudades pueden adorar a múltiples divinidades e identificarse con ellas, esto no ocurre con los héroes, quienes se inscriben dentro del *prestigio de los orígenes*. Nos referimos a lo siguiente: cuando una determinada *polis* es fundada lo es siempre por un *héroe* al cual se le denomina ἥρωες κτίστης¹, *heros ktistes*, *héroe fundador*.

Un *heros ktistes* que realiza un κτιζω, ya simbólico ya material, al morir no puede ser enterrado sino cerca al ágora, allí se le construye un recinto especial llamado *heroon* el cual será un lugar sagrado donde los ciudadanos mostrarán su respeto y veneración.

Los *héroes*, en suma, son una instancia superior que se distinguen, aunque no totalmente, de la humana. Ellos son «más fuertes» que el común mortal. Fuerza que usualmente se manifiesta indirectamente y no siempre de forma positiva. La literatura nos habla de sequías, epidemias, nacimientos insalubres, conflictos y discordias constantes, lo cual se conoce como la ira del difunto poderoso. Frente a estas señales de malestar la *polis* responde aplacando al *héroe*, retomando su culto o haciéndole una ofrenda por lo cual se espera beneficios del mismo.

Un heroon de mileto

Ahora bien, los *héroes fundadores* han vuelto a aparecer en nuestra época debido a las investigaciones geo-arqueológicas realizadas en Mileto hace no más de una década del presente. Los académicos han redescubierto información de esta antigua metrópoli

¹ En griego κτίστης proviene del verbo κτιζω que se puede traducir por edificar, construir, fundar, colonizar, plantar y elevar; κτιζω se refiere pues a un comienzo, a un origen que se despliega en su avance.

helénica. Por ejemplo, se corroboraron noticias lejanas como las de Plutarco quien habló de una tumba antigua donde se encontrarían los restos de un famoso ciudadano milesio. En su obra *Vidas Paralelas* líneas 12.11.1-12.1 encontramos el siguiente pasaje.

ὄμιον δέ τι καὶ Θαλήν εἰκάσαι λέγουσι· κελεύσαι γὰρ αὐτὸν ἔν τιτι τόπῳ τῆς Μιλησίας φαύλῳ καὶ παρορωμένῳ τελευτήσαντα θείναι, προειπῶν ὡς ἀγορὰ ποτε τοῦτο Μιλησίων ἔσται τὸ χωρίον.

“Algo parecido dicen que adivinó también Tales; pues dio instrucciones para que a su muerte lo enterraran en un lugar pobre y abandonado de Mileto, prediciendo que ese lugar sería algún día el ágora de los milesios.”

No podría haber otro lugar más indicado que el ágora para el descanso de tal ilustre ciudadano, que los milesios reconocieron como un *heros ktistes* y por ende le construyeron un *heroon*² en su honor. Los asiduos investigadores modernos tienen pistas de dónde podría encontrarse el *heroon* de *Tales de Mileto* y a partir desde ahora sólo Θαλής, pero hasta ahora tal descubrimiento les ha sido esquivo, no así lo que se puede decir del milesio.

Reconocido en la antigüedad como sabio, político, filósofo, matemático, astrónomo, hombre práctico, en resumen, virtuoso. Indiscutible merecedor de todo reconocimiento. Θαλής se nos presenta ahora como un *héroe*. Mileto lo elevó a la categoría de segundo *heros ktistes* (HERDA, 2013) y por ello le dio sepultura en el lugar reservado sólo para los fundadores. No en vano leemos la siguiente inscripción en el VII 83, Epigrammata Sepulcralia de la Anthologiae Palatinae

τόνδε Θαλήν Μίλητος ἰὰς θρέψας ἄνέδειξεν ἀστρολόγων πάντων πρεσβύτατον Σοφίαι.

tónde Talén Miletos iás thrépsas-anédeixen astrológon pánton presbítagon sofíai

Que en la traducción que hace García Gual a las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio dice: “A este Tales la Jonia Mileto que le crió ha mostrado como astrónomo el más venerable de todos por su sabiduría” (GARCIAL GUAL, 2007, p.50)

Ya mencionamos que ser *héroe* en la antigua Grecia era participar de la esfera divina, pues, tanto estando vivo como después de muerto el héroe ha mostrado una *fuerza superlativa* que lo separaba de los demás. Todo ello ahora nos sirve para contemplar a un Θαλής distinto. Nos presenta a un *héroe* griego en todo el sentido de la palabra.

Heroe como categoría sapiencial

Una vez realizadas las pesquisas históricas veamos qué nos trae esta categorización heroica del milesio. ¿Cuánto nos aclara y hasta donde nos es permitido usar tal categoría? ¿Cuánto aporta en la comprensión de la filosofía griega contemplar a un Θαλής heroico?

Respondiendo la primera interrogante ya adelantamos que la *categoría cualitativa*

² No es el único que tuvo tal privilegio pues Mileto es una de esas famosas ciudades donde uno puede encontrar más de un *Heroon* circundando la plaza principal, están allí los recintos de emperadores romanos, generales macedónicos y de los propios fundadores de la ciudad, esto es de sus héroes. No nos es extraño que sea así pues las actividades comerciales que florecieron allí permitieron que sus habitantes se relacionen con múltiples culturas del mediterráneo y que estas también se instalen en Mileto.

de *héroe milesio* ha surgido del acercamiento contextual a Θαλής; sin embargo, se requiere un ejercicio conceptual que aclare el término y lo limite. Ahora bien, el héroe sólo es tal si identificamos en él una *fuerza* (δύναμις) singular. Por δύναμις entendemos *capacidad extraordinaria que permite la realización de algún evento primordial por medio de una acción*. Así, definido el concepto de *fuerza* que subyace a la categoría *héroe* diremos que esta particularidad nos permitirá comprender el enlace entre el *aspecto vital* y el *accionar* del tal sujeto.

Por otro lado, si nos ubicamos enteramente en la Grecia de los siglos VII y VI a. C. lo heroico solo podrá brindarnos hasta el momento dos acepciones una homérica y otra política. Cualquier otro significado deberá ser fundamentado y puesto a prueba en los hechos, de lo contrario solo será vana alegoría o mera confusión de términos. Hasta aquí los límites y la claridad del asunto.

La segunda cuestión que relaciona *lo heroico* con *lo filosófico* requiere de pasos previos. El primero es poner en claro qué entendemos por *filosófico*. Lo *filosófico*, proponemos, *es una actividad humana especulativa, esto es teórica* (θεωρία), que busca contemplar la verdad (ἀλήθεια) distinguiéndola de la mera opinión por medio de una racionalidad particular y válida.

La relación del *accionar especulativo* con la *dinámica heroica* está en primer lugar en los *planos complementarios* de lo humano que ambos comparten: lo heroico está ligado principalmente a la realización y lo práctico; mientras que lo filosófico, aunque también *realiza*, es decir, lleva a cabo una cosa, tiene dentro de sí una fuerte carga teórica. En segundo lugar, tanto la *fuerza superlativa del héroe* como la *búsqueda contemplativa de la verdad* del filósofo hacen que ambos se distancien del plano profano y se dirijan a una esfera superior que recibe una validación límite de lo humano. En resumen, un Θαλής heroico-filosófico nos diría que participó vitalmente tanto desde una *esfera práctica* suprema como de una *esfera teórica* igualmente excelente, además de acercarse al plano divino sin dejar de ser mortal.

Las relaciones encontradas aguardan por un detalle en la explicación de los nexos entre el quehacer, lo práctico y lo teórico, además requerimos entender qué permite tal acercamiento hacia lo sagrado.

3 | EL ENIGMA SAPIENCIAL DE TALES

El enigma

La actividad teórica del filósofo tiene una historia detrás que no podemos eludir en caso queramos llegar a una comprensión del proceso que va desde la *divina locura* a la *humana cordura* del logos. Por ello, empezaremos por el *enigma* que implica toparnos con otros ámbitos de lo real.

Iniciando con los dioses, y de ellos con Apolo iremos notando cómo la sabiduría fue gestada y traída al mundo mortal. Tal divinidad griega, quien actúa desde lejos y lleva en trance a sus acólitos, habla en sombras con un lenguaje cuasi-comprensible provocando complicados enigmas (COLLI, 2000).

Esta divinidad de consuno con Dionisos representa la espiritualidad griega, por ello su imprescindible mención. Los estudios clásicos afirman también que con Apolo el ámbito divino toca lo humano siendo el templo Delfico la prueba concreta. Ahí es cuando la enigmática sofía griega llega a ser conocida por el género mortal.

En la recepción humana se ve con nitidez el paso de la locura (*μανία*) a la sabiduría (*σοφία*). Los poseídos son los encargados de trasladar el mensaje sagrado, sus intérpretes vendrán después, y más lejos incluso estarán los sabios quienes enfrentan al enigma buscando un orden, un principio (*αρχή*), en medio de tanta espesura verbal.

El sabio

Ya que llegamos a la sabiduría no nos queda sino hablar de su practicante, el *sabio*. ¿A quiénes se les conocía con este nombre? La palabra misma nos conduce a una interpretación. *Σοφός*, *sapio*, sabio, según Nietzsche, se dice de las personas que han demostrado *gran destreza* en algún arte, son aquellos de buen gusto, finos saboreadores.

El sabio como el héroe se enfrenta además contra algo que lo reta a demostrar su fuerza, se mide ante el enigma divino. Compite con agonía, no siempre saliendo ileso. No todo héroe griego es sabio, pero todo sabio es ciertamente un héroe.

Las similitudes nos conducen a hablar de las diferencias. Recordemos que el héroe se inscribía dentro de lo divino, mientras al sabio lo podemos ubicar como máximo representante del afán humano por el conocimiento. Hay ciertamente una brecha entre ambos que solo podrá ser transitada por alguien que porte tales naturalezas, este, si aventuramos una respuesta, sería en palabras de Nietzsche, el *filósofo*.

Recurriendo a Aristóteles y su fragmento titulado *Acerca de la filosofía* encontramos las variadas formas de saber que los griegos conocieron. Explícitamente menciona cinco tipos de sabiduría que van en progresión de menor a mayor.

1. Capacidad ingeniosa que inventa lo útil para las necesidades urgentes
2. Capacidad inventiva que se dedica a las artes hasta lograr lo bello
3. Habilidad intelectual destinada a asuntos cívicos
4. El estudio de la naturaleza
5. Metafísica

Para nuestros fines tomaremos la tercera y cuarta que preludian al filósofo, quien según Nietzsche es de ambigua naturaleza.

La sabiduría de los *Siete Sabios*, inventores de virtudes políticas; y la sabiduría que investiga la naturaleza, propia de *los fisiólogos* se encuentran en esta categorización

ascendente. Lo interesante es encontrar a un solo personaje que las comunica, Θαλῆς. Vínculo entre la sabiduría y la filosofía.

Como sabio afronta lo cotidiano, enfrenta enigmas, los resuelve y adopta la imagen de lo que vence, es *enigmático*. Como filósofo especula sobre el intrigante cosmos, da teorías y busca la verdad. El hecho de ser un héroe sapiencial, un filósofo, hace que reconcilie el plano divino con el humano permitiéndole transitar, ser mediador entre ambas realidades.

El filósofo

Anteriormente hemos indicado que *lo filosófico es una actividad humana teórica, que distingue a la verdad de la mera opinión por medio de una racionalidad particular*. Desglosemos los términos empezando con la teoría (θεωρία), luego con la verdad (ἀλήθεια) y terminando en la prueba histórica que refute o apruebe nuestra definición de filósofo.

Seguimos la interpretación de Karl Kerényi al entender tal palabra como un compuesto de Θεός (deidad) y ὄραω (ver) con lo cual la faceta sagrada reaparece una vez más tiñendo el accionar del hombre superior. Θεωρία y el verbo θεωρέω nos dicen los diccionarios se entiende inicialmente como especulación o contemplación. La carga visual destaca en los términos. Ahora bien, qué ve el sabio cuando teoriza, qué se contempla, en qué se detiene la vista. Respondemos, la ἀλήθεια, la *verdad*.

Respecto a lo que la *verdad* pueda significar tenemos algunos sentidos que vienen de Platón, en el *Parménides 128b-e* ἀλήθεια es α-ληθές, no-oculto y en otras circunstancias no-olvido³; mientras que en el *Crátilo 421 a-c*, ἀλή-θεια significa marcha errante, desplazamiento que viene desde lo divino. Siendo así, la *verdad* en estos sentidos vendría a ser *lo que no se oculta y desplaza* desde un ámbito sagrado (GONZALES LEÓN, 2017).

Hasta aquí, *el filósofo sería el observador de aquello que se muestra desde lo divino*. Este acto visual supremo discriminaría lo relevante de lo meramente opinable e infundado. El discernimiento se lograría siguiendo una racionalidad jerarquizante.

Veamos ahora si lo fáctico en Θαλῆς cumple con las descripciones propuestas. ¿Θαλῆς teoriza buscando la verdad? ¿Acaso Θαλῆς, buscando una certeza, detiene con la mirada aquello que viene de lo divino? Las anécdotas que recogemos de las fuentes antiguas nos responderán puntualmente estas cuestiones.

En primer lugar tenemos aquellas que nos lo muestran como astrólogo. Diógenes Laercio afirma mediante el testimonio de Calímaco que el milesio descubrió la Osa Menor dándole un uso práctico. Eudemo, en palabras del mismo doxógrafo, hace de Θαλῆς el primero en ocuparse de la astrología y de predecir eclipses de sol y solsticios. (DL I.23).

³ Esta acepción tiene un cariz órfico y estaba ligado netamente al ámbito iniciático de los misterios que entre ellos se celebraban, el *no-olvidar* es precisamente recordar las enseñanzas que el dios había revelado en forma secreta.

Efectivamente Θαλής teoriza pues dedicarse a la observación de los astros sólo es posible mediante una mirada que permita conocer. Veamos también cómo es que se ha vuelto a resaltar su lado *ktistes* y su nexa con el *enigma* dada la predicción del eclipse a todas luces improbable en esa época⁴ y que se explicaría como un vaticinio propio de un adepto a Apolo como señala Giorgio Colli (2008).

En segundo lugar, está el Θαλής matemático. Proclo en su *Comentario al primer libro de los elementos de Euclides* nos dice en las líneas 64, 17-65, 11 que el milesio fue *introducción* (fundador) de la geometría en Grecia la cual trajo desde Egipto. Luego señala los aportes matemáticos que se le atribuyen como el diámetro del círculo, la demostración de la igualdad de ángulos de la base de un triángulo isósceles, Igualdad de los ángulos opuestos por el vértice entre otros. Estos aportes matemáticos revelan nuevamente una actividad de búsqueda implícita de certezas que propone relaciones geométricas y que luego pasarían a ser teoremas. Lo visual se reitera debido a la naturaleza de este saber exacto.

En tercer y último lugar, demos cuenta del Θαλής investigador de la naturaleza. Hasta ahora se nos ha mostrado a un personaje teórico indagador, a un aspirante a conocer la verdad, lo que no ha aparecido es el rostro supuestamente divino que le adjudicamos. Queda pendiente la pregunta de si su visión es de las cosas divinas. Recurramos a la *Metafísica* (A 3, 983 b 6) de Aristóteles para empezar con nuestra disertación.

El libro alfa bautiza al milesio como *primer filósofo* pues propuso una hipótesis hídrica sobre el cosmos. Sin embargo, no vemos ni actividad visual ni algo que nos indique que la investigación de la naturaleza tiene que ver con un ámbito divino. Esto se resuelve con otras citas que están en el mismo Aristóteles. En *De Anima* (A 5, 411 a7) leemos la famosísima sentencia “todas las cosas están llenas de dioses”. El cosmos, el universo, esto es la naturaleza está inmersa para Θαλής en un ámbito divino, por lo que todo aquello que parte de ella parte de lo sagrado.

Con estos razonamientos hemos demostrado que nuestra definición de filósofo se ajusta a las interpretaciones de los hechos realizadas por investigadores en la antigüedad, Θαλής es un genuino observador de aquello que parte de lo divino. Finalmente, en esta pesquisa histórica también han surgido de forma espontánea las referencias a Θαλής como *ktistes*, ya sea como *primer astrólogo*, *introducción de la geometría* en Grecia o *primer filósofo de la naturaleza*. Estas características de su accionar sumado a su culto como héroe refuerza los nexos entre el actuar, la práctica y la teoría.

⁴ Son muchas las explicaciones que se han dado sobre el famoso Eclipse del 585 a.C. por ello recurrimos a los estudios actualizados que O’Grady (2016) ha realizado en su extensa obra donde asevera que ni los ciclos de Saros conocidos por lo babilónicos ni otros tipos de conocimiento sobre los eclipses totales o parciales de sol pudieron ser utilizados por el milesio. La autora propone como posibilidad una secuencia de 23 ½ meses a partir de los eclipses lunares que explicaría racionalmente la predicción de Θαλής.

CONCLUSIÓN

La gesta de los grandes hombres de Grecia ya sean, héroes, sabios o filósofos marcó una época en la historia de la humanidad que ha permitido tener modelos de virtud incluso en épocas tan caóticas como las actuales. Reconocer desde la academia filosófica a un personaje tan multidimensional como lo fue Θαλής en sus facetas de *héroe fundador*, *sabio enigmático* y un *filósofo de la naturaleza* nos invita a pensar en la manera en cómo hacemos filosofía hoy. El discurso, si atendemos a esta *paideia*, no puede ser la finalidad de la labor del *amante de la sabiduría*. Es su vida misma la que habla, es su ética lo que nos hace conocerlo.

REFERENCIAS

BURKERT, W. **Religión griega arcaica y clásica**. Madrid: Abada Editores. 2007.

COLLI, G. **El nacimiento de la filosofía**. Barcelona: Tusquets Editores. 2000.

COLLI, G. **La sabiduría griega II**. Madrid: Trotta. 2008.

ENGELS, J. **Los siete sabios de grecia, vida, enseñanzas y leyendas**. Barcelona: Crítica. 2012.

GARCÍA GUAL, C. **Los siete sabios (y tres más)**. Madrid: Alianza Editorial. 1989.

GONZALES LEÓN, W. **Aristóteles de la palabra a la cosa misma**. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2017.

HERDA, A. Burying A Sage: The Heroon Of Thales In The Agora Of Miletos: With remarks on some other excavated Heroa and on cults and graves of the mythical founders of the city. En O. Henry (Ed.), **Le Mort dans la ville: Pratiques, contextes et impacts des inhumations intra-muros en Anatolie, du début de l'Age du Bronze à l'époque romaine** (p. 67-122). Istanbul: Institut français d'études anatoliennes, 2013.

JAEGER, W. **Paideia: Los ideales de la cultura griega**. México: FCE. 2010.

KERÉNYI, K. **Los héroes griegos**. Girona: Atlanta. 2009.

LAERCIO, D. **Vidas de los filósofos más ilustres**. Madrid: Alianza Editorial. 2007.

NIETZSCHE, F. **Los filósofos preplatónicos**. Madrid: Trotta. 1872-1876, 2003.

NIETZSCHE, F. **La filosofía en la época trágica de los griegos**. Madrid: Valdemar. 1873, 1999-2003.

NIETZSCHE, F. **El crepúsculo de los Idolos**. Madrid: Alianza Editorial. 1888, ,1989

O'GRADY, P. **Thales of Miletus. The beginnigs of western sciencie and philosophy**. New York: Routledge, 2016

OTTO, W. F. **Los dioses de Grecia**. Madrid: Siruela. 2003.

PLATÓN. **Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo**. Madrid: Gredos. 1987.

PLATÓN. **Diálogos V. Parmenides, Teeteto, Sofista, Político**. Madrid: Gredos. 1988.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas II**. Madrid: Gredos. 2008.

TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL, VYGOTSKY E MARXISMO: APONTAMENTOS PARA UMA COMPREENSÃO CRÍTICA

Data de aceite: 01/11/2021

Data de submissão: 31/08/2021

Renata Dalbianco Ferreira dos Santos

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Campo Grande/MS
<http://orcid.org/0000-0003-0867-490X>

José Alberto Lechuga de Andrade Filho

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Campo Grande/MS
<http://orcid.org/0000-0002-0311-3372>

Alexandra Ayach Anache

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Campo Grande/MS
<http://orcid.org/0000-0002-7937-4448>

RESUMO: O exercício para a compreensão de uma teoria requer de nós, estudiosos e pesquisadores, a consideração do contexto sócio-histórico (condições objetivas da realidade) no qual vivem e/ou viveram seus precursores, somando-se o entendimento das influências intelectuais sobre eles. Não seria diferente com a Teoria Histórico-Cultural, que tem em Vygotsky seu principal representante. Por isso, iniciamos este trabalho com a exposição de importantes aspectos da vida do referido autor, os quais são fundamentais para a criação da supracitada teoria. De antemão, esclarecemos a impossibilidade de conceituar a Teoria Histórico-Cultural sem evidenciarmos as raízes marxistas do pensamento vygotksyano. Dessa forma,

dedicamo-nos, também, a desvelar algumas das relações entre os postulados de Vygotsky e os pressupostos básicos do marxismo. Para isso, valemo-nos de trabalhos que se dedicam à temática. Concluímos, por fim, que a Teoria Histórico-Cultural nos permite o entendimento de sujeito como um ser ativo, o qual age sobre e no mundo, constituindo-se nessa interação: ao mesmo tempo em que transforma a realidade, a realidade o transforma.

PALAVRAS-CHAVE: Vygotsky; marxismo; teoria histórico-cultural.

HISTORICAL-CULTURAL THEORY, VYGOTSKY AND THE MARXISM: NOTES FOR A CRITICAL UNDERSTANDING

ABSTRACT: The exercise for the understanding of a theory requires from us, scholars and researchers, to consider the socio-historical context (objective conditions of reality) in which its precursors live and/or lived, adding to the understanding of the intellectual influences on them. It would not be different with the Historical-Cultural Theory, which has Vygotsky as its main representative. Therefore, we started this work with the exposition of the referred author's important life aspects, which are fundamental for the creation of the aforementioned theory. Beforehand, we clarified the impossibility of conceptualizing Historical-Cultural Theory without highlighting the Marxist roots of Vygotskian thought. In this way, we are also dedicated to unveiling some of the relations between Vygotsky's postulates and the basic assumptions of Marxism. For this, we used works that are dedicated to the theme. Finally, we concluded

that the Historical-Cultural Theory allows us to understand the subject as an active being, which acts in and on the world, constituting itself in this interaction: at the same time that it transforms reality, reality transforms it.

KEYWORDS: Vygotsky; marxism; historical-cultural theory.

1 | INTRODUÇÃO

Para nos apropriarmos dos pressupostos de uma teoria, é imprescindível conhecer, além de suas bases epistemológicas, o contexto social, histórico e político no qual foi elaborada. A Teoria Histórico-Cultural¹, embasada no pensamento marxista – o qual representa seu substrato, mas não seus limites –, possui, em Vygotsky, o principal representante. À vista disso, em linhas gerais, apresentamos o contexto de vida do autor, junto dos acontecimentos contemporâneos a ele, que servem de terreno fértil à elaboração de toda sua obra.

Em seguida, retomamos as principais características do marxismo, bem como alguns equívocos em relação a ele, os quais impedem nossa correta apropriação dos postulados. Também evidenciamos as estreitas (e inegáveis) relações entre marxismo e Teoria Histórico-Cultural, fazendo notar que significa um profundo desconhecimento da obra de Vygotsky, bem como um desrespeito ao autor, qualquer tentativa de desvinculá-lo do pensamento de Marx.

Por fim, expomos que a Teoria Histórico-Cultural, a partir de Vygotsky, propicia-nos um entendimento de homem como um ser ativo, o qual age sobre e no mundo, em uma relação dialética de constituição e transformação de si e da realidade.

2 | A VIDA DE VYGOTSKY: CONTEXTO PARA PENSAR A TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL

Lev Semyonovich Vygotsky² nasceu em novembro de 1896, em Orsha, uma cidade da Bielorrússia, situada no encontro dos rios Arshytza e Dniepre. Ainda antes de completar um ano de idade, ele e a família se mudaram para Gomel, distante cerca de 330 quilômetros de sua cidade natal.

Com uma estável situação econômica, a família de Vygotsky tinha origem judaica. Em Gomel, o autor morou durante um longo período, ao lado dos pais e dos sete irmãos, todos em um ambiente no qual a educação era valorizada.

Seu pai, conhecido por sua cultura, trabalhava em um banco e em uma companhia de seguros. Sua mãe falava vários idiomas e apreciava especialmente poesia alemã. Professora formada, o que não era comum

1 Em relação ao nome da teoria, neste trabalho, decidimos por padronizá-lo Teoria Histórico-Cultural, exceto nas citações diretas, nas quais fomos fiéis às opções dos autores.

2 No que se refere ao nome do autor, há diferentes escritas: Lev Semyonovich Vygotsky, Lev Semenovitch Vygotsky; o mesmo ocorre com o último sobrenome: Vigotski, Vygotsky, Vygotski. Neste trabalho, optamos por Lev Semyonovich Vygotsky, exceto nas citações diretas, nas quais fomos fiéis às opções dos autores.

no Império Russo, dedicou grande parte de sua vida à criação dos filhos. (Bortolanza, & Ringel, 2016, p. 1023).

Em 1913, Vygotsky se formou no curso secundário, com distinção, o que lhe permitiu concorrer ao sorteio de vagas para a Faculdade de Medicina da Universidade de Moscou (Longarezi, & Puentes, 2013). Os pais de Vygotsky incentivavam a carreira médica, pois “[...] estavam preocupados tanto em relação às possibilidades profissionais que o filho teria quanto ao futuro, em meio aos rumos incertos do país naquele momento.” (Bortolanza, & Ringel, 2016, p. 1025).

Em 1914, quando o Império Russo se dirigia à Primeira Guerra Mundial, Vygotsky passou a frequentar aulas de Filosofia e História na Universidade Popular de Shaniavski – onde não recebeu qualquer título acadêmico, mas “[...] aprofundou seus estudos em psicologia, filosofia e literatura, o que foi de grande valia em sua vida profissional posterior.” (Oliveira, 1993, p. 19).

Paralelamente às aulas nessa instituição, o autor deixou a Medicina na Universidade de Moscou e se transferiu para o curso de Direito. Neste período, Lev se dedicou à escrita de *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*, como seu trabalho de conclusão de curso e o primeiro de cunho científico, o qual, mais tarde, seria anexado ao seu livro *Psicologia da Arte* (Oliveira, 1993).

No ano de 1917, o Império Russo se retirou da Primeira Guerra Mundial com o objetivo de cuidar de problemas internos. No décimo mês daquele ano, teve início a Revolução de Outubro e, em meio a essa guerra civil, Lev retornou a Gomel. Após a recuperação, por parte do governo russo, da região da Bielorrússia, que havia sido tomada pelo exército alemão, o autor assumiu “[...] diferentes postos de trabalho, lecionando Literatura Russa em escolas, Psicologia Geral, Infantil e Pedagógica nos cursos técnicos de pedagogia e, também, se dedicando às atividades culturais”. (Longarezi, & Puentes, 2013, p. 54).

Foi neste período que Vygotsky passou a conviver com pessoas com deficiência, dedicando-se ao estudo da temática. Em 1918, além de se formar em Direito (Coelho, & Pisoni, 2012), ele “[...] abre, com o amigo Semyon Dobkin e o primo David Vygotsky, uma pequena editora de obras de literatura (fechada pouco tempo depois, devido a uma crise de fornecimento de papel na Rússia)”. (Oliveira, 1993, p. 9). Tendo em vista, ainda, as seguidas guerras que ocorreram no país nessa época, era difícil se fixar em algum trabalho, o que não foi diferente com Vygotsky, fato que nos permite entender sua extensa lista de atividades desenvolvidas em Gomel.

Fiel às suas duas maiores paixões – literatura e teatro –, Vygotsky publicou, em jornais locais, artigos a respeito de escritores e eventos ligados à arte, bem como críticas literárias, concomitantemente à divulgação de seu material pedagógico. Na casa do autor, inclusive, encontrava-se a sede da revista *Veresk*, em alusão à “[...] uma flor que não tem valor nenhum por ela mesma, mas prepara a terra para tudo o que for plantado. Vygotski, como redator, dizia que gostaria que a revista preparasse o leitor para conhecer as valiosas

obras da literatura.” (Prestes, 2010, p. 1.031).

Salientamos, neste íterim, que, conforme Bortolanza e Ringel (2016), todas as dificuldades enfrentadas por Vygotsky, ao longo do período em que esteve em Gomel, influenciariam sua trajetória como pesquisador na cidade de Moscou e, por conseguinte, toda a Teoria Histórico-Cultural.

3 I BREVE CARACTERIZAÇÃO DO MARXISMO E ALGUNS EQUÍVOCOS INTERPRETATIVOS

Marx desenvolve seu pensamento sobre os campos da história, da filosofia, da economia e da ciência política, tecendo críticas à filosofia hegeliana e à tradição racionalista, as quais entendiam as ideias como a própria realidade, e não como representações abstratas dessa realidade (Japiassú, & Marcondes, 2006). “Todavia, a grande contribuição da filosofia de Hegel para o pensamento de Marx foi o método dialético.” (Santa, & Baroni, 2014, p. 3).

O autor alemão inverte a estrutura do modelo dialético hegeliano, propondo que as ocorrências históricas se devem às condições sociais, econômicas e produtivas, isto é, às condições materiais de vida. Para Marx, a existência determina a consciência e, sob essa lógica, a luta de classes seria o motor da história. Em outras palavras: o antagonismo entre as classes sociais de cada período histórico moveria a história.

A esse método de análise da realidade, pautado em um constante devir cujas raízes são as condições materiais de existência, convencionou-se chamar dematerialismo histórico-dialético: a sociedade está estruturada a partir das relações econômicas correspondentes a cada período histórico, cuja evolução se desenvolve dialeticamente. (Santa, & Baroni, 2014, p. 4).

Todavia, tornou-se comum encontrarmos distorções dos conceitos fundamentais do marxismo, o que impede a correta apropriação de seus pressupostos. Um desses equívocos: entender a mais importante motivação psicológica tal qual a satisfação de necessidades materiais básicas, em detrimento das necessidades culturais, estéticas e espirituais, tornando o homem “[...] por fim, um autômato sem personalidade.” (Santa, & Baroni, 2014, p. 5). Ao contrário, Marx propunha “[...] a emancipação espiritual do homem, sua libertação dos grilhões do determinismo econômico, sua reintegração como ser humano, sua aptidão para encontrar unidade e harmonia com seus semelhantes e com a natureza.” (Fromm, 1979, p.15).

Outro desacerto em relação ao marxismo foram as deformações da teoria que ocorreram em países socialistas, os quais as defendiam como correspondentes aos pressupostos de Marx. Assim, “a ditadura do proletariado na verdade se mostrou uma rígida ditadura sobre o proletariado e a exploração do homem pelo homem foi substituída pela exploração do homem pelo Estado.” (Santa, & Baroni, 2014, p. 6).

À vista disso, relacionar o marxismo direta e levemente às arbitrariedades praticadas por países “comunistas” constitui uma atitude de superficial (ou inexistente) conhecimento de Marx. Ademais, “É possível afirmar que o socialismo real, pelas suas contradições, não passava de uma versão piorada de capitalismo.” (Santa, & Baroni, 2014, p. 6).

4 I MARXISMO E VYGOTSKY: A CRIAÇÃO DA TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL

Em seus estudos, Vygotsky objetivou a análise dos processos relacionados ao desenvolvimento humano, considerando suas dimensões histórico-culturais, filogenéticas e ontogenéticas. Para isso, o autor se valeu da teoria marxista tal como um norteador do seu pensamento.

Vygotski era, acima de tudo, um pensador marxista, ou seja, utilizava os princípios marxistas como elementos de análise da realidade, sem nunca se deixar seduzir pela dogmática pretensão de subordinar toda a realidade a esses princípios. (Santa, & Baroni, 2014, p. 7).

Na obra vygotkyana, podemos inferir que Lev utilizava o marxismo como um meio de pensar. À semelhança de Marx, compreendeu o homem como ser ativo na construção da história e de si mesmo, que age sobre e no mundo. Tal agir, de acordo com Souza e Andrada (2013), refere-se a três ações: superação, cooperação e emancipação. Dessa forma:

[...] a superação viabilizada pela cooperação é que levaria o homem à emancipação como conquista de liberdade de pensamento e ação, exercida no coletivo, com o coletivo e pelo coletivo. (Souza, & Andrada, 2013, p. 357).

Com isso, o autor empreendeu um modelo de pesquisa psicológica centrado na cientificidade, o qual, no entanto, não estava restrito à realização de pesquisas empíricas.

Na Rússia pós-Revolução de Outubro de 1917, período que exigia a criação de um novo homem, havia relações antagônicas entre diferentes escolas de pensamento. De acordo com Santa e Baroni (2014),

Vygotski acreditava que nenhuma das escolas de psicologia então existentes, pelas suas próprias limitações teórico-metodológicas, seria capaz de abarcar a complexidade de elementos postos em jogo nos estudos psicológicos e, por essarazão, suas pesquisas buscavam a formulação de uma síntese das concepções antagônicas a partir de novas bases teóricas. Behavioristas e gestaltistas cindiam a psicologia em duas esferas aparentemente irreconciliáveis. (p. 7)

Assim, Vygotsky pensou e elaborou uma abordagem teórica abrangente, pela qual seria possível a descrição e a explicação de funções psicológicas superiores, atendendo aos termos das ciências naturais. (Vygotsky, 1991). Conforme Duarte (2000b, p. 80), Vygotsky compreendia imprescindível uma teoria que mediasse materialismo dialético, “[...]”

enquanto filosofia de máximo grau de abrangência e universalidade, e os estudos sobre osfenômenos psíquicos concretos”.

Embasado no materialismo histórico-dialético, o autor bielorrusso objetivou especificar as mudanças qualitativas do comportamento, que se intercorrem ao longo do desenvolvimento biológico, bem como as relações estabelecidas com o contexto social, atentando-se ao estudo das funções psicológicas superiores, restritas à espécie humana. De acordo com Rivière (1985), “a dialética não era para Vigotski um dogma ou um catecismo, mas simplesmente a estrutura mesma do seu modo de pensar, quase tão natural quanto a respiração, tanto que compreender um problema significava situá-lo em sua gênese dialética.” (p. 16).

Chamamos atenção, mais uma vez, para o fato de que Vygotsky, ao adotar o marxismo, não circunscreveu sua teoria a ele. O autor redigiu críticas tanto ao reducionismo dos estudos psicológicos às cristalizadas categorias marxistas, quanto em relação às tentativas de utilização, em teorias estranhas ao marxismo, de seus pressupostos.

[...] ao contrário daqueles que, atualmente, identificam como dogmatismo a adoção firme e explícita de uma corrente teórica e, por consequência, identificam como abertura de espírito a ausência de posicionamento firme e explícito, Vigotski entendia que a clareza quanto aos fundamentos centrais do marxismo e a adoção firme desses fundamentos é que poderia possibilitar aos psicólogos marxistas não se fecharem às questões formuladas por correntes não marxistas da psicologia (Duarte, 2000, p.81).

Somado ao supracitado, encontramos na obra vygotskyana, tal qual no marxismo, a importância do trabalho na formação do homem. Para os autores, o trabalho constitui a “atividade vital” do sujeito, que faz dela “[...]o objeto da vontade e da consciência. [...] é exatamente na ação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico” (Marx, 2006, p. 117).

Por outro lado, quando alienado, o trabalho altera essa relação. A alienação do e pelo trabalho se dá quando o trabalhador passa a não mais ser dono do resultado de seu próprio labor “[...] e também da própria atividade, na medida em que durante a jornada de trabalho não é senhor de si mesmo (alienação do processo de produção)” (Santa, & Baroni, 2014, p. 11). O homem não mais se reconhece e se afirma ator da própria história. O processo de alienação conduz o ser genérico do homem à transformação em instrumento de sobrevivência, o que lhe implica a perda da essência que o difere dos animais.

Outro fator que influenciou, sobremaneira, o desenvolvimento da teoria histórico-cultural, bem como o da psicologia em geral, foi o prematuro falecimento de Vygotsky, em junho de 1934. A maioria das publicações desse autor se deu após a sua morte, o que possibilitou variadas interpretações de seus escritos.

Isto posto, posicionamo-nos, novamente, de acordo com as palavras de Santa e Baroni (2014, p. 6): “[...] as concepções psicológicas da teoria histórico-cultural, centradas em princípios essenciais do marxismo, nos apresentam indicações no sentido de superar as

contradições do sistema capitalista, especialmente a alienação em todas as suas formas.” Essa atividade impescinde da educação, haja vista sua centralidade na formação de um novo homem, com o objetivo de superar a cisão entre pensamento e ação, trabalho intelectual e físico, ao longo do desenvolvimento do capitalismo.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que compreendamos uma teoria, é necessário conhecermos seus aspectos históricos – não de maneira linear, mas considerando descontinuidades e contradições inerentes à História. Assim discutimos a criação da Teoria Histórico-Cultural: expomos parte da trajetória de vida de seu principal autor (Vygotsky), suas mais notáveis influências intelectuais (postulados marxistas) e as principais categorias vygotskianas, caras à apropriação teórica (trabalho, alienação, desenvolvimento humano e dimensões histórico-culturais).

A partir de Vygotsky, podemos entender o homem como um ser ativo, que só se constitui na relação com a realidade. Para essa teoria, o sujeito não é um mero receptáculo de estímulos e/ou fruto somente de suas ideias, mas sim, um agente que atua no mundo, transformando-o e a si mesmo.

Retomamos, também, a importância do estudo do marxismo para a compreensão da Teoria Histórico-Cultural. Devido às censuras impostas à obra de Vygotsky durante o governo de Stálin, e à dificuldade com o idioma (russo), muito de seus escritos se perderam e/ou sofreram dilacerações, o que, propositadamente ou não, impõe barreiras à apropriação de seus pressupostos.

Por fim, ressaltamos a imprescindibilidade da contínua pesquisa e socialização da obra vygotskiana. Este artigo não esgota a discussão da temática, nem o pretende, mas objetiva, em suma, a correta internalização da teoria para que o leitor reflita sua ação e, de veras, constitua-se como um sujeito emancipado.

REFERÊNCIAS

BORTOLANZA, A. M. E.; RINGEL, F. **Vygotsky e as origens da teoria histórico-cultural: estudo teórico**. Revista Educativa-Revista de Educação, v. 19, n. 3, p. 1020-1042, 2017.

COELHO, L.; PISONI, S. **Vygotsky: sua teoria e a influência na educação**. Revista e-PED, v. 2, n. 1, p. 144-152, 2012.

DUARTE, N. **A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: a dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar**. Educação & sociedade, v. 21, p. 79-115, 2000.

FROMM, E. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008.

LEWIN, M. **O Século Soviético**. Editora Record, 2007.

LONGAREZI, A. M.; PUENTES, R. V. **Ensino desenvolvimental: vida, pensamento e obra dos principais representantes russos: livro II**. Edufu, 2017.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Boitempo Editorial, 2015.

OLIVEIRA, M. K. **Vygotsky - Aprendizado e Desenvolvimento**. Um processo sócio-histórico.. Scipione, 1993.

PRESTES, Z. R. **Quando não é a mesma coisa: análise de traduções de Lev Semionovitch Vigotski no Brasil: repercussões no campo educacional**. Faculdade de Educação da Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SANTA, F. D.; BARONI, V. **As raízes marxistas do pensamento de Vigotski: contribuições teóricas para a psicologia histórico-cultural**. Marília: Kinesis, v. 6, n. 12, p. 1-16, 2014.

RIVIÈRE, A. **La psicologia de Vygotski**. Aprendizaje Visor, 1985.

VYGOTSKY, L. S. **A formação social da mente**, Martins Fontes, 1991.

CAPÍTULO 10

A FUNÇÃO DO MITO EM PLATÃO

Data de aceite: 01/11/2021

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Professor de Filosofia do IFTM
Uberaba

<http://lattes.cnpq.br/5932586465926963>

ORCID: 0000-0003-4925-9876

RESUMO: O trabalho que nos propomos sobre o estudo do mito na obra de Platão tem como base o artigo de Ludwig Edelstein intitulado “The Function of the Myth in Plato’s Philosophy”. Em seu trabalho, Edelstein nos apresenta, de forma geral, o porquê de Platão se utilizar do mito e a função que este desempenha em sua filosofia. O autor contribui assim para o desenvolvimento do pensamento sobre o assunto e proporciona uma alavanca para os estudos posteriores sobre o mito em Platão. Por fim contribuiremos com uma conclusão crítica sobre o assunto.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; mito; Edelstein; mitologia; história da filosofia; filosofia antiga.

ABSTRACT: The work that we propose on the study of the myth in the work of Plato is based on the article of Ludwig Edelstein titled “The Function of the Myth in Plato’s Philosophy”. In his work, Edelstein presents to us, in a general way, the reason why Plato uses the myth and the function it plays in his philosophy. The author thus contributes to the development of thought on the subject and provides a lever for later studies on the myth in Plato. Finally, we will come to a critical

conclusion on the subject.

KEYWORDS: Plato; myth; Edelstein; mythology; history of philosophy; ancient philosophy.

Nosso trabalho tem o intuito de estudar a função que o mito desempenha na filosofia platônica a partir dos estudos de Edelstein. Apesar da dialética ser central para Platão, ele também é um adepto do mito e tem neste uma função importante para a sua filosofia. O mito no geral tem o poder de encantamento sobre seus ouvintes e o autor irá questionar qual é o papel do mito para a filosofia, já que o papel de encantar e cativar através dele é originalmente da poesia. Os filósofos anteriores a Platão haviam descartado o mito como algo sem valor e mesmo sofistas e pensadores da época tentavam encontrar um sentido oculto [ύπόνοια] por trás do mito que pudesse levar a sua verdadeira interpretação¹. Investigar o motivo que leva Platão a retomar o mito como uma forma de pensar a filosofia é algo que pretendemos investigar.

Antes de levantar suas próprias hipóteses a esse respeito, Edelstein irá demonstrar como a posterioridade viu o uso que Platão faz de seus mitos. Em seus estudos sobre a história da filosofia, Hegel diz que os mitos platônicos são apropriados apenas para a infância da humanidade, quando a razão ainda está nascendo, depois disto eles se tornam

¹ Mais sobre o assunto pode ser lido em Tate (1929, p. 143).

obsoletos. Os Neo-platônicos e os Neo-kantianos irão apresentar opiniões opostas. Para os primeiros, os mitos de Platão são alegóricos e há neles um verdadeiro significado filosófico. Para os segundos, a razão apresenta limites e os problemas da alma e do cosmos só podem ser discutidos através de imagens; os mitos de Platão são um instrumento pelo qual o sentimento transcendental é despertado e regulado. Já para o Romantismo, Platão não estava apenas consciente dos limites da razão, como sabia que o mito era a inspiração que o filósofo compartilhava com o poeta, levando a revelação da verdade do supra-racional do divino (EDELSTEIN, 1949, p. 463-464).

Divergente a estas interpretações são todas aquelas que reconhecem o fato de que a questão do significado dos mitos platônicos é ligada com os problemas relacionados entre razão e imaginação², entre filosofia e poesia. O que para o autor coloca dois aspectos a serem analisados: o filosófico e o estético. Para ele o mito platônico não é uma criação inteiramente artificial, mas uma resposta contra a tradição à mitologia grega tradicional. Tendo isto em vista, Edelstein irá iniciar sua análise pela atitude de Platão frente às crenças comuns.

Segundo ele, no tempo de Platão, a mitologia ainda era um poder vivo fundada na religião tradicional demonstradas principalmente por Homero e Hesíodo (EDELSTEIN, 1949, p. 465)³. Platão considerava ímpia e cheia de erros tal religião. Dessa forma, a mitologia deveria ser reformulada por completo⁴, o que faz Platão determinar os modelos [τύποι] pelos quais tais mitos deveriam ser construídos. Ele opta por não tornar o mito apenas uma interpretação alegórica, porque as crianças não são capazes de distinguir o que é do que não é alegórico. O mito deve ser feito conforme os resultados da filosofia; as histórias devem ser contadas para as crianças como um reflexo da verdade dialética. Dessa forma, a mitologia poderia ser utilizada adequadamente na educação (EDELSTEIN, 1949, p. 465). Um filósofo, nos dirá Edelstein, deve ser capaz de distinguir o que é do que não é uma alegoria, pois para Platão, a interpretação alegórica do mito [ὑπόνοια] é um tipo ‘rústico de sabedoria’ [ἄγροικος σοφία]⁵. O mito para Platão é formado pela vontade, não é uma antítese da razão, dessa forma o *mýthos* funciona como um instrumento do *lógos*. Para Edelstein isto significa dizer que o mito não possui a certeza inerente à dialética, podendo apenas persuadir (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Mas tal persuasão não é para uma classe inferior de homens comuns e não-filósofos, o filósofo também deve acreditar no mito, pois a investigação filosófica necessita do mito (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Dito isto,

2 VEYNE (1987, p. 12), demonstra a relevância de se entender a imaginação para que se possa entender o mito. Nos diz ele em seu Prefácio: “Não quero, de modo algum, dizer que a imaginação anunciaria as futuras verdades e que deveria estar no poder, mas que as verdades são já imaginações e que a imaginação está no poder desde sempre; ela, e não a realidade, a razão ou o longo trabalho do negativo”.

3 Para afirmar isto, ele irá se utilizar da passagem 379a da *República*, onde Platão fala dos tipos [τύποι] a serem usados quando se fala de deuses [περὶ θεολογίας]. Brisson (2003, p. 26) irá nos dizer que há um manuscrito T, cópia do séc. XI feita a partir do manuscrito A, o *Parisinus* 1807, que trás a correção de θεολογίας por μυθολογίας. “De todo modo”, nos dirá Brisson, “ainda que não se aceite a correção, é preciso admitir que nessa passagem *theologias* é sinônimo de *mythologias*”.

4 No *Eutífron*, 6a-c, Sócrates diz não achar que sejam verdadeira tais relatos sobre os deuses.

5 Tal passagem é retirada de uma interpretação do *Fedro*, 229b-230a.

Edelstein irá negar as três teses anteriores: o mito como alegoria (Neo-platônicos) é falsa porque Platão considera isto uma sabedoria rústica; o mito com um conhecimento elevado (Kantianos) é falsa, pois a razão é suprema em Platão, sendo o mito subserviente à ela; e o mito como um mistério a ser revelado (Romanticistas), pois para Platão o mito é o mito do filósofo (EDELSTEIN, 1949, p. 467).

Negado as teses acima, Edelstein irá classificar os mitos em dois grupos:

I) Aqueles que relatam a criação do mundo e o princípio da humanidade.

II) Aqueles que tratam do destino da alma antes e depois da vida sem ter relação com a metafísica, mas sim com a ética.

Em relação ao 1º grupo, nos diz ele, que a razão humana só pode entender o que sempre é e não muda. Se alguém pretende falar do que muda e se transforma, característica da história do mundo, só poderá fazer isto através de um relato de um mito. Não porque este seja auto consistente ou exato, pois o que ele apresenta são probabilidades imaginadas ao invés de averiguar fatos. A investigação sobre o início da história é mitologia (EDELSTEIN, 1949, p. 468)⁶. Sobre o que é falso ou verdadeiro em tais relatos é algo incerto, pois para eventos temporais só é possível ter padrões de uma natureza eterna. “Se tomado como símbolo da eternidade, o mundo é entendido corretamente” (EDELSTEIN, 1949, p. 468). Os fatos eles mesmo, sempre serão conjecturas, as quais não podemos jamais ter a certeza absoluta da verdade, pois, como nos diz Edelstein, “é inerente na natureza humana entender que a verdade e a falsidade são para sempre intimamente entrelaçadas” (EDELSTEIN, 1949, p. 469). Somente os deuses, nos dirá Platão, são livres da falsidade [ἀψευδής], sendo simples e verdadeiros em palavras e atos [ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθῆς ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ]⁷. O filósofo deve demonstrar sua responsabilidade e julgamento não indo além do que seu conhecimento pode levar, sendo assim, os mitos históricos servem para clarificar dificuldades lógicas. Edelstein tentará explicar isto utilizando-se da premissa de Platão de que nada no mundo existe sem o seu oposto⁸. Para que algo exista é preciso que exista o outro. No caso, o sério tem como oposto a brincadeira. Os diálogos escritos foram compostos com cuidado para capturar o melhor, o mais convincente *lógos*, por isso, os mitos são compostos com infinito cuidado, para fazer a fábula que relate o mais provável. O sério e a brincadeira são colocados como uma peculiar ambigüidade da ironia platônica. Eles são dois aspectos indissolúveis do humano e talvez do divino (EDELSTEIN, 1949, p. 470-471).

Platão está dialogando com diversos pensadores da época como os filósofos da natureza e historiadores críticos que excluíram o mito de suas investigações. Os mais

6 Sobre isso podemos dizer que até hoje isso é feito. Toda a ciência sobre a pré-história do homem ou seus primórdios não deixa de ser uma “mitologia avançada”. Em filmes de ficção científica, como “2001: uma Odisséia no Espaço” de Stanley Kubrick, tais características são bem exploradas.

7 PLATÃO. *República*, 382e. Texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomus IV Oxford: Oxford University Press, 1902. Demais citações à ‘República’ serão abreviadas por *Rep*.

8 Cf. *Fédon*, 60b.

extremos seriam Demócrito que propõe uma análise racional da natureza e Tucídides que separa a história da mitologia. O ponto importante é que Platão acha as limitações da razão onde o racionalismo antigo, assim como o racionalismo moderno, detecta a força da razão se aliada à experiência. No entanto, Platão não dá valor a esta razão capaz de provar os princípios de uma interpretação dos fatos naturais e históricos. Para Platão é tarefa da razão e do mito influenciar onde para Kant a causalidade racional reina suprema. A razão é capaz de providenciar os princípios da natureza e da história, mesmo que tais princípios sejam dados através do mito. Sendo assim, enquanto o conto histórico é um valor prático, o mito filosófico é uma diversão intelectual (EDELSTEIN, 1949, p. 472).

Quanto ao 2º grupo, referente aos problemas da alma, Edelstein irá falar-nos que Sócrates através da tese da imortalidade da alma conseguia refutar qualquer um que tentasse defender uma amoralidade ou injustiça. Para o autor, o caso ético, é diferente da ciência natural e histórica, pois a razão humana é capaz de dar conta de sua tarefa, que é proporcionar conhecimento. O mito ético é um adicional para o conhecimento racional; não pretende substituí-lo, mas apoiá-lo. A transcendência, que ele apresenta através das figuras e imagens, segue um padrão rígido de construção: que há vida depois da morte e vida antes da vida (EDELSTEIN, 1949, p. 473). O mito vem completar o argumento sobre a imortalidade da alma. Nisto Edelstein irá nos fazer uma pergunta um tanto relevante: “não é o mito ético ainda mais supérfluo que o cosmológico e o histórico, desde que o conhecimento ético é autossuficiente?” (EDELSTEIN, 1949, p. 473). Platão parece ver que recompensas nesta ou na outra vida não influenciam para as ações corretas; é preciso que se persuada para a lei moral independente de suas consequências. Com isso, pretende que o justo não receba somente todas as recompensas que a virtude traz de homem para homem, mas também aquelas concedidas pelos deuses. Se o filósofo acreditar que os deuses não são indiferentes com o destino do homem, ele irá encontrar um valoroso empreendimento para ser cheio de boas alegrias e irá ganhar coragem. Ele irá exercer toda sua força em adquirir virtude e sabedoria em vida (EDELSTEIN, 1949, p. 474). O mito ético fala das paixões do homem; ele é direcionado para a parte irracional do homem, a fim de persuadir a mesma. Pois tanto a parte racional como a irracional devem ser cuidadas pelo filósofo, já que prazer e medo podem influenciar o intelecto e, por isso, devem ser direcionados (EDELSTEIN, 1949, p. 474)⁹. Os deuses são livres das paixões ao contrário dos homens. Este é um dos motivos pelo qual os homens precisam de mitos e os deuses não.

Edelstein irá depois apresentar o motivo da ordem dos mitos em Platão. Os mitos científicos e históricos aparecem nos últimos escritos de Platão, pois o trabalho das Formas já estava melhor desenvolvido. O *Timeu* e o *Crítias* com seus mitos pretendem dar uma resposta ao problema da criação do mundo dos fenômenos, da natureza e da história,

⁹ BRISSON (2003, p. 26) parece concordar com tal posição ao dizer que “Platão apresenta essa fusão emocional como o efeito de um encantamento, que desempenha na alma o papel de remédio, de uma fascinação ou simplesmente de uma persuasão, suscitados pelo prazer que a comunicação do mito proporciona à parte mais baixa da alma (a *epithymia*)”.

explicando a Forma do Bem como a causa de toda existência (EDELSTEIN, 1949, p. 475). Os mitos éticos surgem no *Górgias*, no *Fédon*, no *Fedro* e na *República*. No *Górgias*, Platão reconhece que na alma humana há poderes capazes de impedir as decisões da razão. No *Fédon*, ele fala do conflito da alma com suas paixões. No *Fedro* e na *República*, ele desenvolve o dogma da tripartição da alma e demonstra que a razão deve governar e as paixões devem ser governadas. O mito existente no *Protágoras*, para Edelstein, apesar de ter pinceladas de Platão, é uma reprodução histórica dos pensamentos de Protágoras (EDELSTEIN, 1949, p. 475-476).

Para Edelstein, o mito se forma de acordo com a razão, isto faz com que a parte irracional entre em acordo com a parte racional. Desta forma, utilizar-se do mito não representa um antirracionalíssimo, mas uma forma de expressão necessária do intelecto. A tese central de Edelstein é que a função do mito em Platão é uma estrutura dialética (EDELSTEIN, 1949, p. 477), mas admite ser necessário um maior detalhamento da sua tese. A classificação apresentada por Edelstein parece-nos boa, porém ainda insuficiente, pois exclui mitos que aparecem nos diálogos, mas não podem ser colocados em nenhuma das duas classificações. Para isto vemos duas alternativas. A primeira seria dizer que tais mitos não são mitos. Mas isto parece complicar e não resolver a questão, omitindo uma investigação mais cuidadosa sobre os mesmos. A segunda alternativa que, a princípio estamos de acordo, é classificá-los como sendo um terceiro grupo. Este grupo incluiria os mitos não-filosóficos, aqueles que estão na boca dos poetas e dos muitos (*polloi*). Tais mitos não devem entrar na *pólis* justa. Como exemplo, podemos citar o mito do Anel de Gyges (*Rep.*, 359b-360b), que por se encontrar na boca de Gláucon e fora das classificações dadas por Edelstein, seria um mito não-filosófico e, portanto, estaria fora da *pólis* justa.

Quanto a isto, Edelstein não deixa de se manifestar admitindo que sua análise dos mitos platônicos não foi devidamente minuciosa e apresenta a metodologia a ser seguida, a partir dos seus estudos, para aqueles que se interessarem pelo assunto (EDELSTEIN, 1949, p. 477). Mesmo assim, ensaia minimamente uma resposta. Para ele, é preciso analisar a atitude de Platão de como a mitologia afeta seu julgamento sobre a poesia. Platão reconhece ser tarefa do poeta a composição dos mitos, não sendo esta tarefa daqueles que estão a fundar a cidade¹⁰. No entanto, nos fica aqui a pergunta: quem é o poeta da *República*? Sendo a filosofia diferente da poesia, não pode ser o filósofo também poeta. Os fundadores de cidades estabelecem modelos de mitos a serem compostos pelos poetas, não sendo aqueles os que compõem os mitos e sim estes. Mas Platão compõe mitos. Então Platão é um poeta? E também filósofo? A filosofia está definitivamente separada da poesia? Parece que neste caso a resposta é não. Para Edelstein, Platão escreve mitos para a realização do filósofo, que devem ser utilizados na educação do

10 Cf. *Rep.*, 378e7-379a4. ἜΩ Ἀδεμαντε, οὐκ ἔσμεν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῇ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως. οἰκισταὶς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἔαν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους.

guardião da *pólis* justa. Seus mitos filosóficos não devem se limitar apenas à educação do jovem, mas ir além e educar o cidadão em geral. Não nos parece, no entanto, que Platão está escrevendo seus diálogos para a massa, então por que iria querer persuadir a mesma através do mito? Edelstein diz que não é a intenção de Platão ser lido por crianças na escola, mas que seus mitos sejam contados. Se pensarmos num âmbito político global, talvez pudéssemos aceitar tal argumento, afinal, os mitos eram em sua grande maioria cantados pelos poetas ou reproduzidos pelos rapsodos. Mas se levarmos em conta que Platão optou por escrever mitos em seus diálogos, não se limitando apenas a relatá-los e que na época em que escrevia somente a elite da Grécia sabia ler, não nos parece que ele poderia estar escrevendo para a massa, o que faz tal argumento parecer estranho. Para nós, o mito escrito por Platão em seus diálogos não visava a massa como principal receptor, mas sim aqueles que estiverem aptos a lê-lo. Talvez, numa alternativa a sugestão dada por Edelstein, podemos pensar que Platão estivesse preocupado em educar seus leitores para a filosofia e uma vez que estes estivesse persuadidos dos benefícios desta, (re)produzisse seus mitos para as massas na tentativa de persuadi-las para o Bem.

No Livro II da *República*, ao determinar os termos da educação, Sócrates chegará à conclusão que a melhor *paideia* é a ginástica para o corpo e a música para a alma (*Rep.*, 376e). Começando-se pela música, verificaremos que há duas espécies de *lógos*: um verdadeiro e outro falso. Ambos serão ensinados, mas primeiro o *lógos pseudos*: que nada mais é do que os mitos que serão ensinados às crianças (*Rep.*, 377a). Os mitos contados são, assim, a primeira educação que as crianças recebem, e serão definidos por Sócrates da seguinte maneira:

τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἶπειν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδιά ἢ γυμνασίοις χρώμεθα.

no todo, estes são falsos, embora contenham alguma verdade. E servimo-nos de mitos para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (Rep., 377a)

Entendemos aqui que o mito não é a enunciação do falso propriamente, pois a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. Nisso, o mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram, e ele parece fazer parte de uma terceira espécie de *lógos*, não sendo nem verdadeiro, nem falso. Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. Dito isso, Sócrates continuará:

Ουκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέψυ καὶ ἀπαλῶ ὀψωνῶν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἄν τις βούληται ἐνοσημῆσθαι ἐκάστω.

Ora, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é nessa fase que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa. (Rep., 377a-b)

Podemos perceber que o maior *érgon* é o princípio [*ἀρχή*], que está ligado aos

mitos que são contados aos mais novos, e é de acordo com estes mitos que se aplicam os moldes [τύποι] do discurso à alma [ψυχή] das crianças. Se os mitos forem bons, terão, pois, boas opiniões [δόξαι], do contrário estas serão erradas (*Rep.*, 377b). Por isso, deve-se vigiar os autores de mitos [μυθοποιοί] e selecionar os mitos belos, recusando-se os ruins (*Rep.*, 377b-c).

τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισὶν καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν.

Os que forem escolhidos, persuadiremos as amas e as mães a contá-los às crianças, e a moldar as suas almas por meio dos mitos, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. (Rep., 377c)

Quem é novo ainda é privado de raciocínio [ἄφρων] (*Rep.*, 378a) não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é [ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή] (*Rep.*, 378d), mas a opinião [δόξα] que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável [δυσέκκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα] (*Rep.*, 378e). Por isso, os primeiros mitos que ouvirem devem ser compostos com a maior beleza possível, orientados para a virtude [ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν] (*Rep.*, 378e).

De fato, Platão acreditava que o mito continha verdade, o que, pela definição que ele dá na *República*, faz do mito uma estrutura ambígua: nem é falso e nem é verdadeiro. Não nos parece, dessa forma, que o que diferencie o mito filosófico dos demais mitos seja a verdade contida neste, mas sim sua beleza [καλόν] e sua utilidade [χρήσιμον]¹¹. Aquilo que se deve censurar e repudiar é a mentira sem beleza [μὴ καλῶς ψεῦδεται] (*Rep.*, 377d), sendo esta a verdadeira mentira [ἀληθῶς ψεῦδος], odiada por todos os deuses e homens (*Rep.*, 382a). Por último, lembremos que a ‘nobre mentira’ [γενναῖον τι ἔν ψευδομένων] (*Rep.*, 414b-c) antecede um mito filosófico, o mito dos metais, e nem por isso este deixa de ser falso. Na *República*, verdade contida no mito deve ser analisada na ordem de sua utilidade para a *pólis* justa.

Com o advento da escrita, os mitos passaram a ser registrados, o que ajudou a consagrá-los como parte da literatura grega. Brisson defende que os mitos se formam dos acontecimentos que a coletividade se esforça para conservar a lembrança (BRISSESON, 1982, p. 23). Por isso, há um esforço coletivo do que se deve lembrar, pois numa civilização oral, a memória está indissociada do esquecimento, pois aquilo que não se guarda pela memória é descartado e esquecido (BRISSESON, 1982, p. 25). Este é um ponto importante para ressaltarmos: a ligação do mito com a memória. Em Platão, apesar de não podermos classificar os mitos para uma só causa (FRUTIGER, 1976, p. 2), podemos dizer que eles também possuem essa mesma relação com a memória. Para entendermos a narrativa de Gyges na *República*, por exemplo, precisamos entender a relação desta com a tradição que

¹¹ Para entender o argumento da beleza conferir a passagem da *Rep.*, 377c-378e; para o argumento da utilidade ver *Rep.*, 382c-d.

de Gyges fala. Os feitos dele são lembrados pela lírica e pela história, além de terem sido registrados pela escrita; possui uma recorrência popular, o que reforça a sua lembrança entre os muitos (*polloi*). No entanto, a tradição de Gyges é próxima temporalmente da época em que ele viveu, não tendo ele com a lírica uma relação mítica por não estar em um passado desconhecido. Outro fator é sua historicidade, pois sendo ele uma figura histórica, dificilmente poderia ser considerado uma figura mítica. Para Kirk, há uma distinção entre o que pode ser considerado mito e o que pode ser lenda; personagens históricos ou quase-históricos não são considerados mitos, mas estão na classe das lendas populares (KIRK, 1990, p. 23-4), sendo assim, Gyges não poderia ser considerado um mito, segundo a tradição. Entretanto, a tradição que consagrou Gyges por suas riquezas e seus grandes feitos foi registrada e, inegavelmente, foi muito contada entre os *polloi*. Isso fez com que Platão se apropriasse desta tradição popular, para compor o seu mito do anel de Gyges, que marca um elemento importante do argumento que ele está desenvolvendo.

Segundo Morgan, “o mito filosófico é racional, implantado como um resultado da reflexão metodológica e é uma manifestação das preocupações filosóficas” (MORGAN, 2004, p. 7). Em Platão, o mito costuma aparecer quando não se sabe a verdade com relação ao passado distante (*Rep.*, 382d); e, por muitas vezes, para se falar sobre as questões da alma. Por apresentarem diferentes funções, os mitos de Platão não podem ser classificados numa única teoria. Nos parece estranha a posição de Edelstein, quando este diz não haver verdadeira disputa entre a filosofia e a poesia, desde que esta passe pelo crivo da censura da verdade (EDELSTEIN, 1949, p. 479). Ou dizer que “a verdade é a divindade suprema” (EDELSTEIN, 1949, p. 480). Tais afirmações não parecem condizer com o texto de Platão, pois não é a verdade, a nosso ver, o paradigma que constitui os mitos de Platão. Platão com seus diálogos deu à filosofia uma nova mitologia e, conseqüentemente, uma nova poesia. No entanto, para nós, esta nova poesia não é baseada pela verdade, pois, segundo Edelstein, Platão “foi o último a acreditar na verdade contida no mito” (EDELSTEIN, 1949, p. 481).

REFERÊNCIAS

1. Edições e Traduções da *República*

BURNET, J. *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instrvit: Ioannes Burnet, Tomvs IV. Oxford: Oxford University Press, 1902.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

2. Estudos

BRISSON, L. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. Tradução de Cláudio William Veloso. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, p. 24-38, jun. 2003.

_____. *Platon les Mots et les Mythes*. Paris: Librairie François Maspero, 1982.

EDELSTEIN, Ludwig. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 10, n. 4, p. 463-481, out. 1949.

KIRK, G. S. *The Nature of Greek Myths*. London: Penguin Books, 1990.

MORGAN, K. *Myth and Philosophy. From Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TATE, J. Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 23, n. 3/4, p. 142-154, out. 1929.

VEYNE, P. *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?* Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.

SOBRE O ORGANIZADOR

LUIZ MAURÍCIO BENTIM DA ROCHA MENEZES - Professor efetivo de filosofia do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), membro permanente do Programa de Pós-Graduação nível *Stricto Sensu* – Mestrado Profissional em Educação Tecnológica do IFTM. Possui pós-doutorado em história política pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ - 2020), doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ - 2017), mestrado pelo PPGLM/UFRJ (2011), graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Bacharelado e Licenciatura - 2010) e graduação em Comunicação Social - Faculdades Integradas Hélio Alonso (FACHA - 2006). Tem experiência nas áreas de Filosofia com ênfase em Ética, Filosofia Política e Filosofia da Tecnologia. Coordena o grupo de pesquisa “Ápeiron: estudos em física e metafísica”, sendo partes deste o projeto de pesquisa “Projeto Prometeu” e o projeto de extensão “Física Filosófica”.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Alteridade 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17

Análítica existencial 18, 25

Arte 1, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 88, 95

Astrologia 30, 31, 33, 37, 40, 41, 89

B

Belo 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 55, 108

C

Capitalismo 64, 97, 99

Carnéades 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81

Ceticismo 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81

Ciência 30, 31, 32, 33, 34, 39, 40, 41

Ciudadana 9, 11

E

Educación 9, 10, 15, 16, 32, 33

Epistemologia 73, 76

Espiritualidad 30, 31, 88

Experimento de pensar 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55

F

Filosofia antiga 73, 74, 101

Filosofia trágica 43, 52, 54, 55

Frente a frente 57, 58, 59, 68, 69, 70, 71

H

Héroe 33, 35, 42, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91

História 16, 28, 48, 49, 58, 70, 73, 78, 80, 81, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 108, 110

História da filosofia 28, 78, 101

I

Identidad 9, 12, 14, 15, 16, 85

Ilusão de onipotência 18, 19, 20, 23, 24

Imaginación narrativa 9, 14, 15

Immanuel Kant 1, 2, 3

Infinito 16, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 77, 103

L

Literatura brasileira 9

Ludwig Edelstein 101

M

Martin Heidegger 19, 58

Marxismo 93, 94, 96, 97, 98, 99

Mito 35, 38, 42, 50, 53, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108

Mitologia 101, 102, 103, 104, 105, 108

Música 30, 31, 32, 33, 37, 39, 40, 41, 48, 49, 51, 52, 106

P

Pandemia 57, 58, 59, 61, 62, 66, 67, 68, 70, 71, 72

Pitagorismo 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37

Platão 45, 54, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108

R

Realidade 18, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 46, 53, 58, 59, 60, 69, 74, 78, 93, 94, 96, 97, 99, 102

Romantismo 48, 49, 50, 51, 52, 56

S

Sabedoria 32, 38, 39, 83, 85, 86, 88, 89, 91

Sensibilidade 1, 2, 3, 57, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 79

T

Tales de Mileto 31, 83, 86

Teoria histórico-cultural 93, 94, 96, 97, 98, 99

Totalidade 48, 51, 57, 59, 60, 62, 65, 67, 68, 72, 73

U

Uno-primordial 43, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 55

V

Vygotsky 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

W

Winnicott 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29

REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA



www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

@atenaeditora 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 


Atena
Editora
Ano 2021

REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA



www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 


Atena
Editora
Ano 2021