

ALTAIR ALBERTO FÁVERO | JAYME PAVIANI  
RAIMUNDO RAJOBAC  
ORGANIZADORES

# Vínculos filosóficos



# Vínculos filosóficos





## **FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Presidente:*

José Quadros dos Santos

## **UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Reitor:*

Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor:*

Odacir Deonísio Graciolli

*Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:*

Juliano Rodrigues Gimenez

*Pró-Reitora Acadêmica:*

Nilda Stecanela

*Diretor Administrativo-Financeiro:*

Candido Luis Teles da Roza

*Chefe de Gabinete:*

Gelson Leonardo Rech

*Coordenadora da Educs:*

Simone Côrte Real Barbieri

## **CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS**

Adir Ubaldo Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS) – presidente

Cleide Calgaro (UCS)

Gelson Leonardo Rech (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Juliano Rodrigues Gimenez (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Simone Côrte Real Barbieri (UCS)

Terciane Ângela Luchese (UCS)

Vania Elisabete Schneider (UCS)

Altair Alberto Fávero  
Jayme Paviani  
Raimundo Rajobac

---

Organizadores

# Vínculos filosóficos



© dos organizadores

Revisão: Izabete Polidoro Lima

Editoração: Traço Diferencial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS – BICE – Processamento Técnico

V778 Vínculos filosóficos : homenagem a Luiz Carlos Bombassaro / org. Altair Alberto Fávero, Jayme Paviani, Raimundo Rajobac. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2020.  
699 p.: il.; 23cm.

Apresenta bibliografia.  
ISBN 978-65-5807-000-9

1. Filosofia. 2. Bombassaro, Luiz Carlos – Filosofia. 3. Bruno, Giordano, 1548-1600 – Filosofia. 4. Teoria do conhecimento. 1. Fávero, Altair Alberto. II. Paviani, Jayme. III. Rajobac, Raimundo.

CDU 2. ed.: 1

Índice para o catálogo sistemático:

1. Filosofia	1
2. Bombassaro, Luiz Carlos – Filosofia	1BOMBASSARO
3. Bruno, Giordano, 1548-1600 – Filosofia	1BRUNO
4. Teoria do conhecimento	165

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Paula Fernanda Fedatto Leal – CRB 10/2291

Direitos reservados à:



– Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil  
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil  
Telefone / Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR: (54) 3218 2197  
Home page: [www.ucs.br](http://www.ucs.br) – E-mail: [educs@ucs.br](mailto:educs@ucs.br)



EDITORA AFILIADA

## SUMÁRIO

Apresentação: Uma vida e uma obra filosófica / 9

1ª PARTE: ENTREVISTA / 17

Conversa com Luiz Carlos Bombassaro / 19

2ª PARTE: GIORDANO BRUNO E A FILOSOFIA NA RENASCENÇA / 76

1 A tradução brasileira das obras de Giordano Bruno / 77

*Newton Bignotto*

2 Do Cicala ao Vesúvio: a propósito do relativismo espacial de Giordano Bruno / 85

*Willian Ricardo dos Santos*

3 Giordano Bruno e os *effettici* e *pirroni* / 97

*Gilmar Henrique da Conceição*

4 O rosto de Diana no *De Umbris Idearum*, de Giordano Bruno / 105

*Pedro Rosa Paiva*

5 Nota sobre a originalidade do republicanismo renascentista / 121

*Sérgio Cardoso*

6 Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemistos Pletón y Maquiavelo / 131

*Miguel A. Granada*

7 O conceito de *Optimus Homo* no *Monarchia*, de Dante Alighieri / 147

*Gustavo Arossi*

8 Maquiavel interpretando Savonarola: a ativação política do povo e a descoberta do imaginário religioso / 163

*José Luiz Ames*

9 Maquiavel e Savonarola: entre o discurso e as armas / 177

*Flávia Roberta Benevenuto de Souza*

- 10 El otro *Niccolò*: el teatro en la política y la política en el teatro. El caso de la *Mandrágora* / 185  
*Nora Sforza*
- 11 Renaissance variations on time: Benedetti, Cardano and Scaliger / 203  
*Pietro Daniel Omodeo*
- 12 Amor e tempo na filosofia da renascença italiana: Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola / 217  
*Jonathan Molinari*
- 13 Dignidade humana: um conceito da modernidade como epígono de Pico della Mirandola / 227  
*Delamar José Volpato Dutra*
- 14 Lorenzo Valla e Erasmo de Rotterdam: algumas aproximações entre o *De Voluptate* e o *Enchiridion* / 253  
*Fabrina Magalhães Pinto*
- 15 Donatello e Masaccio republicanos, Botticelli cortesão? Arte e representação na Florença do século XV / 271  
*Alessandro Pinzani*
- 16 Traiano Boccalini y sus *ragguagli di Parnaso*: ¿una utopía imperfecta? / 285  
*Silvina Paula Vidal*
- 17 Biografia e autobiografia: tangências da exterioridade e da interioridade / 301  
*Antonio Valverde*
- 18 A nova civilização renascentista / 317  
*Décio Osmar Bombassaro*
- 3ª PARTE: FILOSOFIA, EPISTEMOLOGIA E HISTÓRIA DA CIÊNCIA / 327
- 19 “Conservar-se e ao mesmo tempo transformar-se” / 329  
*Thomas Kesselring*
- 20 Las búsquedas del espíritu filosófico. Putnam y Luiz Carlos Bombassaro: conocimiento y valores / 345  
*Ricardo Navia*
- 21 As conexões entre epistemologia e filosofia / 351  
*Altair Alberto Fávero*
- 22 Chuang Tzu’s *versus* Plato: master-craftsmanship and dimension of body-knowledge / 363  
*Morimichi Kato*
- 23 Apontamentos sobre filosofia e medicina: as terapias de Hipócrates e Platão / 371  
*Maria Cristina Theobaldo*

- 24 Na herança esquecida: Alfarabi como segundo mestre / 383  
*Idalgo J. Sangalli*
- 25 Antropologia de gênero e mitologia em Anna Maria van Schurman (1607-1678):  
Uma análise do poema latino de inauguração da Universidade de Utrecht / 399  
*Michael Spang*
- 26 Um trabalho de Sísifo para Deus / 411  
*Mario Novello*
- 4ª PARTE: FILOSOFIA, ÉTICA E FORMAÇÃO CULTURAL / 419
- 27 Filosofia e pedagogia – uma simbiose a recuperar / 421  
*Hans-Georg Flickinger*
- 28 Formação e futuro / 431  
*Wolfgang Neuser*
- 29 Ao redor da *Paidéia* de Sócrates e dos cínicos / 447  
*Rachel Gazolla*
- 30 O viver-bem na filosofia de Platão / 461  
*Jayme Paviani*
- 31 Os romances de formação como relatos de formação da pessoa: a narrativa  
do sujeito moderno no *Bildungsroman* – o caso de Émile e Sophie ou os  
solitários / 469  
*Neiva Afonso Oliveira e Avelino da Rosa Oliveira*
- 32 Da pergunta à educação. Para que haja humanidade! / 477  
*Paulo César Nodari*
- 33 Schopenhauer: no limiar do conhecimento filosófico / 485  
*Muriel Maia-Flickinger*
- 34 Ruptura do predomínio de sentido / 507  
*Nadja Hermann*
- 35 Hermenêutica enquanto ética do *cuidado do outro* / 517  
*Luiz Rohden*
- 36 A educabilidade das emoções em Martha Nussbaum / 529  
*Angelo Vitória Cenci, Eldon Henrique Muhl, Cláudio Almir Dalbosco e Edison  
Alencar Casagrande*
- 37 Empatia, uma capacidade em construção? – ou uma taça de vinho a  
Bombassaro / 543  
*Karen Franklin*
- 38 Dimensões sociais e políticas da indignação / 551  
*Anne Reichhold*



- 39 A barbárie do outro na formação / 559  
*Amarildo Luiz Trevisan e Maurício Cristiano de Azevedo*
- 40 Democracia e mobilização total / 575  
*Mauricio João Farinon*
- 41 A interdisciplinaridade pensada a partir da primazia da ética sobre a epistemologia / 589  
*Vanderlei Carbonara*
- 42 Requisitos para uma ética empresarial: exame do modelo da responsabilidade central / 601  
*Matthias Schmidt*
- 43 Universidade entre tradição e mudanças: “tensão essencial” / 619  
*Célia Elizabete Caregnato*
- 44 O futuro das Humanidades no Ensino Superior: qual futuro? / 627  
*Everaldo Cescon*
- 45 A utilidade dos saberes inúteis / 633  
*Nuccio Ordine*
- 46 Reflexões sobre ética na perspectiva de Paulo Freire / 649  
*Jaime José Zitkoski*
- 47 Filósofos poetas e poetas filósofos / 659  
*Balduino Antonio Andreola*
- 48 Incandescências / 681  
*Nelson Job*
- Autores e colaboradores / 683

### UMA VIDA E UMA OBRA FILOSÓFICA

A obra *Vínculos filosóficos* é uma homenagem ao colega, amigo e professor Luiz Carlos Bombassaro, por ocasião de seus 60 anos de idade. Portanto, as contribuições dos colegas universitários reunidas neste *Festschrift* são uma homenagem a Bombassaro que, além de ensinar questões ligadas à epistemologia em diversas instituições, é um dos poucos especialistas em Giordano Bruno e nas questões filosóficas da Renascença no Brasil. Ainda, entre outras iniciativas suas que merecem destaque, deve-se citar as atividades de tradutor e coordenador da edição brasileira das obras italianas de Giordano Bruno. Como professor e pesquisador, no decorrer de suas atividades, mostra-se homem de diversos instrumentos nessa orquestra que é a filosofia. Todavia, sempre criticamente aberto para diversos autores, soube seguir uma linha de coerência filosófica e cultural atenta às dimensões históricas dos problemas filosóficos. Especialista em temas renascentistas, suas reflexões e convicções estão voltados para os dias de hoje.

Bombassaro, formado em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul, nela iniciou suas atividades docentes. Já nos primeiros anos de atividades docentes fez o curso de mestrado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e, em consequência disso, publicou sua dissertação cujo título indica suas pesquisas iniciais *As fronteiras da epistemologia*. Posteriormente, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e na Universidade de Heidelberg, Alemanha, defendeu a tese de doutorado, *Im Schatten der Diana*. Ensinou em diversas instituições de ensino superior, primeiramente, na Universidade de Caxias do Sul, também na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, na Faculdade de Filosofia e Letras da Foz de Iguaçu, na Universidade Federal do Paraná e atualmente na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Essa rica experiência acadêmica, pouco comum no Brasil, mais suas constantes de viagens de estudos, transformaram-no em um professor especializado na obra de Giordano Bruno e que, ao mesmo tempo, não se desligou dos temas de epistemologia, ética e educação, nos muitos programas de ensino ministrados nas diversas instituições em que atuou.

O primeiro livro publicado de Bombassaro, *As fronteiras da epistemologia*, em 1992, traz o significativo subtítulo “Como se produz o conhecimento”. O termo “fronteiras” define a racionalidade e a historicidade como condições de produção do conhecimento. Mostra que a historicidade é condição da racionalidade em ciência e, para isso, cita os principais autores na época como Popper, Lakatos, Kuhn, Feyerabend, Toulmin, Putnam, Rorty, Habermas e Apel. Isso, em termos técnicos, significa que Bombassaro desejou alargar os horizontes da epistemologia procurando aliar as tendências epistemológicas analíticas e históricas, a filosofia e história da ciência e, ainda, propondo que a epistemologia pode ser completada pela hermenêutica. Trata-se, sem dúvida, de um alargamento disciplinar, uma tentativa de romper os limites que cercam os estudos filosóficos em geral, fechados nos cursos de graduação e de pós-graduação.

Três anos após, em 1995, Bombassaro publica um conjunto de ensaios sobre mudança conceitual, dentro do horizonte da Epistemologia e da História da Ciência, *Ciência e mudança conceitual*. Coerente com o primeiro livro, nesse em forma de ensaios, inicia com um estudo original *Notas sobre Fleck e Hanson* e, nele, aprofunda as relações entre o estilo de pensamento e o ver formativo. Trata-se de uma análise bastante nova entre nós, que contribui com excelentes sugestões metodológico-epistemológicas. Os demais capítulos investigam as contribuições de Kuhn sobre mudanças conceituais e a função dos manuais na educação científica de Kuhn e Piaget e conclui analisando a visão da história da ciência e metodologia de Lakatos e o mundo da vida de Schutz. Igualmente, examina a historicidade na perspectiva de Adorno e Kierkegaard, para terminar com as relações estabelecidas por Gadamer sobre historicidade da compreensão. Enfim, esses ensaios, entre outras características, destacam a historicidade ou o processo de mudança conceitual que caracteriza a produção científica.

Além desses livros, Bombassaro publica uma série de artigos e ensaios científicos. Também publica e organiza, em parceria outros livros, entre os quais *Filosofia, lógica e existência*: homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares, em 1977. Alguns anos mais tarde, publica *As fontes do humanismo latino*, vol. I: da Antiguidade à Renascença e *As fontes do humanismo latino*, vol. 3: o sentido do humano na cultura brasileira e latino-americana, em 2004 e, ainda, para concluir sua participação na esfera do humanismo latino *As interfaces do humanismo latino*, em 2004. Essas obras são elaboradas em parceria com os professores Arno Dal Ri Junior, Jayme Paviani e Paulo Luiz Zugno.

Em 2002, Luiz Carlos Bombassaro publica *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk Von Giordano Bruno* (*A sombra de Diana: a metáfora de caça na obra de Giordano Bruno*), originalmente tese de doutorado, uma investigação sobre como o filósofo renascentista compreende a atitude filosófica e o processo cognitivo. Aqui Bombassaro mostra que, considerando especialmente o

livro *Degli heroici furori* (1585), a metáfora da caça constitui um dos mais significativos motivos literários e filosóficos da obra de Bruno. Ele demonstra que, especialmente ao atribuir uma nova interpretação ao antigo mito de Ateão, Bruno percorre o campo imagético-semântico da caça para conceituar os elementos básicos de sua concepção de conhecimento da filosofia. Resultado de uma concepção histórico-conceitual, este livro, no entanto, não se atém somente a analisar transversalmente os escritos italianos e latinos de Bruno, mas recupera também a tradição de “saber venatório”, que inclui desde filósofos antigos, como Heráclito e Platão, até pensadores renascentistas, como Nicolau de Cusa e Erasmo de Roterdã. No contexto dessa tradição, que até hoje a caça torna-se imagem ideal para a compreensão do conceito de método filosófico.

Ao publicar *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk Von Giordano Bruno*, Bombassaro passa dos estudos epistemológicos ao dedicar-se o exame das contribuições de Giordano Bruno, sem dúvida, um dos maiores filósofos da Renascença. Isso, entretanto, não significa que tenha abandonado a epistemologia, pois como professor em universidades, nos diversos cursos de graduação e de pós-graduação sempre soube aliar os estudos epistemológicos com a sua pesquisa sobre Giordano Bruno e os demais autores da Renascença. Bombassaro é exemplo de como é possível aliar os estudos de epistemologia às investigações sobre Giordano Bruno e a Renascença. Os conhecimentos da filosofia contemporânea são postos a serviço das pesquisas sobre a filosofia da Renascença.

No ano de 2007, Bombassaro publica *Giordano Bruno e a filosofia da Renascença*, obra em que analisa, além de Giordano Bruno, diversos autores como Dante Alighieri, Marsilio Ficino, Nicolau de Cusa, Michel de Montaigne, Raimundo Lúlio, Jacobo Zabarella e Francis Bacon. Novamente fica claro que nenhum filósofo existe em si. As circunstâncias históricas, evidentes ou não, sempre estão presentes na obra de um autor. Bombassaro demonstra que o núcleo de sua pesquisa epistemológica passou naturalmente para Giordano Bruno e nunca se limitou a um tema ou autor. Como no caso da epistemologia, ele analisou diversos textos e, igualmente, em torno de Giordano Bruno procurou entendê-lo a partir de sua época, da característica básica da unidade de visão do mundo. Para Miguel Spang que prefaciou essa obra os trabalhos científicos aqui reunidos oferecem “pistas para seguir numa busca singular aos autores renascentistas, fornecendo uma orientação para novos e confiáveis critérios ao pensar” (2007, p. 12).

As diversas publicações de Bombassaro não encerram suas atividades de professor universitário. Ao contrário, é notável sua obra de tradução. Em vista disso, um dos feitos mais notáveis de Bombassaro é a tradução da obra italiana de Giordano Bruno para a Língua Portuguesa, publicada, a partir de 2010, pela Editora da Universidade de Caxias do Sul. Em edições bem-organizadas esteticamente já foram publicados quatro volumes dos sete da coleção italiana. O primeiro volume

intitula-se *Castiçal*, o segundo, *A ceia de Cinzas*, o terceiro *A causa, o princípio e o uno*, e o quarto *O infinito, o universo e o mundo*. Tudo indica, se as coisas andarem normalmente, que teremos os três outros volumes da coleção nos próximos anos.

O *Castiçal* inaugura a série em Língua Italiana e, como os demais livros, sua tradução é enriquecida com numerosos comentários. O volume tem a apresentação de Bombassaro e uma introdução de Nuccio Ordine. Trata-se de uma comédia, mas enganam-se aqueles que esperam dela apenas riso, pois ao gênero permite reflexões importantes sobre diversos pontos de vista. Giordano Bruno crítica a cultura filosófica e literária da sua época e apresenta sua filosofia, dentro de uma nova mentalidade e a partir de uma nova linguagem. Como diz Bombassaro, na apresentação do primeiro volume, “para Bruno, o universo é a manifestação de um princípio único que, desde dentro, produz todas as coisas. Este é o princípio formal e material que dá origem à alma do mundo e à matéria” (2010, p. 1).

*A ceia de Cinzas*, prefaciada por Bombassaro, é introduzida por um longo texto de Miguel Angel Granada. A obra descreve cinco diálogos por quatro interlocutores, com três considerações sobre dois temas e apresenta os problemas centrais de Giordano Bruno, isto é, a defesa do copernicanismo e uma transformação na compreensão do homem. Igualmente, descreve o poder da mudança conceitual. Mas, como diz Granada, “o tema da Ceia não é copernicanismo e a descoberta da verdadeira imagem do universo, e sim, a Eucaristia, sua interpretação hermética para a reunificação da cristandade, e, de modo particular, a união entre a França e a Inglaterra” (2012, p. XX).

O livro *A causa, o princípio e o uno*, prefaciado por Bombassaro, tem uma longa introdução de Thomas Leinkauf e é um dos textos filosóficos básicos de Bruno. A obra gira em torno da metafísica da unidade e critica a tradição aristotélico-escolástica. Na realidade, Giordano Bruno propõe mudanças profundas na ontologia, na epistemologia e na cosmologia, isto é, na metafísica de sua época. E é nesta obra que se encontram, segundo Leinkauf, “a primeira fundamentação sistemática da metafísica e da ontologia de Giordano Bruno” (2014, p. CXLIV).

No quarto volume, *O infinito, o universo e o mundo*, Giordano Bruno não se limita a expor o conceito de infinito. Ao contrário, sua análise metafísica acrescenta ao infinito também os conceitos de universo e de mundo. Em seus diálogos, ele argumenta com rigor e profundidade, de maneira nova na história da filosofia, através de personagens, e abrindo novos horizontes de compreensão para os filósofos posteriores.

Essas obras da série italiana são completadas por mais três volumes, *A expulsão da besta triunfante*; *A cabala do cavalo Pégaso*; *Os furores heroicos*. Os leitores de Giordano Bruno em Língua Portuguesa esperam nos próximos anos poder ler também os próximos volumes programados, editados, introduzidos e comentados com muito esmero.

É, portanto, em vista do trabalho docente, das publicações e das traduções que Bombassaro é homenageado com a obra *Vínculos filosóficos*. Seus numerosos amigos e colegas, num total de mais de cinquenta professores, de diversas universidades brasileiras e estrangeiras, mostram o quanto ele é estimado e reverenciado pelo seu trabalho e por sua amizade.

As partes de *Vínculos filosóficos*, por mais inadequadas que sejam, desejam corresponder à atuação docente e de pesquisa de Bombassaro. Assim, após a rica e formidável entrevista do homenageado, sob muitos aspectos, esclarecedora e autobiográfica, enriquece o volume dezoito estudos denominados *Giordano Bruno e a filosofia da Renascença*. Nela autores brasileiros e estrangeiros tecem considerações sobre Giordano Bruno e sua época. Na parte seguinte, *Filosofia, epistemologia e história da ciência*, mais oito autores aprofundam questões epistemológicas e da histórica da ciência. Finalmente, na parte seguinte, intitulada *Filosofia, ética e formação cultural*, mais de vinte professores universitários desenvolvem estudos que envolvem epistemologia, ética e educação. A precariedade de nomeação das partes, na tentativa de reproduzir o trabalho de Bombassaro, é apenas um modo de classificar professores brasileiros e europeus da maneira mais próxima da ação do homenageado. Portanto, as divisões do livro representam sua dedicação nesses anos todos como professor e pesquisador nos campos da epistemologia, da história da ciência, da ética e da formação em geral e, especificamente, sua pesquisa e organização da obra em português de Giordano Bruno e da filosofia da Renascença.

Tendo ele começado com estudos de epistemologia, tarefa que exerceu como professor universitário em várias instituições, ele passou naturalmente a dedicar-se aos estudos de Giordano Bruno. Todavia, não se pode falar num Bombassaro I e II, pois ele soube ligar as duas correntes de ensino e de pesquisa, num único projeto de filosofia. Essa não é uma tarefa fácil, pois exige desenvolvimento intelectual e capacidade de ligar os diversos autores lidos e estudos sempre com atitude crítica e amor ao filosofar.

O livro em homenagem a Bombassaro centraliza-se na filosofia da Renascença, na epistemologia e na história da filosofia, na ética e na educação. Essas linhas disciplinares representam os pilares do desenvolvimento de seu pensamento. Embora as colaborações dos colegas expliquem os interesses de seus autores, elas também refletem, em parte, os interesses do homenageado. Assim, depois de Giordano Bruno, Dante Alighieri, Maquiavel, Marsilio Ficino, Giovanni Pico Della Mirandola, Lorenza Valla, Erasmo de Rotterdã e outros renascentistas, surgem trabalhos diversos de epistemologia desde Platão até Schopenhauer e Martha Nussbaun e reflexões sobre educação. Difícil enumerar todos os nomes dos filósofos. Os vínculos filosóficos, nesse caso, são extensos e, ao mesmo tempo, consistentes. Além dos muitos autores, também a amizade e o companheirismo fazem parte dessa grande união de interesses.

Homenagear um professor com um livro é um elogio pessoal, é celebrar a profissão de professor, é exaltar a vida, é comemorar uma festa contínua. O livro é signo, símbolo. Ele indica o que professa aquele que ensina, que pesquisa, que ensina o que sabe e também o que não sabe, pois ensinar é apontar caminhos que se fazem retos, curvos e desconhecidos. Bombassaro é professor, pesquisador, é uma pessoa culta e inteligente, um escritor e excelente leitor. Seu campo de batalha é a sala de aula, o corredor, a mesa do bar, a rua, a casa, a universidade, o mundo, pois, o mundo do professor não é a escola, mas as relações entre os humanos, aqueles povoam a escola e a cidade. O filósofo fala sempre a partir de um ponto de vista, mas sua voz ressoa nas épocas e no mundo. Nesse sentido, o filósofo é um homem que permanece atual, mesmo quando sua filosofia traz as marcas de seu mundo, pois para ele o pensamento vai além de todas as contingências naturais.

O professor envelhece, os livros envelhecem, as paredes da universidade envelhecem, mas os alunos sempre têm vinte e poucos anos e as lições, em sua essência, são permanentes. Desse modo, a homenagem a Bombassaro não se restringe à idade material, mas é uma forma de celebrar o trabalho de uma vida. O professor, embora datado, devido às circunstâncias reais é um homem fora do tempo, pois sua atuação crítica o situa como um ser voltado para o debate, na construção de argumentos, um discípulo da razão e cultor da fé no ser humano. O professor faz da sala de aula o púlpito de suas pregações, não de uma teoria ou ciência, todavia sem a ideologia doutrinária, mas fiel a uma abertura constante para o novo, para a renovação do antigo. Ao contrário das descobertas científicas, a filosofia tende a se renovar guardando o mesmo argumento central. Uma parte dos textos envelhece, outra parte – a argumentação – permanece válida para o desenvolvimento do pensar.

Nessa homenagem a Bombassaro, os autores dos textos realizam um ato de cortesia e de agradecimento. Eles representam centenas de estudantes e de colegas de diversas instituições universitárias. Eles sabem que nunca se agradece totalmente a um professor, a um pesquisador. Sabem que o trabalho silencioso do professor permanece invisível, embora sua visibilidade transpareça na sala de aula, nos laboratórios, nos escritos, nas conversas no bar. O verdadeiro professor, como é o caso de Bombassaro, como adverte Barthes, primeiro ensina o que sabe, depois ensina o que está aprendendo e, finalmente, na total maturidade, ensina o que não sabe. O professor depende da organização universitária, embora a transcenda. O professor depende do poder, mas vive fora dele. Ele depende da sociedade, contudo sua visão é crítica, pois a atitude de busca do conhecimento científico e filosófico é eminentemente crítica. Não a crítica ranzinza, mas a razão crítica que eleva o objeto que critica, que o dignifica, que o serve e se propõe como um exercício de investigação permanente.

Bombassaro, dentro da ética do conhecer e da linguagem, realista e utópica ao mesmo tempo, quer a verdade, deseja a comunicação entre as pessoas, interpreta

a realidade, defende a paz entre os homens, almeja o desenvolvimento do pensamento e, de modo especial, o julgamento justo. A missão do filósofo é dizer o verdadeiro e o belo, discernir a luz entre as sombras, alcançar o impossível além de todas as práticas. Ele ensina o desaprender para melhor aprender sobre os Outros, o mundo e o universo. Por isso, homenagear um professor é uma forma de reconhecer o que somos e reconhecer os pequenos e grandes limites da vida. A obra, de fato, ultrapassa as contingências da vida. De modo especial, a vida do pensamento dura nas épocas muito mais que os indivíduos. A filosofia, fundadora e irmã da ciência, embora muitas vezes ignorada, tende a permanecer nos séculos ministrando as mesmas questões fundamentais. Assim, o filósofo, o cientista da filosofia, impregnado de seu modo de ser, também vive com suas marcas indelévels.

Por isso, não existem palavras para expressar os sentimentos de afeto num livro de homenagem. Talvez um poema possa dizer algo, como nesses versos (*As palavras e os dias*, p. 51) que Jayme Paviani escreveu há mais de trinta anos:

*Candelabro de barro sobre a mesa  
De luz mansa e o homem cavando  
O tesouro do livro de Homero.  
O homem lê as últimas estrelas.  
Manhã, findo o livro, são horas  
De arar o campo. As palavras  
Contém o pólen da verdade.  
Os homens nascem irmãos e se odeiam  
Os pastores de hoje apascentam  
As máquinas dos mitos de Homero.*

Um poema nunca é claro, talvez por isso diga as coisas mais permanentes. Seu hermetismo serve para dizer o oculto, aquilo que nos governa diariamente, o que nasce da própria expressão e não da má-elaboração do texto. O filósofo sabe disso. Bombassaro é um ótimo leitor de poesia, embora isso não apareça nesta homenagem. Por isso, anoto nesta apresentação esse fato. Não se trata de um fato corriqueiro, mas da indicação de algo que está ligado à natureza humana. A poesia que no passado foi tão importante ainda continua relevante, porém de outra maneira. Agora, embora presente em todas as manifestações da vida, ela se reserva o direito, em seus momentos mais grandiosos, de se manifestar – ao menos uma parte dele – no essencial do existir humano.

Para finalizar essas linhas, dizer a Luiz Carlos Bombassaro “muito obrigado” é usar a fórmula de sempre e sempre nova. Uma vida vale não pela duração, mas por aquilo que é. O ser é mais fecundo do que o valer. O ser é anterior ao vir a ser, à aparência, ao que já foi. O ser é uma questão vivida no presente ou simples



ausência. Nele debruçaram-se os primeiros filósofos e os últimos sem, todavia, encontrarem uma explicação satisfatória. Por isso, ser e pensar são duas dimensões que só podem ser absorvidas no significado da expressão “muito obrigado”. Desde Heráclito até Parmênides, desde Platão até Aristóteles, desde Kant até Hegel, desde Husserl até Wittgenstein, passando evidentemente por Giordano Bruno, o mártir do pensamento, tudo pode ser resumido no ato de agradecimento.

Caxias do Sul, setembro de 2020.

**Altair Alberto Favero**  
**Jayme Paviani**  
**Raimundo Rajobac**

1ª PARTE: ENTREVISTA

# Conversa com Luiz Carlos Bombassaro



### CONVERSA COM LUIZ CARLOS BOMBASSARO

Com o intuito de apresentar nosso homenageado, durante a realização deste livro propusemos encetar com ele uma conversação, que reuniu diversos colegas e amigos. Longe de se pretender realizar uma biografia, limitamo-nos a sugerir a ele algumas questões sobre os momentos e os temas mais significativos da sua formação intelectual e da sua atividade profissional. Por isso, como se fossem um retrato ainda em esboço, as páginas a seguir mostram um pouco da sua vida e da carreira acadêmica.

**Jayme Paviani** – Como vêes tua infância?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Quase como uma ficção! Falar da infância, após viver seis décadas, pode ser uma bela ocasião para construir uma narrativa, na qual a realidade e a ficção se misturam. A infância é uma narrativa que se pode escrever e reescrever; uma experiência vivida que permanece como memória. Por isso, é difícil falar da minha infância sem a tentação do julgamento que nasce com os anos que se passaram. Assim, prefiro evitar uma análise, coisa que certamente poderia aqui ter também um sentido de psicologia profunda. Nem mesmo sei se posso ser simplesmente fiel à memória para fazer uma boa descrição da minha infância, porque acredito que construímos o nosso passado, pelo que ouvimos, pelo que selecionamos do que nos contam e dos eventos que nos restam, pelos resíduos que permanecem em nossa mente e que se fazem memória. Por isso, me pergunto se foi isso mesmo que aconteceu. Poderia começar a narrar o momento no qual vivo agora e, então, retroceder pouco a pouco até um ponto inicial, mas poderia também iniciar pelo ponto que considero ser o início de mim mesmo. Estabelecer uma data certa para esse início parece fácil, mas não o é, porque todos nós, de algum modo, já começamos a existir muito antes de nascer. E, embora saibamos com exatidão a hora do nosso nascimento, registrada com provas e testemunhas, nem sempre sabemos com a mesma precisão quando se inicia a nossa vida. Penso que isso, aliás,

ajuda a manter um véu de mistério sobre as nossas próprias origens. Mas é possível fixar uma data: 10 de janeiro de 1959, dia em que o encontro de Horácio Bombassaro e Teresina Lourdes Ceriotti se transformou em casamento na capela Nossa Senhora da Saúde, na Linha Santa Bárbara, em Monte Belo, então segundo distrito do município de Bento Gonçalves. Ele, filho de Gaspar Bombassaro e Josefina Bortolini; ela, filha de João Ceriotti e Cecília Comel. Dessa cerimônia há muitas lembranças e uma certidão com testemunhas, mas não há fotos! E não há fotos porque o dinheiro necessário para a vida dispensava o que era considerado um luxo. Assim, sei como aquele casal estava modesta e belamente vestido no dia do seu casamento, especialmente pelos relatos da minha mãe. Do mesmo modo, muito da euforia e das preocupações com a minha chegada, só a oralidade conta! Fato é que desde 30 de setembro de 1959, comecei a me tornar o que sou!

Minha primeira infância foi marcada pelo acolhimento e pelo cuidado, mas também pela carência e pela dificuldade. O amor incondicional dos meus pais superou em muito as agruras pelas quais eles passavam quando eu nasci. Filhos da segunda geração de imigrantes vênéticos e lombardos, eles tiveram simplesmente que trabalhar para viver e viver para trabalhar. Tiveram que adquirir terras e ferramentas para cultivar a terra; tiveram que construir a própria casa. O cultivo das videiras e a agricultura de subsistência, tão próprias ao lugar, consumiam o tempo dos meus pais, sem que eles mesmos percebessem que eram os trabalhos e os dias o que realmente os consumia. Já em tenra idade, vendo aquele trabalho árduo, eu sentia a força das palavras de Lucrécio, ao se referir à bondosa e impiedosa natureza, “quando tudo se cobre de folhas e floresce pela terra ou o abrasa o sol etéreo com o calor demasiado ou o destroem as súbitas chuvas e a fria geada e o arrebatam os flagelos do vento em violento turbilhão...”

Penso que o mundo da minha infância era muito semelhante ao que conhecemos hoje como um mundo antigo e medieval, dominado por uma mentalidade religiosa, guiada por um pensamento mágico; um mundo de anjos e demônios; um mundo que valorizava muito mais o trabalho que o estudo; um mundo que fazia uma separação brutal entre as atividades manuais e as atividades intelectuais. Por isso, gosto mesmo de pensar, com Albert Camus, que a revolta foi minha primeira atitude diante desse mundo, porque eu preferia o estudo ao trabalho. Que eu gostasse de estudar e tivesse alguma capacidade para isso, o podem comprovar os boletins com os resultados dos meus primeiros anos escolares vividos na Escola Municipal Roman Ross. Foi ali, ainda na fase de alfabetização, que um novo mundo começou a se descortinar para mim. Significativa foi a presença das minhas primeiras professoras, Dalva Mercedes Roman Vivian, Edília Ceriotti Coberlini e Maria Inês Fávero Filippon. Foram elas que me introduziram no mundo da cultura letrada, no processo de descoberta do mundo pela palavra. Lembro bem da cartilha do guri, do caderno de pontos com questões sobre cultura geral, das lendas gaúchas de Aparício Silva Rillo, da poesia de Simões Lopes Netto, Cecília

Meireles e Castro Alves, da literatura brasileira com alta qualidade literária que vinha apresentada em excertos nos livros didáticos com baixa qualidade gráfica. Marcante foi meu primeiro contato com os contos de Hans Christian Andersen. Aprender a ler o mundo; isso foi o que aquelas abnegadas professoras me ensinaram naquela escola singela. E aquela tarefa não lhe deve ter sido fácil, pois a escola era também o lugar para aprender a falar a Língua Portuguesa, que elas também não falavam muito bem, uma vez que no cotidiano todos aí usavam os dialetos italianos, especialmente o vêneto, como língua coloquial. Esses dialetos resistiam ao tempo. Nem as mudanças geracionais – pertencço à quarta geração de descendentes de imigrantes italianos – nem mesmo as políticas governamentais do Estado Novo conseguiram abafar a força e reduzir a sonoridade dos dialetos italianos, vivos em toda a região e fomentados tanto pela leitura do livro *Nanetto Pipetta*, escrito por Aquiles Bernardi, contando as desventuras de um imigrante italiano no Brasil, quanto pelas canções folclóricas que pretendiam ainda manter um sentimento ambíguo de pertença a um mundo que já deixara de existir.

Minhas lembranças estão naturalmente impregnadas pelas imagens elaboradas a partir do pensamento mágico e religioso no qual ganhavam materialidade as narrativas sobre o medo da noite e da morte, o mundo dos mortos e a crença na vida depois da vida. Inevitavelmente, as conversas dos meus familiares e dos nossos vizinhos derivavam para os relatos carregados de realismo mágico com sombras que vagavam pelas estradas; vultos que emergiam nos rios, onde alguém se afogara; casas mal-assombradas, onde podia-se ouvir portas batendo, correntes sendo arrastadas; estórias de pequenas luzes, que se olhadas fixamente viriam encontrar o espectador noturno. Mas era estranho que ninguém falasse nada sobre possíveis causas naturais para esses possíveis fenômenos, como o vento que balançava as folhas das árvores em noites de lua cheia ou da simples existência de fogos fátuos. Hoje fico pensando que devia haver razões culturais profundas para justificar o aparecimento dos mortos e das assombrações. Talvez fossem exatamente as transgressões praticadas na comunidade, as disputas e os conflitos entre parentes e vizinhos, que criavam as condições propícias ao retorno dos mortos e das suas sombras para ordenar o mundo dos vivos. Lembro também das festas e das celebrações religiosas. Na verdade, a vida social não era guiada somente pelo calendário civil, mas orientava-se também pelo calendário litúrgico do catolicismo. O Natal, a Paixão e a Páscoa, bem como a festa de alguns santos servia de referência para as atividades mundanas. O catolicismo exercia uma força poderosa na formação ético-moral. E se misturava às crenças populares que os imigrantes italianos haviam trazido consigo e transmitido aos seus descendentes. Reinava uma mentalidade que misturava, sem nenhum problema, o sagrado e o profano. Muitas vezes, as tempestades eram afastadas e a ira divina aplacada com orações, ladainhas, missas e queima de ramos de oliveira. E abundavam as celebrações religiosas para pedir tempo bom, especialmente na época da colheita da uva. Diria, portanto, que vivia

na minha infância num mundo fechado e num ambiente fortemente impregnado de religiosidade. Mas o que se manifestou desde muito cedo em mim foi a vontade de estudar e ir além do mundo no qual vivia.

Lembro bem que, certo dia, ainda na quarta série do ensino de primeiro grau, estávamos todos muito concentrados na lição da professora, quando dois desconhecidos bateram à porta da escola. Eram irmãos maristas, como ficaríamos sabendo imediatamente pela sua apresentação e pela breve preleção que fizeram. Lembro que falaram sobre a vida e a obra de Marcelino Champagnat, distribuíram um retrato com alguns dados biográficos do beato, e pediram para que preenchêssemos uma ficha na qual havia uma pergunta sobre o que desejávamos ser no futuro. Entusiasmado com a descrição daquele modo de vida do beato, não tive dúvida em indicar o que naquele momento gostaria de tornar. Aquela estratégia de propaganda dos irmãos maristas – eles chamavam campanha vocacional – teve pleno êxito, embora eles nunca mais tenham feito contato comigo. Por alguma estranha força do destino até o vigário da paróquia ficou sabendo daquela visita e dos interesses daqueles alunos, de modo que dois anos mais tarde ele mesmo seria reponsável por indicar um caminho para os meus estudos. Chegando à quinta série e ainda não sabendo como prosseguir, caso mantivesse meu desejo de continuar estudando, devia me posicionar contra a tendência natural do lugar. Descortinavam-se efetivamente no horizonte duas possibilidades: ficar trabalhando em casa ou ingressar no curso ginásial noturno em Monte Belo. A segunda alternativa não agradava muito ao meu pai, que pensava ser o estudo uma forma de descaminho, um desenraizamento do trabalho com a viticultura. As experiências que os filhos dos vizinhos vinham fazendo no ginásio pareciam mostrar a ele que seria uma perda de tempo se eu continuasse a estudar, uma vez que isso realizaria não somente a ameaça de não voltar a trabalhar na terra, mas também encaminharia um modo de vida que, aos olhos do pai, me levariam a um desapego da vida familiar. Alguns colegas mais velhos já haviam trilhado esse caminho e estavam simplesmente saindo para trabalhar em alguma fábrica ou em algum escritório em Bento Gonçalves, ou nas cidades da região. A mim agradava muito pouco a ideia de ficar trabalhando no pesado! O que aconteceu então e por quais caminhos aconteceu uma mudança de rumo, eu realmente penso que uma longa explicação não cabe aqui. Lembro bem que mantive a ideia um tanto rebelde de querer estudar noutro lugar, mesmo que para isso tivesse de ficar longe de casa. Sempre muito incetivado ao estudo pela mãe, em dezembro de 1971, quando estava concluindo a quinta série, fui convidado a fazer um breve estágio no Seminário Nossa Senhora Aparecida, em Caxias do Sul. Foi aí que tudo mudou radicalmente pela primeira vez na minha vida, e a ideia de levar adiante meus estudos começou realmente a tomar corpo. Aos doze anos mudei de mala e cuia para o Seminário, onde permaneci por oito anos, até concluir o que se chamava então o ensino de segundo grau.

**Jayme Paviani** – O que restou da experiência no Seminário?

**Luiz Carlos Bombassaro** – A primeira experiência marcante da vida no seminário foi o inverno longe de casa! Já os primeiros quarenta dias sem poder voltar para casa foram terríveis. Lembro bem que da janela do dormitório, eu olhava para o horizonte buscando a direção da minha casa. Passaram-se os primeiros longos dias, a primeira interminável semana, então o primeiro mês, depois o segundo, o terceiro... e todos os outros, até chegar a um desenraizamento que nunca chegou a se completar totalmente, porque sempre mantive, nas ocasiões que nos eram permitidas, as visitas à família. Algum tempo mais tarde, encontrei, no romance *Os Malavoglia* de Giovanni Verga, e anotei, as palavras que descreveriam exatamente a sensação que eu sentia, quando pensava em explicar tanto a saída da casa dos meus pais para morar, durante um longo tempo no internato, quanto minha sensação ao voltar para casa: “Quando deixamos a nossa terra é melhor que não voltemos mais, porque tudo muda de cara enquanto estamos longe e até as caras com que nos olham estão mudadas, e parece que também nós nos tornamos estrangeiros”. Mas não segui as palavras de Verga. Apesar das dificuldades de ambientação e desse processo de desenraizamento, posso dizer que o ambiente do seminário foi muito propício ao estudo e à ampliação dos horizontes do meu mundo, mesmo que ali ainda predominasse uma mentalidade fundada numa concepção religiosa de mundo. Foram anos de formação, marcados pelo convívio com a diferença, embora muitos dos meus colegas também fossem oriundos das mesmas condições socioeconômicas e culturais que eu, uma época de enriquecimento. Ali conheci muitos professores que me incentivaram a levar adiante o desejo de aprender. Aprender a falar melhor a própria Língua Portuguesa e aprender outras línguas, como o inglês, o francês, o latim... (grego eu só viria a aprender mais tarde, durante meus estudos universitários). A descoberta da arte, da literatura, da história e da ciência foi acontecendo simultaneamente ao questionamento do que havia aprendido na infância, à produção de novas crenças e ao que poderia chamar, sem conhecer à época a expressão, desencantamento do mundo, embora o seminário mantivesse a religião como referência básica para a formação da mentalidade dos futuros sacerdotes. Mas foi ali mesmo que também começaram a surgir muitas dúvidas existenciais. Eu me perguntava, por exemplo, se poderia haver uma diferença tão radical entre questões de fé e questões que poderiam ser compreendidas pelo esforço do pensar humano. Fato é que questões teológicas não eram propriamente o tema predileto daqueles jovens adolescentes com os quais eu convivía. A vida cotidiana regrada por muita disciplina, horários e atividades totalmente planejadas talvez tenha ajudado a criar certos hábitos importantes à minha vida, como a leitura e o estudo, mas ao mesmo tempo foi criando em mim uma ojeriza aos modos de vida completamente hierarquizados, nos quais a convivência se funda nas relações de ordem e obediência. E penso que essa vida de regramento e obediência pode muito bem explicar porque muitos dos meus colegas gostam de flertar com relações



autoritárias! Fato é que o seminário formou líderes. Alguns conservadores, outros revolucionários!

Desse tempo de formação guardo belas lembranças. Muitas associadas aos meus professores e colegas. Lembro, por exemplo, das aulas de Língua e Literatura Portuguesa ministradas por Ary Trentin, com quem também aprendi os rudimentos da Língua Inglesa. Trentin, poeta de alma sensível, foi um excelente professor. Foi com ele que descobri não somente a gramática, mas especialmente o espírito vivo da língua presente na literatura e na poesia. Incentivador dos concursos de contos, crônicas e poesias, aprendi com Trentin o que é uma oficina literária. Suas aulas de literatura eram também aulas de história da cultura. Foi com ele que aprendi a ler grandes nomes da literatura brasileira, como Machado de Assis, Euclides da Cunha, Raquel de Queiroz, José Lins do Rego, Érico Veríssimo, Rubem Braga, Fernando Sabino, Jorge Amado, Clarice Lispector, Guimarães Rosa... Foi ele quem me ensinou a apreciar a poesia de Jorge de Lima, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles... Depois vieram os autores da literatura e da poesia mundial. Foi ele quem primeiro me falou sobre um importante grupo de poetas, o grupo *Matrícula*, do qual ele mesmo fazia parte, com Jayme Paviani, José Clemente Pozenato, Oscar Bertoldo e Delmino Gritti. Ele também me levou a descobrir o valor da música. Foi com ele que aprendi a apreciar, por exemplo, Bach, Vivaldi, Mozart, Beethoven e Vila Lobos, bem como a música popular brasileira. Além disso, guardo boas lembranças das aulas de História, ministradas por Alcindo Trubian; das aulas de Ciências de Ivo Adamatti e Elói Pistorello; das aulas de Matemática de Antonio Carlos Grandi; das aulas de Psicologia e Filosofia de Jairo Grison, com quem conheci Erich Fromm e Herbert Marcuse. Lembro também das atividades artísticas que eram coordenadas por Ludovico Koslowski, um padre muito estranho, que incentivava o estudo da música, da pintura e do teatro. Especialmente o teatro me fascinava. E, além de ter atuado em algumas peças e esquetes apresentadas em diversas ocasiões, essa experiência fez nascer um grupo teatral, do qual participei com Adalberto Frasson, Aires Battistel, André dos Santos, Delmir Portolan, Jaime Gusberti, Luiz Antonio Colussi e Paulo Bassani, que escreveu a peça “Será?” – uma crítica mordaz e bem humorada do poder da televisão – apresentada e premiada em 1977, no então afamado Festival Estudantil de Teatro de Gramado e, depois, encenada em muitas escolas, em diversas cidades da região. Das tantas marcas do tempo vivido no seminário, devo destacar somente mais uma, que é a de ter me iniciado na vida editorial. Porque fui escolhido pelo reitor de então, Ivo Adamatti, para trabalhar na mimeografia, que depois se tornaria uma pequena gráfica; comecei a me interessar pelas atividades gráficas, o que me permitiu não somente operar impressoras de diversos tipos, mas também fazer relações que seriam muito importantes para o meu futuro. Como nessa gráfica muitos professores da Universidade de Caxias do Sul mandavam imprimir seus materiais didáticos, além de conhecer muitos professores universitários antes mesmo de entrar para a

Universidade, comecei a me interessar pelo mundo da editoração. Em suma, o tempo que vivi ali foi essencial para o futuro dos meus estudos e da minha profissão. Foi um tempo de formação afetiva e intelectual; um tempo cheio de conflitos, como costuma mesmo ser a adolescência; um momento essencial para me tornar o que sou.

**Jayme Paviani** – Como foi tua formação universitária?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Meus estudos sistemáticos de Filosofia começaram em 1978, quando ingressei no Curso de Licenciatura Plena em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul. Ali aprendi que não há *um* caminho único para a filosofia e que, a rigor, não se aprende a filosofia, mas a filosofar. Aprendi que filosofar é estar a caminho, em permanente estado de investigação. Aprendi que o que impulsiona e move o filosofar é a força sedutora de *eros* num desejo incessante de saber. Ali conheci mestres que me indicaram os possíveis caminhos para o filosofar. Com eles aprendi que a filosofia se realiza como pergunta, única ação capaz de promover o estranhamento com a familiaridade do senso comum e de romper os estreitos limites da dogmaticidade. Foram esses mestres que me ajudaram a ampliar os horizontes da minha linguagem e do meu mundo. Com um currículo estruturado de modo flexível, baseado em cursos monográficos, em vez da tradição escolarizada e manualesca, minha formação orientou-se por questões filosóficas e centrou-se na leitura e na interpretação de textos filosóficos. Diferentemente da maioria dos cursos de Filosofia, o curso se orientava para o desenvolvimento de uma atitude filosófica centrada nas questões e nos textos. Da Antiguidade clássica aos tempos atuais, a filosofia me foi apresentada de múltiplos modos, mas sempre a partir da leitura e da reconstrução sistemática dos textos que serviam de marcadores no caminho filosófico. Ontologia, epistemologia, ética e estética constituíam os campos temáticos nos quais desdobravam-se as grandes questões da experiência clássica do pensar o ser, o verdadeiro, o bem e o belo. Seguindo uma divisão sistemática das épocas e das mentalidades, durante o curso fui incentivado a investigar e, no final, questionado sobre as realizações filosóficas mais significativas para a antiguidade clássica, a medievalidade, a modernidade e a contemporaneidade. Organizado em cinco grandes eixos: História da Filosofia, Filosofia Geral, Teoria do Conhecimento, Lógica e Ética, o currículo ainda incluía Tópicos de Filosofia, que permitiam a discussão de temas filosóficos em seminários avançados. Desse modo, tive a oportunidade de realizar um estudo detalhado das questões, dos autores e dos textos mais importantes para a constituição da história da filosofia ocidental. Lembro-me muito bem daquele primeiro exercício de interpretação de um texto filosófico. Foi com o texto “O que é isto – a filosofia?”, de Martin Heidegger, que encetei meus primeiros passos no caminho para a filosofia. E foi com você, Jayme, naquele seminário de orientação que brilhantemente coordenaste. Foi ali que

também pude aprender não somente o valor do pensamento, mas especialmente o valor da verdadeira *filia* que, como bem mostrou George Steiner, vincula quem ensina e quem aprende e que se torna condição primordial para filosofar. O estudo desse pequeno texto heideggeriano abriu-me as portas para a leitura da filosofia grega, em especial aquela dos filósofos pré-socráticos, e para a descoberta conceitual da filosofia como admiração e espanto. Com você Jayme, filósofo e poeta, naquela época um estudioso da estética e da fenomenologia, pude descobrir o valor da sensibilidade e da racionalidade; aprendi que o filosofar é, antes de tudo, uma questão de atitude e de método. E foi você, Jayme, que indicou, não somente a mim, o caminho para o estudo das grandes questões nos campos da estética e da filosofia da linguagem, com especial destaque para a semântica. Você nos mantinha constantemente atualizados e apresentava com fidedignidade as últimas tendências da produção intelectual, desafiando a mim e aos meus colegas. Para mim permanecem como referências seus instigantes seminários sobre o *Banquete*, o *Fédon* e a *República* de Platão, bem como suas argutas análises sobre *A crítica da faculdade do juízo* de Kant, a *Introdução à metafísica* de Heidegger e as reflexões sobre a *Fenomenologia da percepção* e *O visível e o invisível* de Maurice Merleau-Ponty. Tomando como base a questão da linguagem e na esteira da discussão entre as perspectivas estruturalistas e pós-estruturalistas, recordo das suas aulas nos apresentando as teorias de Ferdinand Saussure e Jean-François Lyotard. Mas você não nos apresentou somente a Filosofia. Também aprendemos a importância, o significado e o valor da arte, da poesia e da literatura.

Muitos outros bons professores marcaram a minha formação acadêmica. Mesmo correndo o risco de ser injusto com aqueles que não menciono aqui, gostaria de fazer referência a alguns que considero terem sido meus grandes mestres e decisivos para a minha formação intelectual. Com Antonio Carlos Kroeff Soares, pensador rigoroso e apaixonado pela lógica e pelas linguagens formalizadas, ganhou ainda mais centralidade a questão do método como pressuposto básico para o filosofar. Além dos estudos de lógica, com ele fiz minhas primeiras leituras dos textos fundacionais do pensamento filosófico, ao examinar em detalhes os argumentos apresentados por Aristóteles, em sua *Metafísica* e por René Descartes em seu famoso *Discurso do método*. Com ele fui levado a estudar especialmente a distinção corpórea, o problema da consciência e da subjetividade mediante a leitura e a interpretação do *De anima* de Aristóteles, das *Meditações* de Descartes, da *Crítica da razão pura* de Immanuel Kant e das *Investigações lógicas* e *Meditações cartesianas* de Edmund Husserl. Além disso, a questão da linguagem e o problema do conhecimento constituíram o fio condutor para o estudo da filosofia analítica de Gottlob Frege, em especial de sua teoria do significado, de Bertrand Russell e sua filosofia da matemática e de Ludwig Wittgenstein e suas teorias sobre os jogos de linguagem apresentadas em seus livros *Tractatus Logico-Philosophicus* e *Investigações filosóficas*.

Já as aulas de Lino Casagrande, um marxista convicto, remetiam para o campo da filosofia geral, da ética e da filosofia política. Sensível aos problemas sociais da época, as aulas de Casagrande eram marcadas por uma contundente crítica da cultura e por uma permanente discussão sobre o problema da liberdade em chave marxista e fenomenológico-existencialista. Com ele fui remetido à leitura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e de *O Capital* de Karl Marx, da *Rebelião das massas* e de *O homem e a gente* de José Ortega y Gasset, bem como do *Ser e o nada* e da *Crítica da razão dialética* de Jean Paul Sartre. Num período obscuro da vida política brasileira, marcantes foram para mim a apresentação e a defesa que Casagrande fazia das posições existencialistas de Sartre e Albert Camus. Em suas aulas, emergiam assim as leituras e as discussões sobre os principais problemas da ética e da filosofia social. Talvez tenham sido as aulas do professor Casagrande as responsáveis por chamar minha atenção sobre a condição humana e a sugerir meu engajamento no movimento estudantil em favor, primeiro, da anistia e, depois, das eleições diretas no país ainda dominado pela ditadura militar. Como ficar inerte ante a injustiça, a desigualdade, a miséria e a dor dos outros? Bastaria uma ética baseada nas virtudes ou seria necessária uma ética deontológica do dever ser?

Foi nesse percurso formativo que concepções éticas e políticas também foram tema das aulas de Marília Martha Kuhn, que acompanhou minhas leituras da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, da *Crítica da razão prática* de Kant e de *As duas fontes da moral e da religião* de Henri Bergson. Mas foi graças às aulas de José Carlos Köche que minha atenção se voltou cada vez mais para questões epistemológicas: O que é conhecimento? Quais suas formas de manifestação? Como distinguir entre verdade e falsidade? Qual o critério de demarcação entre a ciência e a pseudociência? Foi ali que me deparei com uma extensa bibliografia contendo referências sobre o que se convencionou chamar de teoria do conhecimento, da Antiguidade aos nossos dias, em especial sobre a filosofia da ciência pós-positivista e o pensamento filosófico da segunda metade do século XX. Assim, juntamente com o estudo das mais importantes referências da filosofia moderna, a começar pelo *Novum organum* de Francis Bacon e *O Ensaio* de Galileu Galilei, foram temas de discussão as posições empiristas de John Locke em *Ensaio sobre o conhecimento humano*, George Berkeley em *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* e David Hume em *Investigação sobre o conhecimento humano*. Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend e Stephen Toulmin passaram a ser meus interlocutores no complexo campo dos estudos de epistemologia e história da ciência. Esses estudos de epistemologia iriam se tornar muito valiosos para mim num futuro não muito distante.

Durante o período dos estudos de graduação, minha formação filosófica também ficou marcada pelos encontros com outro intelectual, que não era membro do corpo docente da Universidade e que não atuava oficialmente no curso, mas

que eu frequentemente encontrava com alguns dos meus colegas interessados em aprofundar os estudos filosóficos: Gerd A. Bornheim. À época, recém-retornado do exílio, o renomado filósofo vivia e lecionava no Rio de Janeiro, mas costumava passar longas temporadas com seus familiares em Caxias do Sul. Era o momento em que ele aproveitava para encontrar artistas e intelectuais da cidade e para realizar seminários em sua biblioteca particular. A passagem do *mito* ao *logos* e a instauração da filosofia, como uma forma de vida na Grécia antiga, bem como o desenvolvimento da dialética como método e da estética como área de estudos filosóficos na modernidade, eram questões centrais para as aulas e as reflexões de Bornheim. Com ele aprendi que a filosofia é uma atitude que começa a se realizar ao distinguir de maneira radical a consciência ingênua da consciência crítica e que esta é um modo de demarcar a diferença entre a filosofia e as outras formas de saber. Com ele também fui levado a aprender a relevância dos vínculos entre a estética, a subjetividade, a história e o tema da liberdade, apresentados e discutidos nos textos filosóficos *A fenomenologia do Espírito*, *A ciência da lógica e Estética* de Hegel e *O ser e o nada* e *O existencialismo é um humanismo*, dentre outros, de Sartre. Além disso, foi Bornheim quem me mostrou a importância do teatro, especialmente aquele dos trágicos gregos, para a formação de uma concepção filosófica de mundo. A tragédia grega era o palco no qual ele atuava livremente, pois ali teatro, filosofia e política apareciam completamente entretecidos e se manifestavam na voz poderosa de Gerd Bornheim.

A preparação para os exames finais de História da Filosofia levou-me a estudar também a filosofia medieval, de modo especial por meio da leitura de dois ícones da medievalidade: Agostinho e Tomás de Aquino. De Agostinho, merece destaque a leitura de *As Confissões*, *De Magistro* e *A cidade de Deus*, enquanto de Tomás de Aquino minha leitura ficaria restrita à *Suma Teológica*, obra cuja tradução e edição estava sendo então realizada por Luís Alberto De Boni, professor de Filosofia Medieval, que eu iria encontrar mais tarde em meus estudos de mestrado. De todo modo, os exames finais de História da Filosofia procuravam suscitar uma oportunidade para o estudo de temas, textos e autores que não haviam sido apresentados nos seminários, mas que eram considerados imprescindíveis para complementar a formação cultural pretendida pelo curso. A complementação dos estudos filosóficos visando à licenciatura incluía as disciplinas relativas à formação pedagógica e uma carga considerável de disciplinas eletivas, escolhidas de acordo com a preferência dos alunos, tanto no campo das ciências humanas (Psicologia, Sociologia, História, Política) quanto no campo das ciências naturais (Biologia, Ecologia). Da formação pedagógica, os estudos de Psicologia da Educação, Filosofia da Educação e Didática precediam os estágios supervisionados. Na verdade, foi durante esses estágios que tive minhas primeiras experiências docentes, exercendo a função de monitor e acompanhando as atividades da disciplina de Metodologia Científica, ministrada para todos os alunos da Universidade pelos professores José

Carlos Köche e Valentim Angelo Lazarotto, com quem aprendi não somente o conteúdo temático da teoria do conhecimento e da metodologia da pesquisa, mas especialmente a prática da investigação e da docência. Foi durante o desenvolvimento dessas atividades que passei a me ocupar cada vez mais com os estudos de Epistemologia e História da Ciência.

Assim, em 17 de março de 1982, conclui o Curso de Licenciatura Plena em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul. Encerrava-se aí a primeira etapa da minha formação acadêmica, uma etapa que ampliou sobremaneira os meus horizontes interpretativos e enriqueceu de modo incalculável minha bagagem cultural. Ao terminar o curso, dava-me conta de que havia dado os passos iniciais num processo que iria mudar radicalmente o curso da minha vida, tanto em nível pessoal quanto profissional. E, embora naquele momento eu não vislumbrasse ainda a possibilidade de um dia me ocupar profissionalmente com a atividade docente no campo da filosofia, estava imbuído de uma expectativa que ainda me levaria a fazer do filosofar uma forma de vida. Mas, dada a situação social e política do País, que ainda buscava as saídas de um estado autoritário e que havia cancelado a inclusão do ensino de Filosofia nas escolas, eu ainda teria de esperar para que essa expectativa se tornasse realidade.

**Jayme Paviani** – E como foi teu mestrado?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Na década de 1980, uma das principais preocupações da Universidade de Caxias do Sul era a titulação e a qualificação de seu corpo docente. Embora começassem a se espalhar pelo País os cursos de pós-graduação (*stricto sensu*), para qualificação do seu corpo docente, em sua maioria composto por professores sem títulos de mestre ou doutor, a Universidade oferecia diversos cursos de atualização, aperfeiçoamento e especialização (pós-graduação *lato sensu*). Memorável foi o curso de atualização sobre a filosofia do epicurismo e do estoicismo, realizado no segundo semestre de 1983 com Victorino Felix Sanson, então professor de Filosofia Antiga, na Universidade Federal Fluminense do Rio de Janeiro, atuando como professor convidado no Departamento de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Objeto de estudo do curso foram as fontes (cartas, sentenças, fragmentos...) da filosofia epicurista, estoica e neoestoica, recuperadas, editadas e publicadas, em 1903, sob o título *Stoicorum veterum fragmenta*, pelo estudioso Hans von Arnim. A leitura e a interpretação desses textos gregos e latinos constituíram uma experiência formativa extraordinária e me ajudaram a aprofundar meu conhecimento sobre a filosofia antiga, seus grandes pensadores e seus grandes problemas. Numa perspectiva historiográfica e canônica, estudamos a física (natureza, cosmologia), a lógica (conhecimento) e a ética (ação humana, política) do epicurismo e do estoicismo. Isso me ajudou sobremaneira a valorizar não somente as épocas de florescimento do pensamento filosófico e da instauração dos grandes

sistemas conceituais, mas mostrou-me, também, o significado intrínseco dos seus períodos de crise, de declínio e ocaso. E eu nem imaginava que, além de enriquecer meus conhecimentos sobre filosofia antiga, mais tarde, essa simples observação iria se tornar importante para meus estudos sobre a questão da mudança conceitual. Assim, com vistas à formação permanente e à qualificação constante de seu corpo docente, a UCS incentivava seus professores a desenvolverem estudos de mestrado e doutorado. Como eu pretendia realizar meus estudos de pós-graduação fora do País, elaborei um plano de estudos sobre o conceito de infinito na obra de Giordano Bruno, e escrevi a Emanuele Severino, professor catedrático no Departamento de Filosofia da Universidade de Veneza, de quem recebi uma resposta rápida, amável e gentil, aceitando meu projeto para estudar naquela prestigiada universidade italiana. Mas meu projeto de pesquisa e a carta de aceitação do professor não bastaram para encaminhar meu pedido de liberação das atividades acadêmicas. Dependia também de uma bolsa de estudos. Como não fui agraciado com ela, tive de adiar meus planos. Mas não me dei por vencido, porque desejava levar adiante meu processo formativo. Então, no final do segundo semestre letivo de 1984, decidi me inscrever para o concorrido processo seletivo ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Na segunda metade dos anos 1980 e durante os anos 1990, o curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS era reconhecido como sendo um dos melhores programas de pós-graduação do País. Seu excelente corpo docente o tornava uma opção que atraía estudantes do Brasil inteiro. Também por isso o processo seletivo era concorrido, e o ingresso no curso não era fácil. Além da apresentação de um projeto de pesquisa que deveria resultar numa dissertação, a seleção envolvia uma prova escrita e uma entrevista. Para minha inscrição havia pensado inicialmente em apresentar meu projeto sobre o conceito de infinito em Giordano Bruno; mas, após ter sido bem-sucedido na prova escrita, a entrevista mostrou-me que seria mais prudente desenvolver uma investigação sobre as bases epistemológicas da mudança conceitual.

Três áreas de concentração constituíam o curso: Filosofia transcendental e dialética; Filosofia moral e política; Filosofia contemporânea. Porque meu projeto de pesquisa agora voltava-se basicamente para questões do conhecimento e do método, escolhi a área da Filosofia contemporânea. No primeiro semestre de 1985, meu primeiro seminário realizado no curso teve como tema a relação entre filosofia, lógica e metafísica. Coordenado pela professora Rejane Carrion, o seminário discutiu a contribuição teórica de Peter F. Strawson para a filosofia analítica da linguagem, a partir de uma leitura dos livros *Os limites do sentido* (1968) – no qual o autor faz uma interpretação da *Crítica da razão pura* de Kant, sugerindo que, embora o filósofo prussiano tenha mostrado as condições mínimas de significação de alguns conceitos básicos da filosofia (espaço, tempo, entendimento, sensibilidade), seria necessário reconsiderar os limites do sentido, sem levar em conta uma perspectiva

externalista – e *Indivíduos* (1984), obra na qual Strawson apresenta seu projeto filosófico de uma metafísica descritiva, contraposta a uma concepção da metafísica que ele denomina revisionista. De acordo com a perspectiva filosófica de Strawson, a diferença básica entre a metafísica revisionista e a metafísica descritiva consiste em que, enquanto esta se contenta em descrever a estrutura efetiva do nosso conhecimento sobre o mundo, aquela pretende produzir uma estrutura melhor. Trata-se, portanto, de uma questão de método. Seguindo a trilha do pensamento de Frege, Russel e Wittgenstein, aprendi com Carrion a lição de Strawson de que o único caminho seguro em filosofia é o exame cuidadoso do uso efetivo das palavras.

No segundo semestre de 1985, participei de dois seminários: um sobre a questão da representação política e o surgimento da democracia moderna, coordenado por João Carlos Brum Torres; o outro sobre o conceito de subjetividade na filosofia moderna, coordenado por Hans-Georg Flickinger. Com Brum Torres, já ocupado em estudar as figuras do Estado moderno, uma questão central consistia em discutir as bases filosóficas do pensamento político e a constituição da democracia moderna. Além das referências aos autores clássicos do pensamento político (Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau), o seminário centrava-se na leitura dos estudos de filosofia política medieval feita por Ernst Kantorowicz em *Os dois corpos do rei* (1957) e das análises apresentadas por C.B. MacPherson em seu livro *A teoria política do individualismo possessivo* (1962), obra na qual o filósofo defende a tese de que a democracia liberal assenta seus fundamentos sobre as concepções do individualismo possessivo de Thomas Hobbes e John Locke.

Já no primeiro semestre de 1986, ano em que recebi apoio financeiro da Capes para realizar o mestrado, participei do seminário sobre a teoria do sujeito, coordenado pelo Prof. Hans Georg Flickinger, que apresentou uma reconstrução histórico-conceitual sistemática da questão da subjetividade, como uma questão central para a filosofia política moderna.<sup>1</sup> As bases teóricas sobre a questão da subjetividade, indicadas por Flickinger estavam centradas na filosofia do idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel), mas também consideravam, além das perspectivas antropológicas marxianas, a interpretação realizada pela teoria da cultura e pela psicanálise de Sigmund Freud. Com Flickinger, aprendi a identificar os elementos teológicos e filosóficos do conceito de subjetividade, presentes já nos textos bíblicos (Ex. 3,14) e recuperados no processo de secularização do humanismo renascentista (de Erasmo, Maquiavel e Montaigne), para se tornarem condição de possibilidade para a formação do pensamento político, na filosofia moderna (Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel). Flickinger permaneceu para mim sempre uma referência de professor e filósofo preocupado tanto com a reflexão teórica quanto com a prática social.

---

<sup>1</sup> O resultado de minha participação no seminário pode ser encontrado no artigo “Sobre a formação da subjetividade moderna: da família à sociedade civil”, *Conjectura*, Caxias do Sul, jun. 1987, p. 51-72.



Ainda em 1986, com o medievalista Luís Alberto De Boni tive o prazer de estudar Filosofia Política Clássica em dois momentos: primeiro, num seminário sobre a teoria do poder no pensamento político medieval de Tomás de Aquino, Egídio Romano, João de Quidort e Marsílio de Pádua, cujo tema centrava-se na discussão sobre a distinção entre o poder real e o poder papal; depois, num seminário sobre o pensamento político contemporâneo de Herbert Marcuse, no qual a ênfase esteve voltada para a interpretação freudomarxiana apresentada pelo autor em *Eros e civilização* (1955) e *A ideologia da sociedade industrial* (1964), um autor que eu já conhecia pelos meus estudos com Jairo Grison. Embora o Brasil já tivesse retomado o caminho da democracia, a obra e o pensamento de Marcuse ainda eram vistos com reservas, porque os escritos do filósofo haviam sido censurados pela ditadura militar brasileira, que perdurara de 1964 a 1982.

A teoria crítica da sociedade também foi tema dos seminários com o kierkegaardiano Álvaro Valls, que propunha a leitura e a discussão das ideias apresentadas por Theodor Adorno e Max Horkheimer, especialmente em seu livro sobre a *Dialética do esclarecimento* (1944), e por Jürgen Habermas em seus livros: *Sobre a lógica das ciências sociais* (1967), *Conhecimento e interesse* (1968) e *Teoria do agir comunicativo* (1981). Com Valls, além de estudar conceitos centrais da obra de Søren Kierkegaard (angústia, absurdo, autenticidade), também participei de um seminário sobre a filosofia como crítica da cultura e a questão do método nas ciências humanas, no qual discutimos a relação de proximidade e de distanciamento entre a perspectiva da dialética reelaborada por Habermas e a perspectiva da hermenêutica filosófica proposta por Hans Georg Gadamer, em seu livro *Verdade e método* (1960).

Enquanto participava dos seminários, percebia que a questão do método e da mudança conceitual se tornavam para mim cada vez mais significativa. Pois foi num seminário sobre as relações entre ética e ciência, no primeiro semestre de 1986, que participei pela primeira vez das aulas de Ernildo Stein, certamente o filósofo brasileiro mais reconhecido por seus estudos sobre a fenomenologia de Martin Heidegger. Embora eu já conhecesse desde a época dos meus estudos de graduação alguns dos livros do Prof. Stein, tais como *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano* (1973) e *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental* (1976), poder frequentar seus seminários e suas brilhantes preleções abria para mim a possibilidade de discutir em detalhes as questões que constituíam meu projeto de pesquisa. Minha identificação com os temas e o modo de filosofar do Prof. Stein fizeram com que eu o convidasse para ser orientador da minha pesquisa e da minha dissertação. Fiquei muito feliz quando ele respondeu que aceitaria acompanhar meus estudos. E, a partir de então, frequentei todos os seminários que ele realizou entre 1986 e 1988. Foram dois anos muito proveitosos para a minha formação, porque os seminários eram muito instigantes e os temas discutidos se encaixavam perfeitamente com o meu projeto de dissertação. A

epistemologia, agora apresentada em chave fenomenológica, tornava-se para mim um campo ainda mais amplo para a investigação. Profundo conhecedor da obra filosófica de Heidegger, tendo sido seu aluno, Stein representava e ainda continua a representar para mim a figura de um dos maiores, senão o maior, dentre os filósofos brasileiros. Sua vasta produção teórica traduz o resultado de um processo constante de ocupação com temas centrais para a experiência do pensar: a metafísica, a verdade, a racionalidade, o método, a existência, o mundo vivido, a diferença, a finitude, a crítica da ideologia. Durante o período em que orientou meus estudos, seus comentários e suas indicações bibliográficas foram de um valor inestimável. Além de ter me mostrado o amplo horizonte que a epistemologia assumira na filosofia moderna e contemporânea, muito além da fenomenologia de Husserl, da fenomenologia hermenêutica de Heidegger e da hermenêutica filosófica de Gadamer, muito além da passagem do mundo da consciência para o mundo da linguagem, Stein também me apresentou filósofos de primeira grandeza, como Richard Rorty, Ernst Tugendhat, Manfred Frank, Hans Blumenberg, Lorenz Bruno Puntel e muitos outros. Assim, após cada aula e após cada seminário de orientação, fui tendo cada vez mais incentivo e clareza para construir minha dissertação.

Enquanto acompanhava as aulas e os seminários de Ernildo Stein, eu também participava dos cursos ministrados por Thomas Kesselring. Professor suíço, que acabara de vir ao Brasil para atuar como professor visitante na UFRGS, Kesselring é profundo conhecedor da obra de Hegel e de Jean Piaget, bem como dos problemas éticos e epistemológicos do nosso tempo. Enquanto se ocupava com a questão da fundamentação última, Kesselring realizou dois seminários que se tornaram essenciais para os meus estudos: um sobre a epistemologia genética de Piaget – centrada no estudo da obra *Biologia e conhecimento* (1967) – e outro sobre o problema do método, quando discutimos em detalhes *A estrutura das revoluções científicas* (1962) e *Contra o método* (1975) de Paul Feyerabend. As observações argutas e o rigor da argumentação de Kesselring me deixaram muito impressionado e me entusiasmarem a aprofundar meus estudos no campo da Epistemologia. Incentivado por suas observações sobre minhas posições filosóficas, aceitei a sugestão de Kesselring de investigar possíveis relações entre as posições de Piaget e de Kuhn, no que diz respeito à formulação de uma teoria do desenvolvimento do conhecimento.<sup>2</sup> Após me dedicar à leitura da obra desses autores, pude demonstrar que, embora cada um tenha tratado do assunto desde uma perspectiva diferente, ambos apresentaram como resultado de suas investigações uma posição de complementaridade. Como tive ocasião de mostrar, tanto em Piaget quanto em Kuhn existem elementos que caracterizam o desenvolvimento do conhecimento como um processo de mudança marcado por uma delicada relação de assimilação,

---

<sup>2</sup> Uma nova versão dos ensaios elaborados por ocasião da minha participação nos seminários com Kesselring podem ser encontrados em meu livro *Ciência e mudança conceitual: notas sobre epistemologia e história da ciência*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

acomodação e equilíbrio de estruturas cognitivas (Piaget) e de paradigmas enquanto matrizes disciplinares (Kuhn). Para Kuhn, existe uma teoria do desenvolvimento científico que pode ser usada para explicar a transformação das ideias científicas no curso da História. Tomando como referência os trabalhos de Ludwik Fleck, Kuhn mostrou a importância que a historicidade assume nesse processo de mudança conceitual. Já em Piaget encontra-se uma teoria do desenvolvimento cognitivo que explica de modo exemplar a transformação do conhecimento em nível dos indivíduos (ontogênese). Mas, em ambos os casos, pretende-se explicar a característica fundamental do desenvolvimento do conhecimento, na qual está implícita a noção do surgimento do novo. As proveitosas discussões teóricas que tive com Kesselring também acabaram contribuindo de modo significativo para que eu escrevesse minha dissertação. Além disso, à medida que ia aprofundando minhas discussões com Kesselring, também fomos estreitando cada vez mais nossos laços de amizade, que permanecem uma referência vital para mim. É inevitável que eu novamente recorra às palavras de George Steiner para justificar mais uma vez a produtividade da relação entre quem ensina e quem aprende.

Como à época o clima intelectual em Porto Alegre efervescia e era muito propício aos estudos filosóficos, durante o curso de mestrado também participei dos seminários sobre a filosofia de Kant com Valério Rohden e de aulas magistrais de Carlos Roberto Cirne Lima sobre a filosofia de Hegel. Além disso, pude assistir a cursos, palestras e seminários com renomados intelectuais convidados pelo curso de Pós-Graduação, dentre eles, Jürgen Habermas, Vittorio Hösle e Karl-Otto Apel. Concluída a fase de realização dos seminários, deveria seguir então com o processo de elaboração da dissertação. Como durante o período em que realizei meus estudos de mestrado, continuei a desenvolver minhas atividades docentes no Departamento de Filosofia na Universidade de Caxias do Sul, a redação da dissertação demorou mais do que eu havia inicialmente previsto. Por outro lado, uma vez que além da disciplina de Metodologia Científica também fui assumindo outras disciplinas específicas para o curso de Filosofia, como Teoria do Conhecimento e Epistemologia e História da Ciência, pude já introduzir nesses programas de ensino os novos aportes teóricos advindos da minha formação.

A construção da dissertação foi para mim também um desafio, uma oportunidade ímpar de abertura para novas ideias e novos modos de ver o mundo. A delimitação do problema e a revisão da literatura já iniciada, durante os seminários no curso de pós-graduação, constituíram uma etapa importante da consolidação do meu projeto de pesquisa. Passei muito tempo ocupado com a leitura da extensa bibliografia que me permitiu perceber melhor o problema a ser investigado e elaborar os esquemas teóricos que levaram a estruturar e a escrever a dissertação.

Como já aprendera com meus mestres ainda ao realizar o curso de Filosofia, todo filosofar nasce de uma interrogação, de uma pergunta. O ponto de partida da minha dissertação era a pergunta pela possibilidade de considerar a racionalidade e a historicidade categorias que definem a condição própria do conhecimento. Como escrevi na introdução da dissertação, essa pergunta leva a reconhecer que a epistemologia, enquanto disciplina filosófica, considerou que racionalidade e historicidade são categorias problemáticas, porque parecem se referir a campos completamente distintos, no tocante ao conhecimento. Em minha investigação fui lentamente percebendo que o modo como os epistemólogos trataram a questão empurrava a racionalidade e a historicidade para as fronteiras da epistemologia. Por isso, resolvi fazer uma reconstrução sistemática do debate sobre o tema, indicando a presença de duas tendências epistemológicas no pensamento filosófico do século XX: a tendência analítica, que dava ênfase à questão da racionalidade, e a tendência histórica, centrada na questão da historicidade. Além de descrever as diversas concepções de racionalidade (criterial e não criterial), sugeri que a epistemologia poderia incorporar a dimensão da historicidade, se adotasse a concepção de racionalidade como aceitabilidade racional proposta por Hilary Putnam, em seu livro *Razão, verdade e história* (1981). Por outro lado, mostrei que, ao aceitar uma nova concepção de racionalidade, a epistemologia de viés historicista, poderia ver realizada a proposta teórico-metodológica que revelasse sua dimensão racional-implícita, em todo processo de compreensão. Desse modo, pareceu-me evidente que se fazia necessária a discussão sobre a tese da complementaridade entre a epistemologia e a hermenêutica. Assim, conclui que, contra o modo comum de conceber o conhecimento como um produto da racionalidade humana, era preciso também afirmar sua historicidade. E, aceitando a tese de que a filosofia se efetiva na conversação, confrontei posições filosóficas distintas, para concluir que o encontro dessas posições poderia ampliar os horizontes da epistemologia. O resultado do meu processo de investigação foi apresentado como dissertação de mestrado, que trazia como título: “As fronteiras da epistemologia, uma investigação preliminar da questão da racionalidade e a historicidade do conhecimento”, em abril de 1991. Penso que o mérito da minha dissertação foi ter chamado atenção para a relação de intrínseca complementaridade entre racionalidade e historicidade na construção do conhecimento. Isso trouxe como consequência maior clareza sobre o movimento dinâmico e complexo nas estruturas profundas da epistemologia e das teorias do conhecimento, o que implica e nos leva a considerar o próprio caráter relacional do conhecimento. De outro lado, além de ter ampliado meu repertório filosófico e ter ampliado meus horizontes interpretativos, ter elaborado a dissertação de mestrado também contribuiu para que eu pudesse atualizar e aperfeiçoar meus programas de ensino e de pesquisa.

Jayme Paviani – O que dirias de teu doutorado?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Quando concluí meus estudos de mestrado, pensava em dar imediatamente continuidade à minha formação acadêmica e planejava realizar meus estudos de doutorado. Elaborei um projeto de pesquisa cujo tema central seria o aprofundamento das investigações sobre as relações entre epistemologia e hermenêutica, no contexto da revolução copernicana. Pretendia mostrar como que a revolução copernicana representava um caso exemplar de mudança conceitual, no qual operavam as categorias de racionalidade e historicidade. No final de 1991, participei do processo seletivo para ingresso no curso de Doutorado em Filosofia, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Novamente consegui obter êxito e, no primeiro semestre de 1992, ingressei como aluno regular do curso. Dadas minhas atividades na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e não tendo obtido licença para me afastar integralmente para realizar meus estudos, frequentei somente um seminário na UFRGS, superando semanalmente, não sem dificuldade e esforço, a distância entre Curitiba e Porto Alegre. Mas já no segundo semestre de 1992, tendo em vista meu interesse em aprofundar minhas investigações sobre a importância da hermenêutica no contexto do pensamento filosófico e científico contemporâneo, decidi reencaminhar pedido de afastamento da UFPR, para realizar meus estudos de doutorado (na modalidade sanduíche) na Universidade de Heidelberg. Com a liberação da Universidade e com o financiamento da Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD), viajei em março de 1993 para a Alemanha.

A escolha da Universidade de Heidelberg para realizar inicialmente meus estudos de Doutorado deu-se, em primeiro lugar, porque ali trabalhava o eminente Professor Hans Georg Gadamer, um dos importantes filósofos do século XX, que em *Verdade e método*, livro publicado em 1960, ganhou enorme repercussão internacional por elaborar uma teoria sobre o problema da compreensão. Ali estava certamente o maior centro de estudos de hermenêutica. Para Heidelberg confluíam estudiosos de diversos recantos filosóficos do mundo inteiro. A cidade antiga e a universidade centenária, fundada em 1386, que conhecera seu esplendor na época do Romantismo, continuava sendo palco de uma intensa vida intelectual. A indicação e as palavras de encorajamento para estudar com Gadamer partiram de um ex-aluno seu, Hans-Georg Flickinger, com quem eu já havia realizado seminários durante o curso de mestrado e que sugeriu que eu entrasse em contato com Reiner Wiehl, assistente de Gadamer. Foi Wiehl quem me aceitou oficialmente para ser aluno na Universidade de Heidelberg e ali poder frequentar suas preleções sobre o pensamento de Baruch Espinosa. Para mim foi uma grande honra e uma alegria inestimável encontrar pessoalmente o já nonagenário Gadamer no famoso *Philosophisches Seminar*. O modo afetuoso como ele me recebeu em sua sala de estudos, numa bela tarde de outono, a agradável conversação que tivemos (em

italiano, porque à época eu ainda não era completamente fluente em alemão), quando falamos sobre meu projeto para aproximar a epistemologia e a hermenêutica filosófica analisando o caso da revolução copernicana, deixaram em mim a impressão de um nonagenário cheio de vitalidade física e intelectual. Entretanto, minha estada na Alemanha foi mais breve do que eu esperava, pois razões familiares me levaram a interromper os estudos e voltar ao Brasil. Sem ter avançado muito no caminho da investigação pretendida, precisei aguardar mais algum tempo para dar continuidade ao projeto do doutoramento.

Em 1994, também interrompi a licença de afastamento e retomei minhas atividades docentes na UFPR. No ano seguinte, com o objetivo de destacar a historicidade como uma característica central do processo de desenvolvimento do conhecimento, reuni e publiquei o livro *Ciência e mudança conceitual: notas sobre epistemologia e História da ciência*, um conjunto de ensaios, alguns deles escritos originalmente durante o curso de mestrado.<sup>3</sup> No primeiro ensaio, partindo dos conceitos de estilo de pensamento e ver formativo, analisei as contribuições de Ludwik Fleck e Norwood Hanson para a epistemologia contemporânea e procurei mostrar que a reflexão sobre a historicidade da formação e da mudança conceitual poderia servir para fornecer uma imagem mais elaborada para a compreensão das estruturas e do processo de crítica e desenvolvimento do conhecimento, especialmente do conhecimento produzido pela investigação científica. No segundo ensaio, analisei os aportes teóricos de Thomas Kuhn para a explicitação do processo de mudança conceitual, investigando como em seus escritos a própria noção de “paradigma” vem marcada pela historicidade. Procurei mostrar que, desde seus estudos sobre a revolução copernicana até a explicação sobre o surgimento da teoria quântica, Kuhn realiza um verdadeiro trabalho hermenêutico que permite compreender a ciência, a partir de sua própria estrutura e de seu próprio funcionamento, fornecendo-nos assim uma boa descrição do processo de produção do conhecimento. No terceiro ensaio, dediquei-me a expor e questionar as observações de Kuhn sobre o papel dos manuais, no processo de formação científica e mostrei que, embora a ciência seja sempre caracterizada como um conhecimento que resulta de uma atitude crítica, sua formação depende, em grande medida, de um comportamento dogmático. Com isso, procurei deixar clara a posição kuhniana de que a mudança conceitual é um processo marcado por uma tensão essencial entre dogma e crítica. No quarto ensaio, analisei como essa tensão que caracteriza a mudança conceitual sempre deve considerar o movimento, por um lado, a persistência da tradição e, por outro, o surgimento do novo. Com base numa aproximação entre a perspectiva apresentada pela epistemologia genética de Piaget e as reflexões sobre a estrutura das revoluções científicas de Kuhn, mostrei que o

---

<sup>3</sup> Cf. *Ciência e mudança conceitual: notas sobre epistemologia e História da Ciência*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

surgimento do novo pode ser descrito efetivamente como um processo de reconstrução que se realiza tanto em nível cognitivo quanto em nível histórico. Meus argumentos indicaram, assim, que há uma relação de complementaridade entre as posições de Piaget e as posições de Kuhn. No quinto ensaio, pretendi destacar a contribuição de Lakatos para a epistemologia. Sua descrição dos programas de investigação científica e a tese da complementaridade entre história e filosofia da ciência contribuíram de modo significativo para mostrar a importância da historicidade, no processo de desenvolvimento do conhecimento. No sexto ensaio, procurei mostrar as bases fenomenológicas da historicidade, analisando as relações entre o conceito de *Lebenswelt* (mundo vivido) de Alfred Schütz e o conceito de racionalidade presente na teoria do agir comunicativo de Habermas. No sétimo ensaio, mostrei que a historicidade dos conceitos é uma questão central para compreender as relações entre o pensamento de Kierkegaard e Adorno, especialmente quando ambos discutem o problema do operar contínuo da tradição nos indivíduos e em suas concepções de mundo, indicando que o conhecimento sempre está vinculado à experiência histórica vivida. Desse modo, a historicidade conceitual é somente uma face da historicidade que caracteriza a vida humana.

À medida que desenvolvia minhas atividades docentes e de pesquisa, fui percebendo que não somente o conhecimento, mas que o próprio ato de filosofar implica racionalidade e historicidade; percebi que a atitude filosófica somente pode se instituir enquanto posição racional situada num contexto, numa mentalidade, ou como queria M. Foucault, numa *episteme*; percebi que o filosofar é, ele mesmo, um movente do processo recursivo de mudança conceitual. E foi graças a um seminário sobre as teorias de auto-organização, coordenado por Hans-Georg Flickinger e Wolfgang Neuser, que encontrei argumentos ainda mais fortes para justificar a complementaridade entre a dimensão racional e a dimensão histórica do ato de pensar. Desse modo, fui levado a reconhecer também que toda experiência do pensar e todo processo formativo estão estritamente inter-relacionados, que o pensamento e a ação constituem um tipo de unidade autopoietica. Com Neuser também participei, em Porto Alegre, de um seminário sobre o pensamento de Giordano Bruno e sua contribuição para a ciência moderna. Isso me permitiu detalhar ainda mais o plano de estudos para o doutorado, porque buscava na revolução copernicana um caso exemplar de mudança conceitual. Buscava compreender, na perspectiva teórica da história conceitual (*Begriffsgeschichte*), como racionalidade e historicidade haviam concorrido e contribuído para a formação do moderno conceito de método.

No final do primeiro semestre letivo de 1998, tendo cumprido as exigências do estágio probatório, percebi que era o momento para levar a cabo meus estudos de pós-graduação e encaminhei ao Departamento de Estudos Básicos um pedido de licença para realizar a última etapa do curso de Doutorado, agora na Universidade Técnica de Kaiserslautern. Ali eu poderia concluir os estudos que eu havia iniciado,

em 1993, na Universidade de Heidelberg. Meu afastamento integral das atividades docentes, para a realização do Doutorado ocorreu em duas etapas: a primeira, no período entre 20 de setembro de 1998 e 19 de setembro de 1999; a segunda, entre 20 de setembro a 19 de dezembro de 1999.

Minha chegada a Universidade Técnica de Kaiserslautern tem uma longa história que conecta meus estudos em Heidelberg e minhas atividades de formação e de docência em Porto Alegre. Dado o intenso e profícuo intercâmbio que a Universidade Federal do Rio Grande do Sul mantinha com a Universidade de Heidelberg, em razão da minha breve estada nessa universidade em 1993, e a participação no seminário sobre Giordano Bruno em Porto Alegre em 1994, tive a grata oportunidade de conhecer o Prof. Wolfgang Neuser, que era à época professor na Universidade de Kassel, mas que costumava frequentar também a biblioteca da Universidade de Heidelberg. Quando Neuser, astrofísico e filósofo, conhecedor da obra e do pensamento de Giordano Bruno, foi chamado para assumir a cátedra de Filosofia e coordenar a implantação do Departamento de Filosofia na Universidade Técnica de Kaiserslautern, ele constituiu ali um grupo de pesquisa cujo foco principal era a Filosofia da Natureza, uma disciplina filosófica pouco estudada nos cursos de Filosofia nas universidades brasileiras e parte dos meus interesses de estudo e pesquisa. A ênfase das preleções, dos seminários e das pesquisas coordenadas pelo professor Neuser recaía sobre a Filosofia da Renascença, particularmente sobre o pensamento de Giordano Bruno.

Entre setembro de 1998 e dezembro de 1999, com apoio do KAAD, pude participar dos seminários obrigatórios exigidos pelo regimento dos cursos para a formação em nível de Doutorado daquela Universidade, que, além das preleções e seminários de Filosofia, também previa frequentar cursos nas áreas da Psicologia e da Pedagogia, disciplinas consideradas parte da formação complementar. Desse modo, sob a orientação do Prof. Wolfgang Neuser, frequentei as atividades exigidas e também pude continuar a realizar parte da minha pesquisa bibliográfica, visando a elaboração da tese sobre o conceito de método no contexto da revolução copernicana e tomando como referência a obra do filósofo Giordano Bruno, um ícone do pensamento renascentista, que contribuiu de maneira significativa para a mudança de nossa concepção de mundo e de conhecimento, devido às consequências relevantes de suas ideias na constituição do projeto pedagógico da modernidade nascente. De modo a congregar as diversas disciplinas e áreas de estudo com as quais me ocupava, procurava fazer confluir para meus projetos de estudo, centrados numa questão básica para a Filosofia na Renascença, tanto as contribuições oferecidas pela Filosofia e pela História da Ciência, quanto pelos aportes que a Filosofia apresentara na Educação.

Durante do ano de 2001, conclui a redação da minha tese intitulada “Im Schatten der Diana. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Jagmetapher in



Giordano Brunos Schrift *De gl'heroici furori* (1585)” [À sombra de Diana. O significado epistemológico da metáfora da caça em *De gl'heroici furori* (1585) de Giordano Bruno], que apresentei em 21 de janeiro de 2002. Influenciado pela literatura filosófica, pela hermenêutica gadameriana e pela metodologia histórico-conceitual, tomei a metáfora da caça e o mito de Ácteon, como motivo figurado para apresentar e discutir como, especialmente em seu diálogo *De gl'heroici furori* [Os furores heroicos] publicado em 1585, Giordano Bruno se serve do mundo semântico da caça para mostrar os elementos centrais de sua teoria da ação e do conhecimento, tendo em vista explicar o processo que leva o filósofo a se acercar da verdade. Para tanto, além de uma investigação exaustiva dos textos italianos e latinos de Bruno, recorri a uma vasta literatura que mostra a presença e a força do que convém denominar como “a tradição do saber venatório”. Dos filósofos antigos, de modo especial Heráclito e Platão, até pensadores da Renascença, como Nicolau de Cusa, Erasmo de Roterdã, Michel de Montaigne e, de modo especial, Giordano Bruno estende-se uma tradição filosófica para a qual a caça serve de imagem do método e do processo do filosofar. Desse modo, organizei a tese de modo a apresentar primeiro uma relação entre a caça como prática, como metáfora e como conceito; depois apresentei o que considero ser uma introdução ao método venatório, servindo-me da literatura clássica e dos textos clássicos da filosofia, a começar pelos antigos, para depois analisar a presença e o uso da metáfora e o conceito de caça no pensamento medieval e no pensamento da Renascença; em terceiro lugar, demonstrei a presença e a importância do uso da metáfora da caça na obra de Bruno e, concluí, com a análise textual de um soneto no qual Bruno se refere explicitamente ao mito de Ácteon e da qual faz derivar uma hermenêutica e uma epistemologia para o processo filosófico, mostrando de maneira exemplar o percurso do intelecto em busca da verdade.

Estava concluída, assim, mais uma etapa da minha formação acadêmica. A experiência de estudo e pesquisa na Universidade Técnica de Kaiserslautern abriu novos horizontes e perspectivas para meu trabalho. Em 2002, com a publicação e a recepção da minha tese entre o público especializado, foram surgindo convites para participar de congressos, conferências e palestras.<sup>4</sup> Dentre eles, um desses convites me levou a participar, a partir de 2003, dos famosos *Seminari Bruniani* (Seminários brunianos), organizados anualmente pelo *The Warburg Institute* da Universidade de Londres e pelo *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Ali pude conhecer e discutir aspectos do pensamento bruniano com intelectuais de renome internacional, como Miguel Ángel Granada, Leen Spruit, Giulio Giorello, Jean Seidengart, Thomas Leinkauf, Carlo Ginzburg e Nuccio Ordine. Coordenados por Ordine, esses seminários também favoreceram

---

<sup>4</sup> Ver *Im Schatten der Diana. Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*. Frankfurt am Main/Bern/ New York/Berlin: Peter Lang Verlag, 2002.

meu contato com estudiosos da obra de Bruno no mundo inteiro. Tendo presente essas ideias e continuando com meus estudos brunianos, em setembro de 2010 apresentei, no Instituto de Filosofia de Moscou, o pensamento humanista crítico do filósofo em relação ao impacto que a descoberta e a colonização do novo mundo produziram na cultura europeia da Renascença. Isso me deu ocasião para mostrar que o esquema da mudança dos sistemas conceituais também serve, *cum grano salis*, para explicar os casos de mudança dos sistemas culturais, um problema que vincula epistemologia e filosofia da cultura.

**Delamar Dutra** – Você começou seus estudos de Filosofia na área da epistemologia. O que fez você mudar para os estudos da Filosofia no Renascimento?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Meus planos de estudar a Filosofia na Renascença remontam aos primeiros tempos da minha formação acadêmica. Mas foi somente no Doutorado que pude levar a cabo o projeto, por uma feliz confluência de múltiplos fatores. Na Universidade Técnica de Kaiserslautern, o professor Neuser coordenava um grupo interdisciplinar de pesquisadores responsáveis pela tradução das obras latinas de Giordano Bruno. Desse grupo participava Michael Spang, doutorando e profundo conhecedor do grego e do latim, que investigava a concepção retórica de Bruno em *Artificium perorandi*, um texto bruniano de 1587. Além disso, Neuser também tinha como colaboradores os doutorandos Anne Reichold, que investigava a questão da corporalidade e da consciência na tradição da filosofia analítica, e Matthias Schmidt, que estudava o problema da fundamentação da ética, a partir das teorias de auto-organização, com quem desenvolvi mais tarde atividades de cooperação no campo da ética aplicada. Éramos, portanto, os quatro primeiros orientandos do programa de doutorado em filosofia daquela instituição. Ter encontrado esses colegas fez-me sentir participante de uma efetiva comunidade de investigação, porque com eles pude estabelecer uma profunda relação de amizade e de troca intelectual. De certo modo, pude com essa vivência questionar, em grande medida, a validade das afirmações kuhnianas sobre o funcionamento das comunidades de investigação científica, em períodos de crise paradigmática. Para mim, tornou-se ainda mais claro que existe entre quem ensina e quem aprende um vínculo especial que se traduz como amor intelectual, um tema eminentemente também platônico e bruniano. E foi esse o tema bruniano, o amor intelectual, que se impôs e conduziu o meu projeto de tese. Desse modo, posso dizer que não mudei de orientação nos meus estudos filosóficos, porque permaneci estudando questões epistemológicas, mas, agora, com uma questão mais precisa, com uma ênfase num período histórico bem-específico e com a obra de um autor cujas contribuições foram muito relevantes para examinar o problema. Por isso, costumo afirmar que foram as ideias e as obras de Thomas Kuhn que me levaram a investigar mais especificamente a obra de Giordano Bruno e a Filosofia na Renascença.

**Wolfgang Neuser** – Por que devemos nos ocupar com a Renascença? E por que tu te ocupaste disso?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Permanência e mudança parecem ser conceitos antagônicos, mas ambos são complementares e indispensáveis para pensar o desenvolvimento do conhecimento humano. Como bem mostraste em teus escritos, épocas de estabilidade e de instabilidade conceitual podem ser identificadas com muita clareza, quando se estuda a história da cultura artística, filosófica e científica.<sup>5</sup> A mim sempre chamaram muito a atenção os momentos nos quais ocorrem grandes mudanças, grandes transformações; as épocas nas quais as incertezas se tornam mais importantes que as certezas. É claro que a história da cultura conhece muitos momentos assim, porque há muitas épocas de transformação. E é claro que o processo de desenvolvimento do conhecimento é um processo de permanente transformação. Mas penso que a Renascença é uma época peculiar. Embora possa evocar múltiplas conotações, a Renascença é um momento singular de transformação em praticamente todos os âmbitos da vida e da cultura europeia, entre os séculos XIV e XVI. Prova disso são também os estudos historiográficos e sistemáticos de Jules Michelet, Jacob Burckhardt, Ernst Cassirer, Eugenio Garin, Agnes Heller, Hans Blumenberg, Cesare Vasoli e muitos outros. Penso, inclusive, que se pode concordar com Friedrich Nietzsche, quando, não sem um certo exagero, considerou a Renascença a última grande colheita da cultura ocidental. A consciência da mudança radical no modo de compreender o mundo, que se manifesta na arte, na literatura, na filosofia, na ciência, na técnica, na economia, na política... atesta a singularidade e a relevância da Renascença. Fato é que nas últimas décadas cresceu muito o interesse pelos estudos renascentistas.

Meu interesse pela Renascença surgiu de uma confluência de múltiplos interesses que incluem a arte, a literatura, a magia, a ciência, a filosofia, a religião, a economia, a política... Quando iniciei meus estudos de Filosofia, porém, deparei-me com uma situação que me pareceu muito estranha. Ao considerar a experiência do pensar e ao avaliar a produtividade teórica de determinadas épocas, pareceu-me que havia um problema no modo de apresentar a história da filosofia, destacando o que poderiam ser considerados os momentos, digamos, privilegiados para o florescimento da experiência do pensar. A imagem de altos e baixos não me pareceu adequada para explicar o desenvolvimento do conhecimento. Incomodava-me sobremaneira o modo como a historiografia filosófica acentuava e contrapunha o pensamento medieval ao pensamento moderno, por exemplo, sem mostrar como se deu a passagem entre essas duas mentalidades, entre essas duas formas de compreender e de ser no mundo. Pode parecer mesmo natural afirmar que as monumentais construções conceituais medievais de Tomás de Aquino e Alberto

---

<sup>5</sup> Refiro-me aqui especialmente ao livro *Wissen begreifen: Zur Selbstorganisation von Erfahrung, Handlung und Begriff*. Wiesbaden: Springer Verlag, 2013.

Magno dificilmente encontram similar na Filosofia até o aparecimento dos escritos de René Descartes e David Hume; pode parecer natural que a concepção medieval de mundo somente se diferencia com clareza daquela moderna, em razão do aparecimento da obra de Nicolau Copérnico, Isaac Newton e Immanuel Kant – somente para ficarmos no contexto da assim chamada “Revolução Copernicana”. Mas parecia haver mesmo uma desvalorização da produção intelectual da Filosofia na Renascença. Muitos livros de História da Filosofia sequer mencionavam a Renascença. Ou limitavam-se a fazer uma breve descrição de algumas contribuições esparsas daquilo que denominavam “Humanismo e Renascimento”. Sempre me pareceu que essa forma de apresentação da experiência do pensar era marcada por uma simplificação brutal, cuja responsabilidade nem sempre poderia ser atribuída à problemática lógica da construção dos livros de História da Filosofia, quase sempre marcada por interesses ideológicos. Pensava que isso se devia também ao modo de se compreender a própria Filosofia. Se era evidente que as questões filosóficas que haviam impulsionado os medievais eram as mesmas que orientavam os modernos, então me parecia que também era evidente que as respostas eram muito diferentes e que não havia uma boa explicação para o processo de mudança que havia ocorrido, quando se buscava recuperar antigas perguntas filosóficas e fazer renascer algo que havia se perdido com o tempo. Essa percepção de uma necessária renovação estava presente em praticamente todos os âmbitos da cultura, embora muitos filósofos nem mesmo considerassem importante perguntarem-se sobre a natureza e a estrutura dessa transformação conceitual. De todo modo, para mim a Renascença se mostrou um momento histórico exemplar para a investigação do problema da mudança conceitual, porque deixava entrever a dimensão da historicidade e da racionalidade, como uma estrutura profunda da experiência do pensamento numa época de transformação. Momento exemplar porque a mentalidade renascentista já não se mostrava mais pela roupagem conceitual do espírito medieval e ainda não havia se revestido, conceitualmente, do espírito moderno que ajudava a preparar. Aquela virada epistemológica vivida entre os séculos XIV e XVI foi acompanhada por uma renovação completa das imagens, dos conceitos, dos valores e das práticas humanas. Isso foi ficando cada vez mais claro ao estudar os textos dos autores renascentistas e ao perceber que as questões filosóficas ali apresentadas encontravam agora respostas completamente distintas daquelas apresentadas pelos medievais. Mas me parecia também que não haviam mudado somente as respostas para as mesmas questões, mas que haviam se modificado completamente especialmente as perguntas. Havia se modificado não somente o modo de ver, mas também a perspectiva do olhar. A tentativa de encetar um processo de secularização, que me parece sempre ter de algum modo acompanhado a experiência filosófica, dando destaque à dimensão antropocêntrica, contrapunha-se evidentemente a uma imagem de mundo que antes estava fundada em bases teocêntricas. E, embora ainda não se houvesse abandonado completamente uma concepção religiosa de mundo, a

atmosfera intelectual estava impregnada por espécie de sentimento de declínio do valor do pensamento mágico. Era, pois, evidente que a transformação e a mudança conceitual operada pela Renascença exigia o embate teórico e fazia viver um conflito de formas de interpretação. E toda produção filosófica desse período somente poderia ser compreendida a partir dessa perspectiva hermenêutica, que sabe muito bem equilibrar os elementos de conservação e de transformação da experiência do pensar e do agir humanos.

**Jayme Paviani e Wolfgang Neuser** – Mas por que resolveste te ocupar especialmente com Giordano Bruno?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Devo confessar que meu interesse pelo pensamento de Giordano Bruno também começou muito cedo. Ainda durante meus estudos de graduação fiquei fascinado pela descoberta da filosofia da natureza e da cosmologia. Na verdade, devo muito essa minha descoberta a Carl Sagan, que escrevera o livro e produzira a série *Cosmos*. Mas, certamente, devo muito mais às leituras dos filósofos pré-socráticos e, de modo especial, à leitura do livro *De rerum natura*, de Lucrécio. A fascinação diante da imensidão do cosmos e a pergunta pela origem de tudo – um tema sempre associado à filosofia natural dos pré-socráticos – foram como que o estopim que me levou a estudar cosmologia. Depois foram as leituras de alguns filósofos e historiadores da ciência que me mostraram um caminho aberto para a pesquisa nesse campo. Especialmente os livros *Do mundo fechado ao universo infinito* de Alexandre Koyré e *A revolução copernicana* de Thomas S. Kuhn balizaram meus estudos sobre esse momento especial da história do pensamento humano, quando se operou uma das mais incríveis mudanças conceituais, ao se passar da cosmologia geocêntrica para a cosmologia heliocêntrica. Esse caso de mudança paradigmática foi para mim sempre uma referência para o estudo tanto da história da ciência quanto da transformação da filosofia. Assim, meu interesse não estava evidentemente ligado a uma visão técnica da astronomia, mas a uma compreensão do processo de mudança conceitual na cosmologia e das consequências que essa mudança produzira na mentalidade e na sociedade dos séculos XV e XVI. Ocorre que a cosmologia bruniana foi para mim somente a porta de entrada para uma investigação muito mais ampla, que envolveu a ontologia, a epistemologia, a ética, a política... enfim, o próprio modo de compreender o complexo e fascinante pensamento de Giordano Bruno, o Nolano, essa figura emblemática que representa para mim a realização da filosofia na Renascença. A leitura dos escritos italianos e latinos de Bruno representaram para mim uma verdadeira descoberta filosófica. Em Bruno encontrei complexidade de temas, beleza de estilo, riqueza de linguagem, clareza de pensamento, numa obra que também revela uma personalidade inquieta, uma peregrinação constante e uma defesa apaixonada pela liberdade de pensar. Mas não foi somente a vida atormentada e a morte trágica – melhor seria dizer

criminosa – de Giordano Bruno que me levaram a estudar a fundo sua obra, que vem sendo reinterpretada de modo criterioso especialmente nas últimas décadas, graças ao exaustivo trabalho filológico de Giovanni Aquilecchia, por exemplo, e graças às investigações de muitos especialistas no mundo inteiro e com muitos dos quais mantenho uma ótima relação de amizade e de trabalho intelectual. Dessas novas interpretações emerge o conjunto da filosofia bruniana, para além das interpretações reducionistas já conhecidas e que se resumiam a indicar e a difundir a imagem de um Bruno herético, mago e hermético. Eu já havia percebido a fragilidade dessas interpretações, tão logo iniciara minhas leituras brunianas. Mas foi somente com as investigações sistemáticas que realizei em meus estudos de doutorado, que pude aprofundar meus conhecimentos sobre a filosofia de Bruno. Graças a isso pude descobrir a fecundidade da obra bruniana, sua posição crítica em relação ao cristianismo e ao aristotelismo, sua tentativa de oferecer uma fundamentação metafísica ao copernicanismo, sua defesa da existência de múltiplos mundos e de um universo infinito, seu modo de compreender a ética e a estética, e sua própria concepção de filosofia, capaz de fazer coincidir imagem e conceito. Por isso, após muitos anos de estudo, estou convencido de que Giordano Bruno é um dos filósofos mais importantes, para se compreender a cultura europeia da Renascença e as bases modernas da mentalidade científica, porque ele antecipou de modo brilhante todo o desenvolvimento do conhecimento humano em direção ao infinitamente pequeno, que ele chamava de mínimo e de mônada, e ao infinitamente grande, que ele chamava de máximo e de imenso.

**Wolfgang Neuser** – Mas os aristotélicos da Renascença não são mais importantes para o desenvolvimento da cultura moderna?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Apesar da história da recepção filosófica indicar que as contribuições dos aristotélicos renascentistas foram decisivas, o ambiente intelectual da Renascença mostra uma correlação de forças e interesses teóricos e práticos de muitas tradições intelectuais; dentre as quais o platonismo e o aristotelismo certamente são as mais importantes; mas, não menos significativas para o desenvolvimento da filosofia na Renascença são o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo, o ecletismo, a cabala e o hermetismo; ou seja, a Renascença é uma época marcada por uma pluralidade de perspectivas filosóficas; uma pluralidade que não permite uma única forma de compreensão. É claro que o debate entre platônicos e aristotélicos foi muito acalorado, num ambiente marcado por uma verdadeira cultura de argumentação. Gemistos Pleton, Jorge Trebizonda e Basílio Bessarion, por exemplo, podem ilustrar muito bem a força e produtividade desse acirrado debate. Mas eu diria que, enquanto eles se aferravam a discutir a validade dos argumentos aristotélicos, de um lado, e platônicos de outro, colocando em confronto não somente ideias e teorias, mas também pessoas e instituições,

universidades e cidades, ao mesmo tempo surgiam e ganhavam visibilidade outras formas de interpretação, tais como as de Giovanni Pico della Mirandola ou mesmo Michel de Montaigne. Sem adotar uma posição eclética e considerando as múltiplas fontes, penso, que todas as escolas filosóficas – se assim podemos chamá-las – contribuíram para a transformação da Filosofia na Renascença. O que seria das discussões sobre a ética, por exemplo, sem a presença marcante do estoicismo e do epicurismo? O que seria da discussão estética, não somente na arte e na literatura, sem o platonismo? O que seria da ontologia e da metafísica sem as contribuições dos neoplatônicos? Mas também me parece evidente que o aristotelismo foi decisivo, especialmente se consideramos, por exemplo, a questão do método, a lógica e a filosofia da natureza, temas cujas discussões e contribuições encaminharam o rumo efetivo tomado posteriormente pela moderna cultura científica, fundada na valorização do encontro entre razão e experiência.

**Jayme Paviani** – O que podes dizer da tua experiência de tradução da obra de Giordano Bruno?

**Luiz Carlos Bombassaro** – É difícil falar disso sem primeiro fazer referência àquele sentido originário da palavra “traduzir”, qual seja, ao movimento de levar um autor ou um texto a falar noutra língua. Lembro daquela referência que Hans-Georg Flickinger faz à tradução com um ato de transportar algo ou alguém de um lado para outro nem sempre conhecido. Essa ação profundamente hermenêutica não se esgota no conhecimento das estruturas das línguas nem no processo de transmissão das informações contidas no texto, mas exige, por assim dizer, uma convivência simultânea em mundos diversos. Penso que, ao traduzir, se realiza aquela superação da distância temporal e aquela fusão de horizontes das quais falava Gadamer. Assim, para eu traduzir é um exercício de viver em múltiplos mundos e fazer bem a passagem entre eles. No caso específico dos escritos de Bruno, essa tarefa é extremamente prazerosa e desafiadora. Durante meu doutorado me ocupei intensamente com a obra de Bruno. E me perguntei por que ela era praticamente desconhecida no Brasil. Uma das razões talvez estivesse na falta de traduções dos livros de Bruno para a Língua Portuguesa, dado o fato de que apenas dois diálogos haviam sido traduzidos (em Portugal, *Acerca do infinito, o universo e os mundos*, publicado pela Fundação Gulbenkian; no Brasil, *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, pela Abril Cultural, na coleção Os pensadores, e *A causa, o princípio e o uno*, pela Nova Stella). Elaborei um projeto de tradução que previa a edição integral das obras italianas em sete volumes. Em 2003, durante a realização de uma edição dos *Seminários brunianos*, no Instituto Warburg, apresentei meu projeto a Nuccio Ordine, que ficou entusiasmado e me convidou a integrar um grupo internacional de tradutores das obras de Bruno, tomando como referência a nova edição crítica bilíngue italiano/francês de Giovanni Aquilecchia, que acabava

de ser publicada pela editora *Les Belles Lettres* de Paris, sob a coordenação de Nuccio Ordine, Alain Segonds e Yves Hersant. Foi um prazer enorme encontrar Miguel Ángel Granada, Thomas Leinkauf, Andrei Rossius, Smaranda Bratu Elian, Morimichi Kato e Yves Hersant, estudiosos renomados e exímios tradutores dos escritos de Giordano Bruno para outras línguas. Com eles pude aprender muito sobre a filosofia bruniana e discutir as dificuldades inerentes à tradução do pensamento complexo e fascinante de Giordano Bruno. Embora me sirva sempre da edição crítica de Aquilecchia, também me dá muito prazer manusear alguns dos exemplares renascentistas disponíveis nas sessões de obras raras de algumas das melhores bibliotecas europeias. Confrontar o texto renascentista da *editio princeps* com a edição crítica, além dos estudos mais recentes, para fazer Bruno falar português, tem algo de mágico, algo de misterioso, algo que sempre nos escapa no momento da leitura e da transposição para outra língua; algo que somente é vivido por quem traduz. É o exercício alquímico da tradução, da transmutação do texto original em um novo texto. Tenho certeza de que, no final da tradução, o texto bruniano adquire também um pouco da minha própria visão de mundo. Por isso, concordo com Haroldo de Campos quando aproxima a tradução a uma forma de criação e transcrição de mundos. Nesse sentido, ao traduzir um texto de Bruno sinto como se o estivesse reescrevendo para que Bruno pudesse falar a nossa língua para o nosso tempo.

**Muriel Maia-Flickinger** – O que Giordano Bruno poderia pensar acerca das últimas conquistas da física moderna, considerando as *teorias das cordas*, as *membranas*, o *multiverso*?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Penso que Bruno ficaria admirado com o estágio atual do nosso conhecimento e poderia, com razão, sentir um certo orgulho de haver antecipado ideias que ganharam respeitabilidade somente 500 anos após o seu auto de fé. Embora ele defendesse a concepção de que a natureza do nosso conhecimento é essencialmente umbrátil, que somente podemos ver e viver à sombra de Diana, em seus escritos latinos ele mesmo fez uma descrição impressionantemente lúcida da estrutura da realidade ou, noutras palavras, daquilo que ele considerava o mínimo e o máximo. Hoje somos testemunhas do movimento do nosso conhecimento em direção ao infinitamente pequeno, o ínfimo, e o infinitamente grande, o imenso. Sabemos que há uma conexão entre as mais ínfimas estruturas dos átomos e das galáxias. A infinitude e a homogeneidade constitutiva da cosmologia bruniana ganha, a cada dia, novas contribuições no jogo de provas e contraprovas, tão próprio à moderna mentalidade científica. O conceito de mundos infinitos (matemática e fisicamente falando) já não assusta mais ninguém minimamente esclarecido! Talvez possa parecer um absurdo somente aos ignorantes defensores do terraplanismo, herdeiros atuais daquela ignorância e daquele



obscurantismo que levaram Bruno à fogueira. Mas a cosmologia infinitista de Giordano Bruno já anunciava que nosso planeta é apenas mais um entre milhares de milhares que vagam pelo Universo. Até trinta anos atrás, a existência de planetas fora do nosso sistema solar, por exemplo, era apenas uma especulação teórica. Hoje, com observações diretas e precisas, já contamos mais quatro mil planetas fora do nosso sistema solar. Estamos descobrindo em detalhes como o Universo surgiu. Também falamos com maior clareza sobre a estrutura e a evolução do cosmos. Graças ao desenvolvimento conceitual e instrumental, podemos compreender, muito melhor que no tempo de Bruno, o lugar que a Terra ocupa no sistema solar e o lugar que o sistema solar ocupa no cosmos. Por isso, tenho certeza de que Bruno poderia muito bem fazer parte de um grupo de pesquisa e acompanhar – ou até mesmo orientar – as discussões atuais de cosmólogos como Mario Novello, Michel Mayor, Didier Queloz, James Peebles e muitos outros. Mas a cosmologia infinitista de Bruno tem uma outra peculiaridade, essa ainda não difundida suficientemente, e que nem mesmo os cosmólogos atuais estão dispostos a admitir. Para Bruno, o Universo, uno e infinito, é a expressão do divino. A natureza metafísica do Universo infinito funda o monismo ontológico, no qual se realiza a coincidência dos opostos. E, como ele mesmo o dirá, no belo poema *De immenso*, o trono de Deus é o Universo, que Ele preenche em todas as suas partes. Penso que essa ideia ainda precisará de muito tempo e de uma virada hermenêutica para poder ser realmente compreendida. Mas é evidente que as ideias de Bruno vão muito além da defesa da cosmologia do Universo infinito. Suas teses atomistas, suas reflexões sobre a monadologia, suas ideias sobre um universo vivo parecem realmente antecipar muitas das hipóteses da ciência atual.

**Muriel Maia-Flickinger** – E quanto à posição de Bruno em relação à *magia*, já que na Renascença italiana havia uma concepção muito revolucionária quanto ao seu papel epistemológico?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Magia é realmente uma expressão imprescindível, quando se fala em Giordano Bruno e na Renascença. Mas é difícil falar do significado que a magia possuía naquela época, sem fazer um certo exercício de elaboração conceitual. Ciente da pluralidade de sentidos que a palavra magia evoca, Bruno chegou mesmo a afirmar que existem tantos significados quantos são os magos. Talvez um exagero. Na abertura de seu tratado *De Magia*, ele enumera dez tipos de magos. Também em Agrippa encontramos uma preocupação em apresentar o mago. Para o grande autor dos *Três livros de filosofia oculta*, mago não significa feiticeiro, alguém supersticioso ou demoníaco, mas sim um sábio, um sacerdote, um profeta. Quer dizer, magia é um conceito e uma prática. Por um lado, ela significa um repositório de conhecimento teórico-filosófico muitas vezes associado ao mundo antigo dos babilônios, persas, egípcios, druidas...; por outro, um conjunto de

técnicas e práticas aplicáveis às mais variadas situações da vida humana. Para a constituição desse conceito de magia, muito contribuíram as diversas concepções filosóficas, como o hermetismo, a alquimia, a cabala judaica e cristã, o neoplatonismo. Mas de modo geral, esse significado revolucionário ao qual você se refere está ligado a um modo específico de compreender e operar. Então a magia vem entendida como um conjunto de saberes e práticas que associam o saber ao agir. Ou, nas palavras do próprio Bruno, mago significa homem sábio com poder de agir, de operar, de fazer. Mas Bruno parece não se contentar com uma interpretação da magia como base para o elogio ao *homo faber*, o artífice renascentista. Visando a uma compreensão unificadora dos saberes e das práticas antigas e recuperadas em seu tempo, Bruno preferia falar em três formas de magia: a divina, a física e a matemática. Importava compreender o vínculo entre todas as coisas, as conexões entre o micro e o macrocosmo, o conhecimento da causa, do princípio e do uno. Somente isso permitiria a compreensão e a explicação dos eventos humanos, naturais e supranaturais. É disso que também dá prova, por exemplo, o famoso livro *De vita libri tres* de Marsílio Ficino, no qual são recolhidas e atualizadas de modo *sui generis* as lições da sabedoria antiga das diversas culturas. Embora a magia deva ser considerada em sentido amplo a mãe da ciência, para mim o que há de mais extraordinário na magia da Renascença é essa resistência ao que viria a ser o reducionismo do pensamento científico da modernidade nascente, que pretendeu enquadrar o mundo no espírito geométrico, na razão calculatória e na lógica quantificadora. Ela demanda uma compreensão alargada de racionalidade, simplesmente porque, lembrando William Shakespeare, parece que há mais entre o céu e a terra do que possa sonhar a nossa vã filosofia. Assim, quando dizemos que Bruno é um mago não estamos equivocados, se compreendemos aquele sentido primordial e profundo que ele atribui à magia. E então vale repetir o que ele mesmo afirmava, tendo como referência a dialética dos contrários de Nicolau de Cusa: “Profunda magia é saber extrair o contrário após haver encontrado um ponto em comum”.

**Thomas Kesselring** – O que Giordano Bruno diria sobre a situação atual do mundo – e particularmente do Brasil –, se ele voltasse a viver conosco na época atual?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Atualizar o pensamento bruniano certamente tem lá seus desafios. Por isso, não sei se minhas especulações fazem algum sentido, mas penso que três questões iriam certamente chamar a atenção dele: o grande avanço do conhecimento, a persistência da ignorância e a desigualdade entre os homens. Penso que, por um lado, ele ficaria maravilhado com o aprofundamento que esses quinhentos anos realizaram em direção ao infinitamente pequeno e ao infinitamente grande. Compreenderia que estamos já vivendo no limiar de uma nova revolução

cosmológica e que a ciência – um nome que não contempla todas as características de sua magia – produziu resultados ambíguos ao assumir uma compreensão reducionista do homem e do mundo. Mas, por outro lado, Bruno certamente ficaria inconformado com a destruição da natureza e com a manutenção das injustiças humanas. Voltaria a criticar todas as formas de dogmatismo e autoritarismo. Reatualizaria a filosofia nolana à base de uma contundente crítica social e de uma proposta de reformulação dos projetos de globalização, dando ênfase ao desenvolvimento do espírito cooperativo e de solidariedade. No Brasil, Bruno ficaria certamente admirado diante da exuberância da natureza e da pluralidade das formas de vida, mas também ficaria perturbado ante a persistência da ignorância, dos dogmatismos e fanatismos religiosos, do domínio da violência, da profunda desigualdade social. Penso que ele iria reconhecer na sociedade brasileira de hoje muitas virtudes, como um certo espírito de abertura e de solidariedade presentes em nossa cultura, mas ao mesmo tempo ele iria reconhecer aqui aqueles vícios que já havia apontado e criticado na ação dos colonizadores europeus do seu tempo. Por isso, penso que Bruno não faria hoje algo muito diverso do que fez e voltaria a expressar o desejo de uma transformação (*renovatio*) profunda das estruturas que destroem a natureza, oprimem os homens e criam empecilhos à convivência social. De uma coisa estou certo, ele não seria tranquilamente aceito nos governos nem nas Igrejas nem nas universidades brasileiras! (Risos). Penso que ele iria reconhecer o princípio da unidade da razão na multiplicidade de suas vozes e iria continuar a fazer valer o lema que o orientou em toda sua vida: “acadêmico de academia nenhuma”. Posso até imaginar que pela sua coragem em denunciar os vícios das instituições de hoje, ele poderia conhecer um fim muito parecido com aquele que ele efetivamente teve no seu tempo! É também por isso que penso ser extremamente atual a filosofia de Giordano Bruno.

**Delamar Dutra** – Quais as possíveis contribuições do pensamento renascentista para a filosofia contemporânea?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Peculiar do pensamento renascentista é uma certa impossibilidade de situá-lo e classificá-lo, seja nos moldes preestabelecidos da escolástica medieval, seja nas taxonomias e sistematizações racionais da modernidade. É um pensamento que brota em tempo de crise; que se nutre de uma reinterpretação e uma redescoberta das experiências vividas; que produz uma proliferação aguda de novos conceitos, novas teorias, novas formas de vida. A Renascença vive de pensar novas possibilidades nos campos da arte, da ciência, da filosofia, da política, da religião... Não se trata simplesmente de uma reedição dos projetos da Antiguidade Clássica. Trata-se, digamos, de uma renovação das potencialidades do Espírito. Tudo ali ganha novas feições: o léxico, as formas de percepção, os modos de pensar e de viver. A nova imagem de homem e de mundo

criada na Renascença teve uma enorme influência na construção da nossa mentalidade e continua a operar em nossa cultura. Efetiva-se nessa época uma verdadeira mudança conceitual, tanto no que diz respeito ao modo de compreender o mundo quanto na maneira de compreender o sentido do humano. A formação da subjetividade moderna acompanha o fim de uma mentalidade que fundamentava teologicamente a política e cria as condições para novas formas de compreensão da política, como aquela que fez surgir o republicanismo moderno, por exemplo. Assim, em decorrência desse processo de secularização, mudam não somente os modos de compreender e realizar as relações humanas com a natureza e com os outros seres humanos, mas também as formas de compreender as relações humanas com Deus. Por isso, penso que uma das maiores contribuições do pensamento renascentista para o nosso tempo é a defesa incontestada da pluralidade das formas de compreensão e de vida. Não é evidentemente possível esquecer as atrocidades daquele tempo, a miséria da condição humana, mas não se pode deixar de reconhecer o esforço em pensar e viver a diferença com base na conversação civil. A defesa da possibilidade da conversação talvez seja não somente um dos legados mais importantes da Renascença para os nossos dias, mas também a precondição para o reconhecimento da diferença no que tange às nossas concepções ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas, políticas. Assim, aquela transformação conceitual mudou o modo de pensar a natureza, o método, a vida. Um elemento que me parece decisivo e que ainda podemos aprender com a filosofia renascentista é o apreço pela questão da unidade dos saberes na multiplicidade de suas manifestações. Em meu entender, a Renascença foi uma época que realmente forjou uma mentalidade de valorização das mais variadas formas de produção simbólica e de efetivo comprometimento com uma visão e posição multidisciplinar. Daquele espírito de convivência com a diversidade das posições filosóficas e da profícua proliferação de teorias e das mais variadas formas de pensar, a Renascença parece antecipar o espírito do nosso tempo.

**Claudio Dalbosco** – O Renascimento ofereceu à posteridade o ideal da *humanitas*. Em que consiste tal ideal? Como influenciou a *Bildung* moderna e contemporânea? Que aspectos do ideal da *humanitas* ainda serviriam para pensar problemas educacionais atuais?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Costumo dizer aos meus alunos que muitos pensadores da Renascença levaram muito a sério a reflexão sobre a cultura em geral e sobre a formação humana em particular. A historiografia nos mostra claramente uma certa precedência do que veio a se chamar de movimento humanista, na medida em que teria sido a preparar o caminho para o florescimento do espírito renascentista. Uma visão ingênua do humanismo renascentista o apresentaria simplesmente como um retorno ao passado. No entanto, esse olhar para o passado próprio do

humanismo renascentista não significou uma tentativa conservadora de fazer reviver os ideais formativos da Antiguidade clássica, tais quais se apresentavam para os antigos mundos grego e latino. Significou antes uma efetiva retomada renovada da antiga *paideia* e da *humanitas* latina, enquanto experiências pedagógicas marcantes capazes de servir de orientação para a construção de uma nova leitura de mundo, uma nova interpretação da experiência vivida, de modo a poder pensar em nova chave a formação humana. A *paideia* grega fundava-se na compreensão teleológica de que o homem somente poderia se realizar plenamente, quando conseguisse participar efetivamente da vida política. Aprender a produzir belos discursos e realizar grandes ações era também uma forma de autoconhecimento, um exercício de autossuperação, tendo em vista a vida em comum. Essa característica central da *paideia* foi assumida em sua totalidade pela *humanitas* latina, que considerava tarefa da educação levar o homem a definir a sua própria vida e participar da vida pública. Esse sentido teleológico dessas antigas experiências pedagógicas foi completamente alterado com o advento do cristianismo e da medievalidade, que propugnavam um itinerário formativo muito mais voltado para o conhecimento de Deus do que para o conhecimento do mundo e do homem. O advento do humanismo renascentista mostrou, então, uma radical transformação no modo de compreender a educação, propondo centrar a atenção no próprio homem. Significativo para a compreensão do projeto formativo da educação humanista da Renascença é a admissibilidade daquilo que chamo de uma indeterminação ética, uma condição segundo a qual o homem pode escolher tanto elevar-se quanto decair. Aquela virada antropocêntrica apostava alto numa tarefa que se mostraria difícil de realizar: elevar o humano acima da sua condição natural, fazê-lo abandonar o caminho para a *feritas* e conduzi-lo para o caminho que leva à *divinitas*. Na *humanitas* da Renascença, para onde confluem aquelas duas experiências formativas da Antiguidade, renova-se, por assim dizer, o projeto pedagógico de divinização do humano. Conhecimento de si, autoconsciência, autonomia – para citar somente algumas das expressões caras à *Bildung* moderna – foram, na verdade, gestadas já na Antiguidade, mas ganharam feições completamente renovadas na autorreflexão pedagógica produzida pelo humanismo renascentista. Herdeira dessa compreensão, a formação da subjetividade moderna (corpo e mente) implica a liberdade para a autoformação e a autodeterminação. Diria, portanto, que aqueles conceitos que animaram a *humanitas* renascentista constituem um quadro referencial teórico e prático que pode servir ainda hoje para pensar a construção dos nossos projetos de formação humana voltados para a conversação e a convivência.

**Hans Georg Flickinger** – Como a filosofia da Renascença pode contribuir para o debate sobre problemas da Pedagogia hodierna?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Foram profundas as mudanças vividas pela Renascença tanto no sistema do conhecimento quanto nas condições materiais

que envolveram a educação e a pedagogia. Aquela tensão essencial entre a persistência da tradição e o surgimento do novo, característica dos períodos de crise paradigmática, marcou de modo singular também o modo de compreender os processos formativos. Penso que podemos aprender muito com a Renascença, se considerarmos, por exemplo, o impacto sofrido pelas concepções pedagógicas e pelas práticas educativas, a partir da instauração do processo de secularização desencadeado naquele tempo e ainda vigente em nossos dias. A perda da centralidade do poder da religião e o declínio do pensamento mágico produziram invariavelmente um questionamento e uma reformulação das bases da educação e uma necessária reconfiguração das propostas e práticas para a formação humana. A luta que se travou então no campo educacional não pode ser desprezada. O embate de posições filosóficas e de confissões religiosas, bem como a participação política marcada pela laicidade, criou as condições para uma mudança conceitual e cultural sem precedentes na organização dos saberes e nas suas mais diversas formas de aplicação. Basta lembrar aqui a tentativa de superação do modelo formativo inspirado nas artes liberais e nas artes mecânicas, que pretendia uma unidade dos saberes e dos afazeres humanos. Considerando isso, uma das grandes contribuições da filosofia da Renascença para a educação e para a pedagogia talvez tenha sido a capacidade de reconhecer que a educação não pode garantir a salvação (no sentido teológico), mas que paradoxalmente não há salvação (no sentido ético-político) fora da educação. Naturalmente, com a redescritção das bases filosóficas da educação operada pelos renascentistas, aquele espírito messiânico que impregnou a medievalidade não desapareceu do horizonte da pedagogia, somente ganhou uma nova configuração, transferindo-se para o mundo da autorrealização como projeto de formação humana. Isso, por si só, já permite duvidar que a educação da Renascença e da modernidade nascente tenha abandonado suas pretensões teleológicas. O advento da moderna mentalidade científica, com suas respectivas exigências metodológicas, ao valorizar a razão calculatória e a experimentação científica, produziu um reducionismo pedagógico e passou a direcionar a formação humana para um campo de instrumentalização e especialização técnica, deixando em segundo plano a preocupação com a formação para a conversação e para a convivência. Aquela proposta originária da pedagogia renascentista, de ensinar tudo a todos, sintetizada na didática de Comênio, manteve-se não somente como um desiderato, mas continuou a operar efetivamente, por um lado, nos projetos iluministas de uma educação universal fundada na razão, ainda que fortemente marcada pela visão cientificista de mundo, e, por outro lado, na permanente insistência da pedagogia do romanticismo em valorizar as emoções e exaltar as forças da natureza. Portanto, penso que, dando as costas ao espírito da Renascença, a pedagogia da modernidade foi produzindo uma fissura entre a força da arte (a imaginação, a sensibilidade) e o poder da ciência (o método, a racionalidade). Enquanto o espírito pedagógico da Renascença visava a prática da conversação civil, por exemplo, a

pedagogia moderna apostou todas as suas fichas na instrumentalização do processo formativo. Associado a isso está um conjunto muito amplo de conceitos e problemas: a concepção instrumental da racionalidade, a mercantilização do saber, os processos de burocratização da produção do conhecimento, a institucionalização da formação. Mas, se consideramos as condições intelectuais e materiais da educação e da pedagogia hoje, especialmente aquelas relacionadas com a introdução das novas tecnologias de informação e sua repercussão no campo educacional, penso que vale a pena ter presente as respostas que a cultura da Renascença soube dar ao impacto causado pela introdução da imprensa de caracteres móveis na produção e difusão do conhecimento. Não se tratou somente da invenção de uma nova técnica. Guardadas as devidas proporções, foi tão avassaladora aquela mudança que talvez possa mesmo ser comparada ao aparecimento da web e da internet em nossos dias. Isso inevitavelmente leva a perceber, de modo mais evidente, a necessidade de lidar com a pluralidade de perspectivas e de pontos de vista. Que se tenha construído sistemas de controle para a produção e a difusão do conhecimento naquela época, dentre os quais a Inquisição, é com certeza somente uma das faces mais ameaçadoras e cruéis, como ocorre hoje com o reduzido número de corporações que pretendem controlar a informação, isso diz muito sobre as relações de força em movimento também no campo da educação e da pedagogia.

**Jayme Paviani** – Como avalia a experiência de ter ensinado em diversas instituições?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Minha relação profissional com as instituições de ensino não se limita à docência. Antes de assumir como professor fui testado pela experiência da gestão acadêmica. Tão logo havia concluído o curso de graduação fui convidado pelo presidente da Fundação Educacional de Foz do Iguaçu (Funefi), Narciso Valiatti, para assumir as funções de secretário executivo da Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Foz do Iguaçu (Facisa), no Paraná. Isso foi, ao mesmo tempo, uma agradável surpresa e um enorme desafio, porque me levaria a trabalhar na área da gestão acadêmica. Não foi sem uma certa dose de ansiedade que resolvi aceitar o convite. Recém-formado já havia conseguido uma instituição na qual poderia trabalhar, embora eu soubesse que não iria desenvolver ali atividades docentes e, assim, não iria poder aplicar aí diretamente os conhecimentos filosóficos aprendidos na universidade. E eu sabia muito bem disso, porque nunca considerei que a filosofia pudesse se confundir com uma profissão. Mas também pensava que talvez fosse bom pôr à prova aquelas afirmações que Aristóteles fizera no *Protrético* (fr. 51 e 52) quando dizia que a filosofia é a um só tempo um conhecimento teórico e um conhecimento prático. Devo confessar que, ao chegar em Foz do Iguaçu, além da hospitalidade do meu anfitrião e da sua família, três coisas chamaram imediatamente a minha atenção: as deslumbrantes cataratas do rio

Iguaçu, a gigantesca usina hidrelétrica (Itaipu) no rio Paraná e vida cotidiana na tríplice fronteira do Brasil com a Argentina e com o Paraguai. As enormes quedas d'água não encontram similar no mundo. A natureza exuberante do parque e a força das águas produziram em mim espanto e admiração. A construção da usina e suas consequências ambientais, econômicas e geopolíticas, além de me levarem a participar de demonstrações em favor da manutenção dos saltos de Sete Quedas em Guaíra também me fizeram refletir sobre os poderes da ciência e da técnica. A pluralidade cultural marcante da vida, na fronteira, mostrou-me que a convivência com a alteridade e a diferença é sempre um grande desafio a ser superado nas mais diversas situações do cotidiano. Relações sociais fundadas na solidariedade e no trabalho, mas também na anomia e na violência, somente atestavam o fosso da desigualdade social, em ambos os lados da fronteira. Dado o enorme contingente de trabalhadores provindos das diversas regiões do País, empregados na construção da grande barragem, a cidade vivia uma situação incomum. De um lado e de outro, os três países ainda continuavam a ser governados pelas mais cruéis ditaduras militares que assolavam a América Latina. Fundada em 1978, a Facisa, primeira instituição de Ensino Superior da cidade, pretendia promover o desenvolvimento regional, explorando o potencial produtivo e turístico da região. Para tanto, a instituição incorporava uma tarefa protagonista de fomentar o desenvolvimento socioeconômico e cultural, atuando inicialmente na formação de profissionais nas áreas de Administração de Empresas e Ciências Contábeis, às quais se seguiriam, em 1985, os cursos de Letras e Turismo. Era, portanto, uma instituição de Ensino Superior que nascia com a consciência das necessidades da região e que buscava, apesar da carência de recursos humanos e financeiros, ampliar as possibilidades de formação. Esses anseios se mostrariam exitosos, pois mais tarde, em 1994, a Facisa passaria a constituir e integrar a Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). Como secretário executivo, minhas atividades de gestão acadêmica, na Faculdade de Ciências Sociais de Foz do Iguaçu, consistiam basicamente em realizar as tarefas estatutárias em consonância com o regimento da Instituição, desde a organização dos currículos dos cursos e dos programas de ensino até o registro de todas as atividades acadêmicas, desde a preparação para o concurso Vestibular, que garantia o ingresso dos alunos na Instituição, até a expedição dos certificados de conclusão dos cursos ali realizados. Havia imaginado que seria um trabalho que iria se resumir a controles burocráticos, tendo em vista o bom funcionamento e o reconhecimento formal dos cursos ali ministrados. No entanto, as atividades de secretaria me permitiram fazer contatos, conhecer e estreitar relações profissionais com professores e estudantes. Reconheço que essas atividades também contribuíram para enriquecer a minha formação, na medida em que passei a me interessar sobremaneira pelas discussões sobre a relevância social e epistemológica do conhecimento, no contexto da formação acadêmica e profissional. Durante o tempo em que estive atuando como secretário da Facisa, pude aprender que as instituições



de Ensino Superior podem transformar radicalmente a vida de uma comunidade. Assim, foi a partir das reuniões de trabalho e de avaliação das atividades da faculdade que percebi como iam se estabelecendo lentamente as condições para a criação de uma universidade latino-americana, capaz de integrar países diversos e aproximar culturas distintas com vistas à convivência e ao desenvolvimento regional, nacional e internacional. Mas, ao fundar o primeiro ano de atividades de gestão acadêmica na Facisa de Foz do Iguaçu, o que poderia ser considerado uma autêntica iniciação, fui levado a ponderar sobre a possibilidade de voltar minhas atenções para a docência universitária. E outra vez a boa fortuna e especialmente os amigos me foram propícios. Porque o Ensino Superior conhecia um momento de expansão e em muitas universidades aumentava o número de alunos, provocando evidentemente um aumento na demanda de professores por parte das instituições, voltei a contatar meus ex-professores da Universidade de Caxias do Sul para perguntar a eles sobre as possibilidades de trabalho como docente na área da Filosofia. E qual não foi minha surpresa ao ser informado de que eu poderia encaminhar meu singelo currículo no Departamento de Filosofia na instituição na qual fizera até então minha formação acadêmica inicial. Desse modo, quando obtive uma resposta positiva, não hesitei em aceitar a proposta de trabalho que me foi apresentada, somente um ano após eu ter concluído meus estudos de graduação. E, já sentindo incorporar a condição de professor à minha vida profissional e fazer valer minha licenciatura em Filosofia, deixei Foz do Iguaçu e retornei à Caxias do Sul.

Assim, iniciei propriamente minhas atividades docentes no Ensino Superior, no Departamento de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, em março de 1983. Ao chegar, tive uma acolhida calorosa e reencontrei meus professores, agora meus colegas. Se havia já aprendido muito com eles durante meu curso de graduação, teria muito mais a aprender agora com o desafio de ensinar a filosofar. O ambiente de estudo, a camaradagem e amizade me impulsionaram e favoreceram minha integração às atividades iniciais de docência, de pesquisa e de gestão acadêmica. Dada a estrutura matricial da Universidade, o departamento era considerado a unidade básica na qual estavam lotados todos os professores responsáveis pelas disciplinas de Filosofia, que compunham o currículo dos cursos de graduação. Como não eram muitos os interessados em cursar o bacharelado ou a licenciatura em Filosofia – a ponto de a direção da Universidade ter considerado várias vezes a possibilidade de suspender a oferta do curso –, o departamento sobrevivia em função da oferta de disciplinas de filosofia especialmente para estudantes que não haviam escolhido estudar filosofia. A Universidade tinha, no entanto, uma política de formação acadêmica que considerava três níveis distintos: a formação geral, a formação básica e a formação profissional. As disciplinas de filosofia poderiam entrar em ambos os níveis. Especialmente uma disciplina era oferecida como obrigatória para a formação geral de todos os alunos de todos os cursos da Universidade: Metodologia Científica. Ela constituía uma das cinco disciplinas

que integravam o núcleo de formação do então chamado Ciclo Básico. Com um programa de ensino baseado em temas epistemológicos, de teoria do conhecimento, história da ciência e metodologia de pesquisa, a disciplina reunia um grupo de professores altamente qualificados. Para mim foi um prazer e uma grande honra poder integrar esse grupo de professores. De modo especial foram para mim marcantes os seminários semanais nos quais discutíamos temas e textos de filósofos, epistemólogos e historiadores da ciência, dentre os quais Popper, Lakatos, Kuhn, Feyerabend, Gaston Bachelard e Alexandre Koyré. Algumas questões orientavam nossas discussões: o conhecimento como atividade humana, as várias formas de interpretação do mundo (o senso comum, a arte, o mito, a religião, a ciência, a filosofia), o critério de demarcação entre ciência e pseudociência, as concepções de método científico, o problema da indução, a distinção entre o contexto de descoberta e o contexto da justificação, a dimensão ética da investigação científica, as relações entre universidade, ciência e sociedade... Dedicando-me a estudar em detalhes os elementos teóricos e históricos que produziram a revolução copernicana, cada vez mais descobria e ficava interessado em aprofundar as discussões sobre o problema da mudança conceitual, aprendia que a ciência é produzida por comunidades de investigação e que filosofia e história da ciência são inseparáveis. Foram especialmente as leituras de Kuhn e Koyré que me aproximaram da filosofia da Renascença. Em nossos seminários contava o espírito crítico e a análise textual rigorosa. Das discussões ali realizadas, aquele grupo de professores podia tirar proveito para aperfeiçoar os programas de ensino da disciplina, visando à formação qualificada dos estudantes que acabavam de ingressar no Ensino Superior. Transformar a concepção ingênua de mundo e criar uma mentalidade de investigação era um desiderato que pensávamos poderia contribuir de modo decisivo não somente para a mudança conceitual, mas também para a mudança cultural. Assim, imbuído desse espírito, iniciei minhas atividades docentes com muito entusiasmo. Evidentemente, o maior desafio não consistia no programa da disciplina, mas na prática da docência. A disciplina de quatro horas semanais era, na verdade, uma preleção. Realizada num grande auditório, com uma turma que podia chegar aos 120 estudantes, demandava uma ação docente com uma estratégia metodológica muito distinta daquela que eu já havia vivenciado em meus estágios, no final do curso de licenciatura. Era tão importante o assim chamado domínio do conteúdo quanto o uso de recursos didáticos adequados para grandes turmas. Poderia mesmo dizer que aquele primeiro semestre de 1983 foi para mim um verdadeiro batismo de fogo! Ali fui literalmente testado em toda minha capacidade e habilidade de ensinar e de aprender. E penso ter superado de forma muito satisfatória meus limites e desempenhado de modo adequado minhas tarefas docentes. Talvez porque sempre levei a sério aquele ensinamento básico que tive no decurso de minha formação inicial, qual seja, de que o exercício da filosofia é uma questão de atitude de investigação permanente e que a atividade de ensinar e de aprender é, antes de

tudo, uma relação erótica, que cria um estreito vínculo entre quem ensina e quem aprende. Mas, já no primeiro semestre, minhas atividades docentes no Departamento de Filosofia não ficaram restritas às aulas de Metodologia Científica no Ciclo Básico. Também fui encarregado de ministrar a disciplina Filosofia Moderna para o curso de graduação em Filosofia. A virada filosófica renascentista, o racionalismo, o empirismo, o criticismo, o iluminismo e o idealismo transformaram-se para mim em grande desafio de estudo, aprendizagem e docência. Sempre levando em consideração uma metodologia de ensino que privilegiava os cursos monográficos, desenvolvi minhas atividades considerando a perspectiva que o filósofo Richard Rorty, em seu livro *A filosofia e o espelho da natureza*, chamou de “filosofia epistemologicamente centrada”. Desse modo, havia estabelecido um critério para a escolha dos temas e a leitura dos textos da filosofia moderna. Embora eu tivesse um particular interesse por temas cosmológicos, seguindo especialmente o tom dado pelas leituras sobre a revolução copernicana, das quais se sobressaiam, dentre outros, os filósofos da natureza Giordano Bruno, Bernardino Telesio e Tommaso Campanella, ocupei-me em compreender a relevância da questão do método para a filosofia e para a ciência da modernidade nascentes. Desse modo, do *Novum organum* (1620) de Francis Bacon ao *Ensaizador* (1623) de Galileu Galilei, do *Discurso do método* (1637) de Descartes aos *Ensaaios sobre o entendimento humano* (1689) de Locke, da *Crítica da razão pura* (1781/1787) de Kant à *Fenomenologia do espírito* (1807) de Hegel, um conjunto de seminários ajudavam a constituir um horizonte hermenêutico sobre o qual desenhavam-se os grandes debates filosóficos produzidos pelos modernos. Razão e experiência poderia ser um lema para resumir esse amplo e fértil período de produção intelectual, que alterou completamente o cenário do pensamento moderno e as concepções sobre o homem, o mundo e Deus. O processo de secularização –, que havia se iniciado quando a mentalidade medieval baseada no pensamento mágico e numa visão teocêntrica de mundo entrou em colapso – ajudou a estabelecer uma visão de mundo fundada na racionalidade científica, que fazia depender o valor dos enunciados num processo de validação experimental. Por outro lado, o lento abandono da concepção medieval de mundo abriu caminho para a valorização da subjetividade, um dos elementos básicos para a instauração do pensamento filosófico. Mudou, portanto, não somente o cenário social, mas mudaram também os pressupostos epistemológicos que possibilitaram o nascimento da filosofia moderna. Considerada a proximidade entre os temas abordados pela disciplina de metodologia científica e a disciplina de filosofia moderna, embora a diversidade de objetivo e de público, minhas atividades docentes encontravam uma unidade teórica e metodológica que permitia uma complementação entre os dois programas de ensino. Assim, enquanto o estudo e o ensino da filosofia moderna forneciam as bases teóricas para a interpretação do mundo, a prática da docência e da pesquisa na disciplina de metodologia científica ofereciam o material empírico que se tornava objeto para a análise filosófica. Desse

modo, as atividades docentes que eu assumira, no primeiro semestre de 1983 foram gradativamente constituindo um acervo de experiência e conhecimento, a ponto de eu permanecer completamente integrado ao departamento e assumir, até o final do primeiro semestre letivo de 1990, cada vez mais tarefas acadêmicas, tanto no campo da docência quanto no âmbito da gestão acadêmica. Assim, em abril de 1983 assumi as funções de coordenação do setor de currículos e programas da Pró-Reitoria de Graduação; entre 1984 e 1988 desempenhei as funções de coordenador do colegiado do curso de Filosofia e, de agosto de 1986 a agosto de 1988, atuei como subchefe do Departamento de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. De certo modo, estava agora podendo vincular minha formação em filosofia à experiência no campo da gestão acadêmica obtida na Faculdade de Ciências Sociais de Foz do Iguaçu.

Enquanto acabava de escrever minha dissertação, em final de 1989, fiz minha inscrição e me preparei para realizar o processo seletivo para ingresso no quadro docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pretendia concorrer a uma das duas vagas existentes naquele departamento. O processo seletivo constava de três provas: escrita, didática e avaliação de títulos. Como o sorteio da prova escrita indicou que todos os participantes deveriam escrever sobre a relação entre a História da Filosofia e a Filosofia Sistemática, aproveitei para apresentar também minhas reflexões sobre a questão da racionalidade e da historicidade do conhecimento, agora não mais considerando somente a ciência, mas sim a própria filosofia. Já para a prova didática, tive o maior prazer em preparar e oferecer uma aula sobre as teses nominalistas do filósofo medieval Guilherme de Ockham, escolhendo dar ênfase à dimensão epistemológica dos universais. O resultado da minha participação no processo seletivo foi positivo. Em 19 de dezembro a UFPR publicou o edital que tornava pública a lista dos aprovados. Meu nome encabeçava a lista. Em 27 de dezembro de 1989, eu era admitido no quadro do magistério superior do sistema federal. Ter sido aprovado no processo seletivo implicava, no entanto, ter de deixar a UCS. E, devo confessar, não foi sem um certo aperto no peito que me desliguei da instituição na qual havia realizado meu curso de graduação e iniciado minha carreira como professor universitário. De todo modo, em 17 de janeiro de 1990, eu assumia o cargo de professor auxiliar, no Departamento de Filosofia da UFPR. Ali, entre o primeiro semestre de 1990 até o segundo semestre de 1995, desenvolvi minhas atividades de ensino, pesquisa e gestão acadêmica.

Minhas atividades docentes na UFPR concentraram-se em lecionar principalmente as disciplinas de Introdução à Filosofia, Teoria do Conhecimento, Filosofia do Método Científico, Filosofia da Natureza e Problemas Filosóficos da Psicologia. Em todas as disciplinas que ministrei, recaía a ênfase sobre os problemas epistemológicos, de modo a conjugar minha atividade docente com os temas das minhas investigações. Desse modo, a discussão em torno da racionalidade e da

historicidade do conhecimento acompanhava também todas as minhas atividades de ensino. Dentre as atividades de gestão acadêmica, desenvolvidas no período em que estive atuando na UFPR, cabe destacar minha participação na comissão que elaborou o projeto de reforma curricular do curso de graduação em Filosofia daquela Instituição e a participação na comissão que analisou e apresentou relatório sobre a proposta do governo federal para uma nova política para o Ensino Superior. Além disso, cabe também destacar a coordenação do convênio interinstitucional celebrado entre a UFPR e UCS, no sentido de promover o intercâmbio didático-científico e estimular a realização conjunta de projetos de pesquisa e de desenvolvimento tecnológico. No final de 1995, abriu-se a possibilidade de participar de um novo processo seletivo, agora para professor de Filosofia da Educação, na Faculdade de Educação da UFRGS. Atraído também pelo clima intelectual efervescente dos debates acadêmicos e pelo papel relevante que a Faculdade de Educação desempenhava na formação de professores, decidi fazer minha inscrição e realizar as provas, cuja temática permitiu que eu expusesse não somente meus conhecimentos teóricos, mas também as reflexões sobre minha experiência com a prática docente. Ao dissertar sobre o estatuto epistemológico da educação, revelou-se para mim que a prática pedagógica sem a teoria é cega e a teoria sem a prática pedagógica é vazia. Agora fazia ainda mais sentido pensar que também a educação pode ser compreendida como um processo que alia racionalidade e historicidade. E, novamente, recordando aquela famosa frase de Wittgenstein, reconheci que eu era levado a ampliar os horizontes da minha linguagem, ampliando assim os horizontes do meu mundo.

A aprovação em mais esse processo seletivo, implicava que eu deveria em breve deixar a UFPR, deixar Curitiba. Dito e feito. No primeiro dia de agosto de 1996, eu já assumia minhas funções como professor assistente na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A recepção e a acolhida por parte dos colegas do Departamento de Estudos Básicos, da Faculdade de Educação e da Universidade foi muito importante para minha integração em meu novo ambiente de trabalho. As turmas de estudantes que buscavam a formação pedagógica mostravam-se interessadas no estudo da Filosofia da Educação. Os programas de ensino, compartilhados e discutidos entre os colegas, focavam especialmente a reflexão sobre a ação pedagógica. Pareceu-me importante introduzir nos programas uma discussão sobre as bases epistemológicas e éticas da educação, a partir de uma perspectiva que considerasse a filosofia como caminho para o esclarecimento conceitual e como crítica da cultura, uma vez que a presença da filosofia na Faced se manifestava nos acalorados debates e embates entre as posições marxistas e pós-estruturalistas, bem como pela discussão da epistemologia genética. Iniciei assim minhas atividades realizando mais uma vez a exigência do estágio probatório com dois anos de duração e participando ativamente do Programa de Atividades de Aperfeiçoamento Pedagógico, coordenado pela saudosa Profa. Merrion Bordas,

que conhecia bem os desafios da formação pedagógica no País, e, desde o segundo semestre de 1996, leciono a disciplina de Filosofia da Educação para os cursos de licenciatura na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Nadja Hermann** – Qual o sentido da Filosofia da Educação na formação de professores?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Penso que somente é possível responder a essa questão com base na explicitação da compreensão da educação como um processo formativo complexo, transgeracional e multidisciplinar, que se efetiva dinamicamente na conservação e na transformação dos nossos sistemas de crenças, conceitos e valores presentes em nossas práticas educativas. Penso que, ao associar a filosofia com a educação, importa primeiro distinguir a atitude filosófica de outros modos de viver e de pensar. Dado que, no campo da educação, via de regra, se considera a atitude dogmática como algo natural para o processo formativo, a filosofia pode operar como um fator de desestabilização e rompimento com as estruturas da familiaridade inerentes ao senso comum. Por outro lado, há que se ter presente que a tarefa da filosofia, no campo da educação, se torna ainda mais desafiadora quando se costuma confundir o sentido da filosofia com a tarefa das ciências (empíricas). A atitude filosófica também não se confunde com a atitude científica, porque a filosofia não trata de fatos, mas examina os pressupostos para a compreensão dos fatos. A filosofia não é uma ciência como o são a matemática, a física, a biologia, a sociologia, a psicologia, a antropologia, etc. Por isso, a tarefa da filosofia é mostrar em que consiste essa diferença, uma tarefa difícil especialmente em nossa época, dominada pelo pensamento cientificista. Mostrar a diferença efetiva entre a atitude dogmática e a atitude filosófica torna-se assim uma tarefa primordial de quem se ocupa com a formação de professores em todos os níveis. Diria que a filosofia assume uma dimensão eminentemente crítica na educação, porque pode tornar efetiva a prática da reflexão e da autorreflexão. Por isso, não me parece que, na educação em geral e na formação de professores em especial, a filosofia tenha outra tarefa senão a de interpretar as múltiplas formas de manifestação cultural e mostrar que nenhuma posição dogmática pode ser adotada como um bom indicador de caminho para a prática docente. Penso que para realizar essa tarefa não se pode prescindir das experiências vividas nem das expectativas relacionadas aos projetos do porvir. E se penso em uma possível metodologia para tanto, não me parece que sem o acesso à leitura e à interpretação dos textos clássicos da filosofia, que se ocupam com a pergunta pela origem e mostram o sentido do filosofar, seja possível responder a essa pertinente pergunta. Por isso, a filosofia na educação pode não somente apresentar e discutir essa questão, mas também fornecer alternativas para a construção dos nossos projetos pedagógicos. De outra parte, a resposta a essa questão também traz consigo a possibilidade de distinguir a filosofia de outros

modos de pensar e agir, indicando a razão pela qual a filosofia, embora esteja intimamente ligada a todas as formas de saber, não se confunde com nenhuma disciplina em particular. Tem um caráter interdisciplinar que pressupõe a abertura para o olhar do outro. Por isso, busco em minhas aulas partir das questões filosóficas clássicas como condutoras da leitura e da interpretação dos textos filosóficos, dos autores e das épocas, sem considerar o pensamento filosófico como o resultado de uma galeria de opiniões formada por diferentes autores, em diferentes épocas, e com perspectivas diversas, mas considerando que pela análise das questões podemos superar a distância temporal e a diferença cultural. O objetivo da leitura de textos filosóficos na educação não se torna, assim, um mero exercício de erudição, mas sim um convite à interpretação e à análise pormenorizada dos argumentos filosóficos, um convite a assumir uma atitude filosófica. Diria, portanto, que pensar a educação somente é possível explicitando e discutindo nossas concepções ontológicas, epistemológicas, éticas e estéticas, pois isso permite aos que se ocupam com a atividade docentes elaborar uma compreensão de si mesmos e do mundo em que vivemos.

**Jayme Paviani** – Quais tuas primeiras publicações?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Um ano após concluir meu mestrado, em 1992, minha dissertação foi publicada como livro, sob o título: *As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento*.<sup>6</sup> Pela temática e pelo enfoque, o livro acabou encontrando certa ressonância. Foi adotado como referência bibliográfica em diversas universidades brasileiras e ganhou sucessivas reedições, a segunda em 1993 e a terceira em 1997. Em 1995, publiquei o livro *Ciência e mudança conceitual: notas sobre Epistemologia e História da Ciência*.<sup>7</sup> Era um conjunto de ensaios, alguns deles escritos originalmente durante o curso de mestrado, com o objetivo de destacar a historicidade como uma característica central do processo de desenvolvimento do conhecimento. Mais tarde, e também como resultado das minhas pesquisas realizadas durante o doutorado, minha tese foi transformada em livro, publicado sob o título *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno. [À sombra de Diana: a metáfora da caça na obra de Giordano Bruno]*.<sup>8</sup> A metáfora da caça é um dos motivos literários e filosóficos mais expressivos da obra de Giordano Bruno. Nesse meu livro, eu quis mostrar que Bruno se serve do campo semântico da caça, adaptando especialmente o antigo mito de Áctéão, para apresentar, pensar e ilustrar os elementos essenciais da sua epistemologia e da sua compreensão do

<sup>6</sup> *A fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1992.

<sup>7</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Ciência e mudança conceitual: notas sobre Epistemologia e História da Ciência*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

<sup>8</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*. Frankfurt am Main/Bern/New York: Peter Lang, 2002.

processo cognoscitivo realizado pela Filosofia. Na verdade, acredito que consegui demonstrar não somente a presença marcante da metáfora da caça nos escritos de Bruno, mas também a pertença do filósofo a uma antiga tradição do método venatório, tradição da qual fazem parte autores da filosofia antiga, como Heráclito e Platão, bem como pensadores renascentistas, como Nicolau de Cusa e Erasmo de Roterdã. Embora passe quase despercebida àqueles que se dedicam ao estudo da historiografia da filosofia essa tradição do método venatório, ainda se faz presente no pensamento do século XX, se considerarmos, por exemplo, a obra de José Ortega y Gasset. Mas a metáfora da caça tem certamente muito mais visibilidade quando se considera a história da literatura e a própria história da ciência. Na literatura, basta lembrar de modo especial o assim chamado “romance policial”, como aquele de Arthur Conan Doyle, Agatha Christie, Umberto Eco e de muito outros. No que diz respeito à ciência, o método venatório reaparece de modo evidente no campo das teorias antropológicas do final do século XX, renomeado por Carlo Ginzburg, por exemplo, como método indiciário. Seguindo por esse mesmo caminho de investigação, em 2007, publiquei *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*,<sup>9</sup> um conjunto de ensaios que fornecem indícios claros da presença e da importância da Filosofia na Renascença, como expressão intelectual de uma época marcada pela pluralidade teórica e pela busca profícua de uma singular imagem de mundo, que levou a uma profunda e radical transformação cultural.

Mas, ao longo de minha vida acadêmica, dediquei-me também a organizar e a editar coletâneas. E isso começou relativamente cedo. Já em 1989, enquanto me ocupava com a elaboração da dissertação, pude organizar e publicar, com o sempre inestimável apoio de Renato Henrichs, o livro *Ética e trabalho: cinco estudos*, uma coletânea de artigos sobre as relações entre ética e trabalho. Participaram da coletânea Carlos Roberto Cirne Lima, Luís Alberto De Boni, Luís Pilla Vares, Thomas Kesselring e Vitorino Félix Sanson.<sup>10</sup> Em 1997, com Jayme Paviani, organizei uma coletânea de ensaios, em homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares, com o título *Filosofia, lógica e existência*, contendo artigos relacionados a temas éticos e epistemológicos.<sup>11</sup> Enquanto escrevia minha tese, e como resultado das minhas pesquisas bibliográficas sobre Giordano Bruno e sua época, pude também recolher um conjunto significativo de referências sobre o humanismo renascentista e a educação. Foi isso que me levou a participar, em maio de 2000, do congresso sobre a atualidade do pensamento humanista, organizado pela Fundação Cassamarca, em Nova Iorque. Em decorrência desse encontro de pesquisadores, formou-se um

---

<sup>9</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.

<sup>10</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos (org.) *Ética e trabalho: cinco estudos*. Caxias do Sul: PyR Edições; Porto Alegre: De Zorzi Editora, 1989.

<sup>11</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme (org.) *Filosofia, lógica e existência: homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares*. Caxias do Sul: EducS, 1997.



grupo de pesquisa interinstitucional, com o objetivo de estudar a recepção e a presença do pensamento humanista no Brasil e na América Latina. Ao longo de uma década, as pesquisas do grupo resultaram na organização de congressos, seminários e colóquios, bem como na publicação posterior – em parceria com Jayme Paviani, Paulo Luiz Zugno, Ari Pedro Oro, Arno Dal Ri Jr. e Silvina Vidal – de um conjunto significativo de livros sobre o tema, dentre os quais destaco: *As fontes do humanismo latino. Vol. 1 – Da Antiguidade à Renascença* (2003), *As fontes do humanismo latino. Vol. 3 – O sentido do humano na cultura brasileira e latino-americana* (2004), *As interfaces do humanismo latino* (2004) e *Latinidade da América Latina. Enfoques filosóficos e culturais* (2010). Em 2011, continuava a desenvolver minhas atividades acadêmicas, entretecendo o exercício da docência, da pesquisa e da gestão acadêmica, sempre destacando o papel preponderante da dimensão ética e da dimensão epistemológica. Nesse sentido, apresentei e discuti com minhas turmas de estudantes de Filosofia da Educação e com os meus colegas aquelas questões que serviram de orientação ao meu trabalho, desde o início da minha formação e da minha atuação como docente: o amor intelectual, o sentido da filosofia, o conceito de aceitabilidade racional, a potencialidade de transformação da filosofia.<sup>12</sup> Por isso, sempre considerando uma perspectiva antropológico-filosófica, aprofundi meus estudos sobre a tarefa da educação no processo de formação humana, mostrando que é nosso modo de viver com o outro, nossa forma de convivência social, o que nos faz humanos. E que é na reflexão sobre a experiência vivida com a alteridade que aprendemos como nos tornamos humanos. Nenhum processo educativo pode se realizar sem que possamos reconhecer que conhecimento e ação são campos complementares e indissociáveis. Assim, na convivência com os outros configuramos nosso modo de existir como humanos, constituímos nossa capacidade de sentir, de perceber, de fazer distinções, de escolher e de agir, realizando um projeto de construção de nós mesmos como seres sociais. Encontra-se aqui nossa indeterminação ontológica e nossa liberdade. E acredito ser difícil pensar a educação sem considerar permanentemente essas questões como constitutivas da ação formativa. Em razão disso, e como uma forma prática de reconhecimento, no decorrer desse ano também tive a grata satisfação de poder organizar, com os colegas Claudio A. Dalbosco e Evaldo A. Kuiava, o livro *Pensar sensível*, em homenagem a Jayme Paviani.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Amor intelectual: o programa filosófico e pedagógico da Renascença. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DALBOSCO, Claudio A.; KUIAVA, Evaldo A. (org.). *Pensar sensível*. Caxias do Sul: Educus, 2011. p. 331-354; Between Science and Ethics. Hilary Putnam's conception of rational acceptability. In: WIEGERLIN, Klaus; LENSKI, Wolfgang (org.). *Wissenschaft und Natur*. Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte. Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag. Nordhausen: Traugott Bautz, 2011. p. 413-423; Filosofia, conhecimento e ação. In: CAREGNATO, Celia Elizabete; GENRO, Maria Elly H. (org.). *Sociologia e filosofia para quê*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2011. p. 121-131.

<sup>13</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos; DALBOSCO, Claudio A.; KUIAVA, Evaldo A. (org.). *Pensar sensível*. Caxias do Sul: Educus, 2011.

Já 2014, após um largo período de experiência formativa, decidi propor, em todas as turmas de Filosofia da Educação um desafio: elaborar um conceito de educação capaz de reunir a dimensão ética e a dimensão epistemológica. Embora as definições de educação possam ser replicadas *ad nauseam*, aspectos éticos e epistemológicos raramente aparecem conjugados. Via de regra, quando se pensa em educação, toma-se como ponto de referência ou uma perspectiva psicológica ou uma perspectiva sociológica, evidentemente sempre situada num contexto histórico, com seus determinantes econômicos e políticos. Evidentemente, não se trata de excluir definições que considerem esses aspectos, mas é preciso reconhecer que são bem mais raras as definições que partem de um referencial filosófico. Mas quais seriam esses referenciais? Onde poderiam ser encontrados? Como compreender a educação considerando o filosofar uma atitude que se distingue do comportamento dogmático e dos reducionismos científicos?

Foi considerando esse horizonte hermenêutico que propus aos alunos a tarefa conjunta de elaborar um conceito amplo de educação, a partir de um esboço conceitual prévio: a educação é um processo de transmissão cultural (intergeracional) que conserva e transforma a produção simbólica material e imaterial consubstanciada em conceitos, valores e práticas. Os pressupostos teóricos desse esboço conceitual envolvem naturalmente uma posição multidisciplinar, porque o ato educativo e o processo formativo incluem desde a biologia do conhecimento, as ciências naturais, as ciências sociais, as ciências formais e os sistemas de comunicação, como bem mostraram as teorias sistêmicas de Ludwig von Bertalanffy, Niklas Luhmann, Edgar Morin, Humberto Maturana e Francisco Varela. Para essa conceituação da educação confluem, portanto, campos disciplinares e práticas cotidianas muito diversas. A dinâmica interna desse processo está assentada sobre um conflito, uma tensão essencial entre a persistência da tradição (educação conservadora) e o surgimento do novo (educação como transformação). No entanto, os elementos que movem o processo são de ordem epistemológica, ética e prática. Crenças, convicções, condutas, posturas e práticas sociais constituem o solo básico sobre o qual se dá a construção do conhecimento e da ética, como resultado de interações (efetivas e/ou simbólicas) vividas na experiência cotidiana.

A formulação de um conceito filosófico da educação e do processo formativo parte, portanto, de uma atitude interdisciplinar que considera tanto a dimensão epistemológica quanto a dimensão hermenêutica. Nisso também se revela e se compreende o caráter da interdisciplinaridade, que é antes de tudo uma condição ética para a produção do conhecimento.<sup>14</sup> Penso que para a educação em geral é imprescindível considerar a relação entre a epistemologia e a hermenêutica, como bem mostrou Altair A. Fávero ao investigar a obra de Richard Rorty. Todas as nossas atividades de investigação para fundamentar esse conceito de educação

---

<sup>14</sup> Sobre esse tema, ver meu artigo: A dimensão ética da interdisciplinaridade. *Roteiro* (39), Joaçaba: Unoesc, p. 39-47, 2014.

consideraram, de modo especial, também a relação entre hermenêutica filosófica e filosofia política, com forte inspiração nas reflexões produzidas pelo filósofo Hans-Georg Flickinger, a quem, em reconhecimento pelo seu trabalho teórico e empírico, no campo da educação, por iniciativa do Grupo de Pesquisa Racionalidade e Formação, dedicamos o livro *Percursos hermenêuticos e políticos*, que tive o prazer de organizar com os colegas Claudio A. Dalbosco e Nadja Hermann.<sup>15</sup>

Em 2016, com os colegas Raimundo Rajobac e Pedro Goergen, organizamos o livro *Experiência formativa e reflexão*, em homenagem a Nadja Hermann. O livro procura mostrar a posição central que ocupa a filosofia nas discussões sobre o problema da formação nos dias de hoje. Essa problemática se define tendo em vista o fato de que, enquanto a pedagogia é desafiada a pensar o processo formativo, à filosofia cabe, cada vez mais, a tarefa de provocar a ruptura com os horizontes conceituais demasiadamente vinculados às posições metafísicas, em cujas bases são estabelecidos os paradigmas pedagógicos. Nesse sentido, as discussões atuais da filosofia na educação têm de considerar não somente os aspectos epistemológicos do processo formativo, mas também as reflexões sobre as dimensões ética e estética da experiência formativa. Transformado em material didático, esse livro serviu para orientar as atividades docentes realizadas durante 2016, possibilitando a discussão sobre as contribuições teóricas ali apresentadas. Novamente foi destacado o papel importante da reflexão filosófica na análise da experiência formativa, considerando especialmente seu caráter histórico-conceitual. Um aspecto que me pareceu conveniente destacar, na reconstrução do horizonte hermenêutico constitutivo das análises filosóficas sobre a educação, foi a concepção apresentada por Platão, quando vincula à vontade de saber (ética, estética) ao processo cognoscitivo (epistemologia).<sup>16</sup>

Além disso, as discussões sobre as dimensões epistemológicas, éticas e estéticas da educação continuaram a ser desenvolvidas durante o Simpósio sobre Música, Filosofia e Formação Cultural (*Bildung*), realizado em 2016 e coordenado por Raimundo Rajobac. Reunindo as conferências apresentadas nesse simpósio, em 2017, ajudei a organizar e publicar, com Rajobac, o livro *Música, filosofia e formação cultural*, que apresenta ensaios de eminentes pesquisadores na área e discute as bases éticas e estéticas da educação, com destaque para o conceito de formação cultural, analisando os múltiplos modos de compreender a experiência formativa.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> BOMBASSARO, Luiz C.; DALBOSCO, Claudio A.; HERMANN, Nadja (org.). *Percursos hermenêuticos e políticos*: homenagem a Hans-Georg Flickinger. Porto Alegre; Caxias do Sul; Passo Fundo: Edipucrs; Educus, Edupf, 2014.

<sup>16</sup> *Eros, um caçador terrível: vontade de saber e processo formativo em Platão*. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; RAJOBAC, Raimundo; GOERGEN, Pedro L. (org.). *Experiência formativa e reflexão*. Caxias do Sul: EDUCUS, 2016. p. 209-222.

<sup>17</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos; RAJOBAC, Raimundo (org.). *Música, filosofia e formação cultural*. Caxias do Sul: EDUCUS, 2017.

Considero que essas publicações constituem também o material didático, que pude apresentar aos meus estudantes, durante minhas aulas e preleções. Foi das discussões com eles que aprendi a revisar minhas próprias posições filosóficas e compreender melhor o mundo e a mim mesmo.

**Thomas Kesselring e Hans-Georg Flickinger** – Qual é a importância da vida acadêmica na Itália e na Alemanha para a tua obra acadêmica? Quais foram as experiências – positivas e negativas – mais importantes de teu trabalho no ambiente acadêmico alemão?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Meus estudos e minhas pesquisas na Europa mudaram meu modo de ver e de compreender o mundo. Ter tido a possibilidade de realizar ali parte da minha formação permitiu que eu pudesse viver um incalculável enriquecimento pessoal e intelectual. Eu diria que ali realizei uma verdadeira jornada ética em busca de conhecimento e de mim mesmo, porque esse enriquecimento não dependeu exclusivamente de mim, mas de todos aqueles colegas, professores e amigos com os quais pude compartilhar minha experiência formativa. Como a configuração das nossas relações de convivência e de conversação está diretamente associada ao encontro com a diferença e com as múltiplas concepções de mundo, percebi que nenhuma experiência de intercâmbio se esgota no estreito âmbito da experiência individual. Aprendi que a vida acadêmica costuma ser marcada pelo debate entre posições diversas e que o conflito de interpretações é ele mesmo necessário para o estabelecimento da diferença das posições e da manutenção da própria conversação; por outro lado, também aprendi que todo processo de aprender a conviver com uma cultura diversa consiste em estar aberto a superar os limites impostos pelos processos formativos já vividos e pela visão de mundo produzida pela cultura de origem. Penso que essa abertura existencial ao novo foi como a condição ou a possibilidade para a convivência e a conversação. Por isso, minha estada nas universidades alemãs e italianas contribuiu de maneira decisiva para o enriquecimento da minha vida pessoal e profissional, mas também serviu – e continua a servir – para manter vivas as relações acadêmicas, de modo que eu possa compartilhar aquela experiência vivida com colegas, estudantes e as próprias instituições universitárias às quais permaneço vinculado.

Começaria por destacar o encontro com a língua alemã e a conseqüente imersão direta na cultura filosófica alemã, para mim sempre uma referência básica no campo do pensar filosófico. Aprender a viver com a língua e com a cultura alemã contribuiu de modo decisivo para que eu pudesse ver o mundo de outro modo. Descobri que aprender uma língua é construir um mundo. O aprendizado da língua alemã deu-me um impulso decisivo para que eu começasse a enveredar pelo caminho da tradução filosófica. Penso que a descoberta da riqueza dos acervos das bibliotecas, nas quais passei boa parte dos meus dias, também só foi possível mediante o estudo

da língua. Afinal, que sentido fariam as bibliotecas se não se pudesse ler os tesouros que elas guardam?

O ambiente acadêmico, as preleções, os seminários e a troca de experiências com professores e colegas deixaram marcas na minha formação. Na universidade não encontrei somente alemães ou italianos, encontrei estudantes do mundo inteiro; uma mistura de línguas e vozes, costumes e culturas. Para mim, essa pluralidade e essa abertura ao mundo é uma das características mais importantes da universidade. Participar das preleções e dos seminários foi uma tarefa realmente desafiadora, tanto pelos temas abordados quanto pelos enfoques e as ênfases apresentadas. Especialmente os seminários, com uma cultura de discussão e de argumentação, deixaram claro que o ambiente acadêmico é propício ao exercício da conversação. Ali o importante não é ter razão, mas fazer uso dela. Após as discussões realizadas nos seminários dos quais tomei parte, dificilmente pude deixar de reconhecer as valiosas contribuições que me eram aportadas desde diferentes pontos de vista. Ali aprendi, mais uma vez, que não basta saber falar e apresentar pontos de vista diversos da maioria ou do senso comum; aprendi que, acima de tudo, é preciso dar atenção àquilo que todos os participantes têm a dizer e aprender com a coordenação de perspectivas diversas.

Quer dizer, ainda penso que o ambiente acadêmico no qual vivi mostra-se, digamos, edificante. Mas preciso destacar também um aspecto que considero muito preocupante. Durante o período em que realizei minha formação e também enquanto mantenho vivas as relações de intercâmbio, vem sendo efetivada uma transformação radical do conceito, da natureza e da função da universidade. Também as universidades alemãs e italianas foram obrigadas, constrangidas ou, não, a adotar as medidas impostas pela política para o Ensino Superior estabelecidas pelo processo de Bolonha. Como consequência, as universidades foram se tornando cada vez mais “universidades empresariais”. Já escrevi sobre essa catástrofe que se abate hoje sobre as universidades, submetidas a processos até há poucas décadas completamente estranhos ao mundo acadêmico. Não se trata somente de alteração de princípios de administração e gerenciamento das instituições universitárias; trata-se de uma mudança muito mais profunda, que altera o sentido da formação, antes voltada para preferencialmente a elevação intelectual, transformando a universidade numa empresa prestadora de serviços, adaptada às exigências do mercado. Assim, sob o pretexto da economização e da otimização de recursos, reduz-se de modo drástico o período de formação profissional e praticamente se abandona a ideia da formação cultural. Performance competitiva vem se tornando o critério para medir a eficiência da universidade. Seu papel social vai sendo reduzido a uma estratégia mercadológica. A vida intelectual é substituída por uma vida funcional dedicada a uma produção muitas vezes sem sentido. Penso que essa transformação da universidade poderá cobrar das futuras gerações um alto custo civilizatório.

Além disso, as diversas estadas na Alemanha e na Itália, mais que me possibilitar a realização da minha formação acadêmica, também me ofereceram a oportunidade para que eu pudesse conhecer melhor a cultura europeia e pudesse especialmente fazer novos contatos e cultivar amizades que foram e continuam sendo essenciais na minha vida.

**Thomas Kesselring** – Qual é, na tua opinião, a função das universidades brasileiras e como elas desempenham esta função?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Por ter passado muito tempo da minha vida na universidade, certamente o que tenho a dizer sobre ela assume um caráter bem particular e pode revelar a visão muito restrita daquele que conhece a instituição por dentro, como se ela fosse sua própria casa e, por isso, lhe parece muito familiar. Aos olhos de quem a vê desde fora, no entanto, ela pode muito bem assumir uma outra configuração. Gosto de comparar e fazer uma distinção entre a universidade e outras instituições sociais, como a escola, a Igreja, a empresa. Quando digo que a universidade não é uma igreja, quero dizer que ela não vive de dogmas. Se digo que ela não é uma escola, quero com isso afirmar que ela não tem como primeira tarefa somente passar adiante os conceitos e valores de uma sociedade. E quando afirmo que a universidade não é uma empresa, quero com isso dizer que ela não produz mercadorias, e sua forma de organização e seus objetivos nada têm a ver com o modelo de administração e gerenciamento nem com os objetivos do moderno sistema empresarial. A universidade tem para mim duas funções distintas e complementares: a primeira é epistemológica; a segunda, social. É a instituição na qual se estabelece um modo específico de relação com o conhecimento, em suas múltiplas formas de manifestação, e com a sociedade, em suas mais diversas formas de organização. Não é possível pensar a universidade sem considerar suas funções de produção, conservação, transformação e difusão do conhecimento, bem como seu papel de agente de transformação social. Por terem assumido cada vez mais as feições das empresas modernas e terem se tornado hoje, em sua maioria, instituições formadoras de profissionais a serviço do mercado, as universidades brasileiras deixaram de ocupar uma posição que lhes permitisse protagonismo e liderança social, uma posição que lhes permitisse pensar e propor projetos que pudessem contribuir para o desenvolvimento humano numa sociedade profundamente desigual. Assim, tudo o que se faz na universidade pode até ter certa relevância epistemológica, quando não se perde no emaranhado das métricas e dos *rankings*, mas nem sempre tem relevância social. O avanço da pesquisa científica e tecnológica não poder deixa intocados problemas cruciais da sociedade brasileira atual, como a crise ambiental, a busca de novas formas de energia, as doenças endêmicas, a fome, a brutal desigualdade econômica, a erosão das instituições jurídicas e políticas, a corrosão do caráter, o cinismo e a indiferença. Também as humanidades têm aqui

seu lugar, pois elas podem ajudar a compreender o país e, considerando as experiências históricas, apontar os possíveis caminhos a percorrer. Considerando especialmente o campo da educação, por exemplo, embora se possa encontrar muitos grupos de pesquisa e muitos projetos conectados com nossas necessidades e atentos aos nossos problemas, não é raro perceber que boa parte das atividades e da produção intelectual, especialmente aquela realizada nos cursos de pós-graduação, corre o risco de se perder num academicismo sem vínculo com a realidade. Desde uma perspectiva otimista, portanto, as universidades brasileiras parecem se encontrar diante de uma encruzilhada: ou continuam a ser uma referência na construção de um projeto civilizacional que tenha em vista uma sociedade mais justa, ou se tornem cada vez mais uma poderosa ferramenta de doutrinação, dominação e controle social, nas mãos de um sistema econômico orientado pelos valores do livre-mercado, da eficiência e da competitividade. A escolha pelo caminho que promova o desenvolvimento humano, em seus múltiplos aspectos, me parece ser a mais razoável, se não quisermos hipotecar completamente o nosso futuro como nação.

**Nadja Hermann** – Como você entende o papel do intelectual na atualidade?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Houve um tempo, lembro aqui a época do Iluminismo, em que o intelectual era considerado o educador do gênero humano, o guardião da racionalidade, sacerdote e soldado da verdade; aquela figura exemplar que deveria zelar e promover o aperfeiçoamento moral da humanidade. Não devemos nos admirar se esse papel acabou por transformar o intelectual em ideólogo. Penso que o intelectual mudou de figura e de função. Diria que o intelectual é hoje um intérprete, um hermeneuta da cultura. Seu papel consiste em interpretar os fenômenos culturais em geral e comunicar aos seus contemporâneos que esses mesmos fenômenos não são entidades naturais, mas construções sociais resultantes de um jogo de relações de forças. Por isso, o intelectual não tem o direito de ser ingênuo e não pode apelar para a inocência ou para o alheamento em relação às questões e ao espírito do seu tempo. Mesmo enquanto espectador dos eventos e acontecimentos, sua forma de interpretar o mundo revela seu vínculo e seu comprometimento com a sociedade na qual está inserido e que lhe fornece o material para sua atividade interpretativa. Além de desvelar as contradições fundamentais da sociedade e da cultura, o intelectual apresenta-se como uma espécie de mediador entre o universal e o particular. Por outro lado, embora possa ser considerado ainda um espectador privilegiado das manifestações culturais, o intelectual assume o papel de apresentar e representar seus pontos de vista a um público. Ele tem uma função eminentemente voltada para o público. Daí a necessidade de sua capacidade retórica e comunicativa, que não pode ser confundida com o discurso persuasivo e com o entretenimento. Sua tarefa hermenêutica se mostra no que ele escreve, fala, ensina, mas também de modo especial no efeito que tem para a sociedade em geral aquilo que ele pensa, diz e faz.

**Delamar Dutra e Matthias Schmidt** – Há alguns anos a Unesco publicou um estudo sobre a filosofia no mundo atual. Para você, qual a tarefa da Filosofia em tempos turbulentos e qual o futuro da filosofia nas nossas sociedades?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Vivemos um tempo no qual a filosofia é vulgarmente considerada um saber inútil, como bem nos mostra Nuccio Ordine. À mentalidade pragmática e utilitarista do nosso tempo conta pouquíssimo o valor da filosofia. Mas é mesmo incrível que durante tanto tempo a filosofia tenha sido considerada uma espécie de guia no caminho da vida (dos indivíduos e das sociedades). Essa tarefa tem muito a ver tanto com aquelas conhecidíssimas referências à alegoria da caverna desenhada por Platão, quanto com aquele elogio clássico feito por Cícero: “O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum!” Mas isso tem muito a ver também com a tarefa que é atribuída à filosofia por Ludwig Wittgenstein: “Mostrar à mosca a saída da garrafa!”. Talvez a cultura ocidental tenha construído uma imagem extremamente otimista do poder da filosofia na condução das coisas humanas. Conduzir a vida, buscar a virtude, expulsar os vícios! Na linguagem corrente, trata-se da dimensão libertadora e emancipatória da filosofia! Por isso, penso que a filosofia é essencial para a sociedade, especialmente nos tempos turbulentos, nos tempos de crise. Há quem pense que a filosofia é imprescindível para que a humanidade possa evitar as catástrofes sociais produzidas pelo próprio homem. Mesmo que eu não compartilhe esse otimismo panglossiano, penso que é difícil imaginar uma sociedade sem filosofia, se entendemos o pensar filosófico como uma experiência de autorreflexão sobre o que fazemos enquanto seres humanos no mundo. É nesse sentido que ela pode ser considerada um “saber” indispensável. Mas é preciso ter consciência de que ela não nos dá nenhuma garantia para as nossas ações. Por isso, não acredito que a filosofia possa nos dizer algo sobre o futuro das sociedades humanas. Mas estou certo de que, enquanto existir, ela permanecerá sendo aquela instância onde se mostra o humano como possibilidade. Assim talvez a filosofia possa nos anunciar que devemos estar preparados para esperar o inesperado.

**Jayme Paviani** – O que pensas da religião hoje?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Devo confessar que não consigo compreender o fenômeno religioso em toda sua complexidade. Para mim a religião não parece dizer da autêntica experiência entre o humano e o divino. Vejo a religião como uma produção simbólica de múltiplas dimensões: metafísicas, ontológicas, estéticas, epistemológicas, éticas. É o campo da fé e da crença, não o campo do saber. Mas enquanto prática cultural, a religião acompanha o humano desde sua origem; tomada como uma questão existencial, ela provoca o pensar, pergunta pelo sentido e pode servir de guia para a vida. Embora vivamos numa cultura marcada pela mentalidade que se pretende secularizada, a experiência do sagrado não se deixa reduzir às



explicações racionais da moderna mentalidade científica ou às mais variadas formas de vulgarização, que operam um processo de simplificação da relação do humano com o sagrado. Assim, penso que, se, por um lado, a religião é uma forma de cimento social, porque busca estabelecer certas bases para o convívio social – um tema caro a toda filosofia e teologia política –, por outro lado, faz-se necessário o espaço para a realização da experiência do sagrado, em que se efetiva a busca de sentido para a finitude do humano e do mundo diante da infinitude do Universo. Por isso, penso que a experiência religiosa – como eu a compreendo, compartilhando o que aprendi com as leituras de Meister Eckhart, Thomas Merton, Raimon Panikkar, Ernst Tugendhat – se apromixa à mística, um modo existencial de relação imediata com o sagrado e com o divino.

**Jayme Paviani** – A vida é o que se espera dela?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Para mim quem melhor nos fala da vida não é a ciência, mas a sabedoria poética. Ao menos penso que foi isso que aprendi ao ler Fernando Pessoa, quando seu heterônimo Alberto Caeiro escreve: “Se, depois de eu morrer, quiserem escrever a minha biografia,/ Não há nada mais simples./ Tem só duas datas – a da minha nascença e a da minha morte./ Entre uma e outra coisa todos os dias são meus.” Enquanto vivo todos os dias são meus, porque me sinto presença no mundo. E talvez isso me baste. Mas a esperança se torna necessária especialmente quando o mundo me é brutal. Espero por algo que o torne menos cruel. Espero dias melhores, devo confessar. Mas eu diria que a esperança pode decair, perder seu significado, quando se torna somente expectativa. Charles Dickens percebeu muito bem isso. Grandes esperanças podem também ser grandes ilusões. Podem ser mães de grandes frustrações. E a vida não é uma ilusão. Antes fosse. Antes tivesse razão Calderón de La Barca, ao afirmar que a vida é sonho. Penso que tem mais razão Píndaro, quando, na oitava pítica, nos diz que o homem é o sonho de uma sombra. Se, por um lado, me parece muito claro que não podemos viver sem grandes esperanças, porque é do humano esperar, gosto de pensar que posso prescindir disso, porque nunca sei exatamente o que esperar. O encanto que a esperança traz fascina. A felicidade que ela anuncia atrai. O desencanto que produz atormenta. É do humano. Mas me parece também que a vida nunca é somente o que se espera dela, porque ela é sempre surpresa e mistério. Surpresa porque simplesmente brota, surge. Mistério, porque sua origem e seu sentido permanecem inscritos no horizonte da opacidade, do inconcebível, do impensável. Assim, a vida nunca é o que se espera dela, mas ela está sempre à nossa espera.

**Matthias Schmidt** – O que a vida te ensinou como filósofo?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Talvez a vida tenha me ensinado muito mais do que eu mesmo tive condições de aprender. Muito do que ela me ensinou pode

mesmo ser resumido numa frase muito simples: Que somente é possível ser feliz se o somos aqui e agora. Porque a vida é instante que permanece, presente que se sente. Evidente que conta a experiência vivida, mas ela é somente agora a presença do passado, lembrança, memória que se reconfigura constantemente. Evidentemente, que também conta o futuro, aquela construção imaginária que fazemos agora; construção que remete para além do presente, pura expectativa e projeto. Mas a vida mesmo é um agora que não sabemos quando se esgota. Por isso, talvez a vida tenha me ensinado o valor da gratidão simplesmente por viver. Assim, penso que a vida me ensinou que posso dar razão aos epicuristas e aos estoicos, que nesse tocante se aproximam: é preciso realizar cada uma das nossas ações como se ela fosse a última. Dar valor ao instante, mesmo sabendo que ele também é passageiro e fugaz. Esse instante o vivo como um momento único que se estende para o que passou e para o porvir. E, como magistralmente nos ensina Pierre Hadot, um instante de felicidade equivale a uma eternidade de felicidade e num único instante podemos participar do acontecimento que é o mundo, podemos nos sentir imersos na totalidade do Universo.

**Matthias Schmidt** – Para você, o que significa *verão*?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Ocupei-me durante um longo tempo com uma investigação sobre o uso e o significado das metáforas na literatura, na ciência e na filosofia. Talvez a origem do filosofar esteja mesmo na metáfora. Sinto-me em casa num mundo povoado por metáforas e imagens simbólicas. Penso que imagens, as analogias e as metáforas guardam um profundo significado semântico, porque podem dizer o que está próximo do indizível. Mais próximas da arte do que do discurso racional, elas encontram não somente na poesia e na literatura, mas também na filosofia um solo fértil ao florescimento do espírito. Diferentemente do discurso científico da atual psicologia, por exemplo, que se refere conceitualmente às diferentes fases do desenvolvimento humano, basta admirar o quadro *As três idades do homem* de Ticiano, ouvir *As quatro estações* de Vivaldi ou apreciar o poema *Dia de outono* de Rilke, por exemplo, para sentir a presença e a força da metáfora, ao evocar a natureza. Há como que um poder elucidativo presente no uso da metáfora. A relação entre o humano e o mundo natural torna-se assim evidente e nos faz construir analogias que aproximam a vida humana das estações, por exemplo. Sabe-se que as estações se renovam num movimento cíclico, e a vida humana não acompanha a repetição dessa circularidade, mas mesmo assim pode parecer muito alentador compreender a nossa vida como um acontecimento da natureza, comparando a primavera com a infância, o verão com a juventude, o outono com a maturidade e o inverno com a velhice. É evidente que esse paralelismo não tem o poder da explicação, mas é muito sugestivo e revela um certo estado de compreensão. Tem o poder de despertar para o reconhecimento dos limites da própria linguagem.

Indica uma forma de vida e constitui uma esfera de compreensão para as diferentes experiências que realizamos. Uma mistura de muito alento, mas também de muito realismo diante do efêmero que é o nosso viver. Tempo de muita luz e calor, para mim, tomado como metáfora que representa uma fase da vida, o verão significa tempo de formação e de liberdade para experimentar projetos vitais, tanto no que tange à vida afetiva quanto à vida profissional. Pelo menos me parece ser essa uma boa imagem para explicar minha própria experiência vivida. Se posso usar a metáfora da primavera para descrever minha infância e minha juventude, como momentos em que fui formando em mim o desejo pela investigação e pelo conhecimento, não penso estar fora de propósito dizer que, ao realizar parte dos meus projetos de estudo e de pesquisa, concluindo uma etapa importante da minha formação acadêmica, vivi na Alemanha grande parte do verão da minha vida. Aprofundar essa analogia levaria a reconhecer, por exemplo, que esse foi para mim um tempo de muita luz e calor! A luz traduzida pelas possibilidades de ampliação da minha visão de mundo; o calor como força e energia que impulsionou a construção e a realização dos projetos de estudo e de vida. Foi sim um tempo de descoberta, de projetos, de transformação, de edificação, de construção. Tempo que exigiu muita coragem, ousadia, persistência; tempo de transformação e de maturação afetiva e intelectual.

**Jayme Paviani** – Como vives e o que pensas do envelhecimento?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Ao falar em envelhecimento muitas coisas veem à minha mente. Não tenho como deixar de repetir lugares comuns, como o que afirma que envelhecer é um privilégio; aliás, um privilégio que pretendo viver plenamente. Há certamente um aspecto maravilhoso quando a velhice revela o enriquecimento trazido pela experiência vivida, quando se pode contemplar os anos vividos e as marcas que deixamos gravadas por um certo tempo no mundo. Mas sempre me faço uma pergunta banal: afinal, quando vou começar a envelhecer? Embora consciente de que a velhice é simplesmente um processo de diminuição das funções orgânicas do nosso organismo, tenho dificuldade em compreender que a velhice seja somente um processo natural da vida. Porque para mim a velhice tem muitas faces. A velhice é também um construto cultural. Penso em velhice, recorro inevitavelmente àquele belíssimo quadro *O povoado dos moinhos* que Akira Kurosawa apresentou em seus *Sonhos*, um quadro no qual queria viver, mas também me vem à mente as múltiplas representações artísticas e literárias, que invariavelmente mostram a velhice como a personificação da decadência e da miserável condição humana. Embora seja um fato que a vida tenha sido prolongada artificialmente em especial nas sociedades ocidentais modernas, em grande medida graças aos avanços da ciência, da dietética, da farmacologia e da medicina, é uma grande mentira a ideia de que a velhice seja somente um tempo maravilhoso. Uma ideia que

certamente convém muito mais ao mercado e muito menos à realidade daqueles que envelhecem. Especialmente quando vem acompanhada pelas doenças degenerativas próprias dessa fase da vida, quando se torna senilidade, então nada mais há de glamuroso e pouco se pode ainda comemorar da velhice. Muito pior quando as condições sociais e econômicas em nada contribuem para uma vida minimamente digna. Vejo que é bem difícil considerar a velhice sinônimo de vida feliz, o que pressuporia a ausência das dores do corpo e a falta de perturbações para a alma, como diriam os filósofos epicuristas. Tenho medo da dor e da demência. É claro que a filosofia pode justificar o valor da velhice, pode inclusive criar uma certa forma de consolo para as agruras que a velhice traz. De minha parte, tenho uma certa e incômoda sensação de premência, sigo Montaigne e procuro viver todos os meus dias me preparando para que a velhice não me enrugue mais o espírito do que o rosto.

**Hans-Georg Flickinger** – Já delineaste projetos para o futuro próximo de tua vida intelectual?

**Luiz Carlos Bombassaro** – Meu projeto de base é continuar a me tornar o que sou: um apaixonado pela busca do saber. Sei que esse projeto somente conseguirei realizar parcialmente, porque essa busca é infinita e o saber, inesgotável. Pretendo levar minha vida orientado por aquele belo poema de Rainer Maria Rilke: *Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen, / die sich über die Dinge ziehen. / Ich werde den letzten vielleicht nicht vollbringen, / aber versuchen will ich ihn. // Ich kreise um Gott, um den uralten Turm, / und ich kreise jahrtausendlang: / und ich weiß noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm / oder ein großer Gesang.* [Vivo minha vida em círculos crescentes / que se movem sobre as coisas. / Talvez o último não conseguirei completar, mas mesmo assim vou tentar. // Giro em volta de Deus, em volta da torre antiga, / e eu giro já há milênios; / e ainda eu não sei o que sou: um falcão / uma tempestade ou uma grande canção.] Minha vida pessoal e minha atividade como professor só faz sentido sobre esse pano de fundo. Outro projeto intelectual que tenho intenção de levar adiante e concluir em breve é a tradução para o português dos escritos italianos de Giordano Bruno.

Monte Belo, primavera 2019.

2ª PARTE

**Giordano Bruno e a Filosofia  
na Renascença**

# A TRADUÇÃO BRASILEIRA DAS OBRAS DE GIORDANO BRUNO

*Newton Bignotto*

A publicação, a partir dos anos 70 do século passado, de um conjunto de traduções de obras clássicas da filosofia pela Editora Abril Cultural representou um marco para o ensino e a pesquisa no Brasil. Até então dispúnhamos apenas de edições esparsas e de traduções feitas em geral, a partir do francês e do inglês de escritos de várias línguas. De forma quase imediata, o ensino da Filosofia na graduação foi modificado. Os professores puderam deixar de lado um ensino muitas vezes baseado apenas em manuais, para exigir que os alunos aprendessem diretamente das fontes da tradição filosófica. É claro que já se praticava em algumas universidades um aprendizado fundado no exame direto dos textos, mas, para tanto, era preciso contar com alunos capazes de ler nos idiomas originais dos autores, o que impunha um viés elitista ao estudo da filosofia em nosso País. O surgimento das traduções da Abril teve assim um aspecto democrático e, como efeito secundário, o surgimento de novas traduções, impulsionadas pelo sucesso espetacular da coleção.

Passadas algumas décadas, somos hoje capazes de aquilatar a importância daquela iniciativa, mas também de analisar os problemas dos textos oferecidos pelos editores. Algumas traduções eram bastante boas e ainda hoje são utilizadas por estudantes de graduação e mesmo de pós-graduação com grande proveito. Outras foram deixadas de lado pela aparição de novas traduções mais afiadas com critérios técnicos apurados. No caso de Giordano Bruno, Helda Barraco e Nestor Deola fizeram a tradução da edição brasileira de *Sobre o infinito, o universo e os mundos* para a coleção *Os Pensadores*. Praticamente, até muito recentemente esse foi o único texto do filósofo italiano conhecido pelos estudantes brasileiros. Embora não seja um trabalho apoiado por um aparato crítico rigoroso, serviu, e ainda serve, para introduzir um autor cujo pensamento escapa de muitos dos parâmetros modernos e contemporâneos de fazer filosofia. Talvez por essa razão, o texto não impulsionou de imediato a tradução de outras obras de Bruno, que permanece até hoje um autor pouco estudado no Brasil.

O início da publicação das chamadas obras italianas de Bruno por Luiz Carlos Bombassaro modificou esse cenário propiciando aos estudiosos brasileiros um material rico e com grande qualidade. No último volume da coleção, que foi publicado, Bombassaro afirma: “*Compreender o horizonte de sentido a partir do qual Bruno realiza sua crítica e apresenta seus argumentos filosóficos em A causa, o princípio e o uno parece ser a pré-condição para a efetivação do triângulo amoroso da compreensão que envolve o autor, o tradutor e o leitor. Também aqui o processo da compreensão pode ter suas razões eróticas. Não fosse a constituição desse vínculo, no qual operam não somente a escritura e a leitura, mas também a efetiva e paciente transcrição do tradutor, figura híbrida destinada a encarnar tanto o autor quanto o leitor, a própria compreensão do texto se tornaria impossível.*”<sup>1</sup> Essa bela formulação do papel do tradutor nos dá a chave para compreender a distância que separa o trabalho de Bombassaro daquele efetuado pelos primeiros tradutores de Bruno no Brasil. Não se trata, é claro, de desqualificar a primeira tradução de uma obra bruniana feita há algumas décadas, mas de compreender a natureza filosófica do trabalho de Bombassaro, que o diferencia inteiramente do esforço efetuado por Barraco e Deola, para verter o difícil texto do Nolano para o português.

O que Bombassaro nos oferece é muito mais do que a passagem de um idioma para outro de um texto do passado, ele nos coloca diante de um mundo de conceitos e imagens, que só pode ser apreendido por meio de uma aproximação cuidadosa e ancorada, em uma compreensão refinada da filosofia do autor. A relação amorosa à qual faz referência o tradutor, faz-nos ver que não há como realizar uma tradução acurada de um autor do passado, tentando se colocar numa posição de neutralidade em relação ao texto. Por isso, não basta conhecer bem o idioma original do texto. No caso de Bruno, isso já é um grande desafio, uma vez que Bruno escreve num italiano bastante peculiar, misturando construções próprias à língua falada na região de Nápoles no século XVI, com formas latinas, algumas delas bem particulares. Mas, vencidas as dificuldades técnicas, enfrentadas por todos os tradutores de Bruno, o que levou Ciliberto a elaborar um léxico bastante útil para os estudiosos, resta o fato de que é preciso apresentar o texto como um texto filosófico e colocá-lo em relação com os escritos de seu tempo, com a tradição filosófica e com nosso próprio tempo. Em outras palavras, é preciso realizar o que eu chamaria de uma tradução filosófica para que um autor como Bruno deixe de ser apenas um caso dentre outros de autores filósofos, que não escreveram seguindo os parâmetros mais conhecidos de expressão filosófica.

A chave do que chamei de tradução filosófica é a ideia de que ela não pode passar de um esforço de compreensão ele mesmo filosófico. Assim, contrariamente à ideia de que basta passar de um registro a outro, ideia corrente em uma época dos

---

<sup>1</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. Prefácio. In: BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Caxias do Sul: Educus, 2014. p. VIII.

tradutores automáticos da internet, Bombassaro aposta na ideia de que uma tradução é sempre uma interpretação. Interpretação que, ao mesmo tempo em que respeita a língua original, parte do fato de que as escolhas das palavras, das imagens, dos signos e das metáforas é uma escolha filosófica e não apenas uma idiossincrasia do autor. O trabalho de tradução de Bombassaro executa com maestria esse programa filosófico e é sobre isso que gostaria de falar agora.

\*\*\*

Antes de apresentar alguns trechos da tradução das obras de Bruno, cabe lembrar que Bombassaro não é apenas um tradutor esmerado do autor, mas um grande conhecedor de sua obra, e esse é o segredo do rigor, da beleza e acuidade de suas traduções. Em seu livro *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*, Bombassaro nos apresenta um quadro rico da filosofia do período, permitindo-nos compreender o ambiente filosófico no qual nasceu o trabalho de Bruno e também suas especificidades. Como afirma o tradutor: “*Na Renascença a filosofia é marcada pela pluralidade de tradições conceituais, pela multiplicidade de teorias e de visões de mundo.*”<sup>2</sup> Diante disso é preciso deixar-se influenciar pela pluralidade de procedimentos de escrita comuns no século XVI, para encontrar um caminho fecundo para a tradução de um autor tão múltiplo quanto Bruno. Bombassaro soube não apenas compreender a multiplicidade dos caminhos seguidos pelo filósofo italiano, mas também como levar esse aspecto em conta no momento de traduzir suas obras italianas.

Em seu livro *Na sombra de Diana: a metáfora da caça nas obras de Giordano Bruno*,<sup>3</sup> essa tese é largamente defendida e fornece a chave para as escolhas que o tradutor faz. Pouco comum em nossa época, o uso de ferramentas como desenhos, gráficos, imagens e metáforas serve como um alerta de que não seremos capazes de compreender Bruno, se não integrarmos na tradução esses aspectos como parte do trabalho conceitual e não como ilustrações mais ou menos imaginativas de um autor com a mente criativa. Bruno não ilustra suas ideias, ele pensa usando várias ferramentas para lidar com os difíceis problemas que ele almeja abordar. Vejamos uns poucos exemplos de como Bombassaro lida com essa forma de fazer filosofia.

\*\*\*

Em *A ceia de cinzas* encontramos a seguinte fala:

“*Se vos parece que as cores do retrato não correspondem perfeitamente ao modelo vivo, e se os esboços não vos parecem completamente adequados, sabeis que o defeito*

---

<sup>2</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*. Caxias do Sul: Educus, 2007. p. 22.

<sup>3</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Im Schatten der Diana: Die jagdmetapher im werk von Giordano Bruno*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.



*provém do fato de que o pintor não pode examinar sua obra com aqueles espaços e distâncias que costumam usar os mestres da arte, pois a tela e o fundo estariam muito próximos dos olhos e da visão do artista; que ele não poderia dar um mínimo passo para trás ou afastar-se para um ou para outro lado, sem o temor de dar aquele salto que deu o filho do famoso defensor de Troia. Aceitai, pois, este retrato tal como é, com seus dois, seus cem, seus mil detalhes e tudo o que ele contém, já que não o envio para informar-vos daquilo que já sabeis, nem para acrescentar água ao rápido rio de vossa inteligência e de vosso juízo, mas porque sei que, normalmente, embora conheçamos melhor as coisas ao natural, não devemos, no entanto, desprezar seu retrato e sua representação.”<sup>4</sup>*

Para oferecer uma tradução desse trecho, Bombassaro mobiliza uma série de recursos que lhe permitem compreender que, antes de mais nada, é necessário considerar que há, por trás de vários trechos de Bruno, um método que é possível descobrir, desde que se deixem de lado os preconceitos que costumam operar quando acreditamos que há formas “corretas” de se escrever filosofia e formas “menores”. De forma sintética, o tradutor afirma: “*Para Bruno, o filósofo atua em relação ao conhecimento e à busca da verdade, como o caçador em relação à sua presa. Procede seguindo vestígios, traços e sinais inscritos na natureza, mas não consegue alcançar a verdade última. Somente chega a conhecer as imagens, as sombras, o efeito infinito da infinita causa.*”<sup>5</sup> Essa é uma tese central do grande livro do intérprete, que sai à procura da malha conceitual escondida no texto por vezes altamente complexo do filósofo; essa é a tese do tradutor que procura resgatar a filosofia nolana em sua inteireza textual e de significados. Por isso, não basta buscar o sentido de um vocábulo de forma isolada. Isso produz contrassensos em muitas das traduções feitas, sem uma preocupação filosófica. Ao considerar a caça como algo mais do que uma metáfora, embora ela também o seja, Bombassaro incorpora a busca da melhor expressão das imagens como parte do que chamei aqui de uma tradução filosófica. Nesse sentido é que a tradução feita por Bombassaro é a obra de um filósofo amoroso do trabalho de outro pensador e não o trabalho frio de um vertedor de palavras, em outro molde linguístico. Eu diria mais: Bombassaro mostra que só um tradutor-intérprete é capaz de abordar a obra de Bruno. Sem ocupar esse lugar, o trecho acima poderia ser vertido em português, mas perderia sua intensidade. É preciso falar a linguagem das artes picturais da época, como faz o tradutor, para compreendermos que o recurso à ideia do pintor é algo mais do que uma ilustração de um conteúdo enunciado previamente.

É preciso também aceitar que o texto de Bruno apresenta parentesco com a poesia, ou melhor, que ele se quer poético, para medir seu alcance filosófico. O

---

<sup>4</sup> BRUNO, Giordano. *A ceia de cinzas*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: EducS, 2012. p. 14.

<sup>5</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*, p. 40.

tradutor sintetiza essa maneira de abordar a obra de Bruno, quando afirma que, nas palavras do próprio filósofo: “[...] *os filósofos são de algum modo pintores e poetas: os poetas, pintores e filósofos; os pintores, poetas e filósofos*”.<sup>6</sup> Essa não é uma tese banal. Para nós soa como algo de outra época, difícil de ser traduzida na linguagem árida dos *papers* e debates acadêmicos da atualidade. Curiosamente, essa é a grande atualidade do texto bruniano, pois colocava em xeque justamente a forma de fazer filosofia dos escolásticos, que tanto se assemelha à maneira de proceder de algumas correntes atuais da filosofia. Ao misturar as formas de expressão e ao se recusar a hierarquizar-las, ele fazia mais do que defender sua escrita, ele afirmava sua filosofia. Mas a tese também não era banal em sua época. Influenciado tanto pelo platonismo revivido de Marsilio Ficino quanto pelo neoplatonismo de Nicolau de Cusa, ele coloca sua escrita num registro que podia parecer dissonante para os que partilhavam com ele as mesmas influências.

Ao traduzir o filósofo, ao considerá-lo ao mesmo tempo um poeta e um pintor, Bombassaro leva em conta a especificidade de sua posição enquanto escritor, e o caráter inovador também com relação à escrita humanista, que havia privilegiado o latim clássico como modelo e o recurso à retórica romana como ferramenta de persuasão. Mais uma vez de forma clara, ele resume sua posição dizendo: “*Nesse sentido, o que se deve destacar da concepção bruniana da poética é sua veemente defesa da inventio, demarcando uma posição ante o aristotelismo e o humanismo, que tinham na imitativo a referência primeira ao mundo da poesia.*”<sup>7</sup> Bruno poeta é ao mesmo tempo uma chave para a tradução, na medida em que o tradutor não pode deixar de lado essa forma de expressão, no momento em que o traz para nossa língua, e um desafio filosófico, pois não é possível compreender filosoficamente o texto sem sua dimensão poética. O tradutor deve ser ele mesmo um caçador, como Bombassaro, para enfrentar a difícil tarefa de trazer Bruno para nossa pátria linguística.

\*\*\*

Vejamos um outro exemplo do que acabamos de dizer. Bruno diz, aparentemente, referindo-se a si mesmo:

*“Então, eis aqui aquele que atravessou o ar, penetrou o céu, percorreu as estrelas, ultrapassou os limites do mundo, fez desaparecer as fantásticas muralhas das primeiras, oitavas, nonas, décimas e outras esferas que pudessem ter sido acrescentadas pelas descrições de vãos matemáticos e pelo olhar cego de filósofos vulgares. Assim, em plena conformidade com todos os sentidos e a razão, foi ele quem abriu com a chave de uma cuidadosa investigação aqueles claustros da verdade, aos quais poderíamos ter acesso.”*<sup>8</sup>

<sup>6</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*, p. 47.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> BRUNO, Giordano. *A ceia de cinzas*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. p. 30-31. Caxias do Sul: Educs, 2012. p. 14.

Essa fala é na verdade a de Teófilo no primeiro diálogo da *Ceia de cinzas*. É sempre tentador em um diálogo identificar a fala de um dos personagens com aquela do autor e servir-se disso como uma chave de leitura da obra. Em rigor, uma tradução não filosófica poderia simplesmente se preocupar com a letra do texto, uma vez que o próprio personagem diz estar falando do Nolano, que realizara grandes progressos no conhecimento das coisas naturais, na esteira do que fizera Copérnico. Embora esse seja um caminho quase natural para o tradutor, é necessário lembrar que a escolha dos termos feita por ele impacta diretamente na compreensão da filosofia nolana. A operação conceitual aqui presente é muito mais complicada do que pode parecer à primeira vista, e só pode ser transmitida ao leitor, se o tradutor for capaz de reconstruir não apenas o que diz o autor de si mesmo, mas porque escolhe certos termos e não outros. No trecho em questão, é necessário lembrar a influência de Lucrecio no Renascimento, como ele fizera no *De rerum natura*, o elogio de Epicuro, como Bruno fora influenciado pelo pensador da Antiguidade, ao mesmo tempo em que avançava por terrenos que lhe eram desconhecidos, para aquilatar o peso da referência às descobertas recentes da Astronomia.

Ter em mente o diálogo com a tradição é uma etapa fundamental do processo de tradução de um trecho tão rico, mas, para oferecer ao leitor algo mais, Bombassaro guia seu trabalho também pelo fato de que o leitor deve ser exposto ao movimento de criação da filosofia nolana, sobre a qual Bruno falou até seu fim na fogueira. Aqui importa o diálogo com os outros, mas também o diálogo consigo próprio. Para ir além, portanto, da superfície do que pode parecer um simples autoelogio, o tradutor tem em mente o fato de que Bruno se coloca como modelo da própria filosofia. Como sintetiza Bombassaro: “*Essa auto-apresentação pode revelar uma elevada auto-estima, mas nem por isso deixa de ser menos verdadeira*”.<sup>9</sup> Nela aparece um traço da personalidade do autor, que o tradutor expõe de forma brilhante, mas também a originalidade de uma apresentação de si que difere, por exemplo, daquela exaustivamente feita por Montaigne em seus *Ensaíos*. Bruno não explora a si mesmo como faz o pensador francês em busca de uma compreensão alargada do mundo. Bruno se concentra, ao longo de toda sua vida, na construção de uma filosofia que dê conta de um universo infinito e, por isso, o tema do eu não pode existir nele como em outros pensadores. Refletindo sobre essa questão, expressa no trecho citado, Bombassaro afirma: “*Significava a apresentação dos grandes temas do programa intelectual que permitiria a instauração da filosofia nolana: a metafísica da unidade, a homogeneidade do todo-vivo, a infinitude dos mundos, uma nova concepção epistemológica e ética. Era o fim do mundo fechado e a abertura para o universo infinito*”.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*, p. 34.

<sup>10</sup> BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*, p. 34.

A arte da tradução de Bombassaro está em saber incorporar essas análises e seu profundo conhecimento da obra de Bruno, nas escolhas que faz judiciosamente no decorrer de suas traduções. Cada trecho é fruto de uma meditação e de um processo de escolha, que faz do produto final uma verdadeira declaração de amor a Bruno e ao leitor.

\*\*\*

Para concluir, gostaria de salientar dois pontos.

Em primeiro lugar, o fato de que as traduções de Bombassaro são uma contribuição inestimável para os estudos do Renascimento no Brasil e não apenas no tocante à filosofia de Bruno. Ela impõe um padrão de rigor e cuidado que favorecem o aprofundamento de pesquisas sobre um autor que até aqui foi pouco visitado, mesmo pelos especialistas. Ela não abre apenas um caminho para um mundo rico e complexo de um autor. Ao traduzir de forma tão rica e criteriosa esse autor, ele aponta para toda uma época e sua complexidade. Suas traduções servem de parâmetro para o que deve ser uma “tradução filosófica”, mas também para como devem ser os estudos do século XVI. Não basta oferecer ao leitor o caráter por vezes original dos textos do período. Isso é possível apenas repetindo as formas enigmáticas dos autores do período. O que Bombassaro faz é mostrar a perfeita confluência entre a forma e o conteúdo. Ele faz filosofia de alto nível, ao traduzir e pensar com um autor tão complexo.

Um segundo aspecto que gostaria de destacar é o internacional de seu trabalho. Numa época de elogio da internacionalização de nossas universidades e saberes, ele pratica a única forma que considero verdadeira: a da colaboração intensa e rigorosa com pensadores de várias nacionalidades, que se dedicam ao mesmo trabalho. Seu esforço se insere num movimento que tem nomes, como os de Nuccio Ordine, Thomas Leinkauf, Giovanni Aquilecchia e tantos outros. A tradução em português de Bruno é parte integrante desde já da história da recepção da obra nolana e da filosofia do Renascimento, em nosso tempo. Nesse sentido, ele é um vetor poderoso de inscrição de nosso trabalho em comum sobre o Renascimento, no concerto da pesquisa mundial. Para terminar, só nos resta agradecer a Bombassaro por este trabalho monumental.



# DO CICALA AO VESÚVIO: A PROPÓSITO DO RELATIVISMO ESPACIAL DE GIORDANO BRUNO

*Willian Ricardo dos Santos*

## 1 INTRODUÇÃO

O conceito de espaço infinito, homogêneo e descentralizado é desenvolvido pelo filósofo italiano Giordano Bruno, ao longo de todo seu percurso filosófico. Este conceito condiciona a tese central do filósofo de que o Universo constitui-se de uma pluralidade infinita de sistemas solares semelhantes ao nosso. A perda de um centro absoluto e de coordenadas espaciais fixas, como um “acima” e um “abaixo”, implica a diluição da separação entre mundo supralunar e sublunar, concebidos pelo modelo cosmológico aristotélico-ptolomaico. Neste breve ensaio, apresento e discuto algumas reflexões do filósofo acerca das dificuldades geradas pelos desvios de percepção de um sujeito observador, que, inserido nesse espaço descentralizado, ambiciona conhecer a natureza do Cosmo. Mostro que tais desafios, longe de paralizarem o filósofo em seu desejo de conhecer a natureza, o motivam a elaborar um princípio que organiza os sentidos, habilitando-os a serem uma fonte de conhecimento. Só assim é possível compreender o caráter homogêneo do Universo infinito, e então livrar-se dos fantasiosos limites impostos por uma má-compreensão dos sentidos, bem como dos prejuízos que deles decorrem. Nossa discussão toma como base uma passagem do poema “De immenso”, em que o filósofo recorda seus anos de infância, quando desde o monte Cicala, na cidade de Nola, via o Vesúvio, de onde mais tarde pôde ter a visão contrária, o que teria suscitado sua teoria espacial relativista.

## 2 A REGULAÇÃO DOS SENTIDOS

Sabemos que a função dos sentidos, para a obtenção de conhecimento, é um tema controverso na filosofia nolana. Por um lado, eles estão submetidos a todos os tipos de distorções, são inconstantes e enganosos, mas ainda assim constituem

um meio de o filósofo acessar a verdade presente na natureza. No diálogo italiano “Sobre o infinito”, o Universo e os mundos podemos ler: “Por isso a verdade, em pequena parte, brota desse fraco princípio que são os sentidos, mas não reside neles.” Portanto, muito embora os sentidos não constituam um critério de verdade, eles são o ponto inicial para o conhecimento da verdade do uno substancial, que o Universo manifesta, que é a principal preocupação do Nolano. Mas, para fazer dos sentidos uma fonte de saber, Bruno exige um elemento teórico a mais, qual seja, a regulação dos sentidos. Este elemento tem por finalidade superar tanto uma visão dogmática, que toma os sentidos como correspondentes diretos da realidade, como também os exercícios dos céticos de contrapor os sentidos para negar a possibilidade de serem uma fonte segura de conhecimento. O que Bruno propõe é um dispositivo racional que possibilita compreender como ocorrem as distorções sensíveis (especialmente da visão) para superá-las e poder chegar à verdade. Na esteira da tradição neoplatônica, o filósofo toma os sentidos como vestígios da verdade. Mas, devemos sempre lembrar que, para Bruno, a verdade coincide com uma única substância absolutamente infinita que é contraída em infinitos particulares, que são seus modos de expressão.

“No uno infinito e imóvel, que é a substância, que é o ser, se nele deparamos com a multiplicidade e o número – que são múltiplos modos e formas do ser que vem denominar coisa por coisa –, disso não se segue que o ser seja mais que um, mas, sim, que se apresenta sob múltiplos modos, formas e figuras.”

A contemplação da unidade se dá portanto através da multiplicidade. Para tanto, Bruno requer do intelecto regras para a compreensão da multiplicidade que se apresenta de forma difusa e ofuscada. Se entendemos corretamente, o filósofo nolano não propõe uma simples correção dos sentidos pela razão, mas a completa subordinação daqueles a esta. A razão institui ordem aos sentidos, dando a eles novos significados, marcando assim a função ativa da razão, na construção dos objetos da experiência, que constituem, então, o substrato da ciência. Isto parece estar de acordo com o que explica Leen Spruit: “Estritamente falando, eles [os sentidos] não podem falhar, porque os erros somente podem ser cometidos na elaboração racional da informação sensorial.” Bruno, portanto, está em oposição ao ideal de razão como uma faculdade que meramente calcula e classifica um dado sensível imediatamente aceito como verdadeiro. Um dado sensível não é verdadeiro ou falso, mas o juízo que se faz dele. Para que os sentidos sejam legitimados como fonte de conhecimento, é preciso ordená-los com as regras do entendimento. Esta ordenação dos sentidos pela razão é chamada por Bruno de “senso regolato”. Entendemos a ideia como uma atribuição de regras aos dados sensíveis pelo intelecto, o que é feito levando em consideração suas múltiplas variações; tendo como resultado uma verdadeira experiência, que pode então garantir a união do intelecto humano com a verdade da natureza. Não obstante, o filósofo não define esta ideia, mas acreditamos ser

possível obter alguma clareza do seu real significado pelos muitos usos que faz ao longo de toda sua obra. Tomemos um exemplo.

### 3 DO CICALA AO VESÚVIO

Giordano Bruno é um dos raros filósofos que se esforça para explorar todas as formas da linguagem, para apresentar os significados das suas teorias. Poemas, símbolos, metáforas, diálogos, as mais diferentes formas de composição são utilizadas para poder melhor contemplar a unidade pela multiplicidade. Sobre a importância desse método imagético de Bruno, que também é um método filosófico, ninguém melhor do que Bombassaro para nos ensinar:

“Isso, no entanto, não significa que a racionalidade do texto bruniano possa ser posta em dúvida. Antes o contrário. Essa racionalidade completa-se na construção de uma linguagem pictórica, cuja lógica interna é constituída pelos símbolos e pelas imagens usadas por Bruno. Na obra filosófico-literária de Bruno, o importante está exatamente nesse movimento entre a imagem e o conceito. Nesse sentido, em seus escritos, a referência às analogias é uma constante, e através do processo analógico, Bruno pode integrar, por um lado, os conceitos em imagens e, por outro, as formas sensíveis em formas do discurso analítico. Desse modo, as metáforas e os mitos adquirem, na obra bruniana, uma força reflexiva sem precedentes no pensamento filosófico.”

Inspirado por essa chave interpretativa, fomos buscar no início do livro III, do poema “De immenso”, uma das mais importantes obras de Bruno, uma bela apresentação autobiográfica e metafórica de como os sentidos podem servir como princípio de conhecimento, desde que corrigidos por outros sentidos e dirigidos pela razão. O título do capítulo é por si só significativo: “Os peripatéticos e semelhantes filosofantes, assim como as crianças, tomam por princípios os sentidos: os quais assumimos instituindo-lhes ordem, pois assim nos ensina a grande mãe natureza.” Bruno, ao contrário de uma filosofia infantil, no mais das vezes chamada de vulgar, põe-se a mostrar como a própria natureza nos ensina a ordenar os sentidos. Não se trata portanto de um princípio deduzido de forma metafísica, mas sim derivado da experiência, isto é, de uma dedução feita a partir dos fenômenos resultantes do contato direto com a natureza. Este contato é simbolizado em uma alegoria em que não são deuses, mas a própria natureza, na personificação dos montes Cicala e Vesúvio, que comunicam a verdade ao jovem Bruno, que pode então amadurecer seu pensamento. Enquanto as crianças de forma inocente tomam por verdade aquilo que aparece de imediato, uma razão mais madura compreende as distorções da percepção e considera a experiência particular, como fazendo parte de um sistema mais amplo e complexo.

Em “De immenso” então podemos ler: “Assim, quando criança, no encantador monte Cicala, com teu fértil ventre acalentava minhas jovens entranhas, sua santa



luz que me afagava recordo.” Oliveiras, louros e tantas outras ervas cobriam o monte, e dali provinham os mais diferentes frutos que saciavam o pequeno Nolano. Eis que o monte Cicala fala ao nosso ainda inexperiente Bruno: “Olhe para o Sul, olhe para aquela parte na qual está meu irmão Vesúvio. Meu irmão, também ele te quer bem, tu crês? Se dissesse agora para pôr-te até lá, tu irias?” Mas Fellipo hesita, não lhe parece plausível que um lugar tão obscuro possa ser tão aprazível quanto seu conhecido Cicala, e responde:

[...] aquele de dorso curvado e dentado, que fende o céu contínuo? Todo separado do mundo, assim distante, que faz sombra com uma fumaça horrenda, sem capacidade para oferecer qualquer coisa, nem mesmo maçãs ou uvas, tampouco um doce figo. Carece de árvore e de jardim, obscuro, severo, triste, feroz, vil, avaro.

Bruno pinta um cenário da sua infância que sugere que a ignorância acerca de um determinado objeto, lugar, fenômeno ou civilização, leva à atribuição de valores morais pejorativos (“severo, triste, feroz, vil, avaro”), apenas porque se apresenta como diferente. Até esse momento o mundo do pequeno Nolano se resumia à cidade de Nola e ao Cicala, enquanto o Vesúvio, que limita sua visão, permanecia “separado do mundo”. O que a sequência do texto demonstra é que a suposta diferença e separação deriva exclusivamente da ignorância do *fanciullo*, que daquela distância não pode conhecer os verdadeiros atributos daquilo que mira e, portanto, a continuidade ontológica que os une. Os preconceitos do jovem Bruno só são superados quando ele vai até o temido vulcão. “Então, ao ir até lá onde ele está, vi de perto o Vesúvio por Baco celebrado, e muito altivo pelos bosques repletos de ramos pendentes com uvas, e com frutos de todos os gêneros.” Nada ali faltava, e chegava mesmo a superar tudo aquilo que conhecia. Assim, sob os risos do Vesúvio, que agora o alimenta com tantos frutos desconhecidos, Bruno descobre que o juízo que fizera era uma falsa imagem, uma fantasia construída com base em seus “olhos enganosos”. A alegoria já seria digna de nota se findasse aqui, mas agora é o Vesúvio quem fala. Tentando convencer Bruno a deixar o Cicala e permanecer ali junto dele, o suntuoso monte argumenta que sua riqueza é mais abundante que a do seu irmão, e mostra o quão tenebroso ele é: “Volta estes teus olhos, mire o Cicala, meu irmão que se situa naquele extremo, que com negro vértice toca o céu, e com vestes de cor de resina cobre o obscuro, humilde, e tímido corpo, que envolve o pobre em uma enegrecida névoa.”

Mas Bruno já não toma os sentidos de forma cega e, ciente das distorções geradas pela distância e pela perspectiva, responde: “Assim eras tu antes que eu viesse até teus campos, semelhante a ti ele se parece quando agora é visto por mim.” O Nolano percebe que as distâncias podem gerar enganos acerca da natureza das coisas, podem gerar juízos que alimentam fantasias, sem qualquer

correspondência com a realidade. A reflexão é de fácil compreensão, e é esse o jogo retórico que o autor nos apresenta: até uma criança pode apreender tal ensinamento, se estiver atenta aos ensinamentos da natureza. No entanto, há os que insistem em tomar a aparência como critério de verdade. Pela aparente imutabilidade dos corpos celestes, pensam que são corpos separados do âmbito em que a Terra se encontra; supõem uma cisão que serve como preceito para afirmar que as leis que regem os corpos celestes não são as mesmas para os corpos terrenos. Isto porque sem regular os sentidos do que está longe, os julgam com o mesmo critério com que se julga o que está perto, e pela aparente diferença concluem não serem de mesma natureza. Ademais, pelo aparente giro contínuo que as estrelas fazem ao redor da Terra, acreditam estar no centro de um cosmo fechado por esse orbe imaginário, quando em verdade trata-se de um limite fantasioso gerado por uma interpretação incorreta dos sentidos. É deste modo que um erro infantil gera consequências muito mais sérias. O suposto aprisionamento do homem, no ponto mais baixo da escala do ser, torna-se terreno fértil para as crenças de que o homem encontra-se em um ambiente decaído, em função de um pecado de origem. Surge, assim, o sentimento de culpa e a esperança em uma vida futura unida a uma divindade transcendente.

#### 4 CÉTICISMO E DOGMATISMO

Na experiência de Bruno com os dois montes, podemos notar os ecos das Hipotiposes pirrônicas de Sexto Empírico, precisamente do quinto tropo de Enesidemo; que, nas Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres de Diógenes Laércio, é apresentada de forma resumida como sétimo tropo na seção dedicada a Pirro. Estes textos tratam justamente da dependência das aparências dos sentidos para com as posições, intervalos de espaço, e lugares. O interesse dos céticos é demonstrar que os dados dos sentidos não podem ser tomados como critério de verdade, porque sofrem variações que não condizem com a realidade. Para isso eles apresentam o exercício teórico de contrapor um sentido a outro, evidenciando a plausibilidade de ambos. Isto é feito de forma metódica para se obter a equipolência entre as razões que fariam o sujeito dar seu assentimento a uma ou outra opinião, o que o leva à impossibilidade de decisão sobre a natureza do real. A impossibilidade de julgar faz com que o cético então suspenda seu juízo para evitar as perturbações trazidas pelo problema e, então, alcançar a tranquilidade da alma (ataraxia). É sempre preciso lembrar que o cético não nega o sentido, *i.e.*, não nega a sensação de perceber um objeto como branco, mas que tal objeto seja em si mesmo branco. Sexto Empírico, ao tratar das diferenças fenomênicas geradas pelos intervalos, dá o exemplo de que uma mesma luz pode aparecer ofuscada sob a luz do Sol, mas brilhar na escuridão. O que faria concluir que não se pode determinar o verdadeiro brilho dessa luz. Diógenes Laércio dá outro exemplo: “Por causa da distância o sol parece pequeno, e os montes vistos de longe parecem enevoados e de contornos suaves, porém, vistos de perto, aparecem cheios de irregularidades.” Os exemplos

são muito similares aos que Bruno utiliza, mas a conclusão cética seria a de que “já que o conhecimento dessas coisas depende das suas relações de espaço e de posição, não se pode conhecer sua natureza própria”. Portanto, seria melhor suspender o juízo.

Embora Bruno utilize o exercício teórico da equipolência, e também afirme que a verdade não pode ser acessada de forma imediata, ele não pode aceitar a consequência cética da suspensão do juízo. De fato, o Nolano não somente está em desacordo com o ceticismo como também o critica de forma bastante dura. Em *A ceia de cinzas* podemos ler: “De outro modo procedem os céticos e os pirrônicos, que, ao professar que nada se pode saber, sempre vão perguntando e procurando para jamais encontrar.” Não investigam para obter conhecimento, mas para permanecerem na ignorância. A crítica é mais completa e ácida na *Cabala del cavallo Pegaseo*, diálogo que tem como tema as relações de reciprocidade entre a verdade e a ignorância. Na terceira parte do segundo diálogo, após o personagem Saulino apresentar os acadêmicos, céticos e eféticos, Sebasto diz: “Por que estas bestas vãs inquiriam, investigavam e escrutinavam sem esperança de encontrar qualquer coisa? Ora, estes são daqueles que fadigam-se sem propósito...” As investigações dos céticos – sejam eles pirrônicos ou acadêmicos – não são despropositadas, mas visam a um efeito ético diametralmente oposto ao de Bruno. A filosofia nolana não identifica a tranquilidade da alma ou a permanência na ignorância, como sendo a finalidade humana. Este ideal, que no Renascimento é posto em favor do fideísmo católico, em reação às intenções protestantes, é um tema polêmico em toda filosofia bruniana, que se afirma na defesa da realização do homem, através da união intelectual com a divindade imanente na natureza. Sobre esta temática é preciso dizer que, ao renunciarem ao conhecimento da natureza, os céticos se isolam do mundo, o tomam como algo separado e, por conseguinte, como negativo, e rejeitando a verdade dos homens esperam por uma verdade divina e transcendente.

A posição de Bruno é a de que não só é possível como é também próprio dos indivíduos heroicos compreender a natureza das coisas, sempre reconhecendo os limites dos sentidos e da razão, que, incapazes de apreendê-la na sua unidade, admite as contrariedades da multiplicidade como sua expressão; portanto, é como o único caminho possível de conhecimento. A recusa em reconhecer tais limitações faz com que o sujeito sucumba a um dogmatismo infantil. Enquanto os que renunciam ao conhecimento diante dos desafios impostos pelas indeterminações dos sentidos, e não se esforçam por superá-los, são considerados preguiçosos e invejosos.

“Estes preguiçosos, para escapar da fadiga de dar razões das coisas, e para não confessar a sua inércia e inveja, que têm da indústria de outros, querendo parecer melhores, e não bastando-lhes em ocultar a própria covardia, não podendo-lhes passar adiante nem correr lado a lado, nem ter modo de fazer alguma coisa de seu,

para não prejudicar sua vã presunção confessando a imbecilidade do próprio entendimento, a grosseria do sentido e a privação do intelecto, e para fazer parecer a outros carentes da luz de juízo da própria cegueira, dão a culpa à natureza, às coisas que se representam mal, e não principalmente à má apreensão dos dogmáticos.”

A postura ociosa dos cétricos de evitarem a fadiga, de permanecerem paralisados diante das dificuldades em dar as razões das coisas, seria uma escolha covarde, que opta pelo caminho mais fácil de negar a possibilidade de conhecimento. Os dogmáticos e os cétricos respondem, portanto, de forma oposta mas igualmente equivocada, pois ambos não sabem interpretar os sentidos, e os tomam de forma extremada, aceitando-os ou rejeitando-os por completo. Nuccio Ordine aponta essa falta de senso das duas escolas: “A negação do sentido e a totalidade dos sentidos possíveis colocam-se sobre um plano epistemológico comum, caracterizado num caso pela ausência e, no outro, pelo excesso, pelo não-senso.” É somente com a moderação dos sentidos pela razão, e não sem grande esforço, que alguns poucos filósofos poderão enfrentar as adversidades das oposições, e ascenderem racionalmente das obscuras confusões da multiplicidade até a luz da verdade da unidade.

Mas esta moderação ou ordenação dos sentidos requer uma lógica que seja capaz de operar com as contraditoriedades, sem julgá-las como sendo contraditórias. Bruno está inteiramente consciente disso, razão pela qual ele não dá o assentimento irrestrito à lógica do princípio de não contradição. Pois, se a natureza expressa a unidade substancial na multiplicidade, nela então se concretiza a coincidência dos contrários. Esta é então a chave que possibilita a Bruno superar a improdutiva dicotomia entre cétricos e dogmáticos. Assim, pautado pela lógica da coincidência dos opostos de Nicolau de Cusa, o Nolano afirma: “Quem quer conhecer os maiores segredos da natureza deve considerar e examinar os mínimos e os máximos dos contrários e opostos. Profunda magia é saber extrair o contrário do contrário, após ter encontrado seu ponto de união.” Tanto os dogmáticos quanto os cétricos notam apenas o caráter negativo das oposições, ou bem assentindo de forma equivocada aos sentidos ou permanecendo imóveis, enquanto Bruno explora seu caráter positivo. Todas as multiplicidades e oposições formam os infinitos modos de uma mesma verdade, que para ser compreendida requer um juízo dinâmico, que considera a expressão individual e única de cada particular. Assim, ao invés de contrapor um juízo sobre um ente afastado ao juízo sobre um ente próximo, Bruno os reúne sob uma regra que explica suas diversidades de aparência, ao mesmo tempo em que determina a unidade substancial que os conectam. Deste modo, o filósofo encontra o ponto de união entre os contrários, sem negar a particularidade de cada um. Dagrón observou ser este um grande avanço da Filosofia da Renascença e, em Giordano Bruno, podemos encontrar uma aplicação concreta, por exemplo na cosmologia.

## 5 TERRA E LUA

Em *A ceia de cinzas*, Bruno busca desqualificar a tese de que é possível determinar as distâncias dos astros tomando como base apenas o brilho que aparentam ter. O filósofo apresenta um estudo de perspectiva que sustenta que o afastamento de um determinado objeto resulta tanto na sua diminuição quanto em uma “visão confusa”. Por esta razão, não se poderia determinar o tamanho dos astros nem a distância que estão uns dos outros, com base na geometria e na óptica então em vigor, que julgam com a mesma razão os corpos afastados e os que estão próximos. Sua conclusão era a de que, embora o Sol pareça ser o maior de todos os astros, existem outros ainda maiores, “grandíssimos e luminosíssimos”, mas que por estarem muito distantes nos aparecem como pontos luminosos e fixos. Também a Lua pode parecer ter atributos distintos aos da Terra, isto porque seus acidentes são apagados pelo brilho que ela emite. No entanto, “colocados mais ou menos àquela distância, veríamos a Terra com os mesmos acidentes apresentados pela Lua”. A inversão de perspectiva que Bruno imagina com os astros é a mesma da alegoria construída com os dois montes. Ambos os montes são de mesma natureza, são irmãos, originam os mesmos frutos, e têm suas imagens igualmente distorcidas com a distância. Assim também são os astros, que, embora pareçam ter naturezas distintas, são constituídos pela mesma matéria e, vistos de distâncias semelhantes, aparentam ter os mesmos acidentes. A conclusão é então a de que todos os astros fazem na verdade parte de um único cosmo infinito e homogêneo, sem centro absoluto e sem qualquer hierarquia ontológica.

A analogia empregada por Bruno entre a Terra e a Lua promove a homogeneidade não somente entre esses dois astros, mas entre todos os demais. Como explica Tessicini (2009), superadas as distinções ontológicas e metafísicas entre esses dois astros, nada mais impede que todos os corpos celestes tenham propriedades similares. A única diferença que existe entre os astros diz respeito à proeminência em cada corpo dos elementos fogo, terra ou água. Enquanto em todas as estrelas, dentre as quais o Sol, o elemento predominante é o fogo, nos planetas é a terra e a água. Precisamos destacar que Bruno considera a Lua como sendo outro planeta, e não um satélite da Terra, o que reforça sua equiparação entre os dois corpos celestes. Mas, ainda existe uma relação mais íntima entre a Lua e a Terra do que entre esses dois corpos com os demais planetas. Isto porque, “em parte alguma um está mais próximo do outro do que a Lua possa estar desta Terra, e deste Sol estas terras”. A Lua e a Terra realizam seus ciclos vicissitudinais alimentando-se do calor do Sol no mesmo epiciclo, e por estarem próximos influenciam um ao outro reciprocamente. Razão pela qual Bruno chama a Lua de “terra próxima”, evidenciando assim uma influência pitagórica: “Por isso é chamada por Timeu e outros pitagóricos *antíctone terra*”. Seguindo as explicações de Tessicini (2009), podemos então entender precisamente como Bruno combina o diagrama copernicano com a ideia pitagórica da Antiterra. Uma das fontes de Bruno é a

passagem do “De caelo” onde Aristóteles explica que os pitagóricos afirmam que, no centro está o fogo, que a Terra é uma das estrelas, e que o movimento circular em torno do centro faz gerar o dia e a noite; e ainda que eles postulam outra terra, chamada Antiterra, que ficaria em oposição ao nosso planeta. Já na *Metafísica*, o Estagirita diz que os pitagóricos tomavam os números como princípios de todas as coisas, e que se esforçavam por encontrar padrões matemáticos na natureza. Assim, sendo o número dez um número perfeito, mas sendo apenas nove os corpos celestes visíveis, eles teriam acrescentado a Antiterra para poderem obter a correspondência esperada. Com a tradição de comentadores, mais precisamente com Simplício, a Antiterra foi identificada com a Lua. Esta identificação passa a ser um elemento decisivo na cosmologia bruniana, que ainda identifica o fogo central dos pitagóricos com o Sol, interpretando o diagrama copernicano, como sendo o ressurgimento da verdade pitagórica. Portanto, se quisermos explorar a analogia com os dois montes, podemos dizer que a Lua e a Terra seriam corpos irmãos, tal como o Cicala e o Vesúvio, pois não apenas seriam compostos dos mesmos elementos, como também orbitariam o Sol no mesmo epiciclo.

## 6 RELATIVISMO ESPACIAL

Na conclusão de seu aprendizado com os montes Cicala e Vesúvio, Bruno ainda critica o fato de o geocentrismo basear-se na experiência imediata, para afirmar que estamos no centro de cosmo finito.

“Assim então retrocedem as nuvens e o céu, e o centro do mundo voltará de lá novamente para comigo, como sempre tem acompanhado a mim mesmo de perto, e permanecendo em todos os lugares reside comigo. Assim os pais começam a ensinar as crianças a duvidar, por exemplo das coisas que mudam ao se tomar distância mas conservam-se como mesmas coisas. A alma da natureza se estabelece de forma majestosa por tudo e em todos os lugares, não considero tão facilmente as coisas distantes como melhores ou piores do que aquelas que estão próximas. E finalmente tenho descoberto que nós também somos céu para eles tanto quanto eles são céu para nós.”

O centro é sempre o lugar onde está o sujeito que observa o todo; onde quer que ele vá, forma-se um “horizonte artificial” que dá a sensação de estar no centro. Portanto, ao invés de afirmar que o Universo não possui centro, Bruno defende que o centro está em todos os lugares. Isto é repetidamente apresentado em diferentes obras com a proposição segundo a qual o universo é esfera infinita cujo centro está em todo lugar e a circunferência em lugar algum. Com esta configuração, aquilo que é centro não o é senão por uma convenção: “Somente se pode afirmar isso considerando certas relações com os outros corpos e pontos arbitrariamente estabelecidos.” As implicações deste raciocínio são enormes para a filosofia bruniana e lhe confere notória originalidade. Em um Universo infinito, onde o espaço

ilimitado é preenchido por infinitos sistemas solares, qualquer referencial absoluto se esvai. As separações entre mundo supralunar e sublunar perdem todo fundamento teórico. Bruno pode então concluir que “somos céu para eles tanto quanto eles são céu para nós”, isto é, se pudéssemos estar em outro astro teríamos então o nosso planeta como céu.

Posto esse relativismo espacial, como então é possível obter um conhecimento seguro da verdadeira natureza e da configuração do cosmo? Segundo Bruno, uma vez compreendidos os padrões de desvios dos dados sensíveis, é então possível propôr regras para deduzir a natureza e disposição dos objetos: “Todo homem dotado de bom-senso e razão sabe que, se essas luzes, que agora são vistas sem variar de magnitude a setenta milhas de distância, tivessem o dobro da intensidade, então poderiam ser vistas a uma distância de cento e quarenta milhas”. Bruno toma como critério de verdade o “senso e raggione” – traduzido por Bombassaro como “bom-senso e razão”, captando assim a ideia de senso *regolato*. Com isto, o filósofo italiano pode não apenas equiparar um sentido a outro e desqualificar uma suposta veracidade imediata, mas principalmente calcular suas distorções para realizar corretas deduções acerca das grandezas desses objetos. É então possível conhecer a natureza desde que estejamos conscientes de como ocorrem as distorções dos sentidos, e munidos de princípios geométricos e ópticos adequados para ordenar os sentidos. Só então pode-se determinar as grandezas dos corpos celestes, sempre considerando suas oposições, como fazendo parte de uma unidade. Não convém aqui detalhar as regras geométricas propostas pelo filósofo, por ora basta assinalar que, para além dos seus acertos e equívocos, o que se sobressai é seu otimismo no estudo dos astros, tendo como base as observações empíricas, devidamente ordenadas por uma geometria e óptica reformadas. Sendo assim, a instrumentalização do argumento cético por Bruno não tem por fim impossibilitar a filosofia natural, mas substituir os falsos fundamentos dos dogmáticos por princípios sólidos. Com a regulação dos sentidos e com a lógica da coincidência dos opostos, Bruno pode dar uma descrição da configuração do universo; da nossa percepção múltipla do todo; e do princípio ontológico que unifica todos os corpos.

## CONCLUSÃO

Seria um erro infantil pensar que os demais astros são de fato tão pequenos como parecem ser, e que circundam a Terra que permaneceria fixa no centro, quando já os ensinamentos dos montes Cicala e Vesúvio mostram que a sensação de estar no centro é decorrente da perspectiva do observador. Centro e periferia são referenciais artificiais, que se alternam em função daquele que observa. No entanto, estas distorções dos sentidos não devem paralisar o filósofo na sua busca por conhecer a natureza das coisas. Tais desafios podem ser superados, desde que os sentidos sejam ordenados pela razão, por meio de regras que conferem um novo significado

ao dado sensível. Esta nova experiência da realidade vem então a ser a fonte de um conhecimento regido por uma lógica que possibilita compreender os dinamismos da natureza, projetando as oposições das aparências em uma única substância homogênea, que exige ser compreendida em sua multiplicidade complexa. A lição de Bruno é sobretudo um grande incentivo ao enfrentamento das adversidades, para a obtenção de conhecimento, o qual não é dado pelo sentido nem impossível de ser conquistado, mas que requer da razão um papel ativo na construção da realidade. Mesmo que essa verdade infinita não possa ser totalmente conquistada pela razão finita, ela pode ser parcialmente contemplada desde que o filósofo se esforce para superar as oposições. Este esforço epistêmico, que não deve desprezar os limites da razão, não deixa de ter sua recompensa, já que liberta o filósofo de inúmeras fantasias e de todos os prejuízos éticos decorrentes. Rompidas as muralhas das esferas concêntricas, e desarticuladas as hierarquias ontológicas, pode-se compreender que o centro está em todos os lugares, que os infinitos particulares são manifestações da única e verdadeira substância, e que fazem parte de um todo complexo e dinâmico. O entendimento desta união ontológica é o que assegura a união intelectual do homem com a divindade, por meio do conhecimento racional da natureza, que é a única união possível.

## REFERÊNCIAS

### Primária:

BARNES, J. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford Translation*. Princeton/ Bollingen Series LXXI.2. 1985. v. I e II.

BRUNO, Giordano. *A ceia de cinzas*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs 2012.

BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2014.

BRUNO, Giordano. *Opere italiane*. Testi critici di Giovanni Aquilecchia. Coordinamento generale di Nuccio Ordine. Utet, 2013. 2 v.

BRUNO, Giordano. *Opera latine conscripta* (F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo), Napoli; Firenze: Le Monnier, 1879 1891 (3 vol em 8 partes). [BOL].

BRUNO, Giordano. *Opere latine di Giordano Bruno: Il triplice minimo e la misura; la monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli*. A cura di Carlo Monti. Utet, 1980.

BRUNO, Giordano. *Cáballa del caballo Pegaso*. Traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada. Madrid: Alianza Editorial. 1990.



LAÊRCIO, Diôgenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Cury. Brasília: Ed. da UnB, 2008.

SEXTUS, Empiricus; ANNA, Julia; BARNES, Jonathan (ed.). *Outlines of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

#### **Secundária:**

BIGNOTTO, Newton. Giordano Bruno: os infinitos do mundo. In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 233-255.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*. Caxias do Sul: Educs, 2007.

DAGRON, Tristan. Giordano Bruno on Scepticism. In: PAGANINI, G.; MAIA NETO, José R. (ed.). *Renaissance scepticisms*. Springer. 2009. p. 231-248.

GRANADA, Miguel A. *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona: Herder, 2002.

ORDINE, Nuccio. *O umbral da sombra: literatura, filosofia e pintura em Giordano Bruno*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ORDINE, Nuccio. *A cabala do asno: asinidade e conhecimento em Giordano Bruno*. Tradução de Flora Simonetti Coelho; Francisco Caruso; Livio Panizza. Caxias do Sul: Educs, 2008.

SPRUIT, Leen. Bruno's use of experience in context. In: CANONE, E. (ed.). *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici storiografici*. Convegno internazionale, Roma 23-24 ottobre 1998. Firenze: Olschki, 2003. p. 145-164.

TESSICINI, Dario. *I dintorni dell'infinito: Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*. Pisa: Fabrizio Serra Editore, 2007.

### GIORDANO BRUNO E OS *EFFETTICI E PIRRONI*

*Gilmar Henrique da Conceição*

Os textos sobre os cétricos antigos exerceram pouca influência sobre o pensamento do medievo, após Santo Agostinho (que – como é sabido – teve uma fase cética em sua trajetória de vida), e ficaram, de certa maneira, inacessíveis até serem resgatados no período do Renascimento. O ceticismo, desde as suas origens, parece ser um pensamento em tempos de crise. No Renascimento, a retomada do pirronismo nos debates teológicos espalhou-se sobre algumas outras áreas, particularmente no que se refere às assim chamadas pseudociências, como a astrologia, a alquimia, a feitiçaria, o hermetismo, etc. Ao que tudo indica, porém, a retomada do ceticismo no século XVI foi mais antiprotestante que antirreligiosa (POPKIN, 2000). Giordano Bruno, inclusive, também se interessou pelo pirronismo, particularmente pela noção de *phainómenon*. Em sua inquietude que não sossega nunca, o Nolano parece indagar: Qual é o estatuto filosófico e científico daquilo que aparece? Como posso conhecer o real? Como conhecer até o que ainda não pode ser conhecido? Bombassaro, porém, analisa tão profundamente o pensamento de Giordano Bruno e a filosofia na Renascença, que é difícil acrescentarmos algo significativo sobre um filósofo, cuja teoria do conhecimento Bombassaro analisou com ricos detalhes. Procurarei abordar, então, meu texto com alguns elementos sob a perspectiva do ceticismo, e assim sugerir algumas especulações.

Estudos relevantes têm indicado vertentes herméticas no pensamento renascentista (YATES, 1964, p. 7). Yates, notadamente, situa Giordano Bruno no contexto da tradição hermético-cabalista, “da qual representa uma variação original e onde surge como um filósofo e um mago, divulgador de uma mensagem religiosa pouco ortodoxa”. Giordano Bruno e Marsilio Ficino teriam simpatizado com o hermetismo, enquanto estudo e prática da “filosofia oculta” e da magia. Em seus pensamentos, há um sentido místico e religioso acentuado. Desse modo, julga-se que Giordano Bruno, sob certo aspecto, pode ser considerado uma espécie de “mago” renascentista, que pensou o movimento da Terra com uma “argumentação hermética ligada à vida mágica da natureza, buscando realizar a gnose hermética e

refletir o mundo na Mens por meios mágicos, num naturalismo puro, vindo na religião natural o caminho divino da natureza e do Universo Infinito” (SILVA, 2015, p. 40). Como vemos no argumento anterior, e na própria leitura de uma de suas obras, *Tratado da magia* (em que julga que existem três classes de magia: Magia Divina, Magia Matemática e Magia Natural, considerando por isso a magia uma espécie de conhecimento, que serve para analisar certos fenômenos naturais para os quais o conhecimento de sua época ainda não encontrava resposta), parece que o pensamento de Giordano Bruno, a respeito do Universo (heliocentrismo, universo infinito sem centro ou circunferência, e pulsante de vida e de entendimento, a Matéria Universal), não se reduzia, exclusivamente, a investigações científicas; abria-se para indagações metafísicas: o Universo é um símbolo da unidade infinita, e é esta unidade que é focada por Bruno, para além do Universo material. Não existiam para ele duas substâncias (matéria e espírito) distintas; tudo o que existe estava reduzido a uma única essência material provinda de animação espiritual. Assim, quando o Nolano concorda com as descobertas de Copérnico, é porque reconhecia nelas uma profunda significação mágica e religiosa.

Em Bruno, o pensamento filosófico foi uma empresa mágica: especular filosoficamente era, para Bruno, trabalhar em busca da compreensão das correspondências entre signos mágicos e astrais, alcançar a verdadeira simpatia universal entre as coisas. Magia era trabalhar com os poderes que ligavam o Espírito com os três mundos da percepção: 1) o físico ou elemental; 2) o matemático ou celestial; 3) o divino ou supercelestial e metafísico. Na concepção bruniana, a divisão do Cosmo em três mundos de percepção não era estanque: mediante o conhecimento da harmonia e das simpatias astrais, estes três mundos estavam em comunicação (o mundo matemático ou celestial era o intermediário entre o físico e o divino, deles fazendo parte) (SILVA, 2015, p. 44).

Foi, em suma, na atmosfera da religião do mundo que a revolução de Copérnico foi apresentada. Porém, a obra de Copérnico não se baseou na magia, mas numa profunda realização de cálculo matemático, mostrando a sua “descoberta aos leitores como uma espécie de ato de contemplação do mundo, concebido como uma revelação de Deus, ou como o que muitos filósofos chamaram de o deus visível” (YATES, 1964, p. 178). Giordano assenta a obra de Copérnico numa fase pré-científica e pré-hermética.

A errantia de Bruno, atravessando e reatrasando fronteiras, não é unicamente geográfica, mas também intelectual. Assim, sede insaciável de conhecimentos de toda ordem também levou Giordano Bruno a ler Sexto Empírico. Como é sabido, o ceticismo foi usado na luta contra a escolástica e o aristotelismo. Assim, dado que o pensamento de Aristóteles principiava perder sua poderosa autoridade, ciências e pseudociências alternativas surgiram, recorrendo aos argumentos pirrônicos. Magia e feitiçaria eram áreas que interessavam a vários autores. Desse modo, no final do século XVII, curiosamente, o ceticismo foi utilizado para fazer a defesa de crença

nas feiticeiras, “demolindo os argumentos da facção antifeiticeira”. Por esta razão, a respeito do novo pirronismo, escreve Popkin: Aqueles que denominarei de “humanistas céticos”, homens como François de La Mothe Le Vayer e Guy Patin, assim como o pirrônico puro Samuel Sorbière, pareciam ter pouco ou nenhum apreço pela revolução científica que estava acontecendo ao redor deles, e consideravam as novas teorias como uma outra forma de dogmatismo, ou insistiam em suspender o juízo acerca de todas as teorias científicas, novas ou antigas. Patin, quando reitor da Faculdade de Medicina da Sorbone, se opôs a qualquer inovação no ensino, insistindo em um conservadorismo pirrônico, atendo-se às visões tradicionalmente aceitas dos gregos. La Mothe Le Vayer considerava todo e qualquer tipo de pesquisa científica como uma forma de arrogância humana e de impiedade, que deveria ser abandonada em nome da dúvida completa e do fideísmo puro. O valor do ceticismo para as ciências, segundo ele, era que uma doutrinação adequada no pirronismo levaria o homem ao abandono de todas as suas pretensões científicas. Sorbière, um apaniguado de Gassendi, pretendia suspender o juízo até mesmo em relação a hipóteses científicas, caso estas extrapolassem as aparências (POPKIN, 2000, p. 151).

Giordano Bruno parece não ter ido tão longe em suas críticas à ciência, o que ele fez foi ir além. Nos trabalhos de Bombassaro (seja como intérprete de primeira grandeza dos escritos do Nolano, seja como tradutor refinado das obras italianas deste pensador), observamos a centralidade que têm em seus estudos os escritos de Giordano Bruno, este incansável e corajoso investigador da filosofia e das ‘esferas’, tal como na doutrina da infinitude e no inacabamento do Universo, concebendo-o como um conjunto que se transforma continuamente. Na verdade, como mencionamos, Giordano palmilhou regiões fronteiriças entre magia, religião e ciência, e a ‘magia’ de Bruno, juntamente com sua filosofia, se inscreve no contexto de uma filosofia hermética (YATES, 1964). Conforme Yates, Giordano é leitor do livro de Cornélio Agripa *De vanitate scientiarum*, em que este considera serem vãs todas as ciências, inclusive as ocultas. Mas, na realidade, Agripa era contra o mau-uso de tais conhecimentos, e não contra o bom uso. Por isso mesmo, acompanhando Agripa, “a verdade de Bruno não é católica ortodoxa, nem a protestante ortodoxa; é a verdade egípcia, mágica” (YATES, 1964, p. 267).

Giordano Bruno lançou o seu olhar perscrutador para várias áreas do conhecimento e de diferentes escolas filosóficas. Desse modo, dentre os seus vários interesses, Giordano Bruno também se voltou para o ceticismo, ainda que as distinções que ele faz dos “partidos dos filósofos” não está conforme os usos de Sexto Empírico (tal como encontramos nas *Hipótiposes pirrônicas*) nem de Diógenes Laércio (tal como aparece em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*). Após sua publicação, a obra sextiana estava sendo lida por razões filológicas e como fonte de material a respeito da filosofia antiga. Curiosamente, Bruno, tal como Sexto, também publicou um livro intitulado *Contra os matemáticos* (YATES, 1964, p. 351).

No Renascimento, encontramos pensadores de inclinação cética, que elaboraram seus argumentos à luz das descobertas científicas da época; neles não há a intenção de demolir ou desprezar toda a revolução científica, ou mesmo ignorar tudo o que ocorria no campo científico. Já o mesmo não ocorria com os humanistas céticos.

Alguns dos humanistas céticos conheciam e admiravam pessoalmente heróis da revolução científica, tais como Galileu. Mas a maneira usual pela qual trataram o que viria a se tornar a “nova ciência” consistiu apenas em breves comentários a Copérnico e Paracelso, não como descobridores de novas verdades, mas como figuras peculiares que negaram teorias aceitas, sugerindo assim que, se até mesmo a teoria mais tradicionalmente aceita pode ser questionada, então nada no campo científico deve ser aceito como verdadeiro (POPKIN, 2000, p. 167).

Popkin (2000) nos mostra Giordano como um dos leitores do ceticismo, e que acabou debatendo determinadas ideias desta “escola” em alguns de seus diálogos, nos quais apresenta diferentes teorias. Em primeiro lugar, em *La cena de le ceneri*, reporta-se aos *effettici e pirroni* que declaram não serem capazes de conhecer nada, e que o conhecimento humano é simplesmente um tipo de ignorância. Em segundo lugar, em *Cabala del cavallo Pegaseo*, tece várias considerações sobre os *effettici e pirroni*. Neste segundo diálogo, Giordano Bruno compara os céticos com um asno que não quer e não pode escolher entre duas opções. Entretanto, ainda que a imagem nos surpreenda, de maneira aparentemente negativa, de um animal na encruzilhada, incapaz de optar por um caminho, o Nolano julga que todos somos asnos, de alguma forma. Desse modo, na sequência, enaltece a perspectiva cética, afirmando que o maior conhecimento que podemos ter é saber que nada é conhecido ou pode ser conhecido, “[...] ninguém é mais capaz do que um asno, de fato não somos mais do que asnos” (POPKIN, 2000, p. 77).

Conforme o entendimento de Giordano Bruno, quando se debruçou sobre os escritos do *divino Sexto*, os *effettici* são identificados com os acadêmicos, que julgam que nenhuma forma de conhecimento é possível, e os *pirroni*, que sequer sabem disso ou afirmam tal coisa, visto que não há evidência adequada ou suficiente para determinar se alguma forma de conhecimento é ou não possível, de maneira que devemos suspender o juízo acerca de todas as questões que se referem ao conhecimento.

Já destacamos o fato de que as distinções do pensamento cético, feitas por Giordano Bruno, não seguem rigorosamente as pegadas da tradição cética. Porém, não obstante este detalhe importante aos estudiosos do ceticismo, vale a pena considerar como muito relevante o fato de que os escritos sextianos atraíram a atenção de Giordano (e de Montaigne). Como escreve Popkin: “Assim, parece que Bruno teve contato com os escritos de Sexto, considerando suas ideias suficientemente interessantes para serem incluídas e comentadas em sua discussão das diferentes teorias” (POPKIN, 2000, p. 77).

Em Giordano Bruno e em Michel de Montaigne constatamos um esforço para empurrar as fronteiras do intelecto humano; ambos parecem querer sondar o insondável e querer dizer o indizível (ASHCROFT, 2017). Claro, há divergências entre eles, porém parece haver também pontos de convergência. Montaigne revela um conhecimento mais profundo e exato do ceticismo, tal como se pode observar na Apologia de Raymond Sebond. Giordano Bruno estende o conceito de efético para os acadêmicos, porque desconfia profundamente da realidade, e parece investigar o *phainómenon*, aprofundando-se em várias áreas do conhecimento. Então reportemo-nos à noção de fenômeno, tal como entendem os pirrônicos. As conexões entre o pirrônico Montaigne e Giordano Bruno já foram percebidas e estudadas por vários intérpretes, como é o caso de Ashcroft (2017). Montaigne e Bruno exemplificam perfeitamente um chamado para a ação e, ao fazê-lo, geram novas perspectivas fascinantes sobre o tempo. Em sua interpretação, Ashcroft argumenta que o tema do tempo pode ser um ponto de partida interessante para descobrir conexões úteis entre a filosofia de Giordano Bruno e a de Michel de Montaigne. Posteriormente, o autor mostra que o tempo é uma maneira significativa de abordar seus escritos. Especificamente, o tempo refere-se ao drama que surge entre o corpo material, que geralmente existe dentro de uma assim chamada ordem natural de tempo, e a mente que não está ligada ao momento presente, e está livre para contemplar tanto o tempo passado quanto o futuro. Ashcroft (2017) acrescenta que a compreensão do tempo feita por Bruno e Montaigne leva ambos a questionarem as representações tradicionais do tempo, como o medo comum da morte, de maneiras notavelmente semelhantes:

The evidence we have seen from the *Essais* suggests that Montaigne defines the body in time through a finite trajectory, from birth to death, emphasising the potential violence or pain that may cause someone to die. However, Bruno accepts his finite existence with relative ease, since vicissitude signifies that death is merely another change of state. Everything exists within a vicissitudinal state of time, humans included: ‘And so everything of its kind has vicissitude ... from this state which we call life to that state which we call death’ [...] Examples from the *Eroici furori* illustrate this idea with specific references to time. In particular, the idea of ‘la ruota del tempo’ [...] is introduced as another, more poetic image of vicissitudinal time. One of the symbols that the two interlocutors analyse is that of a wheel ‘that moves continually around its centre’, and which appears alongside the motto *Manens Moveor* (ASHCROFT, 2017, p. 168).

Na escrita de Montaigne, lemos: “[A] [...] há muita possibilidade de falar de tudo, tanto a favor como contra” (I, 47, p. 416). Por isso, o pirronismo inventou em seu modo de vida os estados de akatalepsia (inapreensibilidade das coisas), quer naturais, quer sobrenaturais. Evidentemente, há diferentes respostas para o

problema da viabilidade do pirronismo, mas concordamos com a ideia de relativa continuidade do pirronismo, destacando a noção de fenômeno como eixo que marca essa continuidade (GAZINELLI, 2009). Não acessamos a substância; as coisas aparecem a nós como fenômenos, e nós aparecemos como fenômenos a nós mesmos (PORCHAT, 2013). Se não há o ser, não há a verdade na filosofia, na teologia e na ciência; temos somente os seus diferentes discursos. Por este motivo, Bombassaro (2007, p. 26) escreve: “Montaigne assume uma concepção crítica em relação ao problema da atividade cognoscitiva, pois baseia suas concepções na indagação de como é possível estabelecer a relação entre o universo e o homem, uma vez que este é somente um fragmento do universo”.

Na perspectiva de Pirro, há a apreensão da irrealidade de tudo o que parece real: “De fato, a afirmação do absoluto domínio das aparências significa, exatamente, a negação do ser e da substância, enquanto afirmação de que nada ‘é mais isso que aquilo’ significa a negação dos princípios do ser. De resto, com linguagem inequívoca [...], Pirro não hesita em afirmar que ‘cada coisa é não mais do que não é’, que ‘cada coisa é e não é’, que cada coisa ‘nem é nem não é’” (REALE, 1994, p. 145).

Neste texto, porém, estamos entendendo fenômeno como aquilo que simplesmente aparece para nossa percepção e nosso entendimento, sem a pretensão de revelar a realidade das coisas, seja em âmbito sensível, seja em âmbito inteligível (ainda que suas fronteiras rígidas sejam de difícil demarcação). Mas, não podemos confundir “o que aparece” (*to phainómenon*) com a sua “aparência” (‘phantasia’), visto que, no primeiro caso, trata-se de um evento objetivo que ocorre no mundo; já no segundo caso, trata-se de um evento subjetivo que ocorre na mente de um sujeito. Portanto, aparência é aquilo que percebemos do fenômeno. Alguns fenômenos podem aparecer de modo comum (*koinôs*), outros aparecerem de modo particular por terem várias aparências para diferentes sujeitos, por isso não podemos dizer que o fenômeno é exatamente como nos aparece (PORCHAT, 2013). Na realidade, parece que o pirrônico não pode saber claramente o estatuto do *phainómenon*, que constitui, portanto, um critério de ação e não de verossimilhança. Em que pese os problemas com a palavra *phainómenon*, podemos considerar Montaigne como o filósofo da aparência, com sua conseqüente sabedoria trágica: contra os dogmáticos, avalia que nada temos a não ser o fenômeno, aquilo que aparece, como escreve Sexto Empírico: “Além disso, aquele que diz ser ele próprio o critério de verdade diz o que lhe aparece e nada mais” (A. M. VII, 336). A vida não é fundada numa ontologia, porque ela parece não ter essência.

Com esta crítica pirrônica devastadora, uma outra forma de enfrentar a crise cética se encontra na formulação de uma teoria que pudesse aceitar a força total do ataque cético à possibilidade do conhecimento humano, “no sentido de verdades necessárias sobre a natureza da realidade, e, no entanto, admitir a possibilidade de conhecimento em um grau inferior, como verdades convincentes ou prováveis acerca das aparências (POPKIN, 2000, p. 211). Em suma, a investigação de Giordano Bruno

e de Montaigne acerca do fenômeno atravessa a religião, a ciência e a política. Porém, enquanto Montaigne parece concordar com a akatalepsia, não apresentando preocupações com o mágico e com o sobrenatural, Giordano Bruno vasculha tais âmbitos com sofreguidão admirável, sondando o insondável e querendo expressar o mistério. Giordano Bruno não é um cético, porém, tal como os cétricos, deixou atrás de si o desacordo (MATOS; SÁ, 1998, p. XV), como semente de investigação. Tal como o cético Timon, Bruno também foi um satirizador e desmascarador. A obra do Nolano tem alcances metafísicos, científicos, ético-políticos, religiosos e artísticos, suscitando disparidades de interpretações.

## REFERÊNCIAS

- ASHCROFT, Rachel. (Re)thinking Time: Giordano Bruno and Michel de Montaigne. *Journal of Early Modern Studies*, [S.l.], v. 6, p. 157-181, mar. 2017. ISSN 2279-7149. Disponível em: <http://www.fupress.net/index.php/bsfm-jems/article/view/20393>. Acesso em: 8 maio 2018.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. O amor intelectual em Marsílio Ficino e Giordano Bruno. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 689-700, 2004.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. Imagem e conceito: a metáfora da caça na filosofia da renascença. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 19, n. 24, 2007.
- BRUNO, Giordano. *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*. Tradução de Aura Montenegro. Lisboa, Portugal, 1998.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002, 2006. (Coleção Paideia). 3 v.
- PORCHAT, Oswaldo. A noção de phainómenon em Sexto Empírico. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 291-323, 2013.
- SEXTUS, Empiricus. *Outlines of skepticism*. Tradução de Julia Annas e Jonathan Barnes. Edição revista em 2000. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- SILVA, Eliane Moura. *A tradição hermética e mágica de Giordano Bruno*. História/IFCH/Unicamp, 2015.
- SPRUIT, Leen. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*. Napoli: Bibliopolis, 1988.
- YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Tradução de Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1964.





### O ROSTO DE DIANA NO *DE UMBRIS IDEARUM*, DE GIORDANO BRUNO

*Pedro Rosa Paiva*

“Num lugar sublime, em Chios, está o rosto de Diana:  
Parece triste a quem entra no templo,  
Hilário a quem sai.

E a letra de Pitágoras  
Distinta pelo traço bicórnio,  
Oferece um ótimo final  
Àqueles que mostrou o vulto árduo do caminho da direita.

Das sombras, que das profundas  
trevas emergiram,  
Apesar de ásperas agora, serão ao fim gratificantes,  
Tanto o rosto quanto a letra.”<sup>1</sup>

#### 1 INTRODUÇÃO

Publicado em 1582, em Paris, sob os auspícios do rei Henrique III, o *De umbris idearum* (*As sombras das ideias*), de Giordano Bruno, segue um bem-sucedido ciclo de lições do filósofo italiano sobre a arte da memória<sup>2</sup> e a arte combinatória do catalão Raimundo Lúlio, na capital francesa, onde Bruno residiu de 1581 a 1583 quando então partiu para Londres: “Ganhei um tal renome, que o rei Henrique III convocou-me um dia e perguntou-me se a memória que eu possuía e ensinava

---

<sup>1</sup> *De umbris idearum*, In: *Opere mnemotecniche* tomo I. “*Est in sublimi posita Dianae in Chio facies, quae tristis templum videtur intransibibus, hilaris exeuntibus. Et littera Pythagorae, bicorni acta discrimine, quaeis trucem ostendit vultum dextri tramitis, finem largitur optimum. Umbrarum, quae profundis emersere de tenebris, in fine grata fiet, nunc asperior et facies et littera.*” P.4 [1] Tradução do autor.

<sup>2</sup> Sobre a arte da memória sugiro os trabalhos clássicos de Frances Yates – *A arte da memória*, Mary Carruthers – *The book of memory: a study of memory in medieval culture* e Lina Bolzoni – *La stanza dela memoria*. Para a arte da memória em Giordano Bruno, *Opere mnemotecniche* tomo I e II, M. Ciliberto, M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi.

era natural ou obtida por meio de magia; demonstrei-lhe que ela não era obtida por arte de magia mas por ciência. Depois disso, imprimi um livro sobre a memória intitulado *De umbris idearum*, que dediquei a sua majestade, e ao respeito que ele fez de mim um leitor real”, na universidade de Sorbone.<sup>3</sup>

Segundo a definição do autor, no frontispício da obra, o *De Umbris* ensina a arte de “pesquisar, encontrar, julgar, ordenar e estabelecer conexões”<sup>4</sup> entre o conteúdo que foi memorizado em uma interna arquitetura discursiva, através da escrita interior e, conseqüentemente, da leitura interior, que qual um peregrino, o leitor resgata as informações do texto ordenadas em cadeia, reestrutura-as e cria novas ideias ao percorrer os cômodos e as paisagens fantásticas dos vastos campos da memória, nos quais o texto está encenado, não mais em caracteres abstratos, mas em imagens vivas e comoventes. Certamente, é uma mnemotécnica, mas não só isso, ou como afirma Rossi, “não é principalmente isso”.<sup>5</sup> A *ars memoriae* de Bruno é um resgate da forma expressiva dos antigos filósofos, em que o uso de imagens de fantasia busca “recuperar a linguagem original da comunicação”,<sup>6</sup> ao invés da utilização de caracteres estéreis de um alfabeto comum imposto pela cultura. Letra escrita transforma-se em face, a palavra ganha corpo e afeto físico, um lugar onde possa se expressar no infinito transformar-se da natureza, em que para Bruno a fantasia provém do mesmo princípio ativo que dá forma às frutas, aos bosques e aos animais no belo vulto que é a Terra.

Primeira obra do Nolano,<sup>7</sup> a chegar aos nossos dias,<sup>8</sup> o *De Umbris* é a porta de entrada para a nova filosofia, o átrio para a grande edificação, a semente que contém em si tudo que na hora e local propício irá germinar em um único tronco, diferentes galhos, ramos, frutos, flores de uma obra extensa e complexa. Esse artigo não visa a analisar o *De Umbris* como um trabalho mnemônico, ao invés, visa a elaborar uma breve análise do poema introdutório dedicado ao leitor, que funciona como “uma imagem, uma metáfora, à qual vem associada um conceito”,<sup>8</sup> como sugere Luiz Carlos Bombassaro, num rico estudo sobre imagem e conceito na Renascença.

A imagem de memória expõe, em linguagem fantástica e simbólica, sinais que não explicam, mas apontam para os conteúdos que, a partir de então, poderão ser buscados, pesquisados e elaborados.

<sup>3</sup> Yates, Frances, *A arte da memória*, p. 252.

<sup>4</sup> *De umbris idearum*, In: *Opere mnemotecniche tomo I*, p. 2.

<sup>5</sup> Bruno, Giordano, *Opere Lulliane, intro*, p. xxxiii.

<sup>6</sup> Tirinnanzi, Nicoletta, *Umbra Naturae*, p. 283.

<sup>7</sup> Giordano Bruno nasceu Filippo Bruno em 1548 na cidade de Nola, Sul da Itália, próximo a Nápoles. Para a biografia de Bruno, ver Vincenzo Spampinato – *La vita di Giordano Bruno: con documenti editi e inediti*. Studi Filosofici Diretti da Giovanni Gentile X. Messina, Roma, 1921, Saverio Ricci – *Giordano Bruno Nell'Europa del Cinquecento*. Salerno Editrice. 2000 e Michele Ciliberto – *Il teatro della vita*, Mondadori, Milano, 2007.

<sup>8</sup> Bruno havia composto pelo menos duas obras que não chegaram até os nossos dias, o “*L'arca di Noè*” em 1574 e “*De 'segnì de'tempi*”, publicado em Veneza em 1577. Ver *De umbris idearum*, In: *Opere mnemotecniche tomo I*. Intro p. xiv.

Minha ideia é que o poema de abertura, como semente, contém algumas das principais formulações filosóficas de Bruno. O rosto de Diana ora triste ora hilário, a letra de Pitágoras e a via bipartida e, por fim, a sombra como síntese de um ótimo fim, são efigies que apontam para alguns conceitos fundamentais da filosofia nolana, apontados por Marco Matteoli: a vicissitude (*vicissitudo universalis*), “onde tudo está constantemente mudando” e a coincidência de opostos (*coincidentia oppositorum*), “onde toda mudança é a passagem de um estado para o seu oposto, através de uma progressão de graus semelhantes”.<sup>9</sup> Por fim, como síntese, a teoria das sombras das ideias. Mesmo num universo infinito, imóvel,<sup>10</sup> sem centro, essas ideias permanecem constantes por toda a obra do filósofo.

De maneira breve, vamos percorrer os três versos do poema, aprofundando as imagens poéticas apresentadas através de como elas aparecem e se conectam nas principais fontes paralelas ao texto, no próprio *De Umbris* e nas obras posteriores do autor.

## 2 O ROSTO DE DIANA

O método de composição do poema apresenta o estilo característico do Nolano, por meio de uma memória literária impressionante; Bruno desenterra das trevas da Antiguidade trechos de fontes diversas, cria novas combinações, sobrepõe textos de áreas diferentes e assim atualiza imagens antigas em situações modernas; cria uma imensa cadeia que liga o seu texto a diversas camadas da Antiguidade as quais o leitor culto poderá reconhecer.

As duas fontes mais prováveis deste trecho são a *Historia naturalis* (77-79 dc) de Plínio, o Velho e o *De occulta philosophia* (1533), de Cornelius Agrippa de Nettsheim.

Plínio, no seu extenso tratado de história natural, situa o verso em um capítulo dedicado à história natural das pedras,<sup>11</sup> em que, mais especificamente, refere-se aos primeiros grandes escultores gregos que trabalharam com mármore, ou seja, o verso é inserido no mais antigo compêndio de história da arte que chegou a nossos dias e ainda hoje é objeto de estudo nos cursos de História da Arte. Já Agrippa, em seus famosos três livros sobre filosofia oculta, insere o verso em um capítulo dedicado a certas observações religiosas, cerimônias e rituais de perfumes, unções e coisas do gênero, ou seja, o verso aparece dentro de um contexto de magia, mais especificamente referente à arte dos astrólogos que trabalham com ritos que envolvem o estudo das horas, suas virtudes e suas correspondentes imagens astrais.

---

<sup>9</sup> Matteoli, Marco, *Ars combinatoria and Ars memoriae in Giordano Bruno*, p. 3. Sobre Nicolau de Cusa como mediador teórico entre as ideias de *coincidentia oppositorum* e as sombras das ideias em Bruno, ver Marco Matteoli – *Giordano Bruno, Pitagora e i pitagorici: distanze e debiti*, Calíope volume 31, UFRJ, Rio de Janeiro, 2016, p. 82.

<sup>10</sup> *A causa, o princípio e o uno*, p. 155 [271].

<sup>11</sup> Pliny, the Elder, *Natural History*. 36.4.

## 2.1 O rosto de Diana, no *Historia Naturalis*, de Plínio, o Velho

Uma leitura histórica do verso, literal, pode congelar e estancar a polissemia da imagem. Ainda assim, seguindo uma ideia importante para Bruno, em que a perspectiva do observador determina o que é observado, nos é importante olhar este verso como alguém que observa algo que um dia esteve ali, histórico: um templo na Grécia, na ilha de Chios, dedicado à deusa lunar Diana, irmã do deus solar Apolo. Na entrada do templo, acima da porta de entrada (*sublimi* indica diversas possibilidades de tradução, algo incrível, além do ordinário, algo que está num lugar alto ou, ainda, simplesmente algo acima do *lime*, da entrada ou porta) está o rosto da deusa ou, possivelmente, uma máscara (*facies* abre diversas possibilidades de traduções, dentre elas: face, vulto, máscara). O peregrino que entra no templo enxerga o rosto triste e o mesmo peregrino, ao sair do templo, enxerga o rosto alegre, hilário.

Sem uma leitura metafórica, por enquanto, e tendo em vista que o verso em Plínio aparece num capítulo sobre esculturas, resta-nos pensar o seguinte: existe um jogo interativo entre o peregrino e a imagem de Diana. O peregrino entra e sai do templo, duas vias de percurso. O rosto de Diana mostra-se triste e depois alegre, duas vias de humor. É um exemplo de arte interativa na Antiguidade, observador e observado reagem reciprocamente ao movimento.

Plínio atribui tal escultura aos irmãos Bupalus e Athenis, ativos na Grécia, durante o século VI a.C. Diversos exemplos de estátuas com movimento, na Antiguidade, são atribuídas ao mítico escultor Fídias,<sup>12</sup> descritas por Monica Pugliara num fascinante estudo sobre figuras moventes no mito e na arte dos antigos: “Dizem também que o escultor Fídias, quando construiu sobre a Acrópole a estátua de Atena, esculpiu o próprio rosto em relevo sob o escudo da deusa e que havia inserido este através de um mecanismo invisível, tal que, se alguém quisesse retirá-lo, necessariamente deveria desfazer toda a estátua e demoli-la”.<sup>13</sup>

O exemplo expõe uma ideia importante para este breve estudo, que retomaremos mais a diante, através da teoria bruniana do vínculo. O autor da obra está presente como imagem na sua obra, através de um mecanismo invisível, se tentamos retirar sua imagem da obra, destruímo-la. Segundo Pugliara, esse tipo de obra tem “um impacto de animação no confronto dos expectadores, graças a uma ilusão ótica ou através de artifícios enganadores rudimentares,”<sup>14</sup> ou seja, o rosto de Diana em Chios, feito de mármore, sem movimento, é animado pelas mãos do

<sup>12</sup> O escultor Fídias é a personificação da fantasia que esculpe formas através da imaginação no décimo terceiro selo no *Triginta Sigilli, Explicatio Triginta Sigilli, In: Opere mnemotecniche tomo II*. “A fantasia, a qual chamamos o pintor Zeuxis, podemos nesse caso renomeá-la, não impropriamente, também Fídias.” p. 123 [73].

<sup>13</sup> PUGLIARA, Monica. *Il mirabile e l'artificio: creature animate e semoventi nel mito e nella técnica delli antichi*, p. 40.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 41.

artista para interagir no confronto com o espectador. O que anima o rosto de Diana é o mecanismo invisível que o artista insere na obra.

O que nos interessa aqui, para uma possível leitura nova do *De Umbris*, é a interação do leitor e com a obra, observador e obra, peregrino e obra, um jogo de vicissitudes em um contínuo trânsito entre opostos. Conforme meu movimento, a obra responde. Conforme a leio, ela se revela.

## 2.2 O rosto de Diana no *De occulta philosophia*, de Henrich Cornelius Agrippa

Em Agrippa o trecho é inserido num capítulo sobre horas e dias sagrados, rituais de limpeza (por dentro e por fora), para apresentar-se perante a divindade em determinadas horas do dia e datas especiais do ano, segundo os mistérios dos números. O rosto de Diana em Chios aparece como um exemplo de arte dos astrólogos, que consideram a hora exata para atrair características astrais específicas a uma imagem, como, por exemplo, as faces lunares de Teucro, o babilônio, listadas por Agrippa, no *De Occulta* e por Bruno, no *De Umbris*, como imagens que podem ser utilizadas na arte da memória, para criar ordem e, ainda, retrabalhadas no *De magia mathematica*,<sup>15</sup> obra póstuma de magia natural, que insere a temática das faces lunares, ou decanatos, num capítulo dedicado ao tempo (dias, meses, anos).

A ideia do verso em Agrippa é ampla, iniciática, ensina como o peregrino deve se apresentar num lugar sagrado: limpo, purificado, na hora e dia certo; existe um contexto de alinhamento, encadeamento de diversos fatores únicos no espaço e tempo, com características únicas, assim como o desenho de um mapa astral ou como o título do capítulo 67 do primeiro livro sugere: “Como a mente do homem pode unir-se com a mente das estrelas, e a inteligência dos celestiais, e, junto a eles, imprimir certas virtudes maravilhosas em coisas inferiores”.<sup>16</sup>

Cada semente deve ser plantada no momento do ano exato e, conforme a mudança das estações, ela se comporta de maneira específica, retraindo suas flores, expandindo suas folhas. O mesmo serve para objetos artificiais, que construídos sob essa arte dos astrólogos e mágicos antigos, animam-se, assim como o rosto de Diana em Chios. O que anima o rosto de Diana é o alinhamento preciso e ordenado com a natureza, com o Cosmo.

## 2.3 O rosto de Diana no *De umbris idearum* e nas obras posteriores

No *De Umbris*, a imagem do rosto de Diana aponta para dois tópicos específicos: Diana como o inconstante vulto da vicissitude universal e Diana como ponto de união, vínculo entre tristeza e alegria, ou seja, entre a coincidência dos

<sup>15</sup> BRUNO, Giordano. *Opere Magiche*, p. 3.

<sup>16</sup> AGRIPPA, Henry Cornelius von Nettesheim. *Three books on occult philosophy or magic*, p. 204.

opostos, no constante diálogo entre treva e luz, onde o nó que une os dois opostos é a sombra:

“A sombra não é treva, mas vestígio da treva na luz, ou *vestígio da luz na treva*, ou partícipe na luz e na treva, ou composta de luz e de treva, ou mistura de luz e de treva, ou nem da luz e nem da treva, e de ambos separados. E tudo isso porque não é a plena verdade da luz, ou porque é luz falsa, ao invés por que não é nem verdadeira e nem falsa, mas porque é vestígio daquilo que pode ser verdadeiramente ou falsamente.”<sup>17</sup>

Nas trevas, por causa da escuridão, não podemos enxergar. Na luz, nossa visão é ofuscada pelo lume excessivo e assim também não podemos enxergar, “mas no senso interno e na razão – aos quais somos circunscritos – vivendo a vida dos seres animados – experimentamos a sombra”.<sup>18</sup>

A aproximação entre sombra e Diana é evidente no diálogo italiano publicado em Londres, em 1585. Nos *Furores heroicis*, Bruno escreve que ninguém pode ver o sol, o “Apolo universal e luz absoluta”,<sup>19</sup> a possibilidade de visão está na sua sombra, o rosto inconstante de Diana,<sup>20</sup> “o mundo, o universo, a natureza que existe nas coisas, a luz que reside na opacidade da matéria”,<sup>21</sup> máscara através da qual podemos enxergar.

No mesmo ano de publicação do *De Umbris*, 1582, o Nolano publica sua primeira obra em língua vulgar, a comédia *O Castiçal*. A “vela que leva este meu Castiçal – escreve o autor – poderá esclarecer certas Sombras das Ideias.”<sup>22</sup>

A imagem do rosto de Diana aparece no frontispício da obra, não diretamente, mas indiretamente no lema da comédia: “Hilário na tristeza, triste na hilaridade.”<sup>23</sup>

Esse fluxo entre comédia e tragédia, alegria e tristeza, é representado de maneira magistral na descrição da taberna do Cerriglio: “Apareceu muita gente; uns se divertindo, outros se entristecendo; uns chorando, outros rindo; alguns para dar conselhos, outros esperanças; uns fazendo umas caretas, outros outras; uns usando uma linguagem, outros outra. Era como ver uma tragédia e uma comédia ao mesmo tempo: uns cantando glórias e os outros pêsames. Assim, se alguém quisesse ver como realmente é o mundo, deveria desejar ter estado lá.”<sup>24</sup>

A primeira conclusão é ontológica, não podemos ver a luz suprema de Apolo, mas o rosto de Diana, o universo uno e infinito em constante vicissitude. Face que

<sup>17</sup> De Umbris Idearum. In: *Opere mnemotecniche*. Tomo I. p. 44 [22].

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 41 [21].

<sup>19</sup> Gli eroici furori. In: *Opere italiane*, p. 694 [389].

<sup>20</sup> Gli eroici furori. In: *Opere italiane*, p. 694 [389].

<sup>21</sup> De umbris idearum. In: *Opere mnemotecniche*. Tomo I. p. 356 [230].

<sup>22</sup> Gli Eroici Furori. In: *Opere Italiane*. p. 694 [389].

<sup>23</sup> *O Castiçal*, p. 6 [12].

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 1 [3].

também é o vínculo entre superior e inferior, a sombra que vemos e pela qual vemos.

A segunda conclusão, iluminada pelo castiçal de Bruno, é psicológica, ou teatral: se queremos realmente ver como é o mundo, deveríamos estar na taberna, o verdadeiro “teatro e campo das virtudes e dos vícios”,<sup>25</sup> o jogo de luz e trevas do cotidiano.

Uma possível síntese aparece justamente na prática da arte da memória, em que ontologia e teatro se unem. Após criar uma imagem de memória (*adiecta*), o artífice deve colocá-la em um lugar de memória (*subiecta*), tal qual uma palavra é colocada na página do livro. Para que a imagem se estabeleça com firmeza na memória e ganhe vida, deve agir sob o lugar e despertar algum tipo de paixão; ser “alegre ou triste, adaptada ou inadaptada”,<sup>26</sup> a imagem deve estar vinculada ao lugar, através da ação e do afeto.

A temática se repete no primeiro diálogo londrino, *A ceia de cinzas*, publicado em 1584. No preâmbulo da obra, Bruno descreve o banquete no qual a teoria copernicana do Nolano foi exposta: “Eis aqui um banquete tão grande e tão pequeno”, começa então uma procissão de analogias míticas e literárias com a antiguidade e principalmente a perspectiva da narrativa de opostos que o diálogo sugere; “alegre, triste; saturnino, jovial”,<sup>27</sup> leve, grave; simiesco, solene; sofista com Aristóteles, *filósofo com Pitágoras*; jocoso com Demócrito, choroso com Heráclito”.<sup>28</sup>

Ali está o rosto de Diana, a sombra que possibilita a visão do jogo dos opostos: alegre, depois triste. O jogo literário do Nolano personifica a perspectiva e a tonalidade de cada ação que virá no diálogo. Filosofará como Pitágoras<sup>29</sup> (nosso segundo verso também invoca o filósofo) e o mais importante: tanto o choro quanto o riso não são irônicos, trágicos ou cômicos, são filosóficos. Riremos com Demócrito e choraremos com Heráclito,<sup>30</sup> afinal, “o contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”.<sup>31</sup>

Nove anos depois, em 1591, com redação final provável em Pádua, na Itália, pouco antes de ser detido pela Santa Inquisição, o lema do Castiçal reaparece na

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 82 [189].

<sup>26</sup> Spaccio della bestia trionfante. In: *Opere Italiane*, p. 180 [17].

<sup>27</sup> Cantus circaeus. In: *Opere mnemotecniche*. Tomo I, p. 702 [103].

<sup>28</sup> No *Cantus circaeus*, segundo tratado mnemônico de Bruno, publicado em Paris também em 1582, *Tristis* aparece como um epíteto de Saturno e *Hilaris*, de Júpiter (Giove em italiano, de onde vem nosso português jovial). Uma possível leitura do lema de Bruno é, portanto, um deslocamento psicológico de caráter mítico/astrológico: Alegre em Saturno, triste em Júpiter.

<sup>29</sup> *A ceia de cinzas*, p. 6 [9].

<sup>30</sup> Para uma análise aprofundada e específica da relação de Bruno com Pitágoras e com as fontes pitagóricas, ver Marco Matteoli – *Giordano Bruno, Pitagora e i pitagorici: distanze e debiti*. Calíope volume 31, UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

<sup>31</sup> Sobre a longa tradição literária que esse passo remonta (Sêneca, Luciano, Erasmo), ver nota 19 de *A ceia de cinzas*, p. 6.



obra póstuma *De vinculis in genere*, que somente seria publicada no século dezanove na Itália, como parte da obra latina inédita. No *De vinculis*, tratado de magia natural que aborda o tema do vínculo entre vinculador e vinculado, ou seja, o que tem a capacidade de conectar um princípio a outro, depois de listar a definição de vínculo de diversos filósofos (Sócrates, Platão, Plotino), dá a sua definição: “tristeza hilária, hilaridade triste”.<sup>32</sup>

O vínculo supremo se dá na coincidência dos opostos, pois um contrário é o princípio de seu contrário, as portas de Atenas se juntam agilmente às portas de Tebas, o templo de Diana ao templo de Apolo,<sup>33</sup> e, por fim, o vínculo mágico, “profunda magia é saber extrair o contrário do contrário, após ter encontrado seu ponto de união”.<sup>34</sup>

Desta maneira, atinge-se a mais alta e suprema doutrina do vínculo, quando os olhos voltam-se à ordem do Universo, pois das “coisas superiores proveem as inferiores, as inferiores se voltam às superiores”<sup>35</sup> e em pleno acordo com o *De Umbris*: “E porque um, semelhante a um outro, é também semelhante aos que aquele são semelhantes, seja segundo um movimento de ascensão ou descensão” – esquerda ou direita acrescento eu – “é lícito que a natureza, em seus próprios limites, possa fazer tudo de tudo e que o intelecto e a razão possam conhecer tudo de tudo. Da mesma maneira, digo, a matéria pode receber todas as formas por meio de tudo, o intelecto passivo – assim o chamam – pode receber todas as formas por meio de tudo, e também a memória pode receber todas as formas memoráveis por meio de tudo: porque todo semelhante se produz por meio do próprio semelhante, todo semelhante se conhece por meio do próprio semelhante, todo semelhante é contido pelo próprio semelhante. Mas não só: todo semelhante distante tende ao próprio semelhante do qual é separado, procedendo através de um semelhante intermediário, que lhe seja próximo. Por esta razão, a matéria despida da forma da erva não se reveste imediatamente na forma do próprio animal, mas, procedendo através das formas intermediárias de quilo, sangue e sêmen. Por isso, quem conhece os elementos intermediários entre dois extremos poderá extrair tudo de tudo, seja no âmbito da natureza seja no da razão”.<sup>36</sup>

### 3 A LETRA DE PITÁGORAS

O segundo verso do poema aponta para a letra de Pitágoras, o Y, a bifurcação do caminho único que chama o herói para a aventura, a *via smarrita* de Dante,<sup>37</sup> o

---

<sup>32</sup> Heráclito, *Fragmentos*, Origem do Pensamento, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1980, p. 49, fragmento 8.

<sup>33</sup> *De vinculis in genere*. In: *Opere magiche*, p. 507 [71].

<sup>34</sup> *De Imaginum, signorum & idearum compositione*. In: *Opere mnemotecnice. Tomo II*, p. 651 [118].

<sup>35</sup> *A causa, o princípio e o uno*. p. 175 [313].

<sup>36</sup> *De vinculis in genere*. In: *Opere magiche*, p. 511 [74].

<sup>37</sup> *De umbris idearum*. In: *Opere mnemotecnice. Tomo I*, p. 56 [30].

momento em que Hércules<sup>38</sup> deve escolher entre o caminho da esquerda (ou para baixo), o caminho dos vícios, mais fácil, ou o caminho da direita (ou para o alto), das virtudes, árduo e pedregoso.

O tema das virtudes e vícios insere o *De Umbris* na longa tradição medieval, que adentra o renascimento, quando a memória é exercitada como um *habitus* de meditação ética. Atua aqui um jogo de palavras incrível entre hábito como costume, mas também como vestimenta e, por conseguinte, costume como vestimenta de fantasia, os *phantasmas*<sup>39</sup> de Aristóteles.

É essa tradição, de Hugo de São Vitor, Alberto Magno e Tomás de Aquino, que une a psicologia aristotélica do *De Anima* e do *Memoria et reminiscencia* com a *Ars memoriae* de Túlio e a tradição retórica. “Na *Ética a Nicômaco* – sugere Carruthers, num estudo sobre arte da memória na idade média – Aristóteles diz que a excelência ética, caráter, resultam do hábito (ethos como, literalmente, as assombrações e lugares de costume de alguém). O *hexis* ou *habitus* do organismo é uma questão de costume, respostas emocionais particulares e atos atuados no passado e lembrados, que então os predis põem a uma mesma resposta no futuro”.<sup>40</sup>

Temos aqui o bívio Pitagórico, em que virtudes e vícios, dois caminhos que se abrem, são abordados como *phantasma*, *habitus*, não diferente do vínculo de Diana, a luz nas trevas, a sombra externa do mundo e a sombra como imagem interna de fantasia, qual corpo diáfano,<sup>41</sup> podemos enxergar através.

Algumas fontes prováveis são Pérsio, nas Sátiras, de maneira indireta, através de Isidoro de Sevilha em sua *Etymologiae*; Lactâncio, nas *Divinas institutiones* e na extensa *Anthologia latina*. As fontes são semelhantes na abordagem do tema e pela brevidade do artigo, analisaremos a inserção na fonte mais antiga, Pérsio. Uma via

---

<sup>38</sup> “A meio caminhar de nossa vida fui me encontrar em uma selva escura: estava a reta minha via perdida.” Alighieri, Dante, *A divina comédia*, Ed. 34, São Paulo, 1998. Inferno, Canto I, p. 25.

<sup>39</sup> O tema aparece originalmente na obra de Pródico de Ceos (aprox. 450 a.C.), mas chega a nossos dias através de Xenofonte em seu *Memorabilia*: “Hércules, apenas dobrara a infância, nessa idade em que os jovens, já senhores de si, deixam ver se entrarão na vida pelo caminho da virtude ou do vício, retirou-se para a solidão e sentiu-se incerto quanto *à via a escolher. Duas mulheres* de avantajada estatura apresentaram-se-lhe ao olhar: uma decente e nobre...; a outra... procurando, na postura, parecer mais esbelta do que naturalmente o era, os olhos escancarados... observando se a contemplavam e a todo momento voltando a cabeça para admirar a própria sombra”. Hércules, em dúvida questiona a segunda: “Mulher, qual é teu nome?” “*Meus amigos – respondeu ela – chamam-me a Felicidade, e meus inimigos, para dar-me nome odioso, chamam-me a Perversidade*”. Nota-se aqui a presença da temática do rosto de Diana, na perspectiva do olhar do amigo e do inimigo. Em seguida, a outra mulher, adiantando-se, disse-lhe: “Eu também venho a ti, Hércules; conheço os que te deram à luz e desde tua infância penetrei-te o caráter. Assim espero que se tomares o caminho que traz a mim, serás um dia autor ilustre de belos e gloriosos feitos e eu própria me verei mais honrada e considerada dos homens virtuosos.” Xenofonte, *Ditos e feitos famosos de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006. L. II, cap. I.

<sup>40</sup> Phantasma significa imagem em grego e no léxico filosófico aristotélico.

<sup>41</sup> CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in medieval culture*, p. 85.

cômica, que expõe personagens torpes, ou como explica Aristóteles na *Poética*: “homens inferiores; não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto aquela parte torpe que é o ridículo”,<sup>42</sup> inserida numa via etimológica teológico-filosófica do alto caminho, um e o mesmo.

### 3.1 A letra de Pitágoras na *Satirae* de Pérsio

Fonte constante de Bruno, Isidoro de Sevilha compilou, próximo ao ano de sua morte (636), um tratado etimológico que conservou diversas citações da Antiguidade, de outra maneira perdidas.

Na etimologia que concerne à letra Y, Isidoro escreve: “Pitágoras de Samos formou primeiro a letra Y como um símbolo da vida humana. O ramo inferior significa o primeiro estágio da vida, de idade incerta, que ainda não se entregou aos vícios ou às virtudes. A ramificação em dois, que está acima, começa na adolescência: a parte da direita é árdua, mas direciona a uma vida abençoada; a da esquerda é mais fácil, mas leva à morte e destruição”.<sup>43</sup> Então cita a fonte mais antiga da tradição, Pérsio (34-62 ad) e suas *Satirae*.

Aulo Pérsio Flaco, o poeta estoico, insere a imagem da letra de Pitágoras na terceira sátira como uma crítica aos jovens presunçosos e preguiçosos, que, por riqueza familiar, deixam de lado o estudo da filosofia.

O poeta compara o jovem inexperiente ao barro ainda cru, metáfora da roda do oleiro, muito querida ao Nolano:<sup>44</sup> “Quando tocado, soa defeituosamente e responde fracamente o vaso não cozido, com o barro ainda cru. És argila úmida e mole; agora, agora mesmo, debes apressar-te e modelar-te ininterruptamente em uma roda severa.”<sup>45</sup>

Na mesma sequência, o fantasma de Pitágoras de Samos é convocado: “A letra que traçou os ramos sâmios mostrou-te, com o ramo direito, o caminho que surge”.<sup>46</sup>

Com Pérsio, a letra de Pitágoras é o caminho que surge, um momento de separação da vida desleixada do jovem, para um caminho reto de estudo da filosofia, uma prática constante, o vaso precisa ganhar forma.

### 3.2 A Letra de Pitágoras no *De umbris idearum* e nas obras posteriores

O tema das virtudes e dos vícios é amplamente trabalhado por Bruno, na *Expulsão da besta triunfante*, diálogo publicado em Londres no ano de 1585. O

<sup>42</sup> “diaphani corpus ad lumina”. *De umbris idearum*. In: *Opere mnemotecnice. Tomo I*. p. 90 [58].

<sup>43</sup> Aristóteles. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 245. (Coleção Os Pensadores).

<sup>44</sup> Isidore, of Seville, *The etymologies of*. I, 3, 7, p. 40.

<sup>45</sup> Bruno utiliza a imagem da roda do oleiro como selo, ou sistema de memória no *Explicatio triginta siggilus*. In: *Opere mnemotecnice. Tomo II*, p. 68 [29].

<sup>46</sup> PÉRSIO, *Satirae*. In: *Pérsio: introdução, tradução e notas*, p. 123.

Nolano propõe um diálogo complexo, de estrutura mnemônica; através das 48 casas do zodíaco, situa um diálogo que visa a uma reestrutura do céu através da dinâmica das virtudes e dos vícios. Como a letra de Pitágoras, não aparece de maneira direta nessa obra, apenas mencionamo-la de modo indireto para ilustrar nossa indagação.

A imagem específica da letra de Pitágoras aparece diversas vezes na obra do Nolano. Em 1585, nos já mencionados *Furores heroicos*, Bruno insere a imagem no contexto mítico-filosófico da busca pela verdade do caçador Ácteon<sup>47</sup> (o intelecto que intenciona a caça da sabedoria divina),<sup>48</sup> qual o filósofo seguindo vestígios, imagens, simulacros e sombras,<sup>49</sup> entra na selva em busca de sua presa, tem seu encontro fatal ao surpreender na fonte Diana nua, “o mundo, o universo, a natureza que existe nas coisas, a luz que existe na opacidade da matéria”.<sup>50</sup> A ninfa transforma-o em cervo, que então é devorado por seus cachorros. Esse tema foi amplamente elaborado no “*Im Schatten der Diana*”<sup>51</sup> ou “*Na sombra de Diana*”, por Luiz Carlos Bombassaro, para quem escrevo este artigo em agradecimento e homenagem, pela amizade e por ter entrado na floresta escura e aberto o caminho à Nola.

Para Nicoletta Tirinnanzi, a letra de Pitágoras é um selo da primeira metamorfose de Ácteon, que ainda não assumiu as características do audaz caçador da verdade, traços que assume na última parte dos *Furores*, “se apresenta, ao invés, como jovem pouco experto e prático”.<sup>52</sup> O contexto é semelhante ao da sátira de Pérsio, jovem demais, o ramo inferior do Y, não pode ver Diana nua. Mas o caminho bifurca e uma decisão precisa ser tomada, Ácteon escolhe a selva escura.

Bruno instrui a maneira de entrar no *De Umbris*: “No horizonte da luz e das trevas não podemos ao certo entender outro que não a sombra. Essa está no horizonte do bem e do mal, do verdadeiro e do falso. Aqui se encontra aquele que pode tornar-se bom ou mal, falsificar ou conformar-se à verdade: aquele que, de um lado, tende sob isso se diz na sombra disso, ao invés, tendendo àquilo, se diz sob a sombra daquilo.”<sup>53</sup> O diálogo entre *De Umbris* e *Furores heroicos* produz esse duplo sentido, luz e trevas, virtudes e vícios. Na via dos contrários nenhuma coisa é pura, “nenhuma coisa composta é ente de verdade” e “todas as coisas são constituídas de contrários”.<sup>54</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>48</sup> A história de Ácteon aparece em *Metamorfoses* de Ovídio (livro III, 138-252).

<sup>49</sup> *Gli eroici furori*. In: *Opere italiane*, p. 576 [153].

<sup>50</sup> *De umbris idearum*. In: *Opere mnemotecniche tomo I*, p. 48 [25].

<sup>51</sup> *Gli Eroici Furori*. In: *Opere italiane*, p. 694 [389].

<sup>52</sup> Luiz Carlos Bombassaro. *Im Schatten der Diana: Die jagdmetapher im werk von Giordano Bruno*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.

<sup>53</sup> *De umbris idearum*. In: *Opere mnemotecniche*. Tomo I, p. 382.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 48 [24].

Os contrários em excesso são vícios, tanto tristeza quanto alegria. É virtude, quando os contrários se encontram e acontece a composição, quando se “contêm e permanecem entre os limites”.<sup>55</sup>

Em 1587, Bruno publica em Wittenberg, na Alemanha, um escrito sobre a arte combinatória de Raimundo Lullo: “*De lampade combinatoria lulliana*” e insere a temática da letra de Pitágoras, num capítulo dedicado ao uso de um verso poético como selo, ou lugar de memória. Parte-se de um verso simples e de cada ideia contida no verso, desvela um discurso maior. Como exemplo, através do verso “beato é o homem que não segue o conselho dos ímpios”,<sup>56</sup> Bruno cria um discurso sobre a prudência: “É prudente aquele que, avançando através do caminho reto da lei natural e divina, nunca se aventura a seguir a via ímpia da perdição, e sem afastar-se da árdua ascese do caminho da direita na letra pitagórica, não desvia nunca nem à direita nem à esquerda.”<sup>57</sup>

Com esse movimento, confirma nossa suposição de que a imagem da letra de Pitágoras, no início do *De Umbris*, um texto sobre memória artificial (não apenas), situa a arte de Bruno na longa tradição que alinha retórica, ética e, por fim, uma sólida ontologia filosófica na prática da arte da memória.

Alguns anos depois, 1589-1590, na obra póstuma *De rerum principiis, elementis et causis*, cria uma conexão importante para o nosso propósito. Num capítulo sobre o número e a mensura, Bruno situa a letra de Pitágoras num contexto semelhante ao da fonte de onde proveio o verso do rosto de Diana, o universo de Agrippa e as horas e dias sagrados. Mais adiante, num capítulo intitulado “As virtudes e os vícios de cada signo e planeta, ou seja, a luz e as trevas que têm domínio sobre cada um deles”, Bruno segue costurando teoricamente o que no selo do *De Umbris* havia vislumbrado embrionariamente em imagem: “No mundo corpóreo e nas coisas entorno aos corpos, estão presentes o bem misturado ao mal e o mal misturado ao bem, assim como nas coisas físicas, nunca se dá matéria sem forma e nem forma sem matéria, ato sem potência, potência sem ato, luz sem trevas e trevas sem luz.”<sup>58</sup>

O bem e o mal, a tristeza e a alegria aparecem misturados no rosto de Diana, já sabíamos. Bruno assim sugere uma leitura do céu como um grande mapa do tempo, para depois poder fixar estas indicações ainda genéricas na concretização e na singularidade dos diversos substratos.<sup>59</sup> Na arte da memória de Bruno, os tradicionais lugares (*loci*) e imagens (*imagines agentes*) ganham roupagem filosófica, lugares viram substratos (*subiecta*)<sup>60</sup> e imagens viram adjuntos (*adiecta*).<sup>61</sup> Os

<sup>55</sup> *Gli eroici furori*. In: *Opere ialiane*, p. 543.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 546.

<sup>57</sup> *De lampade combinatoria lulliana*. In: *Opere lulliane*, p. [93].

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> *De rerum principiis, elementis et causis*. In: *Opere magiche*, p. 677 [71].

<sup>60</sup> *De rerum principiis, elementis et causis*. In: *Opere magiche*, p. 737.

<sup>61</sup> *De Umbris Idearum*, In: *Opere mnemotecnice*. Tomo I, p. 148 [105].

fantasmas antigos dos lugares e das imagens, agora como predicados da estrutura da matéria, a natureza física não difere da natureza das imagens de fantasia, todas brotam do mesmo princípio criador, a *anima mundi* está em tudo.

Todas essas imagens astrais do tempo, os sete planetas, as quarenta e oito casas do zodíaco e as 28 mansões lunares (as de Teucro o babilônio, descritas em Agrippa e repetidas por Bruno no *De Umbris*) servem de esquema de memória pra quem deseja apropriar-se “do princípio racional sob qual funda-se a virtude e a eficácia própria de qualquer momento do tempo”,<sup>62</sup> pois “todas as ações – sejam naturais ou voluntárias – se dão segundo uma certa vicissitude e sucessão ordenada”.<sup>63</sup>

#### 4 ROSTO, FACE E VULTO – A SOMBRA COMO UM ÓTIMO FIM

Nossa conclusão começa a ser esboçada com uma breve reflexão sobre a ideia de face (*facies*) e vulto (*vultus*), argumento constante na obra de Bruno, como signo da vicissitude na superfície da matéria, formas que brotam do ventre dos substratos naturais e na fantasia, composições específicas que oferecem um rosto único para cada acidente.

Segundo Tirinnanzi, num belo estudo sobre imaginação e fantasia em Marsilio Ficino e Giordano Bruno, “a sucessão dos rostos e das formas exteriores são o sinal da vitalidade inexaurível que anima o universo”.<sup>64</sup>

A construção, nos moldes de Agrippa, de um mundo ordenado, em espécies, horas e dias, estações do ano, que transitam de um extremo ao outro, não como uma máscara ilusória, mas teatral, “uma imitação, um reflexo da luz e primeira mônade”, em que a sua luz e treva, virtude e vício “reclusos em profundidade, voltam a se exprimir igualmente sobre a superfície da matéria”.<sup>65</sup>

O peregrino do templo no *De Umbris*, o caçador Ácteon no *Furores Heroicos*, símbolos do intelecto ativo, percorrem ambos o caminho mais duro da virtude, das feras selvagens. A metamorfose os aguarda, ambos resolvem-se no mais belo busto e face, o rosto de Diana.

“Às selvas os mastins e os galgos lança<sup>66</sup>  
O jovem Ácteon, quando o destino  
Leva-o por caminho duvidoso e incerto  
De feras selvagens seguindo o rastro.  
Eis por entre as águas o mais belo busto e face,

<sup>62</sup> *De Umbris Idearum*, In: *Opere mnemotecnice*. Tomo I, p. 166 [118].

<sup>63</sup> *De rerum principiis, elementis et causis*. In: *Opere Magiche*, p. 663 [61].

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 647 [51].

<sup>65</sup> TIRINNANZI, Nicoletta. *Umbra Naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, p. 265.

<sup>66</sup> *Furores heroicos*. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Imagem e conceito: a metáfora da caça na filosofia da Renascença*.

Que possa ver o mortal e divino,  
Em púrpura, alabastro e ouro fino;  
E o grande caçador torna-se caça.  
O cervo que aos lugares mais desertos  
Dirigia seus passos mais ligeiros  
Foi devorado por seus cães grandes e muitos.  
Eu elevo meus pensamentos  
À alta presa, e eles contra mim se voltam  
E com golpes cruéis e violentos me matam.”

## REFERÊNCIAS

BOMBASSARO, Luiz Carlos. Imagem e conceito: a metáfora da caça na filosofia da Renascença. *Revista de Filosofia Aurora*, Champagnat PUC-PR, 2007.

BRUNO, Giordano. *Opere italiane*. Ed. de Giovanni Aquilecchia, Nuccio Ordine. Roma: Utet, 2013.

BRUNO, Giordano. *O Castiçal*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2010.

BRUNO, Giordano. *A ceia de cinzas*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2012.

BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2014.

CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in medieval culture*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CILIBERTO, M. *Opere magiche*. Org. S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi. Milano: Adelphi, 2000.

CILIBERTO, M.; MATTEOLI, M.; STURLESE, R.; TIRINNANZI, N. *Opere mnemotecniche*. Milano: Adelphi, 2004. t. I.

CILIBERTO, M.; MATTEOLI, M.; STURLESE, R.; TIRINNANZI, N. *Opere mnemotecniche*. Milano: Adelphi, 2009. t. II.

ISIDORE, of Seville. *The etymologies of*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MATTEOLI, Marco. *Ars combinatoria and Ars memoriae in Giordano Bruno*. Paris: NS, 2018.

MATTEOLI, M.; Sturlese, R.; TIRINNANZI, N. *Opere lulliane*. Milano: Adelphi, 2012.

NETTESHEIM, Agrippa, Henry Cornelius von. *Three books on occult philosophy or magic*. Hahn & Whitehead, Chicago, 1898. Ed. V. Perrone Compagni, E.J. Brill, Leiden, 1992.

PÉRSIO, *Satirae*. In: PÉRSIO. *Introdução*. Tradução e notas de Haroldo Bruno. São Paulo: Unesp, 1980.

PLINY, the Elder. *Natural history*. London: H.G. Bohn, 1885.

PUGLIARA, Monica. *Il mirabile e l'artificio: creature animate e semoventi nel mito e nella técnica delli antichi*. Roma: L'erma di Bretschneider, 2003.

TIRINNANZI, Nicoletta. *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

YATES, Frances. *A arte da memória*. Tradução de F. Bancher. Campinas: Unicamp, 2007.





# NOTA SOBRE A ORIGINALIDADE DO REPUBLICANISMO RENASCENTISTA

Sérgio Cardoso

No final do século XIX e no decorrer do XX, os estudos renascentistas, em todos os seus registros, alcançaram uma espessura e uma importância consideráveis. Tornaram-se incontroversos o alcance e o interesse históricos daquela *renascentia romanitatis* ocorrida a partir do século XIV, quando, segundo Burckhardt (1973, p. 140), “a Itália inteira se apaixona pela Antiguidade”, passa a cultivar as letras clássicas e confere à formação nas artes liberais – repropostas nas disciplinas dos *studia humanitatis*<sup>1</sup> – o *status* de formação superior. Já quanto ao sentido e o estatuto intelectual desta extraordinária experiência histórica que abre nossa modernidade, quase tudo, no entanto, é controverso. A disparidade das avaliações relativas à natureza desta cultura e civilização italianas é conhecida: dos estudos de Georg Voigt e Jacob Burckhardt àqueles dos movimentos de empenho nacionalista e patriótico da segunda metade do XIX; dos trabalhos de Ernst Cassirer aos de Rodolfo Mondolfo; ou, finalmente, daqueles propostos por Eugenio Garin e Paul Oskar Kristeller, que parecem balizar hoje, ainda, em suas grandes linhas, o campo das controvérsias.

Se é certo que esses embates ecoam em nosso tema, podemos verificar que talvez alcancem nele uma radicalidade ainda mais aguda, ao se colocar em causa a existência mesma do nosso objeto: um republicanismo (propriamente) renascentista – um elemento, no entanto, que parece central nas inovações do período, escrutinado em trabalhos extraordinários como os de Hans Baron, J. G. Pocock e mesmo os de Eugenio Garin e Quentin Skinner, em suas sondagens dos pródromos do pensamento político moderno. Ora, James Hankins, professor na Universidade de Harvard, nome de peso nos estudos contemporâneos do Renascimento, em uma erudita apresentação do humanismo

---

<sup>1</sup> Esta formação desdobra o *trivium* da educação fundamental tradicional, as *artes sermonales* (gramática, dialética e retórica), em cinco disciplinas, afastando a dialética e introduzindo o estudo da poesia, da história e da filosofia moral.

(no *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*),<sup>2</sup> formula de maneira polêmica a questão. Convém citá-lo extensamente:

Nas modernas histórias do pensamento político, os escritos humanistas sobre o republicanismo têm previsivelmente atraído muito mais atenção que suas reflexões sobre monarquia e tirania. Mas, a expressão comum ‘republicanismo renascentista’ é, em alguma medida, uma designação incorreta [*is to some extent a misnomer*], visto que a tradição republicana na Itália começa no século XII e se estende até o final do XVIII. Expressões da ideologia republicana aparecem primeiramente em meados do século XII e permanecem continuamente na tradição até a queda da República Vêneta sob Napoleão em 1798. Os momentos-chave, na história do pensamento republicano na Itália ocorrem com a retomada da Política de Aristóteles pelo final do século XIII e com os escritos de Maquiavel no início do XVI. Comparativamente a essas influências maiores, a contribuição humanista para o ideário republicano antes de Maquiavel é modesta. Ela não altera significativamente os termos do debate medieval sobre republicanismo, nem foi tão original em outros sentidos, de modo a se poder falar utilmente de uma tradição distinta de um republicanismo renascentista (HANKINS, 1996, p. 128-129).

Há cidades republicanas, como Florença e Veneza, em que a república é “reinterpretada em termos oligárquicos” (p. 129), e há humanistas republicanos; não há republicanismo renascentista com marca própria, acredita Hankins.

Procuremos, todavia, considerar brevemente a natureza desse ideário político, tomando sobretudo como orientação trabalhos amplos e fecundos desenvolvidos entre nós, especialmente na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – professor Newton Bignotto à frente, mas também os professores Helton Adverse, Gabriel Pancera e ainda outros. Como eles, acreditamos dever começar por Hans Baron – o grande historiador alemão, que se transfere para os EUA nos anos da Segunda Guerra Mundial – cujas investigações trazem para o tema uma nova direção. O subtítulo do seu livro fundamental – *The crisis of the early italian Renaissance*, de 1955 (publicado em Princeton em 1966) – indica já seu propósito de abrir um caminho original: *Civic humanism and republican liberty in the age of classicism and tyranny*. Até aí, como sabemos, o Renascimento era sobretudo o momento do cultivo das letras clássicas (*age of classicism*) e, politicamente, como estabelecido a partir do trabalho de Burckhardt, o tempo dos poderes despóticos (*age of tyranny*), as tiranias, de perfis diversos, dos séculos XIV e XV, a que o autor dá todo o relevo, deixando um espaço exíguo para as repúblicas – Veneza e Florença –, cuja importância histórica não considera tão significativa quanto a das tiranias.

---

<sup>2</sup> Kraye, Jill (ed.), 1996.

Baron (1966)<sup>3</sup> entende, assim, como se vê, ampliar o horizonte e fletir as posições estabelecidas sobre a significação histórico-política do período, assinalando, expressamente, que o elemento de continuidade entre o Renascimento e nosso tempo não é o individualismo (*Burckhardt*), mas justamente o republicanismo, a reivindicação da liberdade republicana. No epílogo do livro, ele parece mesmo sugerir o caminho posteriormente trilhado por Pocock (1975), observando que “o humanismo, como moldado pela crise florentina, produziu uma matriz [*pattern*] de conduta e pensamento que não permaneceria limitada aos humanistas florentinos [incluindo Maquiavel entre eles]” (BARON, 1996, p. 460), comparando-a ao sal que deu força “para o surgimento do mundo moderno” (p. 461), nosso mundo, segundo assinala. Deste modo, este historiador traz uma tese forte para os estudos do Renascimento, a qual ele próprio resume na introdução de uma coletânea de seus textos (BARON, 1968): até aí, diz, “enfatizava-se a continuidade entre o desenvolvimento da Idade Média e da Renascença” (p. 3); agora, no entanto, “sem poder esquecer o que aprendemos sobre a evolução orgânica da cultura medieval e renascentista, estamos nos voltando, com um olhar mais agudo, para o exame de fatores inegavelmente novos que, na passagem e no começo do *Quattrocento*, entram no crisol da civilização renascente” (p. 3). Ao invés de uma passagem gradual, entre os séculos XIV e XV, das comunas livres às “Signorie” autocráticas, como entendia a historiografia corrente, Baron aponta aí uma súbita mudança, no curso de poucas décadas, um período “explosivo”, “repleto de desafios” e choques políticos, bem como a emergência de novas ideias relativas à vida pública, que transformam, segundo diz, o perfil do humanismo. Assim, ele se empenha em mostrar que o ideário que emerge no início do *Quattrocento* já não podia ser deduzido dos escritos do *Trecento*, justamente por trazer – agora na expressão de Bignotto (2001, p. 18), “uma nova consciência da importância dos valores cívicos e da dignidade da vida compartilhada na cidade”. Enfim, nas últimas décadas do *Trecento*, segundo Baron, verifica-se um processo de rápida valorização da vida cívica (da vida ativa dedicada aos concidadãos e ao serviço público (BARON, 1966, p. 7), que traz consigo, assinala, tanto inovações literárias quanto uma nova relação com a História, novos valores morais, novos modelos de vida (p. 8). No período de uma geração, em poucas décadas, a atmosfera cultural viu-se mudada. Baron observa também que tais transformações – cujo epicentro localiza-se em Florença – não apresentam causas culturais (advindas de desdobramentos do classicismo), nem motivações econômico-sociais, mas explicam-se por acontecimentos políticos: o crescimento das cidades, os movimentos de conquistas, a instabilidade e a violência das guerras põem a Itália diante de uma situação nova, uma crise de transição, cuja expressão mais dramática estaria na guerra de Florença contra Milão, no momento em que o ducado, a partir da década de 1380, começa a aspirar à formação de um grande Estado regional no Norte e no Centro da Península. Tal movimento antecipa,

---

<sup>3</sup> Original de 1955, como indicado.

como se observa, o processo de formação das grandes monarquias nacionais europeias no século seguinte. Assim, seria no quadro desse confronto, associado a ele, que viria a desabrochar o novo horizonte ético e político do humanismo.

Mas, podemos contornar os fatos e seus desfechos alegados pelo historiador, para ressaltar diretamente o ideário cívico produzido em Florença no período do conflito, sem nos aprofundarmos também nas críticas endereçadas às teses de Baron,<sup>4</sup> que se referem muitas delas à dificuldade para o estabelecimento das relações tecidas entre os escritos e acontecimentos lembrados pelo historiador. Na Introdução da preciosa coletânea (*Literary and political approaches to early Renaissance literature: a problem of method*), Baron reconhece francamente tais dificuldades de datação. Ele próprio aponta ali vários casos problemáticos de cronologia e diz acreditar que a própria postulação da interação entre a história política e a cultura literária daquele momento possa ajudar a estudar e resolver estas questões relativas ao surgimento do ideário cívico.

Consideremos, portanto, os traços deste *Bürgerhumanismus*, as novas concepções atinentes ao valor da vida pública, referidas por Baron, originalmente, à renascença florentina e à crise dos anos 1400. Seu perfil mais saliente – o elogio da liberdade, o patriotismo, o chamado à participação política e a defesa do governo popular – encontra-se sobretudo, há consenso, nos escritos de Leonardo Bruni, o discípulo de Salutati, tradutor de Aristóteles e chanceler de sua cidade, a partir de 1428. Vários de seus textos integram o núcleo deste renovado humanismo. Em primeiro lugar, sua *Laudatio Florentinae Urbis* (1404), a grande celebração da cidade como herdeira de Roma e guardiã da liberdade e da igualdade republicanas. Este texto traz o comentário de Bruni sobre as instituições da cidade, apresentadas como um governo popular equilibrado, sob a tutela das leis, legitimadas pelo assentimento do povo florentino e por sua herança histórica (BIGNOTTO, 2001, p. 124). Ora, o que é certamente necessário observar aí, como comenta Bignotto (p. 129), “é o fato de que, ao referir-se à cidade como sujeito de direito e ao pensar sua organização política, o autor não se sinta compelido a apelar para uma fonte superior de legitimação: Florença busca sua identidade em raízes que podem ser descobertas na história”. Aí, justamente, podemos identificar o traço central e original deste republicanismo florentino: sem recusar a religião, sem polemizar sobre o fundamento das leis, Bruni se afasta da referência a Deus e às estruturas universais da Igreja e do Império, como mediadoras das leis divinas, e remete a fonte da legitimidade às próprias instituições da cidade e à sua história. O comentário de Bignotto é preciso: “Não podemos esquecer que a independência pressuposta por Bruni é de outra natureza que aquela almejada pelas comunas do *Trecento* e que, por isso, a liberdade

---

<sup>4</sup> Na verdade, tais críticas referem-se menos ao teor que ele atribui às ideias e valores que teriam, então, surgido, e mais à afirmação de sua originalidade e novidade, relativamente ao legado das cidades independentes (SKINNER, 1996, p. 93) ou mesmo relativamente ao próprio republicanismo romano (HANKINS, 1996).

tem um significado muito mais radical, uma vez que não admite tutela de princípios externos à própria cidade. [...] o republicanismo que deriva daí é muito mais radical do que aquela defesa tímida e prudente do direito de legislar em matérias referentes à organização interna das cidades” (p. 128-129), que ocorrera nos séculos anteriores, nas comunas independentes da Itália.

E, na “Oração fúnebre a Nanni Strozzi” (1427), general morto em batalha contra os milaneses no mesmo ano, bem como no *De Militia* (1421) podemos ver desdobramentos desta radicalização do republicanismo no apelo a um patriotismo de referência institucional (defesa da liberdade e da igualdade proporcionadas pela constituição popular) e histórica (o apego à imagem da cidade portadora da missão de defesa da liberdade republicana contra a tirania). É esta missão histórica atribuída a Florença que levará Bruni, ao escrever as suas *Historie Fiorentinii Populi* (1410-1420), a reinventar a origem da cidade, para fazê-la herdeira de Roma, portadora de seu legado de liberdade e das virtudes republicanas.

Evidentemente, o intento de Bruni não é realizar uma descrição realista das instituições florentinas e de sua história. Discursos e história – também esta penetrada de motivações retóricas – têm aqui uma função político-prática; visam a construir uma ideia da cidade, estabelecer uma memória coletiva e uma identidade política que deem sentido a uma ação política comum (ADVERSE, 2013a, p. 78-81). Não é na chave do realismo histórico, portanto, como observa Adverse, que seus textos podem ser julgados, como é também ceder à facilidade ver no autor e em outros humanistas simples propagandistas a jogar partidas retóricas, como secretários subalternos, postos a serviço das oligarquias (servindo, no caso, quer aos Albizzi, quer posteriormente aos Médicis). Parece difícil, assim, acompanhar a avaliação um tanto rasa de Hankins (p. 129) de que “os escritos de Bruni nos dão um bom exemplo de como o *folklore* populista da comuna medieval é tacitamente [*quietly*] reinterpretado como uma ideologia oligárquica”. É preciso lembrar a complexidade destas obras (e não apenas a de Bruni, mas ainda as de Salutati, Dati e outros) e da situação em que emergem, o contexto da ameaça milanesa e o esforço patriótico para unir e motivar os cidadãos para a defesa da pátria; de qualquer modo, é preciso ao menos reconhecer com Lefort (1999, p. 153), que “sua obra surge como eminentemente ambígua”. Há o conflito com os tiranos de Milão, a oposição às forças do partido guelfo e da Igreja, as lutas das facções e a necessidade de proteger os cidadãos em relação a elas, como há, também, certamente, o mascaramento da nova ordem advinda da repressão das reivindicações democráticas e da oposição da burguesia florentina (os extratos altos e médios da população) à extensão dos direitos políticos à “plebe”, alcançada pela revolta dos Ciompi (1999, p. 153).

De qualquer forma, a convicção de Bruni – “ideológica” ou ingênua – sobre o caráter democrático (promotor de prosperidade e de virtude, de letras e artes) das instituições florentinas não parece tão férrea e inabalável, como se constata em sua correspondência (ADVERSE, 2013a, p. 78). O certo é que, dez anos depois de sua

“Oração fúnebre” – é o próprio Baron que o observa – no opúsculo “Sobre a Constituição dos florentinos” (escrito em 1439 para os participantes do Concílio sediado na cidade), Bruni já não lhe atribui a *forma popularis*. No dizer de Lefort (1999, p. 152), “o credo do humanismo cívico não resistiu à transformação do regime”. A república surge ali como sendo, há muito, um regime misto, sobrepondo-se, agora, às referências romanas os ensinamentos dos “Políticos” de Aristóteles, traduzidos pelo chanceler. A partir de meados do *Trecento*, o poder teria se inclinado para o lado dos aristocratas e ricos, que pagam a proteção da república por mercenários, em função da desmobilização da milícia cidadã. Baron (1966, p. 428) assinala essa mudança e comenta, por sua vez: “[...] a orgulhosa crença cheia de juventude na liberdade democrática da vida política florentina que surgira nas guerras de independência contra Giangalleazzo e Filippo Maria [os tiranos milaneses] ficará recolhida nos anos do Principado dos Medici”. Ficaria recolhida e obscurecida, porém, não desaparecida, segundo o historiador, que vê as convicções e temas daquele humanismo cívico ressurgirem, na mesma Florença, na passagem do *Quattrocento* para o *Cinquecento* em vários autores, inclusive – e sobretudo, acredita ele – na obra de Maquiavel. Assim, o longo principado dos Medici representaria apenas “um desvio temporário” do campo político e cultural do humanismo cívico: “As sementes plantadas durante a passagem do *Trecento* para o *Quattrocento* criaram raízes e cresceram até a metade do século. O que fora adquirido então viveria ou reemergeria e remodelaria condutas e pensamentos quando, nos dias da república de Savonarola e Maquiavel, a liberdade cívica de Florença fosse restaurada” (1996, p. 439).

Esta tese de Baron sobre o desenvolvimento de uma configuração cívica do humanismo e sobre sua reemergência na Renascença italiana tardia (no momento da interrupção do principado dos Médicis em 1494) foi, como sabemos, retomada a seu modo por Pocock (1975) e amplamente assumida como uma tradição bem determinada e balizada pelo pensamento político contemporâneo. E, certamente, não se pode negar os vasos comunicantes que associam esse humanismo a uma obra tão original quanto a de Maquiavel, que testemunha, sem dúvida, a pregnância daquele ideário cívico, no momento em que Pocock justamente denominou “maquiaveliano”. No entanto, sem desconsiderar a comunicação dos temas e referência comuns, o extraordinário comentário lefortiano da obra do florentino nos leva a compreender que é tão certo que “o pensamento de Maquiavel se elabora nesta matriz do humanismo cívico, quanto também que conquista sua identidade destacando-se dele” (LEFORT, 1972, p. 771). É preciso verificar que, no caldo de uma mesma linguagem os discursos tomam direções opostas: Maquiavel empreende um contradiscurso e propõe uma nova concepção de república (1999, p. 193).

Enfim, como observa Lefort em várias ocasiões,<sup>5</sup> o contraponto é completo. No registro institucional, Maquiavel recusa a tese do governo misto (nenhum regime

assegura o equilíbrio e a concórdia) ou mesmo aquela de um governo popular (“Maquiavel não deixa supor que o povo possa deter o exercício do poder” (1999, p. 195)). No registro dos valores, inverte o discurso humanista: não é a virtude moral que leva às boas leis que levam à boa educação; são as boas leis que levam à boa educação e esta, às virtudes. No registro da História, Maquiavel ataca o mito da romanidade de Florença, mostrando que Roma não é um paradigma constitucional a ser copiado, pois sua grandeza não vem da concórdia promovida por sua constituição; vem dos conflitos e da abertura para a expressão do desejo popular, no interior das suas instituições.

Apoiado em Maquiavel, Lefort pode, então, identificar no ideário do humanismo cívico o nascimento de um gênero novo de discurso; justamente o discurso que não busca mais os fundamentos e as sustentações de suas representações e dos valores fora de si mesmo, em algum elemento transcendente (a Justiça, o Direito, a Revelação), produzindo uma representação teológica do mundo político; mas, forja em si mesmo suas sustentações – que são apresentadas como o “real”, como exteriores ao pensamento, “sem vestígios da sua origem” (*O nascimento da ideologia e o humanismo*, LEFORT, 1990). Evidências discursivamente construídas, passíveis de serem reconhecidas por um sujeito universal (p. 253). Tal é a natureza do discurso dos humanistas florentinos, de Bruni em especial: defesa da liberdade contra o despotismo; defesa dos povos livres, reivindicada como missão universal de sua cidade (missão sustentada por evidências históricas); produção da identificação de Florença à Roma republicana e a seu legado de grandeza; defesa do regime popular de igualdade perante a lei, que produz a nobre competição pela virtude e as honras públicas – é esse discurso “ideológico”, em sentido preciso, que Maquiavel viria, então, desmontar. Ele vem apontar, mostra Lefort, o engano da ideia de volta às origens e de imitação de um paradigma, sem criação histórica (pois, não se pode anular a diferença dos tempos); o engano da ideia de uma “boa sociedade” (não há “melhor regime”: a divisão civil é inultrapassável); o engano da ideia de que a defesa da liberdade florentina é a defesa da liberdade de todos (tendo em vista que a grandeza da cidade se faz às custas da submissão de outras).

Como se vê, o humanismo cívico fornece a Maquiavel (e a seus jovens contemporâneos dos *Orti Oricellari*, que ouvem seus *Discorsi*) grande parte da tópica, vocabulário e conceitos de suas reflexões – fornece-lhe uma linguagem, que ele, no entanto, toma a contrapelo, em chave crítica. Do mesmo modo, é certo que os humanistas retomam a linguagem do republicanismo medieval e sua herança romana; mas, é certo também que o inscrevem em um discurso de natureza diversa, de teor original, emancipado das referências transcendententes do passado, fiador ele mesmo de suas razões e “evidências” – justamente a observação que permite a

---

<sup>5</sup> *Le travail de l'oeuvre*: Machiavel (1972), “Maquiavel e os jovens” e “O nascimento da ideologia e o humanismo” (LEFORT, 1990), “Maquiavel e a verità effettuale” (LEFORT, 1999).



Lefort, guiado pela crítica de Maquiavel, identificar nele o surgimento de um gênero novo de discurso político: o nascimento da *ideologia*.

Não basta, enfim, identificar tópicos e fazer semântica histórica para compreender a natureza e o sentido de uma obra. É preciso escavar seu enraizamento político-social, buscar suas sustentações argumentativas, sua lógica.

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013a. (Humanitas).

ADVERSE, Helton (org.). *Filosofia política no renascimento italiano*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, 2013b.

BARON, Hans. *The crisis of the early italian Renaissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1966.

BARON, Hans. *Humanistic and political literature in Florence and Venice: at the beginning of the Quattrocento*. New York: Russel & Russel, 1968.

BENEVENUTO, Flávia (org.). *O renascimento da república*. Maceió: Edufal, 2015.

BIGNOTTO, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001. (Humanitas).

BIGNOTTO, Newton (org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013. (Humanitas).

BURCKHARDT, Jacob. *O renascimento italiano*. Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1973. (Biblioteca de Textos Universitários).

GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano*. Bari: Laterza, 1993.

HANKINS, James. Humanism and the origins of modern political thought. In: KRAYE, Jill (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRAYE, Jill (Ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, Claude. *As formas da história*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

POCOCK, John G. A. *The machiavelilan moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

SKINNER, Quentin. *Fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.



# RENOVACIÓN POLÍTICA EN TIEMPOS DE CRISIS, DETERMINISMO Y LIBERTAD: GEMISTOS PLETÓN Y MAQUIAVELO

*Miguel A. Granada*

¿Somos libres o estamos determinados por poderes que nos rebasan? Es éste un problema de la tradición filosófico-religiosa que ésta se ha planteado y resuelto desde instancias que no parecen jugar hoy ya ningún papel:

1) la instancia *teológica*: ¿es compatible la libertad humana con la omnipotencia y libertad divina? Pero, en este caso, si Dios tiene la primacía, ¿puede el hombre, miserable vaso de alfarero, replicar al alfarero divino porque éste lo destina a ser vaso de oprobio y condenación en lugar de vaso noble destinado a la gloria? Este problema fue objeto en la primera mitad del siglo XVI de un áspero debate entre la racionalidad humana de Erasmo, para quien el Dios arbitrario ante un hombre impotente es un “tirano inicuo inaceptable” y el reconocimiento por Lutero de la miseria del hombre pecador, cuya voluntad es necesariamente sierva de Satanás tras los efectos de la falta de Adán. No es necesario detenernos en el análisis calvinista de la tremenda lógica del ‘decretum horribile’ de la eterna predestinación ante el que no cabe sino plegarse.

2) la instancia cosmológica y *astrológica*: si desde el principio el ser es un *fluxus entium* que se despliega necesariamente y el mundo celeste, con sus revoluciones uniformes, constituye, genera y gobierna el mundo inferior de la generación y de la corrupción en que estamos sumergidos, ¿nos dejan los astros un resquicio de libertad? Es verdad que, como dice en el medievo el famoso aforismo del *Centiloquium*, falsamente atribuido a Ptolomeo, “Sapiens dominabitur astris” (el sabio dominará a los astros, se elevará sobre ellos afirmando su libertad). Pero los sabios son pocos, mientras que la mayoría de los hombres no son propiamente hombres, sino bestias y animales sometidos a las pasiones y por tanto desde su corporalidad anulan la autonomía y libertad de la instancia racional que se levanta por encima de la corporalidad astral. Ya decía Dante, en el famoso parlamento que pone en boca de Marco Lombardo en el canto XVI del *Purgatorio* (vv. 65-105) que

El mundo es ciego, hermano, / [...] y se ve que vienes de su suelo. / Culpáis de todo al cielo, así de llano, / los que en tierra vivís, como absoluto / señor que mueve todo con su mano. / Tal fuera destruir vuestro atributo / de libertad, y no fuera justicia/ pagar con goce el bien, el mal con luto. / Vuestros actos el cielo es quien inicia: / no digo todos; mas, si lo dijera, / luz se os dio para el bien y la malicia, / y se os dio libre arbitrio, de manera / que, aunque al primer envi6n la lid es dura, / termina por triunfar quien persevera. / A mayor fuerza y a mejor natura/ subyacéis siendo libres; ella crea/ vuestra mente, que no es del hado hechura. / Así, pues, si este mundo basterdea, / no cabe que de culpa se os exima: / de ello te voy a dar cumplida idea. / Sale de manos del que ya la mima / aun antes de nacer el alma buena: / doncellica a que el llanto y risa anima. / Nace inocente y al saber ajena; / mas, dócil a su autor alegre y bueno, / corre hacia lo que de placer la llena. / Busca su goce en todo bien terreno / primero y, engañada, a ese bien corre/ si no tuerce su impulso guía o freno. / A la ley como freno, pues, se acorre/ y al rey cual guía, que avizore, erguida, / de la eterna ciudad siquier la torre./ Leyes hay, pero ¿quién de leyes cuida? / Nadie; el pastor, por bien que a la cabeza/ rumie, no tiene la pezuña hendida; / y así el rebaño, al ver con qué torpeza/ ambiciona el pastor lo que él codicia, / sólo estos pastos a comer se aveza./ Así pues, de este mundo la malicia / tiene por causa el que hay un mal gobierno,/ no ya que vuestro natural se envicia.

El análisis de estos versos nos daría para un curso entero. Y no digamos ya si nos enfrentamos al problema de la libertad humana desde la perspectiva teológica aludida en primer lugar. Nos perderíamos, como dice Pierre Bayle a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, en los laberintos del libre albedrío y sobre todo en los meandros laberínticos y contradicciones insolubles de la teología racional. Pero no arrojemos toda esa reflexión y los libros que nos la exponen a las llamas o al olvido en los estantes infrecuentados de las bibliotecas ya por nadie transitadas. Dejémoslos de lado en esta ocasión y tomemos como punto de partida para nuestra disquisición de temática más bien política lo que dijo Don Quijote en la segunda parte, cuando invoca la libertad (y con ella el esfuerzo de resultado incierto) frente a la cautividad del ocio:

“La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra” – Don Quijote es un caballero andante, en la estela del Orlando ariostesco – “se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres”.

Pero la cautividad no siempre viene de una causa y agente externo; tiene muchas veces el origen en nosotros mismos – esto es lo que decía Marco Lombardo – y en nuestro autoabandono. Por eso continúa Don Quijote en su perorata a Sancho:

Digo esto, Sancho, porque bien has visto el regalo, la abundancia que en este castillo que dejamos hemos tenido; pues en mitad de aquellos banquetes sazonados y de aquellas bebidas de nieve, me parecía a mí que estaba metido entre las estrecheces del hambre, porque no lo gozaba con la libertad que lo gozara si fueran míos; que las obligaciones de las recompensas de los beneficios y mercedes recibidas son ataduras que no dejan campear el ánimo libre.<sup>1</sup> Venturoso aquel a quien el cielo dio un pedazo de pan, sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo!<sup>1</sup>

Poco antes de este capítulo, en el 54, Don Quijote y Sancho están en el camino y se encuentran con un grupo de seis extranjeros alemanes que piden limosna. Uno de ellos reconoce a Sancho y se identifica: se trata del morisco Ricote, víctima de la expulsión de los moriscos, que vuelve a España (disfrazado) en busca de “un tesoro enterrado”, de su mujer e hija “para llevarlas a Alemania, donde esperamos lo que dios quisiere hacer de nosotros”. Y Cervantes hace que Ricote cuente a Sancho sus aventuras:

Bien sabes, ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, como el pregón y bando que su Majestad mandó publicar contra los de mi nación – la expulsión de los moriscos decretada por Felipe III en decretos varios a partir de 1609; recordemos también que “nación” era la denominación colectiva que se daban los judíos expulsados y los cristianos nuevos de origen judío que volvían al judaísmo –, puso terror y espanto en todos nosotros; a lo menos, en mí le puso de suerte, que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. [...] ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo, y ir a buscar donde llevarla con comodidad y sin la priesa con que los demás salieron [...] Salí, como digo, de nuestro pueblo, entré en Francia, y aunque allí nos hacían buen acogimiento, quise verlo todo. Pasé a Italia y *llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitadores no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia* [en alemán: “Freiheit des Gewissens”, en la expresión de la época].<sup>2</sup>

La interpretación del pasaje cervantino, de un autor que escribe en tiempos que sabe son “recios” y por ello se expresa en ocasiones delicadas con suma cautela y prudencia, muy alusivamente y entre líneas, es difícil y requeriría mucho tiempo. Quedémonos, pues, con este elogio de la libertad y pasemos a nuestros autores y tema: Renovación política en tiempos de crisis, determinismo y libertad: Gemistos Pletón y Maquiavelo.

<sup>1</sup> Cervantes, *Don Quijote*, II, 58.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 54.

## 1 JORGE GEMISTOS PLETÓN

Pletón (1360-1452) es un filósofo griego bizantino, muerto un año antes de la fecha simbólica de la caída de Constantinopla ante los turcos. El estudio de su obra es altamente interesante, por su considerable dimensión especulativa y su importante lugar en la historia del pensamiento. En el ocaso del mundo bizantino y la consiguiente postración de la nación griega Pletón representa una convocatoria no diré que desesperada, pero sí lúcidamente trágica, a tomar el destino en las propias manos, esto es, a *actuar con decisión* en la dirección de una renovación política y espiritual que impida el desastre y la servidumbre colectiva ante los turcos. Pletón está convencido de que la vía de la alianza con el Occidente latino no es una solución efectiva, porque comporta la sumisión ante un poder político y eclesiástico tan opresivo como el Turco y por eso, con ocasión del Concilio de Unión de las Iglesias griega y latina celebrado en Ferrara-Floencia en 1438 y 1439, se mostró contrario a la unión y abandonó Italia antes de que se aprobara dicha unión, que por lo demás nunca se llevó a la práctica. Para Pletón la decadencia griega tiene una de sus causas más importantes en el abandono de las tradiciones helénicas, incluida la religión pagana y la sabiduría originaria unida a ella, que tiene su expresión filosófica en el pitagorismo y sobre todo en el platonismo y que había pervivido en la sociedad cristiana hasta el cierre de la Academia platónica de Atenas por el emperador cristiano Justiniano en el 527 d.C.

Pletón representa la continuidad de la resistencia helénica al cristianismo, que trata de sobrevivir adaptándose a la situación y manifestándose de una forma más o menos encubierta en función de las posibilidades ofrecidas por la debilidad y el enfrentamiento entre poder imperial e Iglesia cristiana. Pletón representa el momento de máxima expresión de esta corriente “helenista” y de máxima conciencia de la incompatibilidad con el universo cristiano (*ortodoxo*) de valores. Así, la defensa de Platón frente a Aristóteles que Pletón suscita, en beneficio del incipiente movimiento platónico italiano, en el polémico escrito *Sobre las diferencias*, no es un mero ejemplo de riña entre escuelas, sino la proclamación de una tradición sapiencial que desde los orígenes de nuestra memoria ha formulado la verdad teológico-filosófica a la vez que los principios de la eficaz ordenación política en una línea ininterrumpida desde Zoroastro hasta Platón y su escuela. Sin embargo, la iniciativa subversiva de *sofistas* innovadores, llevados de su afán de configurarse como descubridores de la verdad y de ser reconocidos por la multitud como tales – sofistas de los que son ejemplo preclaro Aristóteles y los seguidores de Cristo – ha traído la decadencia, el desorden, la corrupción y la degeneración política que ha llevado a Grecia a la postración presente.

La salida, pues, de la crisis exige embocar la vía del retorno a los orígenes, a la propia tradición sapiencial y religiosa y acometer con decisión una reforma política que incluye la religión como componente fundamental de la constitución. Sólo así

se podrá hacer frente al desafío del presente y recuperar todo lo perdido frente a la expansión turca.

Esta posición suena a *utópica*. Pero Pletón era consciente de la extrema debilidad de las posiciones “helénicas” (paganizantes) frente a la Iglesia ortodoxa y de su soledad intelectual, que a lo sumo podía difundirse – siempre con extrema cautela – en un ámbito estrictamente privado. Por eso, su propuesta más completa, global y explícita, formulada en su *Tratado sobre las leyes*, no estaba destinada a la publicación. Creemos que la hipótesis de John Monfasani al respecto es bastante plausible y desde luego sugerente:

I therefore offer the following hypothesis as Pletho's thinking: just as after the death of Plato, Alexander the Great made the Greeks supreme throughout the ancient world, so too after the death of Pletho, a new Alexander would arise and once again raise the victorious banner of Hellenism over the whole earth. Pletho wrote the *Treatise on the Laws* not to make converts amongst his contemporaries, but to provide a written model for the future world Hellenic state. His life's task was not to create a brotherhood of pagans – contemporary society would not permit that – but to prepare the intellectual foundations of the coming new world order. In the last analysis, Pletho's prophesy [as Trapezuntius had expressed it] gave meaning and purpose to his paganism. [...] True to his own advice, he did not despair of Providence. By the time he spoke with Georg of Trebizond in Florence he had transferred his hopes to a coming age and probably had written at least book 1 of the *Treatise on the Laws*. He wrote for the future, for the *Restitutio rerum Graecarum* which would come after his death and which would have as its spiritual core a *Restitutio Hellenismi*.<sup>3</sup>

Esta esperanza en la Providencia, que Monfasani atribuye a Pletón, remite al gobierno divino del mundo que Pletón (en la estela de la Sabiduría ancestral representada por Platón) atribuye a la divinidad y que se ejerce bajo la forma de la necesidad más estricta, como destino. En este punto, además, se ha reconocido siempre la adopción por Pletón del determinismo estoico y la concepción rigurosa del *fatum*. Ocurrirá, pues, lo que tiene que ocurrir, lo que está determinado que ocurra. Entonces, ¿cómo se puede conciliar esto con la iniciativa voluntarista de promover una renovación integral del mundo griego?

Ciertamente, entre las partes del *Tratado de las leyes* conservadas de las llamas a las que fue entregado figura el cap. 26 del libro segundo, titulado “Acerca del destino”. En él afirma Pletón que la correcta concepción filosófica de la divinidad (Zeus como expresión religiosa de la divinidad suprema) y de la cadena de dioses

---

<sup>3</sup> J. Monfasani, “Platonic Paganism in the Fifteenth Century”, recogido en idem, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy*, Variorum Reprints, Aldershot 1995, cap. X, p. 60-61.



inferiores a través de los cuales, como fuerzas productivas de la realidad inferior, produce eternamente el mundo, impide pensar que la cadena causal no se ejerza según la determinación necesaria de lo mejor, sin requicio alguno para la arbitrariedad y el azar. Leamos un pasaje revelador:

Es evidente que todo está determinado. Pues si lo que pasa pasara de manera no determinada, o bien habrá de pasar sin causa, y habrá sucedido algo que sucederá sin una causa, o bien la causa no lo habrá realizado de manera determinada y con necesidad, de modo que alguna de las causas habrá hecho algo de lo que hace sin necesidad e indeterminadamente. Ambas cosas son imposibles. Es todavía mucho más imposible si se dice que los dioses cambian de opinión respecto de las cosas que habían determinado para el futuro y hacen algo diferente de lo que iban a hacer, sea porque son convencidos por los hombres con ruegos o regalos sea porque de alguna otra manera son afectados.<sup>4</sup> [...] todos los acontecimientos futuros están determinados y ordenados desde toda la eternidad, ordenados y determinados por Zeus, rey único de todo. Aunque éste es el único ser que es indeterminado (pues todo lo determinado está determinado por sus causas).<sup>5</sup>

De acuerdo con esta concepción filosófica, las “invocaciones a los dioses”, que constituyen la parte más extensa preservada de las llamas por el patriarca de Constantinopla (Jorge Scholarios) como prueba de la impiedad y apostasía de Pletón, se dirigen a ellos no para impetrar beneficios y un cambio en sus decretos, sino para reconocer su gobierno óptimo y a lo sumo expresar el deseo de que el hombre sea gobernado por la parte mejor y emparentada con lo divino de su ser, el intelecto:

Ojalá aceptemos todo lo que nos habéis destinado con benevolencia, porque sabemos que disponéis de nosotros de la mejor manera posible en estas circunstancias, y, de esta manera, participemos con vosotros de vuestra decisión, porque tenemos en común con vosotros el querer las mismas cosas. [...] Os rogamos que fortalezcáis lo pensante y más divino de nosotros para que nos domine y sea el gobernante de nuestro ser [...]. Ten [Zeus] buena disposición hacia nosotros y sálvanos, conduce nuestros asuntos con los de este mundo como has decidido de la mejor manera acerca de nosotros y, a la vez, está destinado desde toda la eternidad.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Aquí y en otros lugares de su obra donde Pletón expone la misma idea asume la famosa posición de Platón en *Leyes*, X, 885b.

<sup>5</sup> Pletón, *Tratado sobre las leyes*, II, 6, en *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, edición y traducción de F. L. Lisi y J. Signes, Tecnos, Madrid, 1995, p. 40. Sobre la insobornabilidad de los dioses y por tanto la imposibilidad de modificar el destino véase *Memorial a Teodoro*, cap. 10, p. 153. Aunque no usa la expresión, es evidente que Zeus (el Uno o Principio) es *causa sui*.

<sup>6</sup> Pletón, *Tratado sobre las leyes*, III, 34, “Invocación matinal a los dioses”, op. cit., p. 76, 80.

El destino, sin embargo, o la necesidad, no está en contradicción con la libertad, cuando ésta es entendida correctamente, esto es, cuando no es interpretada como ausencia de necesidad y no es definida como “el que uno pueda vivir como quiere”:

Pero, podría decirse, si todo está determinado y no hay nada de lo que es ni de lo que deviene que no participe de la necesidad, la libertad habría abandonado a los hombres y la justicia a los dioses; a los hombres porque harían por necesidad lo que hacen y ya no serían dueños de sí mismos ni libres; a los dioses porque o no se ocuparían en absoluto de castigar a los malos o no los castigarían justamente, si los malos son malos por necesidad. Pero los hombres son dueños de sí mismos no por no estar sometidos a nadie en absoluto, sea éste otro hombre o los mismos dioses, sino por tener en sí mismos un principio rector, el intelecto, y la mayor parte de su ser sometida, de modo tal que lo uno de esta multiplicidad, lo que piensa y es lo mejor de nosotros por naturaleza, sea el amo. [...] Los hombres son dueños de sí en tanto se dominan a sí mismos; aunque sean gobernados, gobiernan. En cierto sentido, son libres y no lo son. En efecto, si alguien llama libertad a la no necesidad, es evidente que no usa una denominación correcta, pues estaría obligado a llamar a la necesidad esclavitud. [...] Si se llega a definir la esclavitud y la libertad [...] más bien por el que uno pueda o no vivir como quiere (pues todos querrían estar bien y ser felices), todo el que estuviere bien, sería libre, estuviere sometido o no, si le sucede estar bien, pues viviría como quiere. Su uno está mal, ni viviría como quiere ni sería libre en absoluto.<sup>7</sup>

Ahora bien, el destino riguroso – que, como decimos, no es incompatible con la libertad, correctamente entendida – no excluye la acción humana, la posibilidad de construir o colaborar en la construcción del propio futuro o ‘destino’; no excluye por tanto la acción humana y no implica que debamos dejarlo todo en manos de ‘los dioses’ o de la providencia porque ya todo está decidido. Al contrario, es posible e incluso debemos actuar, pero en el bien entendido que bajo la dirección de la parte dominante de nuestro ser, el intelecto y su aprehensión del orden universal. La llamada a la acción decidida para cambiar la situación de Grecia, frente a todo abandonismo y a la tentación de ponerse pasivamente en manos del Dios (cristiano), es afirmada con rotundidad en el *Memorial a Teodoro*:

---

<sup>7</sup> Ibid., II, 6, “Acerca del destino”, p. 42-44. La componibilidad de necesidad y libertad es tesis compartida por la tradición intelectualista europea occidental, desde los estoicos hasta Bruno, Spinoza, Leibniz y Hegel. Creo que también se puede decir de Schopenhauer, pero en él el principio libre y necesario (el equivalente del Zeus de Pletón) no es un principio intelectual, sino la “Voluntad ciega” que se afirma a sí misma y se sirve del intelecto en el ámbito de la Representación para conseguir su fin, que no es otro que su autoafirmación.

ante todo es preciso, pues, considerar que en medio de las más difíciles circunstancias ni los ciudadanos ni los Estados y pueblos deben desesperar de una fortuna mejor. Muchos son ya los que se recuperaron a partir de circunstancias peores o iguales a aquellas en la que ahora nos encontramos. [Sigue a continuación el ejemplo de los troyanos derrotados fundando los inicios de Roma bajo la guía de Eneas y la recuperación de Persia, tras la derrota ante Alejandro Magno, con el reino de los partos]. De forma que no es justo que nos abandonemos a nuestra suerte ni que desesperemos de salvarnos, sino que también nosotros, en la esperanza de que mejore nuestra difícil situación, debemos considerar y deliberar con toda seriedad por dónde y cómo podrá hacerse más segura nuestra situación y nos podremos procurar un destino mejor y más afortunado en la medida de nuestras fuerzas.<sup>8</sup>

Este memorial fue escrito al parecer entre 1407 y 1408 y dirigido al recién nombrado déspota de Morea (el Peloponeso) Teodoro II Paleólogo, hijo del emperador Manuel II. Las circunstancias de la redacción son dramáticas, como el mismo Pletón indica en justificación de su iniciativa:

nuestros asuntos se encuentran en un gran peligro, puesto que estamos sometidos a ataques por muchas partes tanto por tierra como por mar, y añadiría que incluso desde el interior de nuestro país, por bárbaros así como por compatriotas, pero sobre todo por estos bárbaros [los turcos] que ahora limitan con nosotros y bajo los que perdimos la mayor parte y lo más esencial del resto de nuestro dominio.<sup>9</sup>

En las presentes circunstancias necesitamos, más que ninguna otra cosa, la salvación y ser salvados, pues vemos a qué punto nos han llevado los acontecimientos desde la época de mayor esplendor del imperio romano, ya que nos han quedado, una vez perdidos todos los restantes territorios, sólo dos ciudades de Tracia, el Peloponeso, y aun éste no en su totalidad, y todavía alguna que otra isleta que te pueda pertenecer.<sup>10</sup>

En opinión de Pletón, la única posibilidad de ‘salvación’ reside en la realización de una completa reforma política (‘constitucional’), que comporta lógicamente una reforma también religiosa. He aquí como Pletón describe esta exigencia: “Para hacer que un Estado o pueblo pase de una situación peor a otra mejor, segura y estable en todo cuanto atañe a la condición de sus hombres, no hay otro camino más que la reforma de la constitución. No hay otra causa de que los Estados funcionen bien o mal más que la de que su constitución sea buena o mala”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Memorial a Teodoro*, cit., p. 138s.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 139 s.

Pletón aduce a continuación una serie de ejemplos de la historia griega (desde Heracles y Licurgo hasta Alejandro Magno y los romanos)<sup>12</sup> y concluye con los enemigos: los árabes y los turcos, cuya expansión se debe a que “sus leyes y constitución [...] aunque no fuesen buenas para otra cosa parecían, sin embargo, adecuadas para hacer crecer sus Estados y darles la victoria en las guerras”.<sup>13</sup> No voy a entrar en los detalles de la reforma constitucional que recomienda Pletón y me voy a limitar a dos aspectos puntuales por la semejanza inicial que presentan con ideas claves de la reforma política que Maquiavelo considera necesaria en Florencia. Se trata, por un lado, de la reforma del ejército y de la propuesta de que se base en tropas nacionales, con exclusión de las mercenarias;<sup>14</sup> por otro lado, hay que destacar la atención dedicada a la religión. Evidentemente, Pletón no podía aquí explicitar completamente su ideario anticristiano (no entramos en la cuestión de si en esta relativamente temprana fecha ya lo había desarrollado enteramente), por lo que se limita a constatar – aduciendo tácitamente el pasaje de las *Leyes* de Platón relativo a la providencia insobornable de los dioses<sup>15</sup> – moderación en el empleo de recursos estatales en beneficio de las instituciones religiosas.<sup>16</sup>

## 2 MAQUIAVELO

Es de sobras conocido que la mayor parte de la obra teórica de Maquiavelo parte de la convicción de la profunda crisis florentina e italiana, manifiesta en el hundimiento de todos los Estados italianos ante las potencias ‘bárbaras’ (Francia, España, los suizos), y de que la única vía de salvación (o de ‘redención’, como él mismo dice en la *exhortación* conclusiva de *El Príncipe*)<sup>17</sup> reside en una reforma total que infunda nueva *forma* a la corrompida *materia* italiana mediante la acción de un príncipe nuevo que implante con fuerza instituciones (*ordini*) completamente

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 140 s.; cfr. también pp. 142 y 159. Pletón no menciona a Zoroastro (que ocupa en cambio un lugar prominente como legislador en el *Tratado de las leyes*), pero sin duda ello es debido a motivos de prudencia cautelar, así como al carácter y función del tratado: no es una exposición teórica de su filosofía, sino un ejercicio retórico de movilización de la voluntad del gobernante y por tanto persuasivo.

<sup>13</sup> Ibid., p. 141 s.

<sup>14</sup> Ibid., p. 146 s.: “La mayor parte del ejército y la más necesaria ha de estar formada de conciudadanos y nacionales y no de extranjeros, pues generalmente los extranjeros son poco dignos de confianza, cambian de bando a menudo y suelen convertirse en enemigos en vez de salvadores y protectores. En cambio los ejércitos nacionales, tratados adecuadamente, son más constantes y leales en todos los aspectos”.

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

<sup>16</sup> *Memorial a Teodoro*, cit., p. 153 s. Como anota J. Signes, traductor de la obra, “Pletón está intentando prudentemente advertir contra el excesivo poder de la Iglesia recurriendo a argumentos filosóficos”.

<sup>17</sup> N. Maquiavelo, *El Príncipe*, traducción de M. A. Granada, Alianza, Madrid 1981, cap. XXVI, p. 120 s., 123.

nuevas.<sup>18</sup> En el caso, más limitado, de Florencia, Maquiavelo parece pensar que la única vía de restablecer la paz civil y un gobierno estable reside en la implantación de un *principado civil*, cuyo príncipe, independientemente de que haya sido elevado al poder “mediante el favor del pueblo [...] o con el favor de los grandes”, fundamente su dominación en la alianza con el pueblo frente a la ambición de los grandes o aristócratas y tratando por todos los medios de “gobernar por sí mismo [más que] por medio de magistrados”, esto es, dando el paso (siempre peligroso) a un “gobierno absoluto”, independientemente de cual pueda ser el objetivo final de ese príncipe (por ejemplo la restauración de un estado de tipo republicano si y cuando la *materia* se haya vuelto *buena*).<sup>19</sup>

¿Es posible tal cosa? Maquiavelo se enfrenta al problema mediante el análisis de la relación entre la *fortuna* y la *virtud* (*virtù*), donde la *virtud* representa la libertad, es decir, la capacidad humana de plegar el mundo externo o la “*verità effettuale della cosa*” a un diseño político. Ahora bien, a diferencia de Pletón, Maquiavelo no es filósofo y carece de una sólida cultura filosófica, como parece obligado reconocer tras las investigaciones de Mario Martelli y Francesco Bausi.<sup>20</sup> En el famoso lugar del capítulo XXV de *El Príncipe* Maquiavelo comienza reconociendo la plausibilidad de la tesis determinista: el mundo está gobernado por Dios y por la fortuna, que podemos caracterizar (Maquiavelo ciertamente no lo hace de modo explícito) como una concatenación compleja de causas no conocida del hombre, o bien conocida, pero ante la cual el hombre no se adapta con la rapidez y versatilidad necesaria, con el resultado de que el mundo parece presa del ‘azar’:

No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo ni oponerles remedio alguno. Por esta razón podrían estimar que no hay motivo para esforzarse demasiado en las cosas, sino más bien para dejar que las

<sup>18</sup> Ibid., cap. VI, pp. 49 s.; XXVI, p. 120. Véase G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1993, cap. V (“Genesi e struttura del *Principe*”).

<sup>19</sup> *El Príncipe*, cit., cap. IX (“Del principado civil”). Sobre el importantísimo tema del principado civil, su relación con el príncipe nuevo y la solución florentina, véase G. Sasso, “Principato civile e tirannide”, en idem, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, v. II, Ricciardi, Milán-Nápoles 1988, p. 351-483; p. Larivaille, “Chapitre IX du Prince: la crise de la “principauté civile”, en Y-Ch. Zarka y T. Ménissier, eds., *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, P.U.F., Paris 2001, p. 81-103. Véase asimismo las importantes adiciones de Larivaille en su “Introduction au *Prince*. Plus qu’un pari, un acte de foi politique”, en Machiavel, *Il Principe/ Le prince* suivi de Agostino Nifo *De regnandi peritia /L’art de régner*, Les Belles Lettres, Paris 2008, p. XI-LXXXII (p. LIV-LXV). Permítasenos remitir también a nuestro “En el quinto centenario de *El príncipe*. Notas sobre el principado civil”, en M. Barbuto, ed., *Problematising “El Príncipe”*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2017, p. 151-162.

<sup>20</sup> Remítimos a F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2005 y a los estudios precedentes de M. Martelli, especialmente “Schede sulla cultura di Machiavelli”, *Interpres*, VI, 1985-1986, p. 283-330.

gobierne el azar. Esta opinión ha encontrado más valedores en nuestra época a causa de los grandes cambios que se han visto y se ven cada día por encima de toda posible conjetura humana. Yo mismo, pensando en ello de vez en cuando, me he inclinado en parte hacia esta opinión.<sup>21</sup>

Pero Maquiavelo es un político; y no tanto un teórico de la política, como un político activo, por lo cual podemos considerar que está profesionalmente motivado a conceder al hombre una posibilidad de intervenir activamente en el curso de las cosas, tanto más cuanto que el problema que se plantea es el de cambiar el curso de la política italiana y florentina. Por eso no puede sorprendernos lo que añade al pasaje que acabamos de citar: “No obstante, para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control”.<sup>22</sup> Y Maquiavelo señala, sirviéndose del símil que compara a la fortuna con un ‘río torrencial’, que el hombre puede introducirse activamente en el tejido de la historia mediante la prudencia previsora<sup>23</sup> y dada la rápida mutación de fortuna, entendida como “condición de los tiempos”, la prudencia debe ir acompañada de la correspondiente versatilidad en el modo de actuar:

Creo, además, que prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y que, paralelamente, decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos. [...] No existe hombre tan prudente que

---

<sup>21</sup> *El Príncipe*, cit., cap. XXV, pp. 116 s. En la referencia a su reflexión anterior Maquiavelo puede estar pensando en los *Ghiribizzi* o *Fantastias al Soderini* de 1506. Véase la traducción de este importante texto en Maquiavelo, *Antología*, edición de M. A. Granada, Península, Barcelona 209, p. 257.

<sup>22</sup> *El Príncipe*, cit., cap. XXV, p. 117. Y en lógica correspondencia con la *Exhortación* final, que habla de prodigios divinos contemporáneos, pero recoge ejemplos bíblicos (“se ven aquí hechos extraordinarios realizados por Dios mismo: el mar se ha abierto, una nube os ha mostrado el camino, ha manado agua de la roca; ha llovido aquí maná”). Cfr. Éxodo, 14, 21; 13, 21; 17, 6; 16, 15) presuntamente paralelos a los contemporáneos no explicitados, Maquiavelo afirma: “El resto lo debéis hacer vos. Dios no quiere hacerlo todo para no arrebatarnos la libertad de la voluntad y la parte de gloria que nos corresponde en la empresa”, *El Príncipe*, cap. XXVI, p. 121; cursiva nuestra. Hemos de añadir, sin embargo, que estimamos del todo errónea la lectura literal, en clave de sincera fe cristiana, de estas apelaciones a Dios y a la gracia concedida a príncipes elegidos como Moisés, por estudiosos como Sebastian de Grazia (*Machiavelli in Hell*, Princeton University Press, Princeton 1989) y en su línea, aunque con algunas variantes, por Cary J. Nederman, “Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli’s Thought”, *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, p. 617-638. Por lo que se refiere a Moisés y a su presunta elección divina remitimos a M. A. Granada, “Maquiavelo y Moisés”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 20, 2017, p. 141-156.

<sup>23</sup> *Ibid.*, cap. XXV, p. 117: “Ella [la fortuna] muestra su poder cuando ni hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla”. De ahí también la comparación del político con el médico en el cap. III: “los males que nacen en él [el Estado] se curan pronto si se les reconoce con antelación (lo cual no es dado sino a una persona prudente); pero cuando por no haberlos reconocido se les deja crecer de forma que llegan a ser de dominio público, ya no hay remedio posible”, *ibid.*, p. 39.

sepa adaptarse hasta este punto: en primer lugar porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza [...]. Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas nunca cambiaría la fortuna. [...] Concluyo, por tanto que – al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinadamente apegados a sus modos de actuar – prosperan mientras hay concordancia entre ambos y vienen a menos tan pronto como empiezan a separarse.<sup>24</sup>

Es sabido que esta concepción de la relación entre fortuna y virtud y del consiguiente límite estructural de la libertad humana, o de la capacidad del hombre de dominar la situación política, había sido presentada ya por Maquiavelo en 1506 en el opúsculo no impreso *Ghiribizzi al Soderini*, escrito bajo la fuerte impresión del éxito de la política ‘impetuosa’ del papa Julio II. En este opúsculo la fortuna o el orden causal determinado por Dios, pero inaccesible a la intelección humana, se presenta como la determinación astral y Maquiavelo reconoce que el hombre no está a la altura de esas circunstancias por lo que al final sucumbe:

Verdaderamente, quien fuera tan sabio que conociera los tiempos y el orden de las cosas y se acomodara a ellas tendría siempre buena fortuna o se guardaría siempre de la mala, y vendría a ser cierto que el sabio gobierna las estrellas y los hados. Pero como de estos sabios no se encuentra, porque los hombres tienen en primer lugar la vista corta y, además, no pueden gobernar su propia naturaleza, se sigue de ello que la fortuna cambia y gobierna a los hombres, teniéndolos bajo su yugo.<sup>25</sup>

Ahora bien, la conclusión final de Maquiavelo, enfrentado al problema trágico de la necesaria regeneración política de Italia y las escasas posibilidades de triunfar en la empresa, es el principio activista, como hemos visto en Pletón. De ahí la conclusión del capítulo XXV de *El Príncipe* con su famosa metáfora, a continuación del pasaje citado en nota 24:

Sin embargo, yo sostengo firmemente lo siguiente: vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla

<sup>24</sup> Ibid., cap. XXV, p. 118 s.

<sup>25</sup> *Fantías escritas en Perugia a Soderini*, en Maquiavelo, *Antología*, cit., p. 255 s. En este pasaje Maquiavelo rechaza la posibilidad de que se pueda realizar el ideal del hombre que con su saber se impone a la influencia astral de acuerdo con la máxima “Sapiens dominabitur astris”. La fuente de esta máxima parece estar en el aforismo V del *Centiloquium* atribuido a Ptolomeo, que en la traducción de Georgios Trapezuntius reza: “Potest huius scientiae professor multos effectus stellarum avertere, quando nec naturas illarum ignorat, et seipsum ante quam effectus accidat, diligenter praeparavit”. Véase G. Trapezuntius, *In Claudii Ptolemaei centum Aphorismos Commentarius*, Colonia, Ioan. Gymnicus, 1544.

sumisa, castigarla y golpearla. Y se ve que se deja someter antes por éstos que por quienes proceden fríamente. Por eso siempre es, como mujer, amiga de los jóvenes, porque éstos son menos precavidos y sin tantos miramientos, más fieros y la dominan con más audacia.<sup>26</sup>

Se trata en cualquier caso de una apelación a la actividad frente a la espera pasiva de los resultados que pueda procurar la divinidad o el decreto de los astros. Como afirmará en el poema *El asno*:

Creer que sin ti ha de luchar por ti  
Dios, estando tú ocioso y de rodillas  
ha devastado muchos reinos y muchos estados.  
Son muy necesarias las oraciones:  
completamente loco es aquel que al pueblo veta  
sus ceremonias y sus devociones,  
porque de ellas luego se cosecha  
unión y buen orden, y de éste  
buena después nos viene y alegre fortuna.  
Mas que no haya nadie de tan poco cerebro  
que crea, si su casa viene en ruinas,  
que Dios la salvará sin otro apuntalamiento,  
puesto que morirá bajo sus propias ruinas.<sup>27</sup>

No se trata, sin embargo, de una conclusión teórica, pues la teoría llega a un resultado más bien de tipo determinista. A lo sumo, se puede pensar (de acuerdo quizá con el cincuenta por ciento dejado a la iniciativa humana en *Príncipe XXV*), “como demuestran todas las historias, que los hombres pueden secundar a la fortuna, pero no oponerse a ella, que pueden tejer sus redes, pero no romperlas”, y Maquiavelo continúa: “Sin embargo, jamás deben abandonarse, pues, como desconocen su fin, y como la fortuna emplea caminos oblicuos y desconocidos, siempre hay esperanza, y así, esperando, no tienen que abandonarse, cualquiera que sea su suerte y por duros que sean sus trabajos”.<sup>28</sup> En un trabajo altamente interesante, al que hemos

<sup>26</sup> *El Príncipe*, cit., cap. XXV, pp. 119 s. Para una consideración de esta imagen desde la perspectiva feminista véase H. Fenichel Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccoló Machiavelli*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1984, cap. 6.

<sup>27</sup> Véase Maquiavelo, *Asino*, V, 115-126, en M. Martelli, ed., *Tutte le opere*, Sansoni, Milán 1993, p. 967; la traducción es nuestra.

<sup>28</sup> Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de A. Martínez Arancón, Alianza, Madrid 1987, libro II, cap. 29, p. 277. Sobre el problema de la coherencia interna del corpus maquiaveliano véase ahora M. Saralegui, *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Eunsa, Pamplona 2013.



accedido solamente cuando este nuestro ya estaba redactado, el estudioso chileno Miguel E. Vatter efectúa un análisis detenido de la estructura lógica del capítulo XXV,<sup>29</sup> distinguiendo los dos momentos examinados sucesivamente por Maquiavelo – el de la *prudencia* constructora de diques que permiten contener y encauzar la violencia de la fortuna (una consideración que Maquiavelo califica de “general” y por tanto de abstracta) y el posterior del imposible *riscontro* o adecuación permanente de la naturaleza individual a la condición de los tiempos – como la *tesis* (optimista, pero imposible por su carácter abstracto y puramente teórico) y la *antítesis* (pesimista, pero real), frente a las cuales el antaño secretario propone una *síntesis práctica* (existencial, podríamos decir) en la que “la acción humana supera su naturalización o reificación [la respuesta acostumbrada, basada en la acreditada adecuación o *riscontro* de nuestra naturaleza o práctica anterior con la condición de los tiempos precedente] y abre el horizonte de la libertad humana, caracterizado por la oposición “efectiva” de la *virtù* a la *fortuna*, más allá de la antinomia del libre arbitrio y del determinismo”.<sup>30</sup> Ahora bien, esta conclusión o síntesis maquiaveliana coloca la libertad (en el ámbito de la política) en un acto de la voluntad, en la afirmación de una decisión que se ejecuta con la *violencia* ejercida frente a la *mujer*, es decir, frente a la resistencia del mundo. Una concepción, en suma, de la libertad o autoafirmación del sujeto político que es indisoluble de la lucha y de la sumisión del antagonista, como parece seguirse inevitable y necesariamente de la naturaleza *ferina* de la política, determinada y marcada por las ambiciones enfrentadas tanto en el ámbito interno a los estados (la lucha entre los dos *humores* que componen el organismo político) como en el de los estados, enfrentados entre sí en una lucha hobbesiana de estado de naturaleza en el que todos están en conflicto permanente, actual o potencial, contra todos.

En 1503 Maquiavelo había redactado un opúsculo, muy importante teóricamente, titulado *Discurso sobre la provisión de dinero, con un breve proemio y justificación*. Su finalidad era servir de discurso justificatorio a la solicitud del gobierno florentino de un impuesto destinado a sufragar los gastos militares del Estado y que debía afectar también a los bienes eclesiásticos. No vamos a entrar en el análisis de los principios teóricos asentados por primera vez en el desarrollo intelectual del secretario florentino en este importantísimo escrito.<sup>31</sup> En él (al igual que en el poema poco posterior titulado *Capitolo dell'ambizione*) encontramos notorios preludios de Hobbes,<sup>32</sup> pero nos vamos a limitar a registrar una curiosa

---

<sup>29</sup> Miguel E. Vatter, “Chapitre XXV du *Prince*: l’histoire comme effet de l’action libre”, en *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, cit., p. 209-244.

<sup>30</sup> “Chapitre XXV du *Prince*: l’histoire comme effet de l’action libre”, cit., p. 236.

<sup>31</sup> Sobre este aspecto véase Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, cit., p. 115-125.

<sup>32</sup> Véase Maquiavelo, *Antología*, cit., pp. 185-191 (:187-189): “Toda ciudad, todo Estado, debe tener por enemigos a todos aquellos que pueden abrigar la esperanza de poder ocuparlo y de los cuales no puede defenderse. Jamás hubo señor o república sabia que quisiera tener su territorio a discreción de otros o que, teniéndolo, le pareciera tenerlo seguro. [...] Ya os he dicho que serán

referencia a la caída de Constantinopla, que nos permite recordar el programa de Pletón. No pretendemos sugerir ningún conocimiento por parte de Maquiavelo ni de la figura de Pletón ni de su programa político, pero sí señalar un cierto paralelismo. Dice Maquiavelo al final de su *Discurso*, como precedente histórico llamado a persuadir a los florentinos de la corrección del impuesto propuesto:

Muchos de vosotros debéis recordar cuando Constantinopla cayó en manos de los turcos. El emperador previó su ruina: llamó a sus ciudadanos y al no poder precaverse con sus armas ordinarias les expuso los peligros, les mostró los remedios y se burlaron de todo ello. Llegó el asedio y aquellos ciudadanos que antes habían despreciado las advertencias de su señor, tan pronto como oyeron el ruido de la artillería en sus muros y bramar al ejército enemigo, corrieron llorando hasta el emperador con los bolsillos llenos de dinero, pero él los echó fuera diciendo: “Id a morir con esos dineros ya que no habéis querido vivir sin ellos”.<sup>33</sup>

---

amigos vuestros aquellos Estados que no puedan atarcaros y os lo digo una vez más, porque entre los particulares las leyes, los documentos escritos y los pactos hacen observar la palabra dada, pero entre los Estados sólo la hacen observar las armas”. Para el *Capítulo de la ambición* véase *ibid.*, p. 300-305.

<sup>33</sup> Maquiavelo, *Antología*, cit., p. 189. Maquiavelo parece designar lógicamente al último emperador bizantino, Constantino XI Paleólogo (1403-1453) que murió en la defensa de Constantinopla ante el definitivo asedio por las tropas turcas del sultán Mehmed II en 1453. Las ediciones de la obra maquiaveliana no indican la fuente de la que Maquiavelo ha podido tomar la anécdota. La reciente última edición crítica del opúsculo (*Parole sopra la provvisione del danaio*, en N. Machiavelli, *Edizione nazionale delle opere*, vol. I, 3: *L'arte della guerra e scritti politici minori*, ed. de J.-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Salerno, Roma, 2001) no dice nada al respecto, como tampoco J.-J. Marchand en su importante estudio *Niccolò Machiavelli: I primi scritti politici 1499-1512: nascita di un pensiero e di uno stile*, Antenore, Padua, 1975. Sin embargo, Leandro Perini, en su reseña de la obra de Maurizio Viroli, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli (Archivio Storico Italiano, CLVII, 1999, pp. 621-627)* parece haberla encontrado: “Disponendo oggi di una splendida silloge di testimonianze sul fatto (*La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, a cura di A. Pertusi, A. Mondadori, Milán, 1976) possiamo cercare di identificare la fonte: che mi sembra essere il racconto di Leonardo da Chio [1395/96-1459; *Epistola al papa Nicolás V sobre la caída de Constantinopla*, escrita en 1453]. Ecco il testo nella traduzione italiana: “Ahimè, o greci, dimentichi del vostro dovere, responsabili di furto di fronte alla vostra patria, troppo attaccati ai vostri averi! Quelli di voi a cui si rivolse il vostro imperatore, privo di mezzi, scongiurandovi con le lacrime agli occhi di dare a prestito dei soldi per arruolare delle truppe, giurarono di esser poveri e di aver tutto consumato a causa della penuria dei tempi; e furono quegli stessi che poi il nemico scoprì ricchissimi!” [§20, p.147]. Se questa è la fonte di Machiavelli, come penso, se ne può dedurre la consumata retorica dell'autore che di un fatto (il diniego di fronte ad una richiesta di denaro) fa una piccola scena, attribuendo all'imperatore un accorato discorso, *ai cittadini ricchi un atteggiamento di sufficienza e di disinteresse*, quindi, post res perditas, l'inutile pentimento dei ricchi seguita da un'orazione morale dell'imperatore che pone davanti agli occhi *la cecità di chi non vedeva* le conseguenze negative del suo egoismo”, pp. 626 s. No sabemos cómo Maquiavelo accedió a la anécdota, si fue a través de su propia lectura del texto o a través de indicación y relato de un tercero. Debo a la cortesía de Jordi Bayod el conocimiento de la reseña de Perini y por tanto la solución de este pequeño enigma.

Más enérgicamente contrario a las armas mercenarias que Pletón es, sin duda, Maquiavelo. Todos conocemos los capítulos de *El Príncipe* XII-XIV en los que se crítica como inseguras para el Estado las tropas mercenarias y se proclama la necesidad imperiosa para su supervivencia de que ‘las armas’ sean *propias*, es decir, un ejército integrado por ciudadanos y súbditos. Esta era una idea ya grabada en la mente de Maquiavelo en el momento de la redacción del *Discurso*, como muestra la conclusión del *Decennale primo* de 1504<sup>34</sup> y sobre todo la batalla por la implantación, frente a la resistencia de los *optimates*, de la *milizia cittadina*, finalmente aprobada e instituida en la *Ordenanza* de 1506. En los escritos elaborados para la aprobación e implantación de la milicia Maquiavelo, anticipando las ideas formuladas posteriormente sobre la función cívica y educadora de la religión, expresa la conveniencia de que la magistratura encargada de la organización de la milicia “obligue a mezclar algo de religión para hacerlos [a los soldados] más obedientes”.<sup>35</sup> Era, como digo, la primera mención de un tema destinado a una amplia exposición en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, siempre desde la perspectiva (común también con Pletón) de la función política del hecho religioso.

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 219, versos 547-550: “Aunque confie en el piloto diestro, / en los remos, en las velas y en las jarcias, / sería el camino fácil y breve no obstante, / si volvierais a abrir el templo a Marte”.

<sup>35</sup> Maquiavelo, *La causa de la ordenanza militar: dónde reside y qué es necesario hacer*, en *Antología*, cit., p. 230. Véase también, *ibid.*, p. 235.

# O CONCEITO DE *OPTIMUS HOMO* NO *MONARCHIA*, DE DANTE ALIGHIERI

Gustavo Arossi

### 1 À GUIZA DE INTRODUÇÃO

Assim *pensar* não é saber, nem apenas conhecer. *Pensar* vem ligado com *irren*, errar, no sentido de errância, um vagar, um ir e vir do ser ao ser-aí, um achar-se e perder-se na finitude, entre velamento e desvelamento, um deixar-se levar na compreensão e na interpretação. É por isso que pensar não salta de conceito em conceito, ou os articula numa sentença verdadeira ou falsa. Desse modo, a verdade traz sempre a remissão a seu outro lado, a não verdade. Em lugar dos conceitos tempos apenas “indícios formais” – *Formale Anzeige* –, aproximações. Os indícios formais são o instrumento da fenomenologia. *Pensar*, como *errar* (*irren*), é deixar aparecer os indícios, não os conceitos acabados, por isso indica o *vagar*, a *errância* (STEIN, 2010, p. 12).

Dante Alighieri, poeta, é universalmente conhecido e celebrado; seu nome sempre será associado aos nomes de Virgílio e de Homero. Qualquer pessoa logo dirá que de Dante a obra-prima se chama *A divina comédia*, *Commedia* – nome original – e que por seu turno é a obra de todas as obras. Há que se dizer, não obstante que, mesmo em seus escritos literários, Dante não perdeu “l’esprit de la philosophie politique et juridique”.<sup>1</sup> Esta glória de certa forma apagou a figura do homem florentino, filósofo, político, pensador de sua cidade, de sua *pólis*.

---

<sup>1</sup> Como observa Herczeg, “la presenza della disposizione simmetrica dei sintagmi, delle parti del discorso e delle proposizioni” permite que se afirme que “Dante prosatore fin da giovanissimo si inserisce in quella linea retorica che si fonda, per l’appunto, sulla collocazione simmetrica e sinonímica delle parti del discorso e delle proposizioni, e che è collegata, come crediamo, alla prassi notarile e cancelleresca, alla difusione dei documenti giuridici, procedenti da un riaccesso fervore vitale, dalle necessità pratiche di saper redigere, in termini chiari e precisi, atti e documenti, connessi ai più vivi interessi privati e pubblici. I notai e i cancellieri, nel medioevo, sinonimi di scrivano, di uomo dotto, di studioso, di cronista, di storico, salirono, spesso, in alte cariche: sapere il diritto, essere versati negli affari politici e amministrativi e saper rogare e redigere un atto privato, oppure saper scrivere una lettera: andavano di accordo. Gli atti, le lettere, i

Propriamente, por isso, poucos conhecem a obra *Monarchia*,<sup>2</sup> cujo teor central é estritamente filosófico e político.

O pensamento político dantesco<sup>3</sup> permite uma apreensão ordenada e sistemática de toda a elaboração sobre questões como: o Estado e sua justificação ético-política e seus fins; sobre a forma monárquica do poder e sobre a universal

---

documenti rappresentano un'importanza enorme nella vita privata e pubblica e anche il fatto che erano pochi soltanto investiti della capacità di compilarli, facevano sì che si imponesse uno stile irrigidito nella forma e struttura, tendente a una comprensibilmente grande linearità pura, mentre occorreva fornire il maggior numero di dati per determinare con infallibile chiarezza la situazione giuridica. Da questo atteggiamento crediamo poter far derivare la tendenza a costruzioni iterative, simmetriche. La necessità a essere esatti e precisi nella più grande misura richiedeva l'ipertrofia di termini vocaboli sintagmi e frasi".

<sup>2</sup> O pensador francês Claude Lefort, em sua obra *La Monarchie* (1993, p. 39), afirma: "*La Monarchie*, em chacune des ses pages, porte l'empreinte de la pensée médiévale. Soit! Mais ce constant ne devrait pas faire négliger tout ce qu'elle annonce. C'est une grande source de la pensée moderne à laquelle ont puisé les humanistes florentins, en premier lieu, et à leur suite, nombre d'écrivains qui ont gagné du premier ébranlement de la théologie politique chrétienne et de la philosophie politique antique le pouvoir de chercher à leur tour un commencement. Hans Baron, à qui l'on doit pourtant de précieux renseignements sur l'influence qu'a exercée Dante, estime que c'est seulement à la fin du *Trecento* qu'on a vu se combiner une conception neuve tant de l'histoire que de la vie politique avec les *studia humanitatis*. L'essor de ce qu'il nomme 'l'humanisme civique' lui paraît lié à la formation d'un nouveau groupe d'intellectuels enracinés dans leur cite, qui défendaient dans le même souffle la cause de la République et l'idéal d'une culture savant, qui condamnaient l'obscurantisme à la fois comme le produit d'un âge des ténèbres et comme celui de la tyrannie. Baron ne trouve qu'un précédent à ce mouvement, l'esprit de liberté qui régna un moment autour de 1300, à Padoue, Vicenze, Vérone et Milan, avant d'être étouffé quand ces communes furent asservies. Durant la plus grand partie du *Trecento*, les humanistes se seraient livrés à des recherches purement littéraires, allant de cour en cour sans conscience de leur citoyenneté. Dante serait donc l'un de ces intellectuels cosmopolites, contraint par l'exil à errer en Italie, à cette différence près qu'il se fit théoricien de l'Empire. Ses idées appartiendraient bientôt à un passé révolu; son déracinement l'aurait condamné à professer un humanisme abstrait. Mais pourquoi l'hommage qui lui est rendu ne s'adresse-t-il pas seulement au poète, à l'écrivain qui, premier, donna ses titres de gloire à la langue toscane".

<sup>3</sup> Dante Alighieri, um dos maiores poetas de todos os tempos, nascido em Florença, Itália, em 1265. Na sua formação desempenharam papel de relevo os grandes clássicos da Antiguidade: Virgílio, Horácio, Ovídio, Cícero, Sêneca, Tito Lívio. Momento importante foi a sua passagem por Bolonha, onde frequentou a então célebre escola de Retórica, de que guardou, para toda sua vida, o culto do estilo e da beleza da linguagem, entendida como arte. Noutra linha, atinente à Filosofia, conheceu Platão, Aristóteles, Boécio e São Tomás, entre outros. Dentre todos, Virgílio perdurará sempre no seu espírito enquanto mestre e modelo. Não podendo considerar-se um filósofo, tecnicamente falando, pois nele predomina o ponto de vista do artista, a sua obra encontra-se, todavia, repleta de teses filosóficas e teológicas recolhidas e combinadas, tendo como pano de fundo e linha fundamental um ideal profundamente reformador da moral, da política e da religião. O pensamento político de Dante, surgido no século XIV – faz parte de um movimento intelectual de âmbito europeu – de contestação ao grupo radical de canonistas e escritores políticos denominados hierocratas. Podemos também associá-lo ao grupo então crescente de moderados, os chamados "dualistas". Simultaneamente, como vimos, sua obra se prende a questões específicas da Itália da época: à interferência papal na política interna das cidades-Estados no plano geral, e, particularmente em Florença, com o consequente golpe de Estado de 1301. Provavelmente ele nasceu em maio de 1265, numa casa próxima à igreja de San Martino del Vescovo, em San Pier Maggiore. Ele não fala jamais de seus pais; sabemos porém que sua mãe, chamada Bella, morreu ainda jovem (quando Dante tinha entre

abrangência do *Imperium* temporal, tal como defendida pelo *sommo poeta*. Importa destacar que, no propugnar pela autoridade do Imperador, como produto direto da vontade de Deus e independente de qualquer vínculo com a Igreja ou de concessão do Papado,<sup>4</sup> Dante Alighieri, assim como muitos publicistas do século XIII, rompe a tradição da unidade essencial dos poderes da *Christianitas*: o poder *in spiritualibus* sobre o poder *in temporalibus*.

---

12 e 13 anos de idade) e que seu pai, denominado Alighiero, não tardou em tomar uma nova mulher como consorte. Sua família pertencia à antiga nobreza de origem feudal, mas sua condição econômica era modesta.

<sup>4</sup> Sobre a noção de Deus como máximo autor, mas de um ponto de vista distanciado da retórica religiosa (isto é, declaradamente laico, convém destacar que, já em obras anteriores à *Monarquia*, Dante faz menção à necessidade de uma separação entre poder espiritual e temporal). (DRAGONETTI, 1980, p. 41-61). Ali, se encontram observações relevantes para a leitura da *Vita nova*: “On sait qu’au moyen âge la culture, gouvernée par la théologie, était le monopole de l’Église. Même les oeuvres profanes ont porté très longtemps les empreintes de cette culture cléricale dont l’instrument du pouvoir, conjoint au savoir et à l’orthodoxie enseignante, était le latin, langue sacrée des dogmes. Dans un tel horizon, tout texte, toute écriture de main d’homme, toute pensée ne pouvaient trouver leur fondement que dans le mystère de la transcendence divine, dont la Sainte Écriture était l’inscription historique. Le modèle du livre total, identifié à la Bible, domine toute la civilisation médiévale [...] De ce volume total, dont les signes revêtent de part et d’autre la même épaisseur charnelle et la force sacramentaire du symbole théophanique, Dieu seul est véritablement l’Auteur. Par conséquent, à ne considérer d’abord la lecture-écriture que dans la perspective doctrinale de l’eschatologie chrétienne du moyen âge, ce geste ne peut être que le mouvement second d’une copie, transcription ou commentaire, d’une écriture divine. Cette archi-écriture, qu’elle soit du Livre ou de la Nature, est ce qui fait du texte médiéval un double texte. Le modèle référentiel ne peut être qu’un don reçu de l’autorité divine ou de ses représentants. Ceux qu’on appelle, au moyen âge, les auteurs sont les écrivains qui, en tant que figures de cette paternité divine (les Pères de l’Église par exemple), écrivent par délégation des livres tuteurs et dignes d’imitation. De même qu’on appelle auteurs les écrivains païens dont les oeuvres apportaient le témoignage d’un ordre de perfection, mais aussi de privation, d’où l’allégorisation chrétienne de l’héritage antique. Ce manque devait montrer, par son caractère exemplaire, que rien ne commence ni ne s’achève qu’au sein de la Révélation. Au moyen âge, le geste scriptural du poète ne sera donc jamais compris comme un acte de création, mais de fiction: fictio rhetorica musicaque poita, ‘une fiction produite par la rhétorique et la musique’. C’est ainsi que Dante définit d’une façon générale toute oeuvre de poésie” (p. 41-43). Dragonetti diz querer insistir somente sobre um ponto: “il faut prendre garde à l’usage dangereusement rhétorique de ce modèle théologique” (p. 45). Isto é: “Déplacé dans la sphère de la littérature ou de l’art, l’impératif théologique, qui soumet l’artiste à l’autorité divine, trouvait son analogon dans la structure féodale d’une société laïque fortement hiérarchisée. N’oublions pas que l’écrivain pour exercer son métier devait accepter de vivre sous la dépendance de ceux qui, en vertu de leur ‘ordre’, fixé par la divine providence, en étaient les représentants sur terre. Ce déplacement de l’ordre théologique dans la société profane s’accompagne d’une rhétorique protocolaire qui simule ou symbolise à son tour l’attitude d’obéissance de l’écrivain à l’égard de l’autorité. Le travestissement théologique selon lequel le principe de fécondité du geste scriptural est attribué au donateur trouve son homologue dans la version féminine du même protocole. Ce renversement est d’une importance capitale. La substitution subversive de la figure de la Mère, donatrice du Livre, à la figure du Père est le signe sous lequel ont pris naissance et se sont déployées, de siècle en siècle, les littératures lyriques et narratives d’inspiration courtoise” (Idem). Dragonetti conclui este capítulo examinando alguns exemplos de subversão da autoridade teológica pela autoria poética na *Commedia* de Dante, com

Nesse plano (e nesse tempo), não vigora o *argumentum* ou *principium unitatis* que, de resto, subjaz à cosmovisão da Idade Média, seja quanto à representação do mundo físico, seja quanto ao conceito orgânico de sociedade humana enquanto *corpus* unitário.<sup>5</sup> Essa unidade da *Weltanschauung* medieval<sup>6</sup> estaria rompida a partir do momento em que a publicística (e a de Dante inclusive) passa a admitir a concomitância de Estado e Igreja enquanto realidades jurídicas e políticas distintas e discerníveis entre si.<sup>7</sup> Justifica-se aqui a importância do pensamento dantesco e por que não dizer vanguarda quando, segundo Goldman (1995, p. 63), “Kelsen localiza, no pensamento político dantesco os traços antecipadores do conceito de Estado de Direito, na medida em que ao *Imperium* caberia essencialmente à realização da paz, da justiça e da liberdade”.

É indubitável que, enquanto o divino poeta recusa a vinculação do *Imperium* ao Papado, abre-se, em plena Idade Média, espaço para a doutrina de um Estado laico, dotado de uma ética secular, não eclesiástica. Nisso, convenha-se, não foi propriamente original. As concepções publicistas do século XIII – que bem conhecia o poeta florentino –, de cujos argumentos muitas vezes se utilizou, já delineavam os confins demarcatórios da especificidade das potestades espiritual e temporal,<sup>8</sup> levantando discussão em torno das distintas realidades da Igreja e do Estado, e que seria uma das polêmicas mais vivas e constantes desse estágio do pensamento político medieval.

Destarte, dois fatores poderiam indicar essa aparente e relativa “modernidade” de Dante: como cientista político e como teórico do Estado; e de um lado, a atribuição à pessoa humana de uma concreta dignidade (*optimus*

---

especial atenção ao episódio do iluminador Oderisi, no Purg. XI (p. 59-61; à p. 60 é dito muito claramente: “la Divine Comédie est sous un certain angle l’oeuvre d’un enlumineur orgueilleux qui rivalise avec le visible parlare de la création divine”).

<sup>5</sup> Consoante a obra de Nicola Zingarelli, *La vita di Dante*, (1964, p. 83): “Con la questione che si agitava in Italia dopo la morte de Enrico VII, e che aveva quase il suo fulcro nella politica di Cangrande della Scala, si collega strettamente il libro della *Monarchia*. Dante intende per Monarchia l’Impero, ossia il principato unico su tutte Le genti del mondo”.

<sup>6</sup> Conforme texto de José Alexandre Guerreiro Tavares (p. 63), Dante por Kelsen.

<sup>7</sup> Jacques Goudet, em seu livro *Dante et la politique* (1969, p. 5) destaca: “La préoccupation de la cité terrestre a été l’un des pôles de la vie politique de Dante et de sa pensée. Il a fait partie de la classe politique de sa ville, comme il était normal pour un homme de sa condition – une noblesse honorable, rallié au régime bourgeois récemment institué. Il a participé à l’un des Ministères institutionnellement éphémères qui gouvernaient Florence. Il a été, dans les Conseils de la République, l’un des représentants d’un groupe modéré, anti-expansionniste et jaloux de l’indépendance nationale florentine. Il s’opposait par là à la minorité capitaliste que cherchait à libérer le grand commerce des entraves économiques proches (et à diminuer éventuellement la concurrence) en abattant les petits états toscans”.

<sup>8</sup> Conforme Bertelloni (1981, p. 39): “Papado y Imperio habían surgido como figuras institucionales y centros de poder y registraban su momento de apogeo en los siglos XII y XIII. En el siglo XIV sin embargo, el siglo del exilio y de la producción literaria de Dante, ambas figuras entran en crisis. El espectro político medieval había girado enteramente en torno al Papado y al Imperio y el mundo Cristiano se resolvía dentro del espectro del espacio constituido por ellos”.

*homo*), independente do poder estatal (muito embora, na visão de Dante, fonte dessa dignidade estivesse na supraestatal vontade divina, na esteira, aliás, dos influxos do Cristianismo e do pensamento de Santo Tomás de Aquino), e, de outro lado, a subordinação do Imperador ao bem comum (em face da explícita adesão à doutrina medieval da soberania popular, segundo a qual as relações entre o povo e o príncipe se fundamentariam no caráter de *minister omnium* consignado a este último).

Não sem menos importância é a contribuição dada por Bertelloni:

Dentro del contexto histórico constituido por los hechos que a fines del S. XIII y a comienzos del XIV anuncian la decadencia del Império, Dante presenta su propuesta política de una Monarquía universal cuyos fundamentos teóricos nos remiten, por una parte, hacia elementos puramente filosóficos que permiten afrontar su estudio como un capítulo más de la filosofía política, y por la otra hacia elementos histórico-teológicos dentro de cuyo ámbito resulta difícil deslindar los límites de la filosofía de la historia de los de la teología de la historia que hacen imposible un análisis exclusivamente filosófico del tratado dantesco. Se trata, en el segundo caso, de elementos que determinan el pensamiento de Dante como una hermenéutica del sentido de la historia (1999, p. 37).

A bem dizer, o que Dante antecipa e, ainda assim, apenas de certa forma, é um tipo de pensamento utópico, cujo florescer se daria nos albores do Renascimento. O filósofo poeta florentino é um homem de seu tempo e de uma inquietude permanente.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> O “experimentalismo” dantesco, como se sabe, foi muito bem diagnosticado, analisado e, antes de tudo, designado por Gianfranco Contini (CONTINI, 1970, p. 297) (“sperimentalismo”) e 334 (“inesausta sperimentalità” – aqui, Contini retoma, acrescentando-lhe, ou explicitando-lhe, a ideia de experimentalidade, o que já escrevera em sua *Introduzione alle Rime di Dante*, hoje em Contini (2001, p. 3); ver também *Dante oggi*, em Contini (2001, p. 68) (*incontenibile sperimentalità*); *Un’interpretazione di Dante* (idem, p. 110) (*sperimentazione continua*); *Introduzione alle Rime di Dante* (cit., p. 12-13) (*processo d’inquietudine permanente*). – Ernst H. Kantorowicz, *Tratando da doutrina político-moral de Dante*, já chamou a atenção para a contínua interferência das imagens do Dante-poeta sobre os argumentos do Dante-filósofo (enquanto o senso comum nos incita a ver o contrário: as imagens poéticas como, digamos, ilustrações dos argumentos filosóficos). Na formulação de Kantorowicz, podemos ver uma consonância, num plano mais abrangente, com a noção continiana de experimentalismo dantesco, a qual também insistia sobre a falta de linearidade na organização diacrônica da obra de Dante (aqui se trata, por assim dizer, de sua organização sincrônica): “A lógica implacável de Dante, embora perfeitamente clara e talvez até coerente no âmbito total de sua obra, era tudo menos linear, porque cada ponto na linha de seu pensamento estava interligado com inúmeros outros pontos em outras inúmeras linhas. Portanto, qualquer esforço de reproduzir os pensamentos de Dante filósofo, de uma maneira linear, dificilmente escapará do risco de fracassar e tornar-se banal, simplesmente porque a complexidade das visões do poeta foi negligenciada” (KANTOROWICZ, 1998, p. 274).



O pensamento político dantesco, datado do início do século XIV, pode ser concebido em uma dupla dimensão: por um lado é integrante de um movimento que envolve o contexto geral do Ocidente europeu, sobretudo, de contestação à hierocracia; por outro, se prende a questões da Península Itálica. O autor Ernest Kantorowicz, em seu clássico *Os dois corpos do rei*, vai enquadrá-lo no grupo dos moderados, os chamados “dualistas” que, assim, ao procurar distinguir os domínios temporal e espiritual, representa uma “via média”, entre a onipotência papal e a dos pensadores ligados diretamente aos Estados Monárquicos nascentes e seus reis.

O aspecto básico da construção dantesca reside num imenso plano de reforma: moral, política, social e religiosa. A grande questão é saber, exatamente, a quem Dante se refere. Normalmente, nosso pensador estuda o gênero humano como um todo, mas, na realidade, o quadro por ele traçado só pode ser concebível em um universo cristão, mais especificamente dentro dos limites restritos da Cristandade ocidental. Aqui nos parece residir uma grande, talvez a maior, contradição do pensamento dantesco.

Nossa fonte fundamental foi o texto filosófico e político *Monarchia*. A razão da escolha foi o fato de ser esta a obra em que a teoria político-dantesca se apresenta mais explícita e completamente. Entretanto, já no texto *Convívio* – anteriormente – ainda que de uma maneira apenas alusiva (não mais que elementos isolados) e na obra máxima *Commedia*, de maneira parabólica já que se trata de um grande poema sacro, vai complementá-la: é só nela que Dante apresenta a visão da reforma da Igreja e do Papado. Assim estas duas formas também foram analisadas, como fontes auxiliares.

É evidente que, nesta dissertação, não pretendemos elucidar completamente seu complexo pensamento político ou esclarecer, definitivamente, as muitas questões controversas a ele inerentes. Humildemente, entretanto, desejamos dar uma visão pessoal sobre o conjunto do seu raciocínio e algumas destas questões. Em última análise, o objetivo fundamental desta dissertação é provar que Dante, apesar de ser descendente da longa tradição intelectual e de conjugar em sua obra diversas correntes, apresenta também um aspecto “inovador”, ou seja, uma mais definida visão, humanista, de autonomia do homem e uma concepção dualista, que chega ao ponto de conceber para o gênero humano a existência de **duas beatitudes** enquanto fins últimos.

## 1.1 O contexto político

Nosso objetivo é traçar um panorama dos processos históricos, que desde o Baixo Império até o final da Idade Média, caracterizam o conflito entre as duas potências: Império e Papado. Sendo o tema desta dissertação o pensamento político dantesco, e como é, justamente, esta disputa o eixo principal de sua reflexão, parece-

nos ter primordial importância o desenvolvimento de um pequeno resumo deste conflito, desde seus primórdios até o definitivo declínio de ambos os poderes, na virada do século XIV para o XV. Aqui o partido de Dante é o Império Universal. Aliás, ele tem sido frequentemente criticado por defender um poder, que, na aurora do século XIV, parecia já condenado à ruína; ao longo da dissertação, teremos a oportunidade de demonstrar o quanto equivocadas são estas constatações.

## 1.2 Os primórdios do multissecular conflito (século IV ao século XI)

O Édito de Milão de 313 tornou a Cristandade a religião oficial do Estado romano. Neste momento podemos já falar de um primado do bispo de Roma: sua influência moral se acentua à medida do crescimento de seu poder, que não tinha outro fundamento – no século IV – que a honra e o prestígio. Mas o traço fundamental destes tempos é a dominação, ainda que relativa, da ordem eclesial pelo poder imperial: a Igreja está de fato sob a proteção do Império. O detentor do poder, o imperador, tem o poder de, simultaneamente, assegurar a proteção da Igreja e a pureza da sua doutrina. O caráter sacral do Império, que ele tinha herdado da Roma pagã, podia apenas favorecer este estado de coisas. De fato a justificativa teológica da Monarquia Imperial é um dos grandes temas do cristianismo constantiniano: o Imperador reina pela graça de Deus e a unidade do Império está ligada à fé.

O próprio Eusébio de Cesareia, em sua *História eclesial* (314), diz que o Imperador é um bispo de “fora”: ele possui, assim, uma espécie de poder episcopal sobre o conjunto de seu império. Nítida concepção sacral do poder sacral, do lado do Império; franca justificação teológica da monarquia imperial, do lado dos cristãos. Também o tema central do *De Civitate Dei* (413- 426), de Santo Agostinho, é a demonstração do caráter providencial de Roma, que, por suas próprias virtudes, preparou as vias necessárias à cidade divina e nisto tornou possível sua realização. Aqui o tema histórico se enriquece de uma especulação teológica, em que a obediência ao poder civil se dá por intermédio do amor de Deus, mesmo se este poder é injusto. A partir destes princípios, distinguem-se duas ordens ou cidades, onde a doutrina agostiniana se inclina, no sentido de uma colaboração mais e mais estreita da autoridade religiosa com a civil. E que a distinção é de caráter fundamentalmente místico: a cidade terrestre (a do diabo) e a celeste (a de Deus) se interpenetram no “misto” que constituiu a sociedade civil; e esta sociedade, por sua vez, contribui, à sua maneira, à realização da perfeição cristã. O cristão deve as mesmas obrigações que cabem ao cidadão: o respeito à ordem estabelecida é um dos componentes da política de Santo Agostinho, pois esta ordem é estabelecida pelo próprio Deus. Assim, o pensamento agostiniano se esforça sempre em justificar a interpenetração das instâncias civis e religiosas.

Mas, por uma contradição essencial, o Império, tornado cristão, não podia manter seu equilíbrio, desconhecendo ou relegando ao segundo plano o

reconhecimento da superioridade moral e espiritual da Igreja. A Igreja, deste momento em diante sociedade, visível e organizada, não podia, da mesma forma, deixar de fortificar sua própria autoridade. Neste sentido – que em 390 –, Santo Ambrósio não hesita em excomungar o Imperador Teodósio por ocasião do massacre da Tessalônica, pois, sendo o imperador cristão, como tal, um membro da Igreja, era em consequência igualmente submetido a ela.

Teodósio, em 395, divide seus domínios em dois Impérios. O Império romano do Ocidente (capital de Roma) coube a seu filho Honório; o do Oriente (capital de Constantinopla) coube a Arcádio, seu outro filho. O Império romano do Ocidente só foi conquistado definitivamente pelos povos germânicos, no fim do século V. Após sua queda, a fórmula gelasiana, proposta numa carta escrita ao Imperador bizantino Anastácio I, em 494, colocava, de uma só vez, a tese do dualismo e a coexistência dos dois poderes que regem o mundo; contudo, ela privilegiava claramente a *autorictas* dos pontífices em relação a *potestas* do poder régio. Aqui a *autorictas* é entendida como um poder moral e a *potestas* como um poder de fato, de administração das coisas e pessoas, mas há um princípio de subordinação nítido da segunda em relação à primeira.

No fim do século VI, o Papa Gregório, o Grande, desenvolveu e enriqueceu a doutrina da distinção das potências. Ele continuava a manifestar a referência tradicional ao Império, então um poder distante, no Oriente, mas não age da mesma forma em relação aos reinos germânicos, nos quais, antes de tudo, o que importava era uma missão cristianizadora.

Com respeito ao Império, ele vai retomar a atitude tradicional: o imperador permanece como protetor da Igreja. Mas isto não impede o pontífice de confirmar com energia a supremacia do espiritual e de acentuar o papel primordial que Pedro, príncipe dos apóstolos, possui no interior da Igreja e que seu sucessor, o Papa, recebeu por herança. Por ocasião de um conflito com o Imperador bizantino a propósito de assuntos internos da Igreja, o princípio do Primado Pontifício é, de fato, afirmado pela primeira vez. Ele é então, intimamente, ligado à concepção ministerial que o papa faz do Império: “O poder foi dado do Alto a meus senhores (o imperador e seu filho) sobre todos os homens para ajudar estes que querem fazer o bem, para abrir mais largamente a via que conduz ao céu, para que o reino terrestre esteja a serviço do reino dos céus”.

Mas a situação no Ocidente era bem diversa. A dispersão dos bárbaros serve de tela de fundo à sua concepção: a única autoridade que existia, de fato, no Ocidente, era a da Igreja Universal, como bem Gregório dizia por referência, sem dúvida, ao Império, universal em direito, e por oposição ao desmembramento dos principados germânicos. Suas seguidas intervenções na Igreja franca é a expressão mesma do desejo de unidade que era preciso manter na ordem religiosa, encarnada na realização progressiva do primado pontifício, do qual, Gregório, o Grande, foi um dos principais articuladores.

Uma etapa decisiva foi transposta, quando os bispos da Espanha visigótica instituíram a sagração dos soberanos germânicos. Representa, sem dúvida, a colocação do selo eclesiástico sobre o reino. A cerimônia de sagração jogou na consolidação do poder eclesiástico um papel fundamental. Em definitivo, é o concurso das ideias gelasianas e da autoridade moral de Gregório, de um lado, e a deficiência da autoridade política, de outro, que favoreceram a aparição da doutrina da supremacia pontifícia.

No século VIII, no reino franco, o melhor estruturado dos ditos reinos bárbaros, os merovíngios são substituídos no poder pelos carolíngios, num golpe de Estado, dado pelos mordomos do palácio e legitimado pela Igreja de Roma.

O papel exercido por Leão III na sagração de Carlos Magno favoreceu enormemente tais reivindicações. Falou-se de uma espécie de paternalismo da Igreja sobre o Império, exercido em nome da fé. O Império é filho da Igreja; os reis são filhos dos papas e dos bispos. À noção tradicionalmente sacramental de Vigário de Cristo se acrescentava já uma nuance jurídica, a de uma sucessão dentro da autoridade.

Temos, enfim, um momento político favorável aos papas, a via que conduziria à hierocracia podia começar a ser traçada; a crise que se inicia com a morte de Carlos Magno favoreceu o retorno à cena política do poder episcopal e pontifício.

No ano mil, o Império é, segundo Georges Duby, o mito em que a Cristandade romana, em que os feudalismos dividem-se em partes, reencontra a unidade fundamental com que sonha e que julga conforme o plano de Deus. Sob o magistério imperial, a Cristandade sente-se reunida em fraternidade atrás de Cristo, para marcar em unísono as maravilhas da cidade celeste.

Duby (1990, p. 98) nos informa que, na Idade Média, de fato, três noções se conjugam para formar a dignidade do *Imperium*.

A primeira é que ela é, na sua profundidade, concebida como uma eleição divina: o Todo-Poderoso escolhe um chefe, dá-lhe a vitória e no mesmo instante enche-o com sua graça, com o poder mágico, *felicitas*, que o coloca acima de todos os outros suseranos como guia único do povo de Deus.

Foi realmente em virtude de todo este estado de coisas que se deu a chamada Reforma Gregoriana. Ela assim, na realidade, conjuga a síntese de duas compreensões de reforma: uma religiosa, espiritual e a outra “política”. O primeiro grande passo foi a reforma do clero, objetivando a formação de um novo clero, apto, desta forma, a renovar os fiéis. A chamada reforma espiritual foi constituída em duas linhas: a monástica e a do clero secular. Na primeira, destaca-se o papel de Cluny. Sua originalidade não reside tanto no seu ideal de espiritualidade e de rigoroso respeito às regras monásticas.

Mas a Reforma Gregoriana vai também se imiscuir nas questões propriamente políticas, atuar entre dois poderes que governa a Cristandade: Papado e Império.

De fato são considerados dois poderes, retomando assim a Distinção Gelasiana. Entretanto, introduz-se, também, uma segunda distinção: se a Cristandade é uma, Igreja e Império devem se distinguir. A Igreja é santa, tem portanto o poder sagrado em toda a sua intensidade; o Império é sacro, ou seja, tem apenas a sacralidade relativa já que é domínio do profano. Ao longo do período carolíngio, a *autoritas* que detinha a Igreja foi, gradualmente, transformando-se numa outra *potestas*, o que, sem dúvida, como visto, é um poder de fato, implicava uma aproximação entre a Igreja e o mundo. A Reforma vai, assim, com a nova distinção, provocar outro afastamento.

Um dos principais temas do movimento gregoriano é, como podemos ver, a afirmação da independência do poder espiritual, fortemente distinguido do temporal, ao mesmo tempo que demonstra sua superioridade. Mas esta liberação se expressiu, sobretudo, dentro da recusa de deixar o imperador proceder à nomeação e investidura de bispos.

### 1.3 O pensamento político de Dante Alighieri

O pensamento político de Dante, surgido no início do século XIV, faz parte de um movimento intelectual de âmbito europeu, de contestação ao grupo radical de canonistas e escritores políticos denominados hierocratas. Podemos também associá-lo ao grupo, então, crescente de moderados, os chamados dualistas. Simultaneamente, como vimos, sua obra se prende a questões específicas da Itália da época: à interferência papal na política interna das cidades-Estados no geral e, particularmente, em Florença com o conseqüente golpe de Estado de 1301 e a condenação de Dante no exílio; à tradição gibelina na Península.

No estudo de suas principais obras, o *Convívio*, a *Commedia* e, principalmente, a *Monarchia*, procuramos mostrar, num sistema dialético de continuidades e descontinuidades, a evolução gradual de seu pensamento. Pretendemos estudar o eixo estrutural que compõe suas ideias principais; identificar suas filiações; procurar entender algo das inter-relações entre os múltiplos pontos de sua rigorosa lógica, bem como exibir suas contradições. Entretanto, a via principal de nossa análise se constituirá, em buscar, ao longo das três obras, as passagens, ideias e os elementos que, por um lado, nos exibem seu profundo humanismo, capaz mesmo de levá-lo a ter um princípio de autonomia do homem mais desenvolvido que o do conjunto dos pensadores de sua época, e também das que caracterizam detalhadamente a sua teoria das duas beatitudes como fins últimos. Em outras palavras, os dois aspectos, em nossa opinião, podem dar à obra política dantesca um caráter inovador.

### 1.4 A vida e a obra de Dante

Nenhuma obra pode ser dissociada da vida pessoal de seu autor. Nenhuma produção intelectual pode ser entendida sem mergulharmos fundo na alma de seu

criador; entendido este sempre como um homem do mundo, sujeito a paixões e devaneios, tristezas e alegrias, apogeus e decadências. Por tudo isso é que resolvemos, antes de entrar no pensamento dantesco em si, traçar algumas linhas bibliográficas, mostrando como os fatos de sua vida influenciaram decisivamente sua obra, como foi a partir destes mesmos fatos que seu pensamento foi, em mudanças e permanências, se estruturando. Entretanto, não partimos da ideia preestabelecida de que a vida determina a obra do autor, apenas procurar detectar as influências, o que, no caso de Dante, nos parecem evidentes.

A cidade de Florença nos séculos XIII e XIV era um Estado marcado por sangrentas discórdias políticas: as incessantes lutas entre os Grandes (nobres) sempre entrecortadas por reconciliações, entre guelfos e guibelinos. Igualmente marcada pelas incertezas religiosas: as heresias (catarismo, gnosticismo), o averroísmo, a oposição entre dominicanos e franciscanos de estrita observância e franciscanos “temporais”, frequentes acusações recaindo sobre clérigos (padres casados, concubinato, somodia, etc.). E simultaneamente marcada pela riqueza e glória: o desenvolvimento da banca, das manufaturas e do comércio, além das antigas rendas feudais, deram à Florença uma posição econômica de destaque, logo coroada por uma espécie de liderança política do mundo guelfo, mas que, em contrapartida, além de agravar muito as dissensões internas, como veremos, suscitava a cobiça de diversas forças estrangeiras. Foi neste ambiente conturbado que nasceu e viveu a fase inicial de sua vida, um dos intelectos mais vivos e uma das sensibilidades mais sutis que a Idade Média conheceu: Dante Alighieri.

O tratado *Monarchia* – escrito em algum incerto período entre 1310 e 1313 – é um verdadeiro manifesto erguido sobre o tom do raciocínio e da demonstração acerca da necessidade de um monarca soberano. Este deverá ser o justiciador e regulador, acima dos povos e dos príncipes, para que seja alcançada a paz, a harmonia universais. Desenvolve igualmente a ideia da missão de Roma e estabelece uma distinção entre poderes temporal e espiritual, a independência e simultaneamente a relação deste “duplo sol”.

É o Papado e o Império, ou, de mesma maneira, são os ofícios do papa e do imperador, que Dante chamava de maneira algo abstrata *papatus* e *imperiatius*, que deviam conduzir o ser humano a seus fins predestinados.

Procuramos traçar um quadro do pensamento político da “alma da Idade Média”, através de uma análise do livro de Dante Alighieri, *Monarchia*. Na obra *Convívio*<sup>10</sup> (inacabada e logo abandonada), sua teoria política aparece como elementos isolados de um conjunto ainda embrionário, ainda em produção intelectual.

---

<sup>10</sup> Apenas citamos esta obra a título de explicação, uma vez que a mesma não oferece subsídios suficientes para tratar do tema desta pesquisa.

Entretanto, é no texto *Monarchia* que Dante trata de forma coesa e bem-articulada a ideia da necessidade de um governo cujos fins são conduzir a humanidade ao bem, à vida feliz; aqui ele faz menção à ideia de *Ordinatio ad Unum*, ao imperador. Aqui o monarca aparece como o único meio de se alcançar a paz universal.

É igualmente no *Convívio* que Dante traça sua ética, delineando o ideal de uma existência perfeita e nobre. Este é o tema da obra e sua principal contribuição para o conjunto do pensamento dantesco. Aqui o elemento fundamental é o orgulho intelectual. Deixa entrever, entretanto, que a cultura do espírito se reserva a uma elite, que deveria conduzir as multidões humanas. Trata-se de uma civilização aristocrática, fundada e mantida pelos privilégios da inteligência. Para Dante, sem dúvida, o saber filosófico se confunde com o aristotelismo. Assim o filósofo, o peripatista é bem certo, corresponde ao tipo superior de humanidade. Pois, efetivamente, como vimos, para o *gênero humano*, Dante, apesar de o considerar como um intelecto coletivo, não vai negar que sua evolução continua a ser um empreendimento pessoal (o intelecto mundial imanente jamais se encontra separado de seus componentes humanos individuais), mas apresenta a necessidade de um guia supremo, o imperador. Mas estas considerações estão mais presentes no *Monarchia*.

A *Commedia* e a *Monarchia*, sem contradizer o *Convívio*, já apresentam nitidamente o grande plano da reforma, que no *Convívio* é apenas esboçado no seu aspecto sociopolítico-intelectual. O *Monarchia*, como estudamos, é toda consagrada à reforma política que logicamente é centrada na figura do Imperador. A *Commedia*, complementando a *Monarchia*, desenvolve a ideia de reforma da Igreja e do Papado. Ela possui de fato um duplo tema: o moral, a luta do fiel contra o pecado, e o político, a necessidade de reformar toda a sociedade. Reforma de Florença, isto é, o retorno a um tempo simples e puro, quando a nobreza dominava, sem competidores. Reforma da Igreja que é simplesmente o reencontro de sua pureza evangélica (numa visão plenamente concorde com São Francisco e São Domingos). É nos dois grandes temas do poema que se conjugam na alegoria da salvação eterna do pecador, que Dante propõe a reforma intelectual, moral, religiosa e política da sociedade.

É, entretanto, somente na *Monarchia* que o nosso pensador explicitamente desenvolve suas ideias políticas. O primeiro de um de seus três livros ou partes, ao procurar demonstrar por que a Monarquia é necessária ao bem-estar do mundo, exalta a figura do imperador, a quem todos devem estar diretamente ordenados (*Ordinatio ad Unum*). Essa é a base do sistema de governo que deve ser estabelecido no mundo político, a da relação entre o Império e os reinos, bem como com os diversos particularismos. O segundo livro é dedicado a exaltar, por seu turno, Roma, demonstrar quem foi ela, e porque, providencialmente, alcançou o *imperium* do mundo. É no terceiro livro, no entanto, que Dante, ao procurar provar que o

poder imperial emana diretamente de Deus, faz surgir a ideia e o princípio das duas beatitudes enquanto fins últimos. Traça, efetivamente, um quadro de dois universalismos justapostos: um do Império e outro do Papado, nos quais seus respectivos chefes, o Imperador e o Papa, guiariam o homem a cada uma das duas beatitudes: a secular e a eterna.

Assim, observando *en passant* o conjunto das obras<sup>11</sup> e em especial a *Monarchia*, podemos destacar: Dante preconiza para o mundo político uma união de diferentes, e povos relativamente independentes, numa espécie de “Congregação Universal”, a chamada Monarquia ou Império. O elemento fundamental e mantenedor desta unidade estaria na teoria do *Ordinatio ad unum*; é pelo fato de os homens estarem diretamente ordenados ao imperador e, posteriormente, por intermédio deste, ligados aos demais governantes temporais. Neste sistema, o papel do imperador seria, entre outros aspectos, o de ser um “grande árbitro” que, julgando, sabiamente, as querelas e disputas entre reis, reinos, senhores, cidades e outros, afastaria a guerra do mundo, gerando a paz, a concórdia e a harmonia necessárias ao perfeito desenvolvimento humano. Ele seria também, e seria antes de tudo, aquele que, em última instância, guiaria o homem à felicidade temporal, à beatitude desta vida. Seria o guia, não o promotor – era o homem, por seus meios próprios, pela razão natural e a prática das virtudes ético-políticas – que poderia alcançar o paraíso terrestre. Seria, portanto, um eleito entre os eleitos, o supremo chefe daquela nobreza de espírito, que deve corresponder ao conjunto de todos os governantes temporais. Desta forma, em seus feudos, reinos, conselhos de cidades, todos serão conduzidos sob a orientação imperial. Pois, Dante é claro: o imperador proclama a Lei, um código geral; e os governantes temporais, por seu turno, devem daí subsumir leis particulares, aplicáveis a cada um de seus próprios domínios. Este imperador, supremo, filósofo, portanto, usaria o saber aristotélico como elemento de sua condução, ou seja, era a razão aristotélica que o inspiraria no governo do mundo.

Mas este plano político tem dimensões bem mais vastas. Dante, de fato, prevê, ao lado do Império, um outro universalismo, o do Papado; e uma outra ordenação ao Um, ao Papa. Este último seria aquele que, no âmbito espiritual, guiaria a humanidade. Ele, baseado na Revelação e com a ajuda de Deus, conduziria à salvação, à beatitude pós-vida, ao paraíso celeste. Imperador e Papa são soberanos portanto em suas vias próprias, não devendo um se imiscuir nos domínios do outro. É, justamente através da unidade, na via temporal e do equilíbrio dado pela distinção entre esta e a via espiritual, que se poderá alcançar a paz, reproduzir na terra a harmonia e perfeição do Céu. Mas, para tanto, é necessário que a hierocracia seja definitivamente abolida, que a Igreja e o Papado sejam reconduzidos à pureza evangélica. Isto é, Dante, como várias vezes comentamos, traça um imenso plano

---

<sup>11</sup> Novamente destacamos que não é objeto de nosso estudo aqui aprofundar a *Commedia* e o *Convívio*; entretanto, mesmo que de passagem, é preciso fazer uma breve explanação sobre o que as obras versam.



de reforma sociotemporal-intelectual-político-religiosa; um quadro de uma humanidade recomposta na grandeza e dignidade do primeiro homem, antes de conhecer o pecado, dirigida pelo “duplo sol”, da Igreja e do Império.

Entretanto, não é porque o pensamento dantesco forme um todo coeso e coerente que ele não apresente contradições. Como visto, por exemplo, Dante não soube jamais conjugar perfeitamente a soberba aristocrática e a pureza evangélica; ele sempre compadeceu com a insuficiência do mais elevado conhecimento humano, deste amor que não conduz jamais à verdade completa.

Quiçá, sua maior contradição está em jamais definir, precisamente, a quem este imenso plano político e de reforma se refere: ao gênero humano como um todo ou à Cristandade ocidental. A unidade de Dante preconizava envolver obrigatoriamente todos os povos da Terra, cristãos ou não, uma vez que o critério para ser membro da *humana universitas* era ser homem, não ser cristão. Dante, de fato, procura claramente traçar teorias gerais, aplicáveis ao gênero humano como um todo, mas o plano político e de reforma por ele descrito só pode, efetivamente, ser aplicável à Cristandade Universal.

O pensamento de Dante teve à época pouquíssima aceitação, devido a não corresponder aos anseios de liberdade e autogoverno das cidades italianas. Mas, ao menos nos meios intelectuais peninsulares se observa alguma repercussão, o que pode ser atestado pelas veementes críticas de contemporâneos. Entre estes se destaca Guido Vernani de Rimini que, lançando um formidável ataque à obra de Dante – em especial à *Monarchia* – dentre muitas outras controvérsias, vai declarar que uma beatitude política nesta vida enquanto fim último, acessível apenas pelas virtudes intelectuais e morais, não existia e que entre os pagãos jamais tinha havido uma *res publica* e um verdadeiro imperador.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERTELLONI, Francisco. El locus homo = microcosmos en la literatura política: Egidio Romano y Dante Alighieri. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, p. 789-804, set. 1999.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- CALAFATE, Pedro. *Logos*: enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Verbo, 1990. p. 1273-1274. v. I (A-D).
- CONGAR, Yves. *L'Église: de Saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: Cerf, 1970.
- DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- DRAGONETTI, Roger. Auteurs, scribes, enlumineurs. In: DRAGONETTI, Roger. *La vie de la lettre au Moyen Âge: le Conte du Graal*. Paris: Seuil, 1980.

- ECO, Umberto. *As formas de conteúdo*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GALLY, Michele. *La Monarchie*. Précédé de La Modernité de Dante par Claude Lefort. Paris: Belin, 1993.
- GANDILLAC, Maurice. *Dante ou la passion de la Catholicité*. Paris: Téqui, 1991.
- GILSON, Étienne. *Dante et la philosophie*. Paris: Vrin, 1953.
- GOUDET, Jacques. *Dante et la philosophie*. Paris: Vrin, 1969.
- GUENEE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. São Paulo: Edusp, 1987.
- GUTMANN, René. *Dante et son temps*. Paris: A. G. Nizet, 1977.
- HERCZEG, Giulio. La struttura del periodo nella prosa della “Vita Nuova”. In: *Saggi linguistici e stilistici*. Firenze: Olschki, 1972.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipe'l Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELSEN, Hans. *La teoria dello stato in Dante*. Traduzione del tedesco de Wilfrido Sangiorgio. Bologna: Massimiliano Boni Editore, 1974.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- KNOWLES, David. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1974. (A Idade Média, v. II).
- LECLÈRE, Albert. *Le mysticisme catholique et l'âme de Dante*. Paris: Librairie Bloude, 1906.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MILLER, Daivid. *Dictionnaire de la Pensée Politique*. Hommes et idées. Paris: Éditions Hatier, 1989. (Colléction J. Bremon).
- MILLER, Daivid. *Enciclopédia del pensamiento político*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale: nuovi saggi di filosofia dantesca*. Roma: Bari, 1942.
- OZANAM, Antoine Frédéric. *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*. Paris: Librairie Le Coffre, 1985.
- QUILLET, Jeannine. *Les clefs du pouvoir au moyen âge*. Tours: Flamarion, 1972.
- RENAUDET, Augustin. *Dante humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2004a.
- STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2004b.
- STRAYER, Joseph. *As origens medievais do pensamento moderno*. Lisboa: Gradiva, 1987.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- TOUCHARD, Jean. *História das ideias políticas*. Lisboa: Europa América Editora, 1979.
- VALLONE, Aldo. *Studi su Dante medievale*. Firenze: L. S., 1965.

YATES, Frances A. *The imperial theme in the sixteenth century*. London: Pimlico, 1993.

ZINGARELLI, Nicola. *La vita di Dante*. Firenze: Paoli, 1964.

# MAQUIAVEL INTERPRETANDO SAVONAROLA: A ATIVAÇÃO POLÍTICA DO POVO E A DESCOBERTA DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO\*

*José Luiz Ames*

Savonarola é mencionado seis vezes explicitamente nas obras de Maquiavel, além de outras duas alusões indiretas. Qual é a ideia de Savonarola que emerge destas menções de Maquiavel ao frade dominicano? Trata-se de uma imagem positiva ou crítico-negativa? Esta é uma pergunta que não permite uma resposta simples. Reconduzir à unidade as contrastantes imagens de Savonarola, que emergem das páginas das diferentes obras de Maquiavel, revela-se uma tarefa praticamente impossível. Maquiavel decompõe a personalidade de Savonarola em seus múltiplos elementos constitutivos, de modo que ele aparece, a cada vez, sob uma feição diferente, e muitas vezes contraditória.

Assim, por vezes aparece como o orador fascinante que desperta nos florentinos um temor saudável de Deus, mas ao mesmo tempo como o demagogo que tenta subjugar seu público “com razões que, para aqueles que não as discutem, eram muito convincentes”, como nos sermões que Maquiavel resume a Ricciardo Becchi, em 1498. Outras vezes, é retratado como o fanático pregador que divide os florentinos e os distrai da ação, difundindo falsas esperanças com suas profecias, como na primeira *Decennale*. Outras ainda é comparado ao profeta Moisés e, em seguida, apresentado como o exemplo moderno do “profeta desarmado”, bem ao contrário de Moisés ao qual fora comparado, do inovador incapaz de “fazer crer pela força”, como em *O Príncipe*, capítulo VI. Outras vezes ainda é retratado como um profeta capaz de persuadir os florentinos sobre suas visões de Deus para levá-los a realizar seu objetivo de reformar as instituições políticas de Florença, como em *Discursos* I,11. Em outras vezes, é o teólogo cujos escritos mostram sabedoria doutrinária, prudência e virtude e, ao mesmo tempo, o pregador tendencioso que,

---

\* O presente trabalho integra projeto de pesquisa financiado pelo CNPq, com a concessão de bolsa em produtividade e, de setembro de 2017 a agosto de 2018, com bolsa de pós-doutorado na Universidade de Urbino, Itália.

depois de ter contribuído para a reconstrução política de Florença, se deixa levar por sua ambição, como em *Discursos* I,45. Finalmente, em outras vezes Savonarola é o político ciente dos meios necessários para colocar em prática a aniquilação dos adversários, em vista da preservação dos ordenamentos da liberdade, mas, na impossibilidade de fazê-lo pessoalmente, está fadado a uma derrota certa, como em *Discursos* III, 30.

Maquiavel não se preocupa em oferecer um nexos unificador para estas diferentes representações de Savonarola propostas em seus textos. Limita-se a cada vez avaliar a eficácia da representação escolhida para o propósito a que uma política digna desse nome deve tender. Onde residiriam as razões para Maquiavel oferecer imagens tão contrastantes de Savonarola em suas obras? Para o objetivo a que nos propomos neste trabalho, o exame desta questão não nos parece determinante.<sup>1</sup> No entanto, sem a pretensão de ser um “nexos unificador”, tentaremos mostrar que a ligação entre religião e política pensada por Savonarola foi determinante para a formulação da convicção de Maquiavel acerca da importância da imaginação e das paixões na vida política. Nosso propósito será mostrar que a ideia, segundo a qual religião e política são campos práticos intrinsecamente relacionados, é uma observação nascida diretamente da experiência savonaroliana à qual Maquiavel irá (em *O Príncipe* e em *Discursos*) atribuir grande importância.<sup>2</sup> O povo, em especial aquela parcela excluída da participação política, que poderíamos denominar com Frosini “populacho”, ou “plebe”, como Maquiavel a designará em *História de Florença*, é tornada ator político por Savonarola, ao despertar nela as paixões inerentes às imagens religiosas. Esta percepção será apropriada por Maquiavel e aparecerá em seus escritos políticos posteriores. Assim, Em *O Príncipe*, dará um destaque particular ao papel das imagens e paixões como instrumentos para a obtenção do assentimento dos súditos ao governo do príncipe. Em *Discursos*, mostrará que a ativação do potencial político do “populacho”, daquela parte da população tradicionalmente excluída da atuação política, encontrará no imaginário religioso, particularmente nas paixões do medo e da esperança, um recurso inestimável. Para a explicitação destas ideias partiremos de um breve exame das passagens dos textos, nos quais Maquiavel faz menção explícita a Savonarola.<sup>3</sup>

Maquiavel fala pela primeira vez de Savonarola na carta enviada a Ricciardo Becchi, embaixador de Florença na Corte papal, em 9 de março de 1498, na qual

---

<sup>1</sup> Para Giorgio Cadoni (2001, p. 264), “a contradição existe, mas não está na ‘alma’ do frade: está na resistência que as coisas do mundo opõem à intenção de realizar o perfeito estado cristão, na incompatibilidade entre as duras ‘leis’ da política e o espírito do Evangelho. E, como era inevitável, considera seu dever esforçar-se para manter unidos esses dois extremos irreconciliáveis”.

<sup>2</sup> Segundo Brown (1988, p.65), os sermões de Savonarola impressionaram “claramente Maquiavel como um dos primeiros escritores a discutir o poder político da opinião popular ou da ‘imaginação’”.

<sup>3</sup> Além destas passagens, Cadoni identifica outras duas nas quais, segundo ele, Maquiavel aludiria, ainda que implicitamente, de modo claro a Savonarola. Uma ocorre em *Príncipe*, XII. Criticando o

resume dois dos sermões do frade sobre o Livro do Êxodo, proferidos na Catedral de San Marco, nos dias 2 e 3 de março, respectivamente. Nestes sermões, escreve Maquiavel, Savonarola começou aterrorizando (*cominciò con spaventi grandi*) com razões que, para aqueles que não as discutem, eram muito eficazes [*con ragione a chi non le discorre efficacissime*], mostrando que os seguidores dele eram os melhores homens e seus adversários, os mais ímpios, usando todas as expressões [*termini*] para enfraquecer o partido adverso e fortalecer o seu próprio. “[...] Ele começou a falar abertamente (*cominciò a squadernare*) e a tratar vossos livros e padres de modo que não os teriam comido os cães; [...] e disse que Deus lhe havia dito que existia alguém em Florença que tentava tornar-se tirano e seguia práticas e maneiras de modo a consegui-lo, e querer expulsar (*cacciare*) o frade, excomungar o frade, perseguir o frade, não queria dizer outra coisa, senão tornar-se um tirano, e que se observassem as leis”.<sup>4</sup>

A análise dos sermões feita por Maquiavel está baseada em uma imagem precisa do equilíbrio de poder e dos movimentos dos atores políticos, dentro e fora das instituições florentinas, decorrentes da mudança na composição da nova *Signoria* que havia entrado em funcionamento, a qual era, no entendimento de Savonarola, composta “mais de dois terços de inimigos” e, por isso, temia que “o prejudicassem irrefletidamente”.

Maquiavel acentua o caráter político das intervenções de Savonarola: “[...] fez dois bandos (*stiere*), um que militava sob Deus, que era o dele e de seus seguidores, e o outro sob o demônio, que eram os adversários [...]. E assim, conforme meu julgamento, vem secundando os tempos e as suas mentiras colorindo”.<sup>5</sup> Maquiavel nota o valor da estratégia argumentativa de Savonarola quando expressa suas “mentiras” com razões *efficacissime* “secundando os tempos”, como aponta Mario Martelli. (1998, p. 67-78). Para o comentador, a avaliação de Maquiavel sobre o frade como político foi positiva. Segundo ele, seria difícil fazer um julgamento negativo sobre as habilidades políticas do *versuto* dominicano, pois este revelaria a capacidade de ajustar sua ação segundo *la qualità de tempi*, mostrando possuir a habilidade incomum de adaptar prontamente suas palavras e sua ação, segundo as

---

uso de forças mercenárias pelos príncipes italianos, escreve: “Por isso para Carlos, rei da França, foi lícito riscar a Itália com giz; e quem dizia que a causa disso eram os nossos pecados dizia a verdade; mas não eram aqueles que acreditava, mas destes que narrei”. A outra passagem na qual Cadoni identifica uma alusão implícita a Savonarola são estes versos de *Asino*: “É verdade que se acredita que é coisa mortal / para reinos, e seria sua destruição, / a usura, ou algum pecado carnal; / e razão de sua grandeza, / que altos e poderosos os mantém, / seriam jejuns, esmolas e orações” [*Vero è ch'un crede sia cosa mortale / pe' regni, e sia la lor distruzione / l'usura, o qualche peccato carnale; / e de la lor grandezza cagione, / e che alti e potenti gli mantiene, / sian digiuni, limosine, orazione*] (*L'asino*, V, vv. 106-111, in *Tutte le opere* a cura di M. Martelli, p. 967).

<sup>4</sup> Niccolò Machiavelli. *Lettere*. In: *Tutte le Opere*. A cura de Mario Martelli. *Lettere* n. 3, p. 1010-1011.

<sup>5</sup> Niccolò Machiavelli. *Lettere*. In: *Tutte le Opere*. A cura de Mario Martelli. *Lettere* n. 3, p.1011.

mudanças das circunstâncias. Claro, continua Martelli (1998, p.73), nem mesmo Savonarola é capaz de mudar seu caráter, e nos dois momentos seguintes, continua sendo o pregador impetuoso e violento que é, mas esta violência e este ímpeto, no entanto, ele sabe como direcioná-los para um ou outro objetivo, e ele sabe imediatamente entender quem, a cada vez, deve acariciar e a quem extinguir.<sup>6</sup>

Maquiavel não parece considerar desabonador o fato de Savonarola servir-se de “mentiras” para ajustar sua ação às circunstâncias. “Colorir” as interpretações que extrai das Escrituras para ajustá-las aos objetivos políticos não desfaz em Maquiavel a impressão do valor político inerente à ação desenvolvida. A religião, como mostra Najemy (1999, p. 674-680), deve sempre ser interpretada, porque não é um sistema de ideias independentes; antes, depende sempre da função política que exerce.

Quando, na primeira *Decennale*, Maquiavel cita Savonarola, ecoa claramente a divisão entre os dois “bandos” mencionados na carta a R. Becchi, deixando claro que a situação era tal que deveria terminar com a eliminação de uma das partes em luta:

Mas o que para muitos não agradava / E a fez desunir, foi aquela escola / Sob cujo signo vossa cidade jaz: / digo daquele *grande Savonarola* / o qual, inspirado pela virtude divina / a mantém envolvida com a sua palavra. / Mas porque muitos temem ver a ruína / de sua pátria, pouco a pouco / sob a sua profética doutrina, / não acreditava para reunir-se encontrar lugar / se não crescesse ou se não extinguisse / sua luz divina com maior fogo.<sup>7</sup>

O que Maquiavel pretende indicar com o adjetivo “grande”, atribuído a Savonarola? Certamente, não se trata de ironia. Maquiavel não poderia esquecer a participação que o frade tivera na instituição do Grande Conselho, símbolo e instrumento da recém-recuperada “liberdade”. Assim, com “grande” Maquiavel talvez quisesse indicar uma grandeza que, apesar de não equivalente a dos *grandes* fundadores, como Moisés, merece ser reconhecida pela obra em defesa da liberdade republicana de Florença.

Apesar do reconhecimento político a Savonarola pela instituição do Grande Conselho de ampla participação popular, Maquiavel não deixa de dirigir-lhe críticas em seus versos por “desunir” a cidade. Certamente, não se trata da “desunião”

---

<sup>6</sup> Giorgio Cadoni (2001, p. 242) manifesta seu absoluto desacordo em relação à interpretação de Martelli: “No dominicano, que tanto abalara a consciência moral e civil dos florentinos, Maquiavel via apenas um homem político medíocre, reduzido a mentir sem modéstia, mas de maneira tão evidente a ponto de tornar inteiramente inútil aquela extrema tentativa”.

<sup>7</sup> “Ma quel a molti molto più non piacque / E vi fe’ disunir, fu quella scuola / Sotto il cui segno vostra città giacque: / io dico di quel gran Savonarola / el qual, afflato da virtù divina, / vi tenne involti con la sua parola. / Ma perché molti temean la ruína / veder della lor patria, a poco a poco, / sotto la sua profetica dottrina, / non si trovava a riunirvi loco / se non cresceva o se non era spento / el suo lume divin con maggior foco.” (Niccolò Machiavelli. *Prima Decennale*. In: *Tutte le Opere*. A cura de Mario Martelli, p. 942-943).

entre grandes e povo resultante da criação do Grande Conselho que conferiu papel político ao povo. Antes, o que Maquiavel critica na retórica savonaroliana é sua reiterada pregação sectária, de contrapor seus seguidores e adversários como duas facções, das quais uma combate por Deus e a outra, pelo demônio. Uma luta moral entre bem e mal. Isso, porém, não faz com que Maquiavel deixe de reconhecer, em Savonarola, a capacidade de “manter envolvidos” os florentinos contando unicamente com o poder “de sua palavra”. Savonarola lhe aparece como alguém que conhece a força que as imagens, especialmente as de medo, terror e esperança, despertam na mente dos homens e as utiliza com eficiência para “manter envolvidos” os florentinos em seu projeto de reforma política de Florença.<sup>8</sup>

Em *O Príncipe*, capítulo VI, quando Maquiavel trata dos “inovadores” – dos fundadores de “principados inteiramente novos” –, introduz uma distinção opondo “profetas armados” a “profetas desarmados” e apresenta Savonarola como exemplo moderno dos últimos, isto é, do inovador que não foi capaz de “fazer crer pela força”:

Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam podido fazer observar sua constituição longamente, caso estivessem desarmados; como no nosso tempo sucedeu com o frei Jerônimo Savonarola, o qual arruinou os seus ordenamentos novos quando a multidão começou a não acreditar nele, e ele não tinha modos para manter firmes aqueles que haviam acreditado nele, nem para fazer crer os descrentes.

Por maior que tenha sido o carisma de Savonarola, e por mais poderosa que fosse a manipulação da imaginação popular da qual fez uso, Maquiavel tem claro que o introdutor de ordenamentos novos precisa contar com a força para “fazer crer”, por meio dela, quando a palavra perde sua eficácia por si mesma.

Certamente, Savonarola “arruinou suas ordens novas”, mas as “arruinou” por ter se envolvido na mais alta e difícil tentativa de um político: introduzir ordenamentos novos numa cidade.<sup>9</sup> A causa de sua derrota foi haver ignorado a regra que, em todos os tempos, sempre fez com que “todos os profetas armados vencessem e os desarmados se arruinassem”. (*Príncipe*, VI). Possivelmente não foi por vontade própria que Savonarola se encontrava “desarmado”: na condição de pregador religioso, não estava em suas mãos o poder de prover de armas próprias a cidade; a iniciativa teria cabido aos chefes do governo de Florença que, no entanto, não o fizeram. A responsabilidade de Savonarola, neste caso, estava em não haver se empenhado no sentido de fazer com que estes providenciassem a milícia própria.

---

<sup>8</sup> Para Cadoni (2000, p. 268), ao invés disso, o “*gran Savonarola*” aparece, na primeira *Decennale*, “como um chefe ambicioso e inescrupuloso, dotado de um poderoso carisma que, para perseguir seu objetivo, não receia em dividir a cidade, pondo em risco sua independência”.

<sup>9</sup> Como Maquiavel recorda em *O Príncipe* VI: “Deve-se considerar que não há coisa mais difícil de realizar, nem mais duvidosa de alcançar, nem mais perigosa de controlar, do que *fazer-se chefe para introduzir novos ordenamentos*”. (Grifos nossos).



A crítica de Maquiavel ao frade parece dirigida a esta omissão. Para Maquiavel não cabe desculpas por esta omissão em nome da fé, pois ele tinha como saber que Moisés “não teria podido fazer observar sua constituição longamente caso estivesse desarmado” (*Príncipe*, VI). Certamente era do conhecimento de Savonarola, como pregador religioso, a epopeia mosaica. Faltou a Savonarola empenhar-se no sentido de seus seguidores, na *Signoria*, proverem Florença de uma força militar própria. Por faltar esta provisão, quando a palavra perdeu seu poder de “envolver” e a “multidão começou a não acreditar nele”, seus sermões também não lhe permitiram evitar o trágico destino que o levou à morte.

Nos *Discursos*, Maquiavel se remete por três vezes a Savonarola. A primeira vez é no capítulo XI do Livro I:

O povo de Florença não parece ser ignorante nem rude; no entanto, o frei Jerônimo Savonarola o persuadiu de que falava com Deus. Não quero julgar se era verdade ou não, pois que de tal homem se deve falar com reverência, mas digo, sim, que um número infinito de florentinos acreditava sem ter visto nada de extraordinário que os levasse a crer; porque sua vida, sua doutrina e o assunto de que falava eram suficientes para que lhe dessem fé. E que ninguém tema não poder conseguir o que foi conseguido por outro, pois os homens – como dissemos em nosso Prefácio – nasceram, viveram e morreram sempre segundo uma mesma ordenação.<sup>10</sup>

O capítulo em questão está inserido na teoria mais geral acerca dos profetas-legisladores – como Numa –, os quais, servindo-se da irrefletida confiança popular em seu mandato divino, conseguiam fundar uma nova lei civil. Portanto, Savonarola

---

<sup>10</sup> Fabio Frosini chama a atenção à última frase desta citação. Segundo o comentador, “é aqui que Maquiavel identifica a possibilidade de inverter a História. A ação de Savonarola é o único exemplo moderno registrado e o exemplo de Florença é, portanto, o único caso pertinente à última observação (“E que ninguém tema não poder conseguir o que foi conseguido por outro [...]”), que remete ao Prefácio. O que aconteceu em Florença demonstra que é possível superar a crença de que a imitação é impossível. A figura de Savonarola é importante precisamente por esse motivo. Seu movimento popular se expressou como uma rejeição da religião corrompida de Alexandre VI, mas este foi apenas um ponto de partida. A mensagem profética de Savonarola [...] foi gradualmente identificada com a fortuna de Florença, colocando esta cidade no centro de um destino excepcional, constituído de poder, glória e riquezas mundanas”. No entendimento de Frosini, “ter um ‘conhecimento verdadeiro das histórias’ implica em não ter medo de imitar os antigos, portanto significa acreditar que é possível agir politicamente. É isso o que Savonarola fez em Florença – superando a corrupção e lutando por uma interpretação da religião contra o ‘modo dos homens poderosos’. O verdadeiro conhecimento das histórias pode, portanto, também se originar graças a uma profecia que consegue interpretar a religião ‘de acordo com a necessidade’, isto é, exaltando o papel do povo contra o dos grandes. A política democrática de Savonarola era, aos olhos de Maquiavel, um exemplo para se aprender política: Savonarola introduziu no mundo moderno a antiga união de virtude-necessidade e religião-educação, não como resíduo de uma época passada [...], mas como um elemento pertencente à nova ordem. Essa forma de política [...] incluiu o ‘populacho’ na política ativa pela primeira vez, quebrando as limitações estritas do ‘povo’ entendido como a totalidade dos ‘cidadãos’”.

é colocado aqui por Maquiavel no mesmo nível que Numa Pompilio, bem como em outros lugares (*Príncipe* VI e *Discursos* III, 30) é comparado a Moisés.

Como Savonarola foi capaz de persuadir um povo “acostumado a viver na cidade” e, portanto, não inclinado a crer facilmente de que “falava com Deus”? Como foi capaz de “envolvê-lo com sua palavra”, sem ao menos haver algo “de extraordinário para fazê-lo crer”?<sup>11</sup> Chama a atenção a indiferença de Maquiavel em relação ao mérito da questão – se Savonarola falava ou não com Deus – como se não contassem, em última análise, a veracidade ou falsidade das conversas místicas do frade frente ao sucesso que obteve em convencer o povo disso. Maquiavel se recusa a entrar na discussão acerca da verdade ou não da profecia savonaroliana; o que lhe interessava era tão somente os efeitos políticos da intervenção do frade na vida da cidade.<sup>12</sup> Seja qual for a posição de Maquiavel em relação ao cristianismo, ele concentra sua atenção naquilo que torna exemplar a ação de Savonarola: servir-se do imaginário religioso como instrumento para governar a cidade. É isto que faz com que “a vida, a doutrina e o assunto de que falava” mereça “reverência”, pois foram instrumentos adequados a que fosse prestada fé no frade de modo a promover a introdução de “novos ordenamentos” no governo de Florença. Nesse sentido, sua ação é comparável a de Numa: assim como este, também Savonarola apela ao imaginário popular para alcançar seu assentimento às reformas políticas e aos novos mecanismos institucionais da cidade.

A “reverência” da qual Savonarola é merecedor não torna infalível sua prática política, antes ao contrário. Em *Discursos* I,45, Maquiavel faz menção a um erro fatal, na sua avaliação, cometido pelo frade em 1497 quando, após haver se empenhado fortemente para aprovar a lei que permitia aos condenados por motivos políticos o direito de apelar ao Conselho Maior, tolerou que fosse negado o recurso aos cinco cidadãos acusados de cumplicidade com Piero de’ Medici.

---

<sup>11</sup> É Maquiavel irônico ao escrever que de Savonarola “se deve falar com reverência”, apesar de confessar que “falava com Deus”? Para Michele Lodone (2011, p. 294-295) é difícil “eliminar da passagem qualquer ironia. A ironia está lá e é dirigida àqueles que – como os florentinos – ‘presumem não ser rudes’, e ainda assim não resistem ao apelo da religião e a um profeta como Savonarola que (como o próprio Maquiavel havia escrito na carta a R. Becchi) em seus sermões apela ‘a grandes termos’ e a ‘razões que, para aqueles que não as discutem, eram muito eficazes’: isto é, razões válidas apenas para aqueles que não as examinam cuidadosamente, deixando-se seduzir e levar irracionalmente pela palavra carismática do pregador”.

<sup>12</sup> Massimo Cacciari (1998, p. 233), em artigo publicado por ocasião da celebração dos quinhentos anos da morte de Savonarola, defendeu a tese de que, considerando o capítulo XI do Livro I dos *Discursos*, “o fundamento da grandeza das repúblicas” deveria ser colocado “na fé na origem divina da autoridade”. Giorgio Cadoni (1999, p. 494) chama a atenção de que o referido capítulo de *Discursos* “não desenvolve esta tese, mas ilustra o papel da religião como insubstituível conectivo social (sacralidade do juramento) e eficaz *instrumentum regni* capaz de fazer aceitar medidas que a autoridade dos governantes não teria sido suficiente para impor. ‘A razão para a grandeza das repúblicas’ não é a ‘fé na origem divina da autoridade’, e sim da ‘observância do culto divino’, que é, naturalmente, bem outra coisa”, conclui o comentador.

Na análise deste acontecimento, Maquiavel começa lembrando que “não existe pior exemplo numa república do que fazer uma lei e não a observar; sobretudo quando não é observada por quem a fez” (*Discursos* I,45). A seguir ilustra esta “regra geral” com o sucedido em Florença:

O governo de Florença foi reordenado depois de 94 com a ajuda do frei Jerônimo Savonarola, cujos escritos mostram a doutrina, a prudência e a *virtù* de seu ânimo; entre outras constituições que tinham em vista a garantia dos cidadãos, criou-se uma lei que possibilitava recurso ao povo das sentenças proferidas pelos Oito e pela Senhoria em delitos políticos, lei sobre a qual Savonarola pregou por muito tempo e que obteve com grande dificuldade; ocorre que, pouco depois de sua aprovação, cinco cidadãos foram condenados à morte pela Senhoria, por delitos políticos; aqueles queriam recorrer, o que não lhes foi permitido, deixando-se de observar a lei. Isso prejudicou mais a reputação daquele frade do que qualquer outro acontecimento, porque, se aquele recurso era útil, ele deveria fazer com que fosse observado; se não era útil, não devia tê-lo feito aprovar. E mais digno de nota foi esse acontecimento porque o frade, em tantas pregações que fez depois da transgressão dessa lei, nunca condenou quem a transgredira nem o escusou, como se fosse algo que não queria condenar, porque lhe parecia oportuno, mas também não podia escusar. E isso, pondo à mostra seu ânimo ambicioso e partidário, destruiu-lhe a reputação e causou-lhe grande má-fama (*Discursos* I, 45).

Como conciliar um erro tão grave com a afirmação de que seus escritos mostram “doutrina, prudência e *virtù*”? Não parece pertinente pensar que, da parte de Maquiavel, se trate de ironia. Antes podemos dizer que ele contrasta o “conselheiro” e o “homem de ação”; doutrina e prática. No plano doutrinário, Savonarola mostra “a prudência e a *virtù* de seu ânimo”; no plano prático, revela “seu ânimo ambicioso e partidário”. No plano doutrinário, tem clareza dos ordenamentos que uma república necessita; no plano prático o chefe político não alcança avaliar todas as consequências de seus atos. No retrato maquiaveliano de Savonarola este aparece como incapaz de encontrar um critério de ação válido para quem precisa confrontar-se com a dura realidade do campo político: a “prudência” que o induz a observar um inadequado silêncio, antes do que sabedoria, é expressão de perigosa irresolução. O preço dela foi o de “destruir-lhe a reputação”. Isso, porém, não pode fazer esquecer que “o governo de Florença foi reordenado depois de 94 com a ajuda do frei Jerônimo Savonarola” e o foi na direção que também Maquiavel compreendia o necessário: com estruturas institucionais de empoderamento popular. Não parece pertinente supor que Savonarola, depois de haver colaborado com sucesso com a reforma do sistema jurídico constitucional até o final do gonfalonierato de Francesco Valori, tenha posteriormente embarcado em um caminho ruinoso para si e cheio de perigos para a cidade.

Finalmente, no capítulo XXX do Livro III de *Discursos*, somos defrontados com a última menção a Savonarola. Aqui Maquiavel defende a ideia de que o ator

político deve “eliminar a inveja”, pois “a inveja é, muitas vezes, a razão pela qual os homens não conseguem agir bem por não permitir que tenham a autoridade necessária nas coisas de importância”. A inveja, afirma Maquiavel, pode ser eliminada de dois modos. Em certas circunstâncias ela se extingue por si mesma, “quando todos, vendo-se em perigo, deixam de lado a ambição e correm voluntariamente a obedecer àquele que, com sua *virtù*, acreditam que possa livrá-los”. Semelhante situação, porém, só sobrevém quando a cidade não está corrompida, como era o caso na Roma republicana. Quando, porém, a cidade está corrompida e, por isso, o bem comum não prevalece, “para vencer esta inveja não existe outro remédio, senão a morte daqueles que a nutrem”. Para ilustrar esta situação, Maquiavel compara o exemplo positivo de Moisés e os negativos de Savonarola e Piero Soderini:

E quem lê a Bíblia sensatamente verá Moisés, para que suas leis e ordenações tivessem progressos, ser forçado a matar infinitos homens, os quais não movidos por outra coisa, senão pela inveja, se opunham aos seus desígnios. Esta necessidade a conhecia muito bem o frei Jerônimo Savonarola; a conhecia ainda Piero Soderini, gonfaloneiro de Florença.

Piero Soderini “acreditava que, com tempo, com bondade, fortuna e benefícios extinguiria essa inveja. [...] Não sabia que o tempo não se deixa esperar, a bondade não basta, a fortuna muda e a maldade não se aplaca com benefícios. Savonarola, ao contrário, sabia o que era necessário fazer, mas não pode fazê-lo, [...] por não ter autoridade para tanto e por não ser bem entendido por aqueles que o seguiam e teriam essa autoridade.” Nem por isso deixou de fazer o que podia, e suas pregações são cheias de acusações contra os sábios do mundo e de invectivas contra eles, porque era assim que chamava esses invejosos e aqueles que se opunham às suas ordenações.

Enfim, Savonarola, por ser um pregador religioso, não detinha a autoridade política para agir pessoalmente, e aos seus seguidores, que a detinham, faltava a *virtù* necessária para extinguir a inveja preferindo anular-se diante dos seus opositores em lugar de combatê-los. Entre os exemplos de Soderini e Savonarola, Maquiavel não parece haver dúvidas: Soderini é o antiexemplo. Ele detinha os meios legais de “extinguir a inveja” dos conspiradores da república, mas preferiu o caminho equivocado, apesar de conhecer a via imposta pela “necessidade”. Savonarola, por não ser homem de estado, não dispunha dos meios legais de agir “segundo a necessidade”. Mesmo assim, reconhece Maquiavel, “não deixou de fazer o que podia, e suas pregações são cheias de acusações contra os sábios do mundo e de invectivas contra eles”.

Mesmo renunciando à ideia de pretender identificar um “nexo unificador” destas contrastantes representações de Savonarola, produzidas por Maquiavel, pensamos que, no conjunto, elas tratam de um tema que se mostra essencial ao pensamento maquiaveliano: a ligação entre religião e política. Maquiavel elabora esta relação, como sabemos, especialmente nos *Discursos*. Ainda que neste livro a

referência maior seja a obra de Tito Lívio, já muitos anos antes Maquiavel conheceu de perto os eventos que envolveram a reforma da república de Florença patrocinada por Savonarola. Como mostramos nas páginas anteriores, esta experiência foi tão marcante para o pensamento maquiaveliano, a ponto de fazer seis registros explícitos em suas obras sobre o pensamento e a prática política do frade. Savonarola impressionou Maquiavel pelo modo como soube servir-se da religião para operar as reformas políticas na república de Florença. Esta influência aparecerá posteriormente nos escritos de Maquiavel, especialmente em *Discursos*.<sup>13</sup>

Nesta obra Maquiavel introduz o tema da religião, na perspectiva do *ordinatore*, isto é, daquele que, se não irá propriamente “inventar” a religião tem, contudo, por tarefa estruturá-la e estabelecê-la em preceitos visíveis. É o que coube a Numa, sucessor de Rômulo (*Discursos* I,11): Numa compreendeu que a força não era suficiente para levar o povo à obediência. A religião, em compensação, poderia produzir uma obediência quase incondicional à autoridade política. Em razão de quais artes ela seria capaz desse feito? Para Maquiavel porque a religião é *timore di Dio*: “onde falta o *timore di Dio* é preciso que o reino se arruine ou que seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião” (*Discursos* I,11). Como os príncipes têm vida curta, o reino tende a desaparecer com a morte do príncipe, algo que não acontece com o temor infundido pela religião, por ser mais permanente, de sorte que é mais útil para a segurança e liberdade da cidade temer uma divindade do que temer um príncipe. Embora o medo de uma divindade, ou dos preceitos derivados dela, não possa produzir por si mesmo comportamentos adequados à vida política, pode dar-lhes origem por meio da intervenção de um mediador que saiba alimentar, orientar e, sobretudo, organizar em instituições estáveis essa paixão humana, tornando-a capaz de suscitar coesão política e obediência civil. Foi o

---

<sup>13</sup> Frosini chama a atenção para uma mudança na interpretação maquiaveliana da relação entre religião e política dos escritos iniciais em relação àquilo que Maquiavel dirá em *Discursos*: “[...] a religião inevitavelmente tem a ver com política, quando a política envolve as massas, é uma observação nascida diretamente da experiência savonaroliana [...]. Não foi a existência dessa relação que foi posta em questão, mas sim sua avaliação; e isso mudou de acordo com o tipo de perspectiva política em jogo. [...] O que muda nos *Discursos* é a avaliação que Maquiavel faz do laço entre religião e política ou, para ser mais preciso, a relação entre religião e política de massas”. Essa mudança teria sido possível, pensa Frosini, em virtude da introdução de dois conceitos-chave, que não seriam encontrados em Maquiavel antes dos *Discursos*: “educação” como sinônimo de religião e “necessidade” como sinônimo de virtude. Assim, pondera o comentador, Maquiavel, falando dos romanos, interpreta a religião de acordo com a necessidade política do momento. Isso levanta, obviamente, a pergunta, diz Frosini: “O que é exatamente *necessidade*?” Nos *Discursos*, defende Frosini, “necessidade é sinônimo de uma situação na qual o desejo coincide perfeitamente com a ação, porque as pessoas não lutam em função da realização de algo que desejam (e que, inevitavelmente, deixaria o desejo insatisfeito), mas, em vez disso, desejam aquilo pelo qual estão constrangidas a lutar”. Por isso, conclui o comentador, “a necessidade, segundo a qual a religião é interpretada é aquela que limita o desejo, e isso só é possível se a religião ‘não fala no modo dos poderosos’, como Maquiavel especifica em *Discursos* I,12, mas, em vez disso, incorpora na estratégia política dos governantes também as reivindicações dos governados”.

papel exercido em Roma por Numa; foi também o que chamou a atenção de Maquiavel em Savonarola, em relação à reorganização da república de Florença.

Para Maquiavel o problema fundamental não é a questão teológica da comunicação da vontade divina aos homens. A possibilidade de uma revelação divina é uma questão pela qual Maquiavel não manifesta interesse. Na ótica maquiaveliana, trata-se sempre da *interpretação* de sinais considerados pelo povo manifestações da vontade divina. A expressão da vontade divina aparece por meio de uma linguagem cifrada e requer, por isso, a mediação de um intérprete. Graças à profecia, o intérprete consegue fazer falar a religião “de acordo com a necessidade”, isto é, exaltando o papel do povo contra o dos grandes. Foi o que Maquiavel destacou no exemplo romano,<sup>14</sup> mas também da experiência florentina sob Savonarola.<sup>15</sup> Maquiavel mostra que a interpretação precisa ser convincente: uma interpretação cujo efeito é manifestamente favorável aos *grandes*, ou ao próprio intérprete da mensagem, tem por consequência o descrédito. Essa perda da fé na mensagem produz a desordem e com ela a ruína da vida política.<sup>16</sup>

Maquiavel afirma implicitamente, em relação ao cristianismo, que somente sua versão profética, e em particular a milenar-mundana, é capaz de obter a força de mobilizar a virtude que pertencia à religião dos romanos. Foi exatamente isso que Savonarola alcançou ao vincular o destino de sua pregação à cidade de Florença e à sua fortuna política. A figura do frade dominicano torna-se de fato ainda mais importante, na interpretação de Maquiavel, porque une as características normalmente atribuídas a oráculos, adivinhos e augúrios entre os romanos com as

---

<sup>14</sup> Numa, explica Maquiavel, sentiu que sua autoridade seria insuficiente para “introduzir instituições novas e inusitadas naquela cidade [Roma]”. Compreendendo, porém, a importância e a necessidade de tal empreendimento, “simulou ter familiaridade com uma Ninfa, de quem recebia conselhos para serem transmitidos ao povo” (*Discursos* I, 11). O povo avaliou a veracidade pelo resultado e este não poderia ser melhor: “Maravilhando-se, pois, o povo romano da bondade e prudência de Numa cedia ante todas as suas argumentações” (*Discursos* I, 11). Não é diferente no caso de Camilo: tendo os soldados romanos saqueado a cidade de Veios, entraram no templo de Juno “sem tumultos, devotos e cheios de reverência” (*Discursos* I, 12), e perguntaram à deusa se queria ir com eles para Roma. Como havia quem pensasse ter escutado ela dizer “sim”, “lhes parecia ouvir aquela resposta que pressupunham para sua pergunta, opinião e credulidade que foi inteiramente favorecida e acrescentada por Camilo e por outros homens importantes da cidade” (*Discursos* I, 12).

<sup>15</sup> Como mostramos na análise das referências de Maquiavel a Savonarola, “o povo de Florença não parece ser ignorante nem rude; no entanto, o frei Jerônimo Savonarola o persuadiu de que falava com Deus” (*Discursos* I, 11). Maquiavel lê o exemplo romano à luz do exemplo contemporâneo de Savonarola em Florença conhecido pessoalmente por ele.

<sup>16</sup> Na Roma antiga, quando os oráculos “começaram a falar como os poderosos (*a parlare a modo de' potenti*), e essa falsidade foi descoberta pelo povo, os homens se tornaram incrédulos e apropriados para perturbar qualquer ordem boa” (*Discursos* I, 12). É o que Maquiavel também denuncia no comportamento de Savonarola: seu silêncio diante da rejeição do recurso ao Conselho Maior formulado pelos acusados de simplicidade com Piero de' Medici “prejudicou mais a reputação daquele frade do que qualquer outro acontecimento. [...] Isso mostra seu ânimo ambicioso e partidário, destruiu-lhe a reputação e causou-lhe grande má fama” (*Discursos* I, 45).

dos legisladores. É por isso que seu único verdadeiro ponto de comparação é Moisés, como Maquiavel destaca no capítulo VI de *O Príncipe*.

Os textos nos quais Maquiavel se pronuncia sobre Savonarola deixam claro, pois, que a ligação estreita entre religião e política destacada por ele em suas obras nasce da experiência savonaroliana de reforma da república florentina, da qual foi testemunha ocular. Desta ligação entre religião e política chama a atenção de Maquiavel a emergência do povo como ator político graças à ativação da imaginação religiosa das massas. Savonarola introduziu a profecia religiosa no governo da cidade; e, ao fazê-lo, expandiu enormemente o significado e a importância políticas do povo. A experiência savonaroliana ensinou a Maquiavel que a linguagem religiosa é capaz de ativar politicamente multidões da população nunca antes alcançada, aquela tradicionalmente excluída dos processos políticos da cidade. A multidão (o “populacho”, como a designa Frosini) emerge com Savonarola como ator político essencial da nova organização política e republicana de Florença. Como resultado, as paixões, a imaginação – e com elas a própria religião – tornaram-se um tema diretamente político, real e concreto.

Em um escrito de 1503 – “Os povos rebelados do Vale de Chiana” – Maquiavel identifica o substrato psicológico coletivo que permite fundar – ou refundar, como era o caso naquele escrito – a ligação de subordinação: a *esperança*, “para purgar os ânimos daqueles povos”, e o *medo*:

Mas tenho a dizer-vos somente isso: que é firmíssimo aquele império que tem seus súditos *fiéis e afeiçoados* ao seu príncipe (*i sudditi fedeli e al suo principe affezionati*). Mas o que se deve decidir é preciso que se decida logo, tendo vós tantos povos *suspensos entre a esperança e o medo* (*tanti popoli sospesi tra la speranza e la paura*), é preciso retirá-los dessa ambiguidade e preocupá-los com as penas ou os prêmios.<sup>17</sup>

O que Maquiavel descreve é uma condição comum tanto à experiência política quanto à religiosa. Com efeito, Maquiavel sabe que o terror é conatural aos homens.<sup>18</sup> Sociedade e religião têm origens comuns no medo. Neste sentido, o ato de submissão se configura propriamente como um *ato de fé*, no qual *esperança* e *medo*, interagindo, produzem um sentimento de devoção (Maquiavel fala em

<sup>17</sup> Niccolò Machiavelli. In: *Tutte le opere*. A cura de Mario Martelli, p. 14 (grifos nossos).

<sup>18</sup> Stefano Visentin, em curso ministrado durante o XXI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste em 2016, defendeu que o famoso ditado latino “terret vulgus nisi metuat” (o vulgo provoca terror, se não for por sua vez aterrorizado), utilizado por séculos por aqueles que consideravam que o terror seria o único instrumento útil para governar o povo, será assumido por Maquiavel com um significado novo, porque não se trata mais de neutralizar um medo com um medo maior, mas, antes, “fazer dialogar” os dois medos entre si, de modo que esta dialética modula os comportamentos do príncipe de um lado e do povo de outro.

“*affezione*”) em relação à autoridade. Não é coincidência que o termo “*fé*” (“*fede*”) – usado para definir a relação que os súditos estabelecem com a cidade dominante – implique uma dimensão religiosa. A partir da posição que ocupa no aparato governamental, Maquiavel parece convencer-se de que o estado – em particular o estado composto por Florença – pode “ganhar a *fé*” dos súditos apenas sob a condição de administrar com perspicácia seu *imaginário*, tão sensível em tempos normais e, especialmente em tempos de crise, às vozes e imagens capazes de provocar *medo e devoção*.

Estas duas paixões políticas – esperança e medo –, se de um lado exprimem o caráter originário da desunião entre os homens e a impossibilidade da eliminação dos conflitos, de outro, todavia, indicam também uma potência positiva a ser ativada. Nesse sentido, estas paixões não constituem unicamente o elemento desagregador que a política deve saber reprimir e neutralizar, mas também o motor de toda possível transformação. É, pois, a partir da esperança e do medo, e não contra elas, que se abre a possibilidade da instauração de uma vida política livre.

Savonarola, manipulando as paixões de medo e esperança por meio do imaginário religioso, constitui um novo ator político na figura das massas. Será apoiado nelas que lhe será possível a criação de estruturas políticas mais inclusivas na república florentina. Um Grande Conselho, amplo e empoderado, torna a participação popular uma realidade efetiva pela primeira vez em Florença.<sup>19</sup> Maquiavel reconhece a dívida de Florença com o frade. Foi graças à percepção política dele que a cidade viveu durante 20 anos um republicanismo de base popular, para o desagrado das elites florentinas. Quando em 1512, por inabilidade de Piero Soderini, a oposição mediciana venceu, quem perdeu foram as massas populares, de agora em diante definitivamente excluídas, como força política sob o domínio dos Médicis.

## REFERÊNCIAS

AA.VV. *Savonarola: Democrazia, tirannide, profezia*. A cura di G.C. Garfagnini. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 1998.

---

<sup>19</sup> Maquiavel recorda em *História de Florença* (Livro III, 15-22) outro “momento republicano popular”, decorrente da revolta *Ciompi*, quando Michele di Lando se torna Gonfaloneiro da cidade, e a plebe alcança reconhecimento político com a criação de Corporações de Ofício próprias e assentos na Senhoria. No entanto, a implantação de uma república popular foi fugaz: após poucas semanas ela ruiu, paradoxalmente pelas mesmas mãos de quem liderou sua criação, Michele di Lando.



- BROWN, A. *Savonarola, Machiavelli and Moses: a Changing Model*. In: AA.VV. *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, ed. by P. Denley and C. Elam. London: Committee for Medieval Studies (Westfield College), 1988. p. 57-72.
- CACCIARI, Massimo. Inimicizia fraterna. Teologia e politica in Savonarola. *Micromega*, n. 4, p. 225-238, 1998.
- CADONI, Giorgio. Il “profeta disarmato”. Intorno al giudizio di Machiavelli su Girolamo Savonarola. *La Cultura*, Fascicolo 2, p. 239-265, ago. 2001.
- CADONI, Giorgio. Qualche osservazione su Machiavelli e Savonarola. *La Cultura*, Fascicolo 2, p. 263-278, ago. 2000.
- CADONI, Giorgio. Savonarola, Machiavelli, Guicciardini in una recente ipotesi interpretativa. *La Cultura*, Fascicolo 3, p. 493-496, dicembre 1999.
- FROSINI, Fabio. *Prophecy, education and necessity: Girolamo Savonarola between politics and religion*. Disponibile em: [https://www.academia.edu/4449425/Prophecy\\_Education\\_and\\_Necessity\\_Girolamo\\_Savonarola\\_Between\\_Politics\\_and\\_Religion?auto=download](https://www.academia.edu/4449425/Prophecy_Education_and_Necessity_Girolamo_Savonarola_Between_Politics_and_Religion?auto=download). Acceso em: 23 maio 2018.
- LODONE, Michele. Savonarola e Machiavelli: una nota su discorsi, I 11. *Interpres*, XXX, p. 284-98, 2011.
- MACHIARELLI, Niccolò. *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971.
- MARTELLI, Mario. *Machiavelli e Savonarola*. In: AA.VV. *Savonarola: democrazia, tirannide, profezia*. A cura di G.C. Garfagnini. Firenze: SISMELE edizioni del Galluzzo, 1998.
- NAJEMY, John M. Papius and the chickens, or Machiavelli on the necessity of interpreting religion. *Journal of the History of Ideas*, LX, p. 659-668, 1999.

### MAQUIAVEL E SAVONAROLA: ENTRE O DISCURSO E AS ARMAS\*

*Flávia Roberta Benevenuto de Souza*

Refletir sobre questões políticas certamente esteve entre as principais atividades de Maquiavel. Seus textos demonstram genuína preocupação com a questão das armas. Certamente este tema era indispensável, haja vista que era um tempo de guerras. Mas será que as armas devem se constituir como um assunto pertinente somente com a possibilidade do fim dos tempos de paz? Maquiavel sugere que não e compreender sua resposta negativa a esta questão nos ajuda a entender melhor sua concepção de política, não porque ela se restrinja ao uso da força, o que de fato não caracteriza o pensamento do autor, mas porque caracteriza, para ele, um dos pilares do corpo político. Se, de fato, o uso da força é admitido por muitos e, devemos salientar, por Maquiavel, como necessário e salutar para a manutenção do corpo político, não se trata de um ponto de partida unânime.

Decidimos, então, investigar justamente uma perspectiva oposta. Partimos de um dos atores políticos mais polêmicos e da análise de um caso contrário às expectativas do bom emprego das armas. Tomamos aqui o caso Savonarola.<sup>1</sup> Acreditamos que este ator político, a quem por vezes Maquiavel se refere por “profeta desarmado”, pode nos ajudar a compreender a necessidade do uso da força explícita nos escritos de Maquiavel, assim como as consequências da opção pela não utilização das armas. Mais que isso, Savonarola parece ter inspirado profundamente Maquiavel, principalmente naquilo que diz respeito aos fundamentos do corpo político, à relevância da religião, à capacidade de persuasão e à importância da imagem que um determinado ator político constrói de si, no âmbito dos assuntos públicos.

---

\* Esse texto é parte do resultado de pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (Fapeal).

<sup>1</sup> Girolamo Savonarola nasceu em Ferrara em 1452. Cresceu em uma “atmosfera serena e profundamente cristã, dominada pela figura do avô, preceptor atento do neto” (VIALON, Savonarole: *Glaive de Dieu*, p. 23). Aos 17 anos foi submetido ao *trivium* e depois ao *quadrivium* e, mais tarde, ingressou no renomado e tradicional mosteiro dominicano Saint-Domonique em Bolonha.

Savonarola teria sido convidado a Florença por intermédio de Pico della Mirandola, durante o governo dos Médicis. Ele teria impressionado Pico durante uma *disputatio*, e isso teria sido o primeiro passo para que assumisse um posto em São Marco. Orador brilhante e inflamado, impecável em seus discursos, logo ganhou destaque e a simpatia dos florentinos. Quando suas previsões se concretizaram, sua reputação veio especialmente por causa de sua integridade moral. E, agindo de forma muito transparente, consegue atrair muitos adeptos de suas propostas e do apoio político suficientes para atuar nos assuntos públicos da cidade. Sempre se valendo de suas características de excelente orador, Savonarola manteve-se firme na sua proposta de reformar os costumes dos florentinos e conseguiu o respeito não somente do povo, mas também dos doutos do tempo de Maquiavel. Há uma passagem bastante conhecida nos textos de Maquiavel que o ilustra de forma categórica:

Os florentinos não se julgavam ignorantes ou grosseiros e, contudo, Savonarola conseguiu convencê-los de que conversava com Deus. Não tenho a pretensão de decidir se ele estava certo ou equivocado; sobre um homem tão extraordinário só se deve falar com respeito. Lembro apenas que muitíssimas pessoas acreditavam no que dizia sem nada ver de sobrenatural que pudesse justificar sua crença, suas dissertações, a sua vida, eram suficientes para que se ouvisse com fé as palavras que pronunciava.<sup>2</sup>

As palavras de Maquiavel não deixam dúvidas sobre a reputação conquistada por Savonarola ao longo de seus anos em Florença. Sua diligência em relação aos assuntos religiosos, associada a sua habilidade discursiva, seu carisma emblemático e a correção nos assuntos públicos o tornaram um homem bastante popular. E, após, houve a concretização de suas profecias, de índole inabalável. Tendo em vista tudo isso, pode-se dizer que, ao assumir parte no governo da cidade, esse ator político que já havia se tornado uma figura tão emblemática, lança mão de uma proposta política, digamos, extravagante.

De fato, a força política conquistada por Savonarola se converteu em um instrumento a serviço de suas aspirações religiosas ou, ainda, sua vivacidade e adesão políticas serviam agora como um meio para a concretização de sua missão religiosa. O objetivo seria refundar Florença sob o alicerce das virtudes cristãs que, para ele, seriam adequadas e suficientes para governar Florença. Para Savonarola, as virtudes seriam capazes de melhorar os homens e, conseqüentemente, de melhorar a cidade. Esse objetivo, de fundamento aristotélico, era bastante disseminado e não exatamente uma novidade ali introduzida. Porém, diferentemente de outros expoentes religiosos de seu tempo, Savonarola prefere defender um governo livre para a cidade. Procura edificar uma solução argumentativa otimista e definitiva para Florença. Essa solução,

---

<sup>2</sup> MACHIAVELLI, *Discorsi*, I,11, p. 229.

exposta no seu *Tratado sobre o governo de Florença*, parte do pressuposto de que Florença é uma cidade peculiar e, portanto, sua forma de governo também deveria sê-lo. Após descrever o governo de um como a melhor forma de governo em si, o autor apresenta as especificidades do povo florentino e considera que tais peculiaridades conferiam a cidades certas peculiaridades que não condiziam com essa forma de governo (em si melhor que todas as demais). Apesar de reconhecer – na primeira parte do *Tratado* – que o governo de um é a melhor forma de governo, especifica que há exceções e, portanto, situações específicas a serem consideradas. No caso específico de Florença, de acordo com ele, seria necessário considerar que,

se examinarmos bem as sentenças e razões de suas sabedorias, tanto filosóficas quanto teológicas, conheceremos claramente que, considerada a natureza deste povo, tal governo não o convém. Pois digo que tal governo convém aos povos que são de natureza servil, como são aqueles que carecendo de sangue, ou de engenho, ou de um e outro; sendo também o caso daqueles que abundam de sangue e são fortes de corpo são audazes na guerra, mas carecendo de engenho é fácil fazer-lhes submeter-se a um príncipe [...].<sup>3</sup>

Mais adiante, Savonarola apresenta claramente as características particulares que tornavam Florença uma exceção e, em consequência das quais, seria necessário tratá-la de maneira distinta para determinar sua melhor forma de governo. De acordo com ele, “sendo o povo florentino engenhosíssimo, mais que todos os povos da Itália, e sapientíssimo na sua empresa, ainda é de audaz e de grande ânimo, como se viu pela experiência muitas vezes [...]”.<sup>4</sup> Em Florença, portanto, tais características levariam o governo de um à ruína. E, para evitá-la, o autor sugere que, dado que o povo florentino, da mesma natureza que o de outros povos, não poderia adequar-se à mesma forma de governo reconhecidamente adequada aos povos de modo geral. Ao explicitá-lo, afirma que “[...] a natureza deste povo não é suportar o governo de um príncipe, ainda que fosse bom e perfeito; porque sendo sempre o mais nocivo que bom, pela sagacidade e animosidade dos cidadãos nocivos ou seria traído e morto (sendo eles maximamente inclinados à ambição), ou necessitaria torna-se tirano”.<sup>5</sup>

Esse, de fato, é o principal argumento utilizado por Savonarola para defender uma forma de governo distinta do governo de um, considerada pelo autor, boa em si, mas que, pelas razões expostas, não adequada à Florença. Partindo de tais pressupostos, ao invés de principado, tal como poderia se esperar de um defensor da perspectiva tomista, defendia a forma republicana<sup>6</sup> (que ele chama de governo

<sup>3</sup> SAVONAROLA. *Trattato sul governo di Firenze*, p. 14-15.

<sup>4</sup> SAVONAROLA. *Trattato sul governo di Firenze*, p. 15.

<sup>5</sup> SAVONAROLA. *Trattato sul governo di Firenze*, p. 15.

<sup>6</sup> SAVONAROLA. *Trattato sul governo di Firenze*, p. 12-32.

civil) e, especialmente por isso, contrai os Médicis como seus principais opositores. Ao mesmo tempo, e nisso alinhado às premissas tomistas, defende o comércio agrícola, e em período de enorme expansão do comércio marítimo. Chega a propor fechar o comércio no ápice de sua expansão. Poderíamos dizer, não haveria fracasso mais previsível aos olhos de Maquiavel. No entanto, apesar dessas decisões que levaram Savonarola ao seu fim trágico, os eventos que o levaram a atuar na política florentina são bastante inspiradores e chamaram a atenção de Maquiavel para questões que se fizeram fundamentais em seus textos. A primeira delas é justamente o tema da religião. Poderíamos pensar que, aos olhos de Maquiavel, o fracasso de Savonarola se deveu exclusivamente ao seu posicionamento religioso e à defesa dos bons costumes e, em última instância, da virtude como elemento capaz de transformar os homens, melhorar o convívio social e, conseqüentemente, a cidade. Mas, ao invés de investir suas críticas nesse aspecto da atuação política de Savonarola, Maquiavel parte em defesa da religião e faz uma crítica feroz da corrupção religiosa.

Para estruturar sua crítica, Maquiavel recorre aos exemplos dos antigos. De acordo com ele, não se pode dizer que os romanos descuidavam da religião, que era respeitada acima de tudo e reafirmada em âmbito político. Isso, no entanto, não os impediu de se tornarem temidos do ponto de vista bélico e de não descuidarem nem das armas nem das leis. Partindo então do exemplo da religião dos antigos, afirma que “os príncipes duma república ou dum reino, portanto, devem conservar os fundamentos de religião que professam; e feito isso, ser-lhes-á mais fácil manter a vida religiosa e, por conseguinte, boa e unida sua República”.<sup>7</sup> No entanto, ao tratar a religião tal como se professava em seu tempo, constata muitas diferenças em relação aos antigos e lamenta os maus-exemplos do seu tempo. De acordo com ele, “[...] a Itália perdeu toda devoção e toda religião, o que acarreta infinitos inconvenientes e infinitas desordens; porque assim como se pressupõe todo bem onde há religião, pressupõe-se o contrário onde ela falta”.<sup>8</sup> Apesar dessa crítica à tradição religiosa de seu tempo, Maquiavel sabe, por um lado, que o governante que age seguindo unicamente os preceitos cristãos não é aquele que governa com mais prudência. Por outro, sabe que ignorar a moralidade vigente implica igualmente pouca prudência. Por fim, considera que o problema de Savonarola não consistia em falta de religião, mas no descuido em relação às armas, instrumento necessário, especialmente para garantir a observação do discurso.

Esse assunto também é abordado em *O Príncipe*. No capítulo VI, Maquiavel reúne os exemplos de alguns governantes tais como Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, contrapondo o êxito deles ao fracasso de Savonarola. De certa forma, essa contraposição diz respeito ao uso da força, empregado somente pelos primeiros.

É necessário, portanto, para bem compreender este assunto, examinar se estes inovadores dispõem de meios próprios ou dependem de outros, isto é, se para

<sup>7</sup> MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 12, p. 232.

<sup>8</sup> MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 12, p. 233.

realizar a sua obra precisam pedir ou podem forçar. No primeiro caso, acabam mal e não conseguem nada, mas, quando dispõem de seus próprios meios e podem forçar, é raro que fracassem.<sup>9</sup>

Posto dessa maneira, expõe-se as primeiras contraposições entre a proposta maquiaveliana e os feitos de Savonarola. Pois, se a *virtù* maquiaveliana pressupõe um agir político, de acordo com as circunstâncias, as ações de Savonarola pretendiam em grande medida a supremacia da virtude, que poderia substituir as leis. Ela poderia ocupar o lugar do discurso das leis. Mais que isso, a virtude seria um recurso para tornar as próprias armas desnecessárias. Desse modo, para ele, as virtudes dispensariam qualquer outra estratégia política. De fato, na perspectiva maquiaveliana, talvez seja possível apontar como o problema mais grave da atuação política de Savonarola na desconsideração do próprio âmbito do agir político. Dizendo de outro modo, para Maquiavel, a política se inscreve no âmbito das contingências e, nesse terreno, as circunstâncias variam. Não observar essas variações pode, dependendo das circunstâncias, não trazer prejuízo algum (sendo os tempos favoráveis àquelas ações), ou ter por consequência o fracasso do governante ou, ainda, a destruição de um determinado corpo político. Tudo dependeria das variações das circunstâncias, se elas fossem favoráveis à atuação do governante teria êxito, de outro modo, o levariam à ruína. O governante – e consequentemente o corpo político – ficaria sujeito às variações das circunstâncias, ao acaso, entregue à própria sorte. Dizendo de outro modo, não se atentar às variações das circunstâncias e não considerar a possibilidade dos revezes da *fortuna*, é ficar completamente à mercê das contingências. Consequentemente, ao entregar-se cegamente ao acaso, não se pode contar com nenhum tipo de garantia. Esse assunto é muito recorrente nos textos de Maquiavel e mobiliza o par conceitual mais característico do autor, a relação entre a *virtù* e a *fortuna*. Aprofundá-lo nos desviaria do nosso tema, mas é indispensável ressaltar as características principais do âmbito no qual se inscrevem as ações políticas.

É certo que a política se inscreve no âmbito das contingências, porém nem tudo se resume a elas. *O Príncipe*, obra escrita justamente diante das contingências dos tempos de guerra, o evidencia sobejamente. Pressupõe duas ordens distintas a se considerar, uma delas diz respeito ao que pode ser, de certa forma, previsto; e outra àquilo que é inteiramente fortuito. Neste sentido, após precaver-se prudentemente daquilo que se pode esperar, ou seja, daquilo que pode ser tomado como consequência das relações causais das ações dos homens, resta ainda considerar que há eventos impossíveis de se prospectar. Se naquilo que pode ser esperado as armas se fazem essenciais, fazem-se ainda mais definitivas diante dos acontecimentos fortuitos. Neste caso, entre *precisar pedir* e *poder forçar*, *poder forçar* implica uma garantia e, portanto, demonstra eficácia imensamente superior a *precisar pedir*. Para variar segundo as modificações impostas pela *fortuna* e adequar suas ações às

---

<sup>9</sup> MACHIAVELLI. *Il Príncipe*, VI, p. 132.

exigências do tempo presente, não raro, aquele que governa precisa impor uma nova ordem, e aqueles pouco dispostos a se adaptarem a ela por vontade própria o fazem pela “necessidade” que o governante só é capaz de criar pela força.

Desse modo é forçoso concluir que as armas não só complementam os afazeres do governante – que pressupõem capacidade de simulação e dissimulação, entre outras. Elas caracterizam, para Maquiavel, a principal atividade de quem governa. Neste ponto, precisamos considerar que a imagem do governante pode ser construída tanto pelo discurso quanto pelas armas, mas a eficácia na construção da imagem de grande homem é, no mais das vezes, consequente da *virtù*, e não da virtude como pressupunha Savonarola. A posse ou o uso das armas, no entanto, definitivamente não se restringem à construção da imagem do governante. Não se pode deixar de lembrar que as experiências de Maquiavel, enquanto secretário florentino, o expuseram aos limites da diplomacia e, talvez, justamente por isso, tenha se dedicado tanto a tratar as armas. Maurizio Viroli, a este respeito, afirma que, para Maquiavel, “para conservar os Estados não basta a sutileza das manobras diplomáticas; é necessário poder contar com forças militares adequadas”.<sup>10</sup> Não se pode negar, de fato, a diligência de Maquiavel em relação à questão das armas, tratada em todas as suas obras políticas.

Tal como é possível observar no capítulo XII de sua obra *O Príncipe*, Maquiavel aponta dois fundamentos do corpo político: leis e armas (*le buone legge e le buone arme*).

Os principais fundamentos de todos os Estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são as boas leis e os bons Exércitos. Como não se pode ter boas leis onde não existem bons Exércitos, e onde é bom o Exército costumam ser boas as leis, deixarei de refletir sobre as leis e falarei dos Exércitos.<sup>11</sup>

Posto que funcionam como fundamentos, é certo que a negligência de qualquer um deles pode ser capaz de desestabilizar um determinado corpo político. No caso das armas, seu uso pode ser evitado pelo discurso, muito embora ele também não se sustente sozinho. Na última parte da passagem nos parece relevante observar a relação pressuposta por Maquiavel entre os bons Exércitos e as boas leis. As boas leis são resultantes das boas ordenações e, tal como pressupõe o autor, seria difícil dispor de um bom Exército sem antes dispor de boas leis. Essa relação parece ter explicitado a oposição da perspectiva de Maquiavel, em relação ao caso de Savonarola. Boas leis devem ter bons Exércitos como consequência, e não a sua negligência. É interessante notar que, enquanto para Maquiavel, boas leis e boas armas assumem um lugar central, configurando-se como fundamentos do corpo político, para Savonarola, a virtude assume sozinha esse lugar. Sendo, portanto, fundamental, poderia substituir tanto as leis quanto a força. Em outras palavras, para Savonarola, a virtude poderia substituir aqueles que, para Maquiavel, são justamente os fundamentos do corpo político e, portanto, indispensáveis.

<sup>10</sup> VIROLI. O sorriso de Nicolau, p. 136.

<sup>11</sup> MACHIAVELLI. *Il Príncipe*, XII, p. 150.

Tomando o caso Savonarola a partir dos textos de Maquiavel, é possível afirmar que ele ilustra os limites do discurso, que no caso da proposta savonaroliana, correspondiam também aos limites do discurso das leis. Ao partir da virtude cristã como seu principal fundamento político e não cuidar de conseguir outras garantias, aos olhos de Maquiavel, Savonarola precisou contar exclusivamente com a bondade dos homens, com as suas virtudes. Seu êxito ou fracasso, desse modo, seriam consequentes da aplicação voluntária da virtude dos homens de Florença. Dito isso, pode-se concluir que a principal crítica que Maquiavel remete a Savonarola pode ser resumida à ausência das armas e não exatamente uma oposição à opção de unir política e religião feita por este último.

Isso pode ser melhor compreendido quando consideramos que a guerra é apresentada por Maquiavel como o principal desafio do governante. E, naquilo que diz respeito ao reconhecimento de quando se simular ou dissimular, e quando não há recurso algum a não ser suas próprias qualidades de bom governante. Ao tratar da guerra, lidamos com a manipulação e a construção da imagem do governante, mas inevitavelmente percebemos que ela também o depara com o que há de mais efetivo e, talvez por isso, se apresente como uma necessidade das mais imediatas. A guerra, evidentemente, sempre constituiu um dos afazeres do governante, mas parece assumir em Maquiavel um lugar especial. Ela põe o governante à prova. Ao mesmo tempo em que exige que o ator político se valha de todos os artifícios de manipulação da sua imagem ou do seu discurso, expõe-o ostensivamente àquilo que não necessariamente pode ser forjado. Assim, muito embora a imagem do governante se construa em grande medida pelo resultado de suas ações na guerra, esta última, por sua vez, impõe ao “capitão”, ou ao governante, situações que dependem exclusivamente de suas ações.

Deste modo, a guerra pode não somente colocar à prova a imagem edificada pelo ator político, mas, também, assim como grande parte daquilo que constitui os afazeres do governante, depender de ações que não podem ter seus resultados manipulados pelo ator político. Assim, ao mesmo tempo em que cria condições de possibilidade para que o governante se torne honrado pelo seu modo de conduzir as batalhas e glorioso pela vitória definitiva, o testa a cada decisão a ser tomada. Isto se torna mais claro na medida em que nos aproximamos daquela que nos é apresentada como a principal função do governante: a guerra. De acordo com o que ele afirma, “deve, portanto, um príncipe não ter outro objetivo nem pensamento, nem tomar como arte outra coisa que não a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que convém a quem comanda”.<sup>12</sup>

Maquiavel, ao afirmar que a principal atividade do governante é a guerra, sugere fazê-lo de forma definitiva. Ele afirma na sequência que, “portanto, um príncipe não deve jamais afastar o pensamento do exercício da guerra e, durante a

---

<sup>12</sup> MACHIAVELLI. *Il Principe*, XIV, p. 157.



paz, deve exercitá-lo mais ainda que na guerra”.<sup>13</sup> Se, por um lado, podemos pensar que esta passagem no seu sentido literal resume bem certos preceitos maquiavelianos, por outro, tomada em sentido metafórico, nos remete não diretamente à guerra, mas à política e, mais especificamente, às relações que lhe são próprias. A passagem não poderia ser mais apropriada para sua compreensão. “A política é uma forma de guerra”,<sup>14</sup> afirma Lefort, e a guerra, seja no seu sentido literal ou neste outro, encontra-se na ordem das necessidades primeiras do corpo político. Nesse sentido, pode-se considerar que a questão das armas é indissociável do discurso político. Vimos que o discurso sobre as armas já se constitui um dos elementos próprios da ação política. Porém, os escritos de Maquiavel não nos conduzem a pensar que o uso das armas possa restringir-se ao discurso das armas. Boas armas são indispensáveis. Sem elas o corpo político se sujeita inexoravelmente às reviravoltas da *fortuna*. Fica sujeito à sorte, ao acaso, sem grandes precauções capazes de prevenilo das vicissitudes próprias do inesperado. Essa é a principal lição deixada pelo exemplo de Savonarola.

## REFERÊNCIAS

- LEFORT, Claude. *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- MACHIARELLI. Discorsi. In: MACHIARELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 1.
- MACHIARELLI. Il Principe. In: MACHIARELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 1.
- MAQUIAVEL. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MAQUIAVEL. *Discursos a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato sul governo di Firenze*. Introduzione di Franco Cesati. Firenze: Franco Cesati Editore, 2006.
- VIALON, Marie. *Savonarole, glaive de Dieu*. Paris: Ellipses, 2008.
- VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. Tradução de Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

---

<sup>13</sup> MACHIARELLI. *Il Principe*, XIV, p. 157.

<sup>14</sup> LEFORT. *Le travail de l'oeuvre*, p. 353.

# EL OTRO *NICCOLÒ*: EL TEATRO EN LA POLÍTICA Y LA POLÍTICA EN EL TEATRO. EL CASO DE LA *MANDRÁGORA*

*Nora Sforza*

“Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa.”

(Niccolò Machiavelli, *De principatibus*, cap. XV)

### ESPEJOS DE REALIDADES

En la multifacética Italia del primer *Cinquecento* la producción y la actividad teatral no se desarrollan de manera unívoca. En efecto, el pluricentrismo derivado de la existencia de diversos estados – reinos, señorías, ducados, repúblicas – en la península se reflejaba no sólo en las variadas realidades económicas, políticas, lingüísticas y culturales. Dentro de las múltiples actividades llevadas a cabo en estos centros de poder – tanto de las cortes principescas como de las repúblicas – el teatro se constituyó como posible y efectivo legitimador de un poder político que, en sus orígenes, muchas veces, había estado signado, justamente, por la ilegitimidad. En este contexto, y luego de las primeras experiencias llevadas adelante en la corte Estense de Ferrara por Ludovico Ariosto (Reggio Emilia, 1474 – Ferrara, 1533) como traductor, autor, actor y director, muchos otros autores, a quienes generalmente recordamos por obras pertenecientes a otros géneros literarios, utilizarán al teatro en general y a la comedia en particular para mostrar la sociedad en la que vivían, ora elogiándola dentro del sistema de la que bien podríamos llamar literatura “de encomio”, ora criticándola abiertamente. Entre ellos, ciertamente no podía faltar Nicolás Maquiavelo (Florencia, 1469 – *ivi*, 1527). El secretario de la segunda cancillería florentina, a pesar de ser recordado fundamentalmente por su vasta producción relacionada con la historia, la política y la cuestión de la lengua, supo crear un extenso *corpus* literario en el que se destaca la poesía carnavalesca e histórica, la *novella* de inspiración boccacesca y, por

supuesto, el teatro. En este sentido, Maquiavelo es recordado sobre todo por sus comedias *Mandragora* y *Clizia*, obras teatrales de matriz cómica, llenas de esa sutilísima y por momentos amarga ironía que será una de sus características escriturales más reconocidas a lo largo de los siglos.

En efecto, en el ámbito de la experimentación florentina del “hecho teatral” y luego del extenso y exitoso recorrido realizado por las Sagradas Representaciones y de las numerosas vulgarizaciones de comedias plautinas y terencianas, las comedias de Maquiavelo abrirían el camino hacia una comicidad nueva, capaz de colocar en el centro mismo de la reflexión literaria cuestiones, situaciones y personajes a partir de los cuales observar en el microcosmos de la representación escénica el macrocosmos de la cotidianeidad florentina social y política, profundamente ligada a ese momento de “pasaje” que llevó a Florencia del gozo de las libertades republicanas a la progresiva y dolorosa constatación de su pérdida, durante el período mediceo. La extraordinaria expansión artística de la ciudad tendría como contraparte el alejamiento del poder de ciertos sectores de la población que tuvieron que aceptar el nuevo juego de relaciones políticas impuesto por la familia Medici.

Así, durante buena parte del siglo XVI, Florencia conoce el pasaje de una indagación, si se quiere “espontánea”, que partiendo del “hecho teatral” se encamina hacia el cumplimiento de los deseos, cada vez más rígidos y centralizadores, del poder político. Allí, entonces, el gusto por un teatro que cumplía la doble función de entretener y amaestrar se irá afirmando cada vez más a lo largo de todo el período mediceo, con un efecto que diría narcótico. En septiembre de 1518, por ejemplo, las bodas de Lorenzo II con Magdalena de la Tour d’Auvergne serán solemnizadas por la representación – por obra de la Compañía de la Cuchara, una de las primeras “compañías” de actores aficionados de Italia<sup>1</sup> y con una muy elaborada puesta en

---

<sup>1</sup> En *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti* (1550) Giorgio Vasari narra en la vida de Giovanni Francesco Rustici el origen de la tal *Compagnia della Cazzuola*: “La Compañía luego llamada de la Cuchara [...] comenzó de este modo: siendo el año 1512, una noche durante la cena, en el huerto que tenía en el campo Feo d’Agnolo, jorobado, sonador de pífanos y persona muy agradable, ese Feo, el señor Bastiano Sagginati, el señor Raffaello del Beccaio, el señor Cecchino de’ Profumi, Girólamo del Giocondo y el Baia, en un ángulo del huerto pusieron en la mesa un montoncito de argamasa con la cuchara dentro, tal como el día anterior la había dejado un albañil; por lo que tomó con ese cucharón o bien cuchara, un poco de esa argamasa, la puso toda en la boca de Feo, quien, por otra parte, esperaba con la boca abierta un gran trozo de ricotta y que viendo al grupo comenzó a gritar: ‘¿Cuchara, cuchara!’ Creándose, pues, por este incidente, la dicha compañía, fue ordenado que los hombres de e[ll]a fueran veinticuatro en total, doce de los cuales, como se decía en aquellos tiempos, descollaban, y doce no, y que la insignia de aquella fuera una cuchara, a la cual se agregaron luego esas botellitas negras que tienen el cuello y la panza gruesas, las que en la Toscana llaman cucharas. Su abogado era San Andrés, el día de cuya fiesta lo celebraban solemnemente, haciendo una cena y convite, según sus capítulos, bellísima. Los primeros de esta compañía, que descollaban fueron Iacopo Bottegai, Francesco Rucellai, su hermano Domenico, Giovanbattista Ginori, Girólamo del Giocondo, Giovanni Miniati, Niccolò del Barbìgia, su hermano Medianoche, Cósimo da Panzano, su hermano Matteo, Marco Iacopi, Pieraccino Bartoli; y los que no, [el] señor Bastiano Sagginotti, [el] señor Raffaello del Beccaio, [el] señor Cecchino de’ Profumi, [el] pintor Giuliano Bugiardini,

escena realizada con telones en perspectiva por Andrea del Sarto y Bastiano da San Gallo, llamado “el Aristóteles” – de la *Mandrágora* de Nicolás Maquiavelo. Frente a los ejemplos de otras comedias traducidas del latín al *volgare*, o incluso escritas en *volgare* aunque tomando como modelo las estructuras, los personajes y las tramas del teatro de la vasta tradición plautina y terenciana; frente al mismo teatro de Ludovico Ariosto, quien, a pesar de algunas alusiones “contemporáneas” en sus comedias, todavía no se animaba a acercarlas espacial y temporalmente a su público mayormente cortesano,<sup>2</sup> la *Mandrágora* se nos presenta como la pieza teatral que más cabalmente logra ilustrar a esa Florencia renacentista, con sus tipologías humanas, sus conflictos, su espacio, sus costumbres, sus lenguajes y, ciertamente, su ambivalente, corrupta y cínica moral. Maquiavelo, profundamente conciente del valor de la “verità effettuale della cosa”, constatada de manera fehaciente desde su privilegiado observatorio de la segunda cancillería florentina, recorre un camino literario que lo lleva a colocar aspectos relevantes de su pensamiento político dentro del orden teatral, mientras, según afirma en el mismo prólogo, piensa que el “ejemplo” de Florencia puede ser perfectamente aplicable a otros espacios de esa “Italia-no-Italia”, si se nos permite esta expresión que puede ayudarnos a comprender la polifónica variedad de la producción cultural italiana de la época.

Ya Francesco De Sanctis, en su canónica *Historia de la literatura italiana* de 1871, daba a esta comedia un carácter fundacional.<sup>3</sup> Según el político y crítico

---

[el] pintor Franc[esco] Granacci, Giovanfrancesco Rustici, [el] jorobado Feo, su compañero, el Talina, músico, Pierino Piffero, Giovanni Trombone y el Baia, bombardero. Los adherentes fueron Bernardino di Giordano, el Tálano, el Caiano, [el] maestro Iacopo del Bientina y el s[eñor] Giovambattista di Cristofano, estañero, heraldos ambos de la señoría, Buon Pocci y Domenico Barlacchi. Y no pasaron muchos años (tanto fue creciendo en fama) haciendo fiestas y pasatiempos, que fueron nombrados [miembros] de esa compañía de la Cuchara el señor Giuliano de Médicis, Ottangolo Benvenuti, Giovanni Canigiani, Giovanni Serristori, Giovanni Gaddi, Giovanni Bandini, Luigi Martelli, Paulo da Romena y [el] jorobado Filippo Pandolfini. Y con estos, en un mismo grupo, como adherentes, Andrea del Sarto, pintor, Bartolomeo Trombone, músico, [el] señor Bernardo Pisanello, Piero cortador [de paños], el Gemma, buhonero y últimamente [el] maestro Manente da San Giovanni, médico. Infinitas fueron las fiestas que ellos hicieron en diversos tiempos. [...] Vino san Andrés, su abogado, el cual [...] les ordenó agradablemente que, para no abundar en gastos superfluos [...] se conformaran con una fiesta al año, principal y solemne, y se fue. Y ellos obedecieron, haciendo, por espacio de muchos años, cada año, una bellísima cena y comedia, que recitaron en diversas oportunidades, como se dijo en la vida de Aristóteles da Sangallo, *La Calandra* del S[eñor] Bernardo, cardenal de Bibbiena, *Los supuestos* y *La Cassaria* de Ariosto y la *Clizia* y [la] *Mandrágora* de Maquiavelo, con muchas otras.” Vasari, Giorgio, “Vita di Giovan Francesco Rustici. Scultore ed architetto fiorentino.” En *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti* (1550). Edición de Carlo L. Ragghianti, Vol. III. Milán-Roma, Rizzoli, 1943, p. 259-266. Salvo cuando se indique lo contrario, las traducciones presentes en el este trabajo nos pertenecen.

<sup>2</sup> Solo con *La Lena* (ca. 1528), ambientada en Ferrara y con la edición definitiva en verso de su primera comedia, *La cassaria* (1529-1530), Ariosto, considerado el creador del teatro cómico moderno italiano, logrará acercar su teatro al mundo de su tiempo.

<sup>3</sup> En este sentido creo oportuno recordar que la *Mandrágora* ha sido representada en nuestro país, primero en Buenos Aires por la Compañía de Santiago Doria y más tarde (2004) en la ciudad de

campano, Maquiavelo supo dar a su obra una grandísima fuerza dramática, siempre profundamente ligada con la realidad circunstante. Así, dirá De Sanctis, recordando en cierta forma la famosa carta de Niccolò a Francesco Vettori, del 10 de diciembre de 1513:

se distinguían dos tipos de comedias: de “enredos” y de “carácter”. Comedia de enredos fue llamada [aquella en la que] el interés nace de los desarrollos de la acción, como eran todas la comedias y los cuentos [*novelle*] de ese tiempo, y también las tragedias. Se buscaba el efecto en la extravagancia y en la complejidad de los sucesos. Comedia de carácter fue llamada [aquella en la que] la acción es el medio para mostrar un carácter. Y son definiciones viciosas. Por una parte existen comedias descomunales por demasiada acumulación de intrigas; por otra, comedias pequeñas por demasiada pobreza de acción. Maquiavelo reúne las dos cualidades. Su comedia es una verdadera y propia acción, muy vivaz en sus movimientos y situaciones, animada por fuerzas interiores que se presentan como fuerzas o instrumentos, y no como fines o resultados. El carácter es puesto a la vista vivo, como fuerza operativa, no como calidad abstracta. Lo más profundo del pensamiento brota desde las formas más alegres y obscenas hasta la más vulgar y cínica bufonería [...]. Está allí todo Maquiavelo, el hombre que jugaba en la hostería y el hombre que meditaba en el escritorio (De Sanctis: 1990, 634).

Maquiavelo nos coloca, pues, – y quizás más que cualquier otro autor de su época –, frente a esa civilización florentina a caballo entre las grandes esperanzas del Humanismo del siglo XV y las desilusiones y los terribles miedos que culminaron, justo el año de su muerte, en 1527, en el saqueo de Roma, simbólica (y no solo) caída de la *caput mundi* y en el “fin de la fiesta” renacentista. El Maquiavelo de la *Mandrágora* es, pues, un autor que, por entonces, ya ha escuchado las terribles prédicas proféticas del fraile dominico Girolamo Savonarola (Ferrara, 1453 – Florencia, 1498), último confesor de Lorenzo el Magnífico; ha escrito *El Príncipe* (1513-1514); ha traducido la terenciana *Andria* (entre 1515 y 1517 o ‘18), y conoce (y reconoce) como ningún otro el valor de las intrigas políticas, la natural maldad de los hombres y la importancia de la palabra como cautivante y fatal medio para convencer. En este complejo mundo, Niccolò, en una especie de cautivante oxímoron, logra combinar sabiamente la risa y la amargura; mas, por cierto, su risa ya no puede ser aquella compuesta y correctísima tan deseada y definida por

---

Córdoba por “Il teatrino dei coraggiosi”, grupo teatral activo en esa provincia desde 1960, con una interesante adaptación del prof. Alfredo Coccucci. En este mismo año pudo verse – con gran éxito de crítica y público – una interesante nueva versión en el Teatro Payró de Buenos Aires, con dirección de Fernanda Alarcón. En cuanto a su “transcripción” cinematográfica, recordamos la versión de Alberto Lattuada con Rossana Schiaffino, Philippe Leroy, Romolo Valli y el inefable Totó, segura garantía de la más exultante comicidad *all’italiana* (1965).

Baldassar Castiglione en su *Libro del Cortigiano* (1528), sino más bien esa otra con la cual Maquiavelo podía hacer visibles las amarguras de sus propias desilusiones personales y políticas. En efecto, el sentimiento y la visión del mundo que tiene Maquiavelo, al decir de Croce “no son las de un cínico, porque tiene el anhelo de la bondad y la pureza, pero tienen por cierto algo de pesimismo, porque él no ve en la realidad ningún espiral por el que pueda penetrar dichas bondad y pureza, tanto la realidad es como una pelota, bien cerrada en sí misma, en sus propias codicias, en su propia lógica utilitaria, tanto esos ideales sublimes quedan frente a él, dolorosamente impotentes” (CROCE, 1991, p. 221).

Por cierto a nosotros, alejadísimos (en un sentido espacio-temporal) lectores-espectadores de esta comedia suya, nos resulta difícil saber -a pesar de los numerosos documentos que describen el impacto que la comedia produjo luego de las primeras representaciones en diversas ciudades italianas, en las que iban variándose aspectos ligados con la puesta escénica- cuál habrá sido la verdadera recepción de ese público variopinto y multclasista (cortesano y popular) que pudo verla en los primeros decenios del siglo XVI, siendo que uno de los problemas más complejos que deben resolver los estudiosos del teatro es, justamente, el de tratar de comprender las inmensas variaciones sufridas a lo largo de los años de la idea de lo cómico.<sup>4</sup> En este sentido, creemos prácticamente imposible aprehender de manera certera esos elementos que despertaban la hilaridad de ese público que - con toda probabilidad pero con éxito incierto - buscaba comprender ese exquisito juego dialéctico entre el *cómico del significado* y el *cómico del significante*.<sup>5</sup> Es en este complejo contexto en el que irrumpe la comicidad maquiaveliana - burlona y provocadora a un tiempo - de su gran comedia, la cual no es solo el producto de una “invención lingüística, sino también de una posición totalmente diferente hacia lo cómico, ya no más considerado como una transcripción, más o menos fiel, de Plauto y de Terencio más Boccaccio, sino como una representación de la *realidad* de los personajes (y no de los *tipos* de la tradición clásica)” (ANTONUCCI, 1995 ). Y entonces, a pesar de que Maquiavelo nombraría a sus escritos de ficción como extravagancias (“ghiribizzi”)

---

<sup>4</sup> “las actitudes hacia la comicidad varían a través del tiempo. [...] Las propias burlas cambian. Son tan difíciles de traducir de una época a otra como de una cultura a otra. Lo que hacer reír a una generación tiene poco efecto en la siguiente. Por lo tanto, hay un lugar para la historia de la risa lo mismo que para una sociología o antropología de la risa. [...] ¿Cuándo una broma no es una broma? ¿Cuándo, dónde y para quién una broma dada es graciosa o no? ¿Cuáles son los límites, las fronteras de lo cómico? ¿En qué medida cambian las bromas desde distintos puntos de vista y cómo se transforma su significado en el tiempo? Burke, Peter, *Formas de historia cultural*. Madrid, Alianza, 2000, p. 107-109. Evidentemente, estas afirmaciones nos permiten, no solamente comprender la naturaleza de lo cómico en los albores de la Modernidad clásica, sino también reflexionar acerca de algunos fenómenos sociológicos que explican el pasaje de las “burlas” de un sector a otro en las sociedades de todos los tiempos.

<sup>5</sup> Cfr. Altieri Biagi, M. L., *La lingua in scena*. Bologna, Zanichelli, 1980. De manera particular remitimos al cap. I “Dal comico del ‘significato’ al comico del ‘significante’”, p. 1-57.

en un intento (¿quizás inconsciente o tan vez bien consciente?) de “banalizarlos” y quitarles gravedad e importancia, lo cierto es que el Secretario logrará extraer de ellos “el sentimiento fresco y vivo de lo humano, que luego trasladaba a los razonamientos serios, embebiendo con ellos, muy subterráneamente, la teoría general y las máximas eternas, evitando que esta teoría se volviera pura abstracción” (CHABOD, 1987, p. 229).

## POLÍTICA Y SOCIEDAD EN EL JUEGO DEL TEATRO

Quien viese nuestras cartas, honrado compadre, y viese su diversidad, mucho se maravillaría, porque le parecería que somos hombres graves, dedicados completamente a grandes cosas y que de nuestros pechos no pudiese caer ningún pensamiento que no tuviese en sí honestidad y grandeza. Sin embargo, luego, dando vuelta la página, les parecería que somos ligeros, inconstantes, lascivos, dedicados a cosas vanas. Este modo de proceder, si a alguien pareciera digno de ser vituperado, a mí me parece elogiable, porque nosotros imitamos la naturaleza que es variada; y quien la imita non puede ser reprendido.

### FRAGMENTO DE UNA CARTA DE NICOLÁS MAQUIAVELO A FRANCESCO VETTORI DEL 31 DE ENERO DE 1514

Aunque escrita entre enero y febrero de 1518, Maquiavelo retrotrae la acción de su *pièce* a 1504. Respetuosa de las tres unidades aristotélicas canónicas y dividida en los tradicionales cinco actos, cada uno de los cuales se concluye con una canción,<sup>6</sup> la *pièce* cuenta la historia de *Messer* Nicias Calfucci, doctor en leyes. Nicias, casado con Lucrecia siente aproximarse la vejez y se lamenta por no tener hijos. Mientras tanto Calímaco, joven florentino, ha regresado recientemente de París, donde ha escuchado muchos encendidos elogios acerca de la belleza de la joven, lo que lo lleva a sentir una gran pasión por ella, aún antes de conocerla. El parásito Ligurio, asiduo concurrente a la casa de los Calfucci, conociendo la pasión de Calímaco, elabora un plan, comparable al que pudiera pensar un estratega militar, para que el joven pueda encontrarse con Lucrecia: con un juego lingüístico de indudable efectividad cómica, Ligurio presenta Calímaco a Nicias como un renombrado doctor en medicina, capaz de curar la esterilidad con una poción de mandrágora que la joven deberá ingerir.<sup>7</sup> Pero el problema es que, si bien esta cura asegura el embarazo,

<sup>6</sup> Estas canciones fueron en realidad agregadas por el autor para las representaciones del Carnaval de Módena de 1526, patrocinadas por Francesco Guicciardini – por entonces gobernador de la Romaña – y que debería cantar Bárbara Raffacani Salutati, bastante más joven que Maquiavelo y de quien éste se había enamorado. A partir de entonces dichas canciones quedarán como parte integrante de la comedia.

<sup>7</sup> Los herboristas medievales encontraban en la gruesa raíz de la mandrágora una semejanza con la anatomía masculina, por lo que le atribuían efectos afrodisíacos.

el primer hombre que yacerá con Lucrecia luego de beber la tisana estará destinado a morir. Frente a esta infeliz perspectiva, *Messer Nicias* no dudará en buscar a un joven para que sea conducido a la habitación de su esposa, con la que este deberá permanecer hasta el alba. El obstáculo a este complejo plan será, sin embargo, la resistencia de la honesta mujer, a quien deberán convencer primero su madre y luego su confesor. Naturalmente, el joven raptado no es otro que el mismísimo Calímaco, quien le confesará a Lucrecia todo el plan. Ésta, entonces, se decidirá a continuar haciendo por amor lo que en cambio le había sido impuesto por la fuerza.

Ahora bien, como puede observarse por el argumento, cuya matriz tanto nos recuerda la *novella* 6<sup>o</sup> de la III Jornada del *Decameron* de Boccaccio, en el que Ricardo Minutolo, al igual que Calímaco logra, con un subterfugio, transformarse en el amante de Catella, una mujer que no pensaba en absoluto engañar a su marido,<sup>8</sup> la *Mandrágora* es una obra más bien estática, con escasos saltos argumentales, con una sólida línea dramática notablemente definida desde el inicio y con pocos personajes que hacen que la acción no pierda jamás su fuerza ni se desvíe de su cauce original. Así, para Davico Bonino ella era “diferente y nueva en todos los aspectos: por la violencia del paisaje moral, por la economía de la construcción, por la novedad del estilo” (DAVICO BONINO, 1977). Sin embargo, es en la construcción de sus personajes, donde se encuentra la verdadera revolución maquiaveliana, justamente esa que transforma a esta comedia en una obra sin precedentes en la historia del teatro cómico italiano, tal vez porque, como subraya Benedetto Croce, ella representa “el propio estado de ánimo de Maquiavelo” – ese Maquiavelo que, como él mismo dirá en el *Prólogo* de su *pièce*, escribe para hacer su *triste tiempo más suave*, luego de su forzado alejamiento de la Cancillería florentina (CROCE, 1991, p. 223-224), acusado de haber formado parte de una conspiración contra el cardenal Giovanni de’ Médicis e incluso torturado para lograr que confesase su participación en la misma. En la *Mandrágora* todos los personajes ficcionales tienen el mismo desparpajo y la idéntica determinación que pueden encontrarse en muchos de los protagonistas reales de los sucesos históricos presentados por el Florentino en *El Príncipe*, en la *Descripción del modo en que el Duque Valentino mató a Vitellozzo Vitelli, Oliverotto de Fermo, el Señor Pagolo y el Duque de Gravina Orsini* o en las *Historias florentinas*: en efecto, los unos y los otros tienen presente solo el fin que se han propuesto obtener<sup>9</sup> y en este sentido, Maquiavelo juega con esos aspectos de una triste realidad “efectual” que lo ayudan a pensar en la

---

<sup>8</sup> “...al saber entonces [...] cuánto más sabrosos eran los besos del amante que los del marido, cambió su dureza en dulce amor hacia Ricardo; desde ese día en adelante, muy tiernamente lo amó y obrando sabiamente, muchas veces gozaron de su amor.” Boccaccio, Giovanni, *Decameron*. Edición de Vittore Branca. Turín, Einaudi, 1992, p. 337-389.

<sup>9</sup> En relación con este *topos*, cfr. Federico II de Prusia, *El antimaquiavelo* (1738, ca.). Prefacio y correcciones de Voltaire. Buenos Aires, Quadrata, 2002.



construcción de una realidad distinta, donde la fuerza dominante de una juventud indómita pueda doblar inclusive a la fortuna más adversa y despiadada. La *Mandrágora* entonces podría ser leída como una tipologización y al mismo tiempo como una búsqueda de modelos de príncipes (Callímaco/Lucrecia) y de *condottieri* (Ligurio/Fray Timoteo) que deben enfrentar la obtusidad y estupidez de un *messer Nicias*, en muchos aspectos tan cercano al Calandrino boccacesco pero a la vez profundamente arraigado en la (a)moralidad cotidiana de la Florencia de su tiempo, “una moralidad que distingue el bien del mal, pero que reconoce cómo el bien y el mal operan del mismo modo en el mundo, y que no rechaza una categoría por otra, sin desconocer a la vida misma” (RUSSO, 1975, p. 93). En efecto “los personajes de la *Mandrágora* obran según la lógica de su utilidad y de su placer, y cada uno, sin embargo, va derecho por su mismo camino, y no será justamente Maquiavelo quien se escandalice de esta regla” (RUSSO, 1975, p. 91) Así, si por un lado Maquiavelo se aleja enormemente de esa idea que, en el siglo siguiente, haría suya el poeta neolatino Jean-Baptiste Santeuil, llamado Santolius (París, 1630 – Dijón, 1697) acerca de que la sátira puede, por medio de la risa, corregir las costumbres (*castigat ridendo mores*), por el otro nos permite reflexionar acerca de las relaciones existentes entre su idea teórica de príncipe y su puesta en acto, no ya en la gran escena de la política sino en la cotideaneidad ciudadana. ¿O acaso las acciones de Callímaco, Ligurio o Fray Timoteo no nos recuerdan que para Maquiavelo

un príncipe, y máxime un príncipe nuevo, no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son considerados buenos, dado que a menudo necesita, para mantener el estado, obrar contra la palabra dada, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Y sin embargo es necesario que él tenga un ánimo dispuesto a conducirse según qué vientos de la fortuna y qué variaciones de las cosas lo mandan [...] y no apartarse del bien si se puede pero saber entrar en el mal si lo necesita (MAQUIAVELO, 2013, p. 94).<sup>10</sup>

El acercamiento del autor de *De principatibus* a la realidad de sus días – esa misma realidad que lo había hecho reflexionar en los capítulos XVII y XVIII de sus *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, acerca de la total corrupción de la virtud cívica – (BARON, 1993, p. 347) no se agota en la trama por él propuesta en la *Mandrágora* o bien en la composición de los personajes que construyen la obra. En efecto, ya luego de la primera canción “para ser recitada antes de la comedia, cantada por ninfas y pastores al unísono” (MACHIAVELLI, 1984, p. 69) – y en donde Maquiavelo retoma el clásico *topos* de la fugacidad del tiempo, ya exquisitamente

---

<sup>10</sup> Capítulo XVIII “Cómo los príncipes deben guardar su palabra dada”.

tratado por Lorenzo el Magnífico en su *Triunfo de Baccho y Ariadna*<sup>11</sup> – nuestro autor escribe un prólogo argumentativo<sup>12</sup> en el que la sola idea de nombrar “ésta es vuestra Florencia” (MACHIAVELLI, 1984, p. 69) acerca notablemente al espectador a los hechos que se están por presentar, mientras, al mismo tiempo, también aprovecha para recuperar el *topos* de la falsa modestia, de clara reminiscencias clásicas y tan presente entre los autores renacentistas: “su autor no tiene gran fama;/ mas si vosotros no reís, él estará contento de pagaros el vino. /” (Machiavelli: 1984, 69) Sin embargo, no es solamente este acercamiento espacial el que nos induce a ver en la *Mandrágora* un piadoso espejo de la realidad florentina de los tiempos de Niccolò. Es, en cambio, la fuerte caracterización psicológica que él da a los personajes de su comedia lo que la hace tan universal, y si ya Boccaccio había hecho algo similar con muchos de los personajes de su insuperable “comedia humana”, sólo con Shakespeare llegará a la individualización de tipos humanos tan perfectamente delineados, capaces de trascender los angostos límites de la contemporaneidad.

### ENTRE PARÁSITOS, PSEUDO-PEDANTES, MUJERES Y CONFESORES...

(“¿Qué van graznando estos pérfidos  
hipócritas y tibios y enojados,  
enemigos de la virtud y la buena usanza.?”)  
*Fragmento de una poesía savonaroliana (1530, ca.)*

¿Cuál era el tentativo de Maquiavelo al describir con esta sonrisa suya, mixta de burla y melancolía, de este modo a sus personajes? Es interesante ver cómo nuestro autor, en el momento mismo en el que enumera en el *Prólogo* a los personajes de la comedia (“una joven sagaz [...] un amante mezquino, / un doctor poco astuto, / un fraile mal vivido, / un zángano, benjamín de la malicia...”) (Machiavelli, 1984, p. 70) está ya pensando en una fuerte caracterización de cada uno de ellos.

Desde este punto de vista, mucho se ha hablado de un “plano alegórico”, el cual mostraría a *Messer Nicias* asociado a la figura del Gonfaloniero de la República florentina, Pietro Soderini, dado que este último tenía una mujer muy bella, mas incapaz de procrear, o bien a Lucrecia, asociada, *in primis* a la castísima esposa de

<sup>11</sup> Para un análisis de los *topoi* clásicos revisitados por la literatura moderna, cfr. Curtius, Ernst R., *Literatura europea y Edad Media latina* (1948). México D.F., FCE, 1998.

<sup>12</sup> Existen cuatro tipos de prólogos: “*recomendatorio*, en donde se apoya a la historia o a su autor; *relativo*, en el que se expresan insultos hacia un adversario o agradecimientos al público; *argumentativo*, con la exposición del argumento del drama; *mixto*, con la presencia simultánea de todos los precedentes.” Cfr. Riposio, Donatella, “*Nova Comedia v'appresento.*” *Il prologo nella commedia del Cinquecento*. Turín, Editrice Tirrenia Stampatori, 1989, p. 5.

Colatino, símbolo de la más perfecta virtud romana,<sup>13</sup> y por cuyo suicidio – según la tradición heredada desde Tito Livio (Tito Livio, 2015) – Tarquinio el Soberbio, último rey de Roma, debió abandonar la ciudad, dando así inicio a la edad republicana de la antigua Roma.<sup>14</sup> Sin embargo, cada vez que se reflexiona acerca de los protagonistas de la *Mandrágora*, los mismos se nos presentan francamente alejados de esos estereotipos que presentes en el teatro cómico hasta inicios del siglo XVI y que poblarían aún más los escenarios europeos a partir del triunfo de la comedia del arte.

Tomemos por ejemplo el caso de Calímaco: este, si bien en algunos momentos podría mostrarnos la imagen del enamorado que tantas veces encontramos en el interior de la comedias plautinas y terencianas, aquí se nos desvela, en cambio, como uno que, a diferencia del típico enamorado retórico, azucarado, melindroso y sobre todo incapaz de alcanzar su amor sin la fundamental ayuda de los siervos astutos,<sup>15</sup> demuestra una gran determinación para satisfacer sus propios deseos en relación con Lucrecia, a quien el joven no conocía sino “por mentas” (*topos*, éste último, también tantas veces presentes en las comedias latinas y en la tradición novelística de los siglos XIV y XV).

*Y nombró a la señora Lucrecia, esposa de messer Nicias Calfucci: a la cual dedicó tantos elogios acerca de su belleza y sus modos, que hizo quedar perplejos a todos nosotros, y despertó en mí tal deseo de verla que, dejando de lado cualquier otra decisión, sin pensar más ni en las guerras ni en las paces de Italia, me dispuse a venir aquí. Al llegar he encontrado que la fama de la señora Lucrecia es mucho menor que la verdad, cosa que sucede rarísimas veces* (Acto I – Esc. I) (MACHIAVELLI, 1984, p. 73).

Pero Calímaco<sup>16</sup> se debate entre su arrogancia – aquella que le da la seguridad de poder obtener su ambiciada presa fácilmente –, y el temor de que Ligurio (el típico parásito “benjamín de la malicia”) lo engañe. En fin de cuentas, estos dos elementos de la personalidad del joven enamorado bien pueden representar en el

---

<sup>13</sup> Recordemos que Dante había colocado a la Lucrecia romana entre los espíritus magnos del Limbo. En este sentido, véase Dante, *Divina Comedia*, Infierno, IV, vv. 127-129: “A Bruto vi, el que arrojó a Tarquino, / a Cornelia, Lucrecia, Julia y Marcia, / y solo, puesto aparte, a Saladino.” (“Vidi quel Bruto che cacciò Tarquino, / Lucrezia, Julia, Marzia e Corniglia;/ e solo, in parte, vidi ‘l Saladino.”) y Paraíso, VI, vv. 39-41: “Sabes qué hizo desde las Sabinas / al dolor de Lucrecia en siete reyes, / venciendo en torno a todos los vecinos.” (“E sai ch’ei fe’ dal mal delle Sabine / al dolor di Lucrezia in sette regi, vincendo intorno le genti vicine.”). Las traducciones pertenecen a Ángel Battistessa.

<sup>14</sup> En efecto, Lucrecia se había suicidado por no haber podido soportar la vergüenza después del estupro sufrido a manos de Sexto, hijo del rey.

<sup>15</sup> Un célebre ejemplo contemporáneo a Maquiavelo sería, v.g., el que muestra la relación entre Erófilo y Volpino en la ariostesca *Cassaria*.

<sup>16</sup> Es Calímaco el único nombre de origen griego de toda la *pièce*, vale decir “el que combate bien.”

plano de la comicidad, ciertos aspectos de los hombres, ya plasmados por Maquiavelo en sus escritos políticos. En otras palabras: si para el Florentino su modelo de príncipe se debate constantemente entre la Virtud y la Fortuna, aquí Calímaco es también arrastrado por dos aspectos de su personalidad (seguridad – temor) que lo arrastran y que lo obligan a aceptar la colaboración de Ligurio, quien es presentado por el propio Calímaco como “intermediario de matrimonios” (Acto I – Esc. I), pues “si Callímaco finalmente ve coronado su sueño de amor, si prevalece su juvenil atrevimiento es, justamente, porque lo ayudan de manera decisiva dos maduros, cínicos y extraordinarios consejeros (extraordinarios también como figuras teatrales), Ligurio y Fray Timoteo” (Anselmi, 2008, 150). Y será al mismo Ligurio a quien el autor confíe la tarea de ofrecer una más exhaustiva definición de sí mismo, profundamente ligada al campo semántico de la guerra, con la que Maquiavelo une esta obra a su tratado *Del arte de la guerra* que publicaría el editor florentino Bernardo di Giunta, en 1521: “quiero ser el capitán y ordenar al ejército para la batalla campal” (MACHIAVELLI, 1984, p. 114). En efecto, él, con su fría determinación y su capacidad de actuar velozmente (piénsese en la escena VI del Acto III en la que cuenta a Fray Timoteo el modo en que la joven “abortó por sí misma”), muestra, bajo la máscara de la burla y de la comicidad, algunas de las características que debería tener el príncipe descrito por el republicano Maquiavelo.

Al pensar en la contraparte de Ligurio, el Florentino creó la figura de *Messer Nicías*, “doctor en leyes” el que, bien lejos de representar a un hombre sabio, cree en la existencia de “San Cuccú” (clara alusión al *cocu* – cornudo – francés) y usa una terminología que, en algunos momentos, recuerda aquella que, algunos años más tarde, habría sido utilizada por Francesco Belo, Pietro Aretino y el mismo Giordano Bruno para construir a sus respectivos personajes de los pedantes.<sup>17</sup> Nicías es quizás el personaje mayormente falto de esa antigua y llorada virtud florentina, desde el momento en que, no solo no duda en empujar a su propia mujer en los brazos de un mancebo, sino que no piensa siquiera en el hecho de que esta acción suya traería como consecuencia nada más ni nada menos que la muerte del mismo. Aquí, naturalmente, regresa el concepto – nunca escrito por “el Maquia”, como solían llamarlo sus amigos – de que “el fin justifica los medios”, y tal vez, una vez más, la burla presente puede transformarse en melancolía por el pasado. Pero será sobre todo en el personaje del otro “maduro”, Fray Timoteo, en el que esta idea aparecerá con mayor intensidad; en efecto, justamente en el punto central de la *pièce*, vale decir en la escena XI del acto III, (en la que el

---

<sup>17</sup> Respectivamente *Il pedante* (1529); *Il Marescalco* (1531); *Candelaio* (1582). Obsérvese que, considerando la fecha de composición de las nombradas comedias, será justamente Maquiavelo quien delinearé, si bien de manera aún incompleta – quizás también porque no era siquiera su intención la de profundizar ulteriormente su caracterización – la figura de uno de los personajes que más éxito tendrán en el teatro cómico dentro y fuera de Italia a partir de los años '30 del siglo XVI.

confesor es ayudado por la tampoco nada virtuosa Sóstrata, madre de Lucrecia) el astuto fraile afirmará que “el fin ha de ser considerado en todas las cosas” (MACHIAVELLI, 1984, p. 101).

En realidad, como observa con exquisita agudeza Maristella de Panizza Lorch “este *confessoro* es producto y reflejo de su ambiente, un mundo de mercaderes en el cual el comerciar es una obligación y todo está regulado por la ley de la mercancía” (DE PANIZZA LORCH, 1980, p. 321) y su modo de actuar, en efecto más cercano al de un mercader que al de un religioso, había sido ya comprendido tanto por Boccaccio y muchos de los autores canónicos de la cuentística medieval, como, naturalmente, por el mismo Maquiavelo quien, de esta forma, podrá insertarse en la tradicional polémica antifrailesca y – usando la máscara de la comedia – denunciar el estado de corrupción general de la Iglesia de su tiempo, desatada hacía poco la Reforma luterana, aún si “ningún fraile presente en el público habría podido reconocerse a sí mismo” (DE PANIZZA LORCH, 1980, p. 329).

En este clima, pues, de personajes altamente corrompidos (y aquí es imposible no imaginar a Maquiavelo escuchando los sermones de Girolamo Savonarola en la iglesia de Santa Croce, mientras el fraile dominicano – último confesor de Lorenzo el Magnífico – en las postrimerías del siglo XV, exhortaba a los florentinos a arrepentirse de sus pecados y a quemar todos los objetos superfluos en las “hogueras de las vanidades”), la única, sin embargo que es juzgada como “apta a gobernar un reino” (LIGURIO, acto I, esc. III) (MACHIAVELLI, 1984, p. 77) es Lucrecia. En mi opinión, lo más interesante aquí sería justamente, su propia capacidad – en un punto tal vez también mercantil, como lo era la de su propio *milieu* florentino – de pasar de “objeto” del deseo (recordemos que Calímaco había decidido regresar de París con el solo objetivo de poseerla) a moderno “sujeto” de la acción.<sup>18</sup> Así, en la escena IV del acto V, Calímaco referirá a Ligurio las palabras aparentemente dichas por la joven luego de la noche de amor. En ellas, a pesar de algunas alusiones a la literatura de los ciclos cavallerescos (“yo te tomo como señor, protector, guía”) (MACHIAVELLI, 1984, p. 121), puede claramente observarse tal transformación, aunque nos atraviese la duda de porqué el breve monólogo de Lucrecia no sea dicho por ella misma sino por el mismo Calímaco, dejando nuevamente en un cono de semi silencio a la voz de la mujer (SFORZA, 2012)

---

<sup>18</sup> Creo que ni siquiera un personaje de la extraordinaria fuerza dramática de la ruzantiana Gnuca en el *Parlamento de Ruzante que había venido del campo* -obra de datación incierta- puede demostrar con tanto vigor esta transformación. En relación con la posición de la mujer en la sociedad renacentista, es siempre central el estudio de Margaret King, *Mujeres del Renacimiento. La búsqueda de un espacio*. Madrid, Alianza, 1993, así como su artículo sobre el mismo tema publicado por Eugenio Garin en *L'uomo del Rinascimento*. Bari, Laterza, 1988. Por otra parte, es interesante contraponer la idea que tiene Sóstrata, madre de Lucrecia, quien piensa que “una mujer que no tiene hijitos, no tiene casa. Muerto el marido, queda como una bestia, abandonada por todos” (Escena XI – Acto III)

dato que tu astucia, la estupidez de mi marido, la simpleza de mi madre y la maldad de mi confesor me han llevado a hacer aquello que jamás habría hecho por mí misma, quiero juzgar que esto vena de una disposición celeste, que así lo ha querido y no soy capaz de rechazar lo que el Cielo quiere que yo acepte.<sup>19</sup> (Acto V – Esc. IV) (MACHIAVELLI, 1984, p. 121).

De alguna manera, estas “alusiones por oposición” a la historia romana “fácilmente puede suponerse que escaparían a la mayor parte de los espectadores contemporáneos, florentinos y venecianos; y, en el fondo, esos mismos dardos que, especialmente a un público no florentino pudieron parecer simplemente antifranceses, tenían en la intención del autor otro blanco: la Florencia ‘nicians’” (Padoan: 1978, 54), vale decir, aquella que representaba la gran “corruptela” que mostraba todas las degradaciones morales que van apareciendo a lo largo de la obra y en todos los personajes.

Para Anne Paolucci “en su dramatización cómica del rapto de Lucrecia, Maquiavelo muestra la última degradación de un mundo en el que sus valores intrínsecos han sido invertidos.” (Paolucci: 1980, p. 625) Lamentablemente, también aquí, la virtud inicial es invertida y Lucrecia, a pesar de la férrea y casta conducta demostrada a comienzos de la acción, aceptará también – suponemos que gustosa, aunque en el texto su “nuevo estado” no sea expresado por ella misma sino, como hemos visto, por Calímaco – un destino menos virtuoso, pero seguramente más placentero y al cual todos los otros personajes la han arrastrado *malgré soi*. De esta forma, “si en el teatro clásico los malos entendidos y las ambigüedades producidas por la intriga eran hacia el final allanados y la verdad descendía para iluminar a todos los personajes, el cierre de la *Mandrágora* instituye, en cambio, una realidad bifronte, de la que Nicias continuará a ocupar el giro cómico, el costado de las ilusiones y de la mentira” (Attolini: 1997, 246), Lucrecia mostrará esa ductilidad en el actuar, esa capacidad de transformación verdaderamente camaleónica que el mismo Maquiavelo exaltará como valor fundamental del nuevo príncipe y, finalmente, se consolidará la construcción de un pacto intergeneracional de jóvenes enérgicos y de maduros consejeros quienes, unidos, buscarán “desquiciar las viejas, compromisorias e hipócritas costumbres de la dirigencia de Florencia y poner en movimiento una revolucionaria energía al mismo tiempo política y antropológica, vital para el futuro de Florencia como para el de cualquier Estado en el plano civil y militar.” (ANSELMINI, 2008, 150-151) De la mano del *quondam* secretario, la alegre burla teatral se transformaría, pues, en un triste espejo donde reflejar una realidad hecha de corrupción, cinismo y mentiras.

## BIBLIOGRAFÍA

### A) Ediciones críticas

MACHIAVELLI, Niccolò. *Erotica (Mandragola – Clizia – Belfagor arcidiavolo o la novella del demonio che prese moglie – La donzella di Circe – Lettere familiari)*. Compiladas por Gerolamo Lazzeri. Milán, Dall'Oglio, 1963.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Discorso intorno alla nostra lingua* (1515). Milán, Signorelli, 1967.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Il teatro e tutti gli scritti letterari*. Compilados por Franco Gaeta. Milán, Feltrinelli Economica, 1977.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Le commedie (La Mandragola – Clizia)*. Introducción y notas de Domenico Guerri. Turín, UTET, 1932.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Lettere*. Editadas por Franco Gaeta. Milán, Feltrinelli, 1961.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Lettere familiari*. Editadas por Gerolamo Lazzeri. Milán, Sonzogno, s/f.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Mandragola. Clizia*, presentación de Ezio Raimondi, comentarios de Gian Mario Anselmi. Milán, Mursia, 1984.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Opere*. (3 voll.). Editadas por Corrado Vivanti. Turín Einaudi, 1999.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Opere*. Editadas por Mario Bonfantini. Nápoles, Ricciardi, 1963.

MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Traducción de Ivana Costa. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2013.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Textos literarios*. Estudio preliminar, traducción y notas de Nora Sforza. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2010.

### B) Fuentes secundarias

ALLACCI, Liono. *Drammaturgia. Accresciuta e continuata fino all'anno MDCCLV*. Venecia, Giambatista Pasquali, 1755.

ARISTÓTELES, *Poética*. Traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires, Colihue Clásica, 2003.

BOCCACCIO, Giovanni. *Decamerone*. Milán, Hoepli, 1944.

CASTIGLIONE, Baldassar. *Il Cortigiano* (1528). Milán, Garzanti, 1990.

GUICCIARDINI, Francesco. *Storia d'Italia*. Milán, Garzanti, 1988.

MESSISBUGO, Cristoforo da. *Banchetti composizioni di vivande e apparecchio generale* (1549), edición de Ferdinando Bandini. Venecia, Neri-Pozza, 1960.

SAVONAROLA, Gerolamo. *Poesie*. Introducción y notas de Valentino Piccoli. Turín UTET, 1927.

TITO LIVIO. *Ab Urbe Condita*. Liber I, 57, 4-11. En <http://www.antiquitas.it/doc/doc.liv.1.57.htm> (edición electrónica. Última actualización 16.II.2015)

VASARI, Giorgio. *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti (4 voll.)* (1550). Milán, Rizzoli, 1943.

### C) Obras de consulta

ALTIERI BIAGI, Maria Luisa. *La lingua in scena*. Bologna, Zanichelli, 1980.

ANGELINI, Franca. "Teatri moderni." En *Letteratura italiana. Volume VI: teatro, musica, tradizione dei classici*. Dirigida por Alberto Asor Rosa. Turín, Einaudi, 1986.

ANGIOLILLO, Maria Luisa. *Feste di corte e di popolo nell'Italia del primo Rinascimento*. Roma, Edizioni SEAM, 1996.

ANSELMINI, Gian Mario. *Letà dell'Umanesimo e del Rinascimento. Le radici italiane dell'Europa moderna*. Roma, Carocci, 2008.

ANTONUCCI, Giovanni. *Storia del teatro italiano*. Roma, Newton, 1995.

ATTOLINI, Giovanni. *Teatro e spettacolo nel Rinascimento* (1988). Bari, Laterza, 1997.

BARON, Hans. *En busca del Humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. México D. F., FCE, 1993.

BERGSON, Henri. *Il riso. Saggio sul significato del comico* (1900). Bari, Laterza, 1994.

BORSELLINO, Nino (editado por). *Commedia del Cinquecento. Vol I. (Introduzione)*. Milán, Feltrinelli, 1967.

BORSELLINO, Nino. "Il comico." En *Letteratura italiana. Volume V. Le questioni*. Dirigida por Alberto Asor Rosa, Turín, Einaudi, 1986.

BORSELLINO, Nino; MERCURI, Roberto. *Il teatro del Cinquecento*. Bari, Laterza, 1972.

BURKE, Peter. *El Renacimiento*. Barcelona, Crítica, 1993.

BURKE, Peter. *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia* (1986). Madrid, Alianza Forma, 1995.

BURKE, Peter. "Il Cortigiano." En *L'uomo del Rinascimento* Compilado por Eugenio Garin. Bari, Laterza, 1995.

BURUCÚA, José Emilio. *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica – siglos XV a XVII-*. Buenos Aires – Madrid, Miño y Dávila editores, 2001.

BURUCÚA, José Emilio y CIORDIA, Martín José (comps.). *El Renacimiento italiano. Una nueva incursión en sus fuentes e ideas*. Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri de Buenos Aires, 2003.

CROCE, Benedetto. *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento* (1933). Nápoles, Bibliopoli, 1991.

CRUCIANI, Fabrizio. *Lo spazio del teatro*. Bari, Laterza, 1992.

CRUCIANI, Fabrizio; SERAGNOLI, Daniele. *Il teatro italiano nel Rinascimento*. Bologna, Il Mulino, 1987.

CHABOD, Federico. "Nicolás Maquiavelo" (1934). En *Escritos sobre Maquiavelo* (1934). México D.F., FCE, 1987.



- D'AMICO, Silvio. *Storia del teatro*. Milán, Garzanti, 1976.
- DAVICO BONINO, Guido. "Introduzione" a, *Il teatro italiano. Volume II: La commedia del Cinquecento. (Tomo I)*. Turín, Einaudi, 1977.
- DE GRAZIA, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. Nueva York, Vintage Books, 1989.
- DE PANIZZA LORCH, Maristella. "Confessore e chiesa in tre commedie del Rinascimento: 'Philogenia', 'Mandragola' e 'Cortigiana'". En AA. VV., *Il teatro italiano del Rinascimento*. Milán, Edizioni di Comunità, 1980.
- DIONISOTTI, Carlo. "Appunti sulla 'Mandragola'". En Belfagor, nº 4, 1984, pp. 621-644.
- DE SANCTIS, Francesco. *Storia della Letteratura Italiana (1870) Volumen I*. Milán, Rizzoli, 1983.
- DOGLIO, Federico. *Storia del teatro. Il Cinquecento e il Seicento*. Milán, Garzanti, 1990.
- GRANADA, Miguel A. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- GRECO, Aulo. *L'istituzione del teatro comico nel Rinascimento*. Nápoles, Liguori, 1976.
- HIGHET, Gilbert. *La tradición clásica*. Vol. I. (1949). México D. F., FCE, 1996.
- KING, Margaret L. "La donna del Rinascimento." In: GARIN, Eugenio (Ed.). *L'uomo del Rinascimento*. Bari: Laterza, 1995.
- KING, Margaret L. *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*. Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- LARIVAILLE, Paul. *La vita quotidiana in Italia ai tempi di Machiavelli*. Milán, Rizzoli, 1984.
- MARTELLI, Mario. "Machiavelli tra politica e letteratura". En AA.VV., *Storia della letteratura italiana*. Roma, Salerno, 2006, p. 110-122.
- MAZZOTTA, Giuseppe. *Cosmopoiesis. Il progetto del Rinascimento*. Palermo, Sellerio, 2008.
- MOLINARI, Cesare. *Storia del teatro (1972)*. Bari, Laterza, 1996.
- ORDINE, Nuccio. *Teoria della novella e teoria del riso nel Cinquecento*. Nápoles, Liguori, 1996.
- PADOAN, Giorgio. "La *Mandragola* del Machiavelli." En *Momenti del Rinascimento veneto*. Padua, Antenore, 1978.
- PAOLUCCI, Anne. "Livy's Lucretia, Shakespeare's 'Lucrece', Machiavelli's 'Mandragola'." En AA.VV., *Il teatro italiano del Rinascimento*. Edición de Maristella de Panizza Lorch. Milán, Edizioni di Comunità, 1980.
- PIERI, Marzia, *La nascita del teatro moderno in Italia tra XV e XVI secolo*. Turín, Bollati Boringhieri, 1989.
- POCOCK, John G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica (2ª edición)*. Madrid, Tecnos, 2008.

RAIMONDI, Ezio. *Politica e commedia. Il centauro disarmato* (1972), Bologna, Il Mulino, 1998.

RIDOLFI, Roberto. *Vita di Niccolò Machiavelli*. 2 voll. Florencia, Sansoni, 1969.

RUSSO, Luigi. *Machiavelli* (1957). Bari, Laterza, 1975.

SFORZA, Nora Hebe. "Voces y silencios. La mujer en el teatro cómico del Renacimiento italiano: entre el amor, la supervivencia, el goce y el reordenamiento del mundo." En CIORDIA, Martín J. y FUNES, Leonardo, *El amor y la literatura en la Europa bajomedieval y renacentista*. Buenos Aires, Colihue Universidad, 2012.

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. *Bajo el signo de Circe. Ensayos sobre el humanismo cívico del Renacimiento italiano e imaginario político de Nicolás Maquiavelo*. Prólogo de Francisco Piñón Gaytán. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.

VIROLI, Maurizio. *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*. Roma, Donzelli, 1994.

VIROLI, Maurizio. *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*. Bari, Laterza, 1998.



# RENAISSANCE VARIATIONS ON TIME: BENEDETTI, CARDANO AND SCALIGER<sup>1</sup>

*Pietro Daniel Omodeo*

El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica; la eternidad, un juego o una fatigada esperanza.

(Jorges Luis Borges)<sup>2</sup>

During the Italian and European Cinquecento speculations and debates on nature flourished, and developed with an unprecedented impetus. In the Renaissance, not only did the most innovative philosophers lay the foundations of anti-scholastic and post-Aristotelian views on nature, as was the case with Bernardino Telesio, Tommaso Campanella and Giordano Bruno, but astronomers and mathematicians, from Nicolaus Copernicus to Christoph Rothmann, Tycho Brahe, Johannes Kepler and Galileo Galilei, freely discussed the order and the material constitution of the heavens. In addition, physicians investigated the natural presuppositions of their *ars*, as Paracelsian vitalism and Fracastoro's atomism witness in different ways, not to mention of the richness of discussions on life by the so-called medical humanists who eclectically drew on Galen and Aristotle.<sup>3</sup> Much of the natural research achieved by Renaissance scholars was directly connected with

---

<sup>1</sup> This essay is a deepening of section 7.6 of Pietro Daniel Omodeo and Jürgen Renn, *Science in Court Society: Giovanni Battista Benedetti's Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber (Turin, 1585)* (Berlin: Edition Open Access, 2018).

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, *Historia de la eternidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1972), 15. Cf. id., *A History of Eternity*, in *Selected Non-Fictions*, ed. Eliot Weinberger (New York: Viking, 1999), 123: "For us, time is a jarring, urgent problem, perhaps the most vital problem of metaphysics, while eternity is a game or a spent hope."

<sup>3</sup> Cf. Simone Mammola, *La ragione e l'incertezza: Filosofia e medicina nella prima età moderna* (Milano: Franco Angeli, 2012) and Hiro Hirai, *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul* (Leiden-Boston: Brill, 2011).

general issues such as the foundations of the *physica* or *philosophia naturalis*. Those men, in their efforts to open new perspectives, also revised, among many other things, the concept of time. As I shall argue, they confronted, mingled, transformed and eventually abandoned conceptions handed down from Antiquity. The considerations thereupon of some major thinkers of the late sixteen hundreds will be the focus of this survey.

It shall be remarked, as a preliminary, that the understanding and the definition of time was traditionally regarded as a natural as well as a psychological issue. This shall not surprise, since the doctrine of the soul, or *psychologia*, was integral part of the natural philosophy, or *physica*, in standard university curricula. An important source was *Timaeus*, where Plato called time, rather poetically, the “moving image of eternity” (εἰκὼ κινητός αἰῶνος).<sup>4</sup> According to his myth, the divine Demiurge created time together with the heavens (οὐρανός) making them inseparable. Plato’s pupil Aristotle, in the fourth book of the *Physica*, proposed the famous definition of time as the “number of motion in its before-and-afterness.”<sup>5</sup> In the *Physica*,<sup>6</sup> Aristotle also noticed that χρόνος (time) had generally been connected with the motion of the celestial sphere and was referred first and foremost to the heavens because all measurements of motion and time depend on celestial regularities:<sup>7</sup>

Neither qualitative modification nor growth nor genesis has the kind of uniformity that rotation has; and so time is regarded as the rotation of the sphere, inasmuch as all other orders of motion are measured by it, and time itself is standardized by reference to it.

For both philosophers, Plato and Aristotle, the tie between time and cosmic order was unquestionable. This interconnection was later refuted by a third authoritative source. At the downfall of the ancient world, Augustine, in the eleventh book of the *Confessiones*, denied the commensurability of time and local motion: “The motion of a body is one thing, and that by which we measure how long it is, another thing.”<sup>8</sup> He pointed out the transient character of the temporal flux and noticed that the three dimensions of time are a product of our mind (*animus*). In the mind, time is constituted as the memory (*memoria*) of the past, the intuition

<sup>4</sup> Plato *Timaeus* 37C-39E.

<sup>5</sup> Aristotle *Physica* IV 11, 220 a 25-26.

<sup>6</sup> Aristotle *Physica* IV 14, 223 b 21-22.

<sup>7</sup> Aristotle, *The Physics: Books I-IV* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press and Heinemann, 1929, repr. 1993), 425.

<sup>8</sup> Augustine *Confessiones* XI 14, Engl. ed., *St. Augustine’s Confessions*, transl. By W. Watts, vol. 2 (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press and Heinemann, 1988), 265: “aliud sit motus corporis, aliud quo metimur quamdiu sit.”

(*attentio*) of the present and the expectation (*expectatio*) of the future.<sup>9</sup> In other words, Augustine underscored the subjectivity of time, conceived of as a *distensio animi*, a ‘stretching’ of the mind independent of heavenly cycles.

In the following, I will consider the opinions on time expressed by three illustrious Renaissance scholars in influential publications. I will begin with Giovanni Battista Benedetti’s *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber* (Turin, 1585: *Various Speculations on Mathematics and Physics*, from here onward *Diversae speculationes*) for its importance as a transition from Renaissance philosophy of nature to the mechanics of Galileo. I will then look at the work of an author who was one of Benedetti’s main sources for natural investigation, Girolamo Cardano’s *De subtilitate* (1550, 1554 and 1560: *On Subtlety*). This book presents, among many other things, an original reflection on time which was questioned by the Flemish humanist Julius Caesar Scaliger in the *Exotericae exercitationes* (1557: *Exoteric Exercises*). This will be the third work in my review.

### BENEDETTI: TIME AS THE PLACE OF MOTION

A historically relevant aspect of Benedetti’s *Diversae speculationes* is the fact that it is aimed at thinking anew the basic concepts of the *physica*. Benedetti’s extensive program brought together an Archimedean-Euclidean *doctrina de motu* and a post-Copernican heliocentric cosmology from the perspective of a mathematical philosophy of nature. The complexity and the richness of Benedetti’s undertaking have seldom received the attention that they actually deserve. It is significant that Stillman Drake and Israel Edward Drabkin expunged some fundamental philosophical chapters from the English translation of the *Disputationes de quibusdam placitis Aristotelis* (*Disputations on some Aristotelian opinions*) which is one of the most daring sections, or *libri*, included in the *Diversae speculationes*. In particular, these recent editors wiped out chapters twenty, *de loco* (on place), twenty-one, *de infinito* (on infinity), and twenty-two, *de tempore* (on time) – which is, for my present purposes, the most relevant section. In the *Études galiléennes* (Paris, 1939: *Galileo Studies*), Alexandre Koyré rightly indicated the proximity of Benedetti’s and Galileo’s mathematical investigation of motion but was rather vague concerning the manner and the details of this influence, an issue which is still controversial although recent research contributed to shed light on the influence of Benedetti on Galileo via Guidobaldo Del Monte.<sup>10</sup> However, Benedetti’s opinions

---

<sup>9</sup> Augustine *Confessiones* XI 28.

<sup>10</sup> On Benedetti’s pre-Galilean mechanics, see Carlo Maccagni, *Le speculazioni giovanili “De motu” di Giovanni Battista Benedetti* (Pisa: Domus Galilaeana, 1967); on the triangulation Benedetti-Del Monte-Galileo, see Jürgen Renn and Peter Damerow, *The Equilibrium Controversy: Guidobaldo del Monte’s Critical Notes on the Mechanics of Jordanus and Benedetti and their Historical Conceptual Background* (Berlin: epubli, 2012), *passim*.

are interesting also *per se* and are worthy of a contextual analysis, independently of their impact on later authors.

Benedetti's definition of *tempus* (time) is closely connected with that of *locus* (place). Thus, in order to understand the former it is useful to briefly consider the latter, which is presented in chapter twenty of the *Disputationes* on Aristotle. Conversely, the explanation of time will shed some light on that of place. Benedetti defines the *locus*, against Aristotle, as *intervallum corporeum*, or bodily interval. He regards it as an invariable empty extension capable of being occupied by material bodies, an idea that becomes clearer from the related discussion on time. He basically rejects the Aristotelian definition of place as the *superficies corporis ambientis* (surface of the containing body), remarking that the place is a measure, actually an *intervallum*, and not a surface. Moreover, he explains that only his understanding of *locus* as a kind of objective space guarantees that two bodies of equal material constitution necessarily occupy the same quantity of 'place' as *intervallum* or empty extension, independently of their form. By contrast, the definition given by Aristotle is inconsistent with the assumption of a bijective relation between *locus* and *locatus*. In fact, as geometry shows, if one accepts Aristotle's definition "a great absurdity [*inconveniens*] would follow, namely that equal places can contain unequal bodies or equal bodies can occupy unequal places."<sup>11</sup> Additionally, Benedetti remarks that his concept of place admits an infinite universe, since it is capable of containing *infinita corpora* (infinite bodies). He expands then on the mathematical and physical possibility of the infinite in chapter twenty-one, of the *Disputationes* on Aristotle, entitled "Utrum bene Aristoteles senserit de infinito," i.e. "Whether Aristotle correctly judged about infinity." The question is rhetoric as it expects a negative answer from the reader. Like the infinitist *par excellence* Giordano Bruno in *De l'infinito universo e mondi* (London, 1584: *On the Infinite Universe and Worlds*), Benedetti remarks that Aristotle incurred a *petitio principii*, since he denied the possibility of an unbounded space on the basis of a finite cosmology, i.e. the theory of the spherical and geocentric heavens along with the theory of the natural places, which excludes cosmological infinity by definition although this assumption is not self-evident.

Benedetti deals with time in the *disputatio* number twenty-two, entitled "Exagitur ab Aristotle adducta temporis definitio," i.e. "Rejection of Aristotle's definition of time." There, he questions the aforementioned definition of time as *motus mensura numerusque*. This definition is intrinsically wrong because measuring presupposes commensurability and, since time and motion are heterogeneous, they cannot be compared. Just as a line is measured by a line, a surface by a surface and a *corpus* – that is, a body or a volume – by a *corpus*, similarly motion is measured by

---

<sup>11</sup> Giovanni Battista Benedetti, *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber* (Taurini: apud haeredem N. Bevilacqua, 1585), 180: "maximum inconveniens sequeretur, scilicet aequales locos capere inaequalia corpora, aut corpora aequalia, locos inaequales occupare."

motion and not by time: “Time cannot be the measure of motion, but only motion can measure motion, precisely a faster one [measures] a less fast one, and a shorter one [measures] a longer one, whereas a number is measured by a number, and time by time inasmuch as it is long or short, and not inasmuch as it is fast or slow.”<sup>12</sup> Hence, time can only be measured extrinsically (*per accidens*) through motion, as is the case with common expressions like “two hours, or two days, or two years,” which are referred to astronomical displacements. These are only metaphors that refer to heavenly motions as “placed” in the interval of time that corresponds to their motion. In the following passage, presenting these reflections, time is called the “place of motion” (*locus motus*):<sup>13</sup>

It could seem to somebody that, to indicate [*significare*] a certain quantity of motion, one has to assume as much time as if one says, for instance, that a certain operation has been carried out in the space of two hours, or two days, or two years. Still, it should be remarked that this is not literally [*simpliciter*] true, since the imagination conceives the interval of two hours, days, or years as the motion of celestial bodies without which neither years, not days, not hours would exist, even though time is placed, so to say, in time, just as a body in a place. Thus, motion is measured by motion and time by time, and not the one by the other.

Benedetti claims that time, unlike motion, is eternal: “Necessarily, from a philosophical point of view, time is eternal and motion not.”<sup>14</sup> Whereas a motion can be extinguished and a body can be at rest after a displacement, time goes on inexorably. It is always present to our senses and always escapes them because it is the never-ending passing of a single instant. Benedetti makes clear that he intends the *instans* as “one in species” (*unum in specie*), i.e. the essence underlying the vanishing flux of time that cannot be experienced in itself as a given and measurable succession (*non in numero*).<sup>15</sup> This Augustinian paradox helps Benedetti to stress

---

<sup>12</sup> Benedetti, *Diversae speculationes*, 183: “Tempus non erit mensura motus, sed motus quidem potest mensurare motum, videlicet velocior minus velocem, et brevior longiorem; et numerus mensuratur numero, et tempus tempore in quantum longum est, aut breve, non in quantum velox, aut tardum.”

<sup>13</sup> *Ibid.*, 182: “Si alicui videtur, quod ad significandam aliquam quantitatem motus, dicere huiusmodi operationem duarum horarum, aut duorum dierum, aut duorum annorum spatio completam esse, sit ponere tantum tempus, animadvertere debet hoc simpliciter non esse verum, quia horarum, dierum, et annorum intervalla, imaginatione concipiuntur ut motus corporum caelestium, sine quibus neque anni, neque dies, neque horae existerent, etiam si omnis motus sit (ut ita dicam) locus in tempore, ut corpore in loco, unde motus motu, et tempus tempore, non autem aliud ab alio mensuratur.”

<sup>14</sup> *Ibid.*: “Tempus ex necessitate, philosophice tamen loquendo, res est aeterna, motus non item.”

<sup>15</sup> *Ibid.*: “Tempus igitur potius locus motus erit dicendum, quam numerus aut mensura eius, et tale est, ut consumatum videatur a continuo quodam fluxu unius instantis [...] et cum dico ab uno



the heterogeneity of time and motion. Still, he does not renounce an objective meaning, which is essential to his dynamics. Motion and time, he writes, are *continua successiva*, continuous and successive quantities. Their relation can be conveniently described as that between a place and the bodies that it contains. His explanation sheds light on the concept of *locus* as well as on that of *tempus*: “Just as a dense body occupies less interval of place than a less dense [*rarus*] body, similarly a quick motion is accomplished [*peragetur*] in a shorter space of time, than a slower.”<sup>16</sup> From this passage it is clear that Benedetti’s idea of *locus* as *intervallum corporeum* goes in the direction of an empty homogeneous space which can be occupied by more or less dense bodies. Time has the same absolute character as place. It can contain more or less rapid motions without being affected by them. Place and time or, better to say, *intervallum corporeum* and *tempus*, are objective and independent coordinates of natural phenomena.

### CARDANO’S SUBTLETIES ON TIME

In the letter to the reader of the *Diversae speculationes*, Benedetti indicated Cardano as one of his principal sources.<sup>17</sup> However, concerning the concept of time their opinions are not in perfect agreement. Cardano tackles the issue *tempus quid sit* (what is time), in the eighteenth book of *De subtilitate*. Unlike Benedetti, he does not explicitly question Aristotle, but rather quotes his definition as a common truth: “*motus enim tempus est mensura*” (in fact, motion is the measure of time).<sup>18</sup> Still, he reworks the Aristotelian concept in a rather Augustinian perspective that leads to original results.

He introduces the problem of time in connection with his treatment of the dream (*somnium*). He begins with a question: “Why does time appear much longer while dreaming than in reality?”<sup>19</sup> He reports that once he dreamed that he visited an unknown city far away from his home in Milan. He traveled through mountains, valleys and fields. In order to cover that distance six days of travel would be barely sufficient. Thus, when he woke up, he thought that he had slept for a long time but in actual fact his nap had taken less than one hour. The reason for this expansion of time, Cardano explains, is due to the fact that dreamed activities (*operationes*) are accomplished independently of any bodily effort (*absque corporis labore*), therefore very rapidly. A correct judgment about time depends on bodily movement.

---

instanti, unum in specie, et non in numero intelligo, quod a sensibus nostris percipi non potest, neque etiam notari, quia novum semper instans nobis occurrit.”

<sup>16</sup> Ibid., 183: “Quemadmodum corpus densum occupat minus intervallum loci, contra quam fiat in corpore raro; sic etiam motus velox breviori temporis spatio peragetur, quam tardus.”

<sup>17</sup> Ibid., *Ad lectorem*, f. A3r.

<sup>18</sup> Hieronymus Cardanus, *Opera omnia*, vol. 3 (Lugduni: Huguetan et Ravaud, facsimile repr. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966), 651.

<sup>19</sup> Ibid.: “Cur somnium tempus longius multo ostendat quam sit”

This is why the perception of time is not altered in our mind when we imagine long-lasting processes while awake. As already remarked, physiological activity is the basis of a correct measuring of time. Things are quite different when we sleep and only our mind is at work: “During sleep, time is contracted in the opposite manner than if we are awake: in fact, motion is the measure of time.”<sup>20</sup> It should be remarked that Cardano’s Aristotelian conclusion, “motion is the measure of time,” does not refer here to heavenly motions, but to corporeal activity. Cardano extrapolates and isolates the peripatetic definition from its original context. In fact, from an objective, physical and cosmological meaning, time acquires a rather subjective meaning, connected with physiology and perception. Time, as Augustine would say, is an ‘expansion of the mind.’

It should be added that there is a passage of the *Physica* where Aristotle hinted also at the subjective dimension of time, even at how the soul grasps it. This passage might have been a source of inspiration for Cardano:<sup>21</sup>

Time cannot be disconnected from change; for when we experience no changes of consciousness, or, if we do, and are not aware of them, no time seems to have passed, any more than it did to the men in the fable who ‘slept with the heroes’ in Sardinia, when they awoke; for under such circumstances we fit the former ‘now’ to the later, making them one and the same and eliminating the interval between them, because we did not perceive it. So, just as there would be no time if there were no distinction between this ‘now’ and that ‘now’, there appears to be no time between two ‘nows’ when we fail to distinguish between them. Since, then, we are not aware of time when we do not distinguish any change (the mind appearing to abide in a single indivisible and undifferentiated state), whereas if we perceive and distinguish changes, then we say that time has elapsed, it is clear that time cannot be disconnected from motion and change.

It should be remarked that these considerations are not aimed at isolating a subjective meaning of time by eliminating any objective references. Still, it is plausible that Cardano took into account such passage in order to freely speculate on time, in the eighteenth book of *De subtilitate*, from a mental perspective that owes more to Augustine than to Aristotle.

This Augustinian influence is particularly evident from the following passage, in which Cardano tries to better define time:<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Ibid.: “Contraria ratione tempus in somnio contrahitur, cum vel non somniamus [...]: motus enim tempus est mensura.”

<sup>21</sup> Aristotle *Physica* IV 11, 218 b 20 – 219 a 1. Aristotle, *The Physics*, 383.

<sup>22</sup> Cardanus, *Opera omnia*, vol. 3, 651: “Sed quid tempus est? Cuius cum nihil unquam sit, omnia tamen in illo sint et semper omnibus assistit. Illud idem omnia generat et occidit, auctor vitae ac

But what is time? Although nothing of it is ever [given], nonetheless everything is in it and it accompanies [*assistit*] everything always. It itself generates and destroys everything; it is the source [*auctor*] of life and death. Its expectation is always very long, while its memory is always very short. Although it is always with us, we never grasp it. Even though there is so much abundance of it, nonetheless no restoration [*reparatio*] of it is ever conceded, thence the waste of no other thing is greater or worse.

In this passage, Cardano brings together ideas derived from erudite lectures, as well as from commonsense, experience and even trivial commonplaces. Additionally, he recounts the Augustinian paradoxes: time is everywhere and nowhere, it is made out of expectation and memory, and it is for us the most familiar and unknown mental presence. I quote from the *Confessiones*: “What is time then? If nobody asks me, I know: but if I were desirous to explain it to one that should ask me, plainly I know not.”<sup>23</sup> Cardano adds to this paradox a popular sense of the caducity of life, according to which a discourse on time is a kind of *memento mori*. Time itself is said to be the cause of life and death.

Hence, the assumption that “time is the measure of motion” does not mean for Cardano to maintain the cosmological dependency of time on astronomical cycles. Quite on the contrary, time transcends motions and changes. In fact, we do not perceive it in itself but rather that what happens in it. What we know about time is a product of the mind, precisely of its imaginative faculty.<sup>24</sup>

Thus, we do not comprehend time but rather that which occurs, or occurred, and endures in it. But time itself and *per se* is out of reach [*ignotum*] to the senses. In fact all that we know [about it] is constituted through imagination.

Like Benedetti, Cardano denied the interdependency of cosmological space and time, although from a different standpoint. He was not concerned about reformulating the physical space and time framework of motion in mathematical terms, as Benedetti sought to do relying on Archimedean mathematics and mechanics. Instead, he concentrated on the psychological and physiological dimension of time as a construction of the *imaginatio*. Therefore, this treatment

---

mortis. Utque illius expectatio longissima, ita semper memoria brevissima. Cumque nos semper comitetur, nunquam ipsum tamen agnoscimus. Nec cum eius tanta sit copia, reparatio tamen ulla conceditur: unde fit, ut nullius alterius rei iactura sit maior et vilior.”

<sup>23</sup> Augustine, *Confessions*, 238-239 (*Confessiones* XIV): “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me querat, scio; si querenti explicare velim, nescio.”

<sup>24</sup> Cardanus, *Opera omnia*, v. 3, 651: “Ergo nos non tempus, sed quod in eo fit, factumque est, atque manet, comprehendimus. Tempus vero ipsum per se est sensui ignotum: nam imaginatione constat quod a nobis cognoscitur.”

was connected with that of the mind and was introduced, as already remarked, by considerations on sleeping and dreaming. This even led to considerations on altered states of mind such as ecstasies and hallucinations, as well as the divine and demoniac visions of the hermits – Cardano went so far as to report some hallucinations that he had when he was a child. His mental treatment of time, as well as this excursus on altered states of mind, were harshly criticized by Scaliger, as I shall discuss now.

### SCALIGER'S ARISTOTELIAN RESTORATION AGAINST CARDANO

Scaliger conceived of his *Exotericarum exercitationum* as a critical confrontation with Cardano's *De subtilitate* although he formally presented them as a reverent discussion of some points that arose from the lecture of the "subtleties" of that *doctissimus vir*, as one reads in dedicatory epistle, "who will never be praised enough" (*nunquam satis laudatus*), as one reads in the letter to the reader. Among the most notable theses indicated in the *Index acutiorum sententiarum* at the end of the book one is directly relevant to our discussion: the *exercitatio* number 352.2 explains why "time is not the measure of motion." That *exercitatio* deals indeed with the already discussed passage of *De subtilitate* on time but reverses Cardano's viewpoint.

Scaliger tries to answer the question of "whether time is the measure of time," remarking that most people just repeat this definition without properly understanding its meaning.<sup>25</sup> The allusion is clear: Cardano repeats a commonplace without any thorough reflection about its meaning. In fact, even though time might be regarded as the measure of "our motion" it is definitely not the measure of worldly motion, in particular not of the first motion of the heavens, i.e. the daily one.<sup>26</sup> Scaliger therefore denounces Cardano's subjective reading of the Aristotelian definition. According to him, the objective dimension of time cannot be dismissed. From a cosmological-ontological perspective it is in fact a dependent (*affectus*) of heavenly motion;<sup>27</sup> to be precise it descends from the "first motion," or the daily rotation of the starry sphere. The first body (*primum corpus*), that is, the heaven of the fixed stars, is the measure of all bodies. Similarly its motion, the *primus motus*, is the yardstick of all motions. In accordance with the twelfth book of the *Metaphysics*, where Aristotle advocates a spherical and geocentric cosmology of concentric spheres, Scaliger states that "time is either the same thing as motion or its affection."<sup>28</sup> In other words, he intends to restore an Aristotelian objective conception of time in accordance with

---

<sup>25</sup> Iulii Caesaris Scaligeri *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de subtilitate ad Hieronymum Cardanum* (Lutetiae: ex officina typographica Michaelis Vascosani, 1557), f. 458v: "Hoc quidem ab omnibus iactatur: pauci introspectant."

<sup>26</sup> Ibid.: "Nostri sane motus mensura sit: primi motus mensura non erit."

<sup>27</sup> Ibid.: "At tempus est posterius motu primo. Est nimirum affectus eius, ab illo pendens."

<sup>28</sup> Ibid.: "Tempus, inquit, aut est idem, quod motus, aut affectus eius."

a metaphysical perspective that attaches an ontological priority to motion over time.

Scaliger acknowledges that Aristotle ambiguously defined the interrelation between time and motion by accepting both possibilities: “time is the measure of motion and, in turn, motion is the measure of time.”<sup>29</sup> In his attempt to dispell this paradoxal interdependency, Scaliger distinguishes between two fundamental dimensions of time: the objective and the subjective or, as one reads, the understanding “according to nature” (*a Natura*) and that “according to us” (*mensura nostra*). In nature, motion is the measure of time as well as its source. By contrast, time is the measure of motion only for us, which is an aspect that Cardano allegedly overemphasizes. This is clearly documented by expressions like “the equinoxial circle accomplishes its motion in this much time.”<sup>30</sup> In actual fact, things are opposite to what our way of speaking suggests: time is derived from the translation from “here” (*ubi*) to “there” (*ubi*) in space (*in loco*). The *ubi* (where), to which people improperly refer in order to express a quantity of time, is a naive way of thinking that reduces time to certain spatial determinations. As to the definitions: time is a transient “now” (*nunc*) whereas place (*locus*) is a continuous “where” (*ubi*):<sup>31</sup>

Since the quantity of time corresponds to that of a motion between a ‘here’ [*ubi*] and a ‘there’ [*ubi*], the ‘where’ [*ubi*] that we use for time is desumed [*transumptum est*], without inconvenience, from that ‘where’ [*ubi*] which, in fact, pertains to [a determination of] place [*locus*]. Actually, time is a transient *now* whereas place is an enduring *where* [*ubi*].

Scaliger’s criticism of Cardano is not limited to a vindication of the objective meaning of time, its interconnection with space, or better to say place, and the priority of cosmological motions over time, i.e. time as something derived from celestial motions. He additionally criticises Cardano’s hint at time as the cause of generation and corruption dealing with the question “Whether time generates and corrupts [things]” (*An tempus generet et corrumpat*). In Scaliger’s assessment – and according to the Aristotelian authority on which he relies – this is impossible. Time cannot generate or corrupt anything since it is not a substance but a quantity, that is, a property of a substance. Therefore it cannot produce any effects.<sup>32</sup> Scaliger opposes his “very subtle” (*subtiliss<ime>*) opinion

---

<sup>29</sup> Ibid.: “Tempus esse mensuram motus, et vicissim motum mensuram temporis.”

<sup>30</sup> Ibid.: “dicimus tot partes aequinoctialis tanto moveri tempore.”

<sup>31</sup> Ibid. (punctuation and emphases have been standardized and modernized): “Quia tempus tantum est, quantus est motus inter ‘ubi’ et ‘ubi’ in loco. Iccirco ‘ubi’ quod pro tempore usurpamus, transumptum est, haud iniuria, ab eo ‘ubi’ quod est vere loci. Erit ergo tempus *nunc* fluens; et locus erit *ubi* continuatum.”

<sup>32</sup> Ibid.: “Cum enim tempus sit quantitas, nihil agit.”

to Cardano's 'superficiality': "Our life is the act of the soul. In it, time has neither jurisdiction nor power."<sup>33</sup> Scaliger adds that Cardano's words "are suited to the vulgar" (*vulgo proprior*) not to philosophers. What's more, his references to visions and altered states of mind shall be regarded as insignificant phenomena which concern only children and *melancholici* like Cardano himself.<sup>34</sup>

#### CONCLUSIONS AND PROSPECTS FOR FURTHER INVESTIGATION: VARIATIONS ON TIME AND THE CREATION

In conclusion, the concept of time, in particular its subjective and objective dimensions and the relation between *tempus* and *locus*, was at the center of the reflections, the debates, even polemics, of Renaissance scholars investigating nature from various angles. For Benedetti, as a mathematician trying to develop a new Archimedean physics, time is the *locus motus*, the place of motion, that is to say, an objective – I dare say, absolute – measure independent of its content and of spatial determinations. Also for Cardano time is independent of cosmological space, but for other reasons, since he concentrates on time as a 'stretching of the mind' connected with the perception of corporeal activity. Cardano accepts the traditional Aristotelian definition of time as the measure of motion but only as the consciousness of physiological motion. As we saw, Scaliger criticizes this perspective and accuses Cardano of misunderstanding Aristotle. In the *Exercitationes*, he tries to restore a peripatetic metaphysical conception of time as a product of celestial motions. In a sense, his conception of time has a 'conservative' character for his commitment in favor of Aristotelianism. However, the distinction of the subjective and objective dimensions of the issue permits us to highlight a problematic aspect of the Renaissance definition of time. According to Scaliger, time can be regarded as the measure of motion only from a subjective viewpoint but not from a natural one. According to nature, the relation between time and motion is the reverse: motion is the measure and time the measured thing. Hence, in the Renaissance, the debate on time and on its relation to motion has meanings that are, at the same time, physical (Benedetti), psychological-physiological (Cardano) and cosmological-metaphysical (Scaliger).

This is not all. I would like to point to another aspect of the Renaissance reflection on time which does not emerge (at least not explicitly) from the authors here considered, namely its theological dimension. The problem of developing a Christian conception of time was the main issue at stake in the aforementioned *Confessiones*, where Augustine sought to reconcile the concepts of space and time with the account of the *Genesis*: "Let me hear and understand how thou in the

---

<sup>33</sup> Ibid.: "vita nostra est actus animae: in quem nihil habet tempus aut iuris, aut imperii."

<sup>34</sup> Ibid., f. 459r, *Exercitatio* 353, "De tua visione."

beginning hast made Heaven and Earth.”<sup>35</sup> Augustine tried to avoid or to solve uncomfortable questions like: “What did God do before the Creation of the Heavens and Earth?”<sup>36</sup> He adduced, on the one hand, that God created time together with the world and, on the other, that time is a mental construction.<sup>37</sup> In this manner, Creation and time were accorded with the Bible. Furthermore, later scholastic Christian philosophy, also assuming the creation of time, regarded this compatible with the Aristotelian primacy of motion over time, as the definitions of time by Thomas Aquinas, among others, document.<sup>38</sup> By contrast, an absolute time independent of the circular motion of the heavenly sphere of the fixed stars might undermine basic theological assumptions beginning with the account of the Creation in the *Genesis*. Assuming an absolute space-time framework might question the belief that the Almighty created the world *ex nihilo*.

This theological dimension of the problem could be traced in some contemporaries of Benedetti, in particular two philosophers who did not share the same views on religion and nature but who did face the common doom of being censured by the Inquisition: Francesco Patrizi, advocate of a Platonic and Hermetic restoration, and Giordano Bruno, who developed an eclectic philosophy of nature bringing together Cusanus, Lucretius and Copernicus. In book four chapter three of *Plato et Aristoteles, mystici atque exoterici* (*Plato and Aristotle, mystic and exoteric*), included in the *Nova de universis philosophia* (Ferrara, 1591: *New Universal Philosophy*), Patrizi claimed that time descends from immaterial spiritual entities, principally God, the Soul, and the Intellect, therefore it cannot be prior to them.<sup>39</sup> According to him, the idea that time is ontologically derived from spiritual substances permits to avoid the Augustinian problem concerning the ‘moment’ of the divine Creation:<sup>40</sup>

If we assume that the world did not exist during an infinite time [before the Creation], hence follows that this was due to a higher cause [than God] which hindered [an earlier] production of the world. If it were so, there would be another cause superior [to God]. But this is absurd for God inasmuch as he is loftier [*excelsior*] than the intellect and the soul.

<sup>35</sup> Augustine, *Confessions*, 214-5 (*Confessiones* XI 3): “Audiam et intellegam quomodo in principio fecisti Caelum et Terram.”

<sup>36</sup> *Ibid.*, 232-3 (XI 12): “Quid faciebat Deus, antequam faceret Caelum et Terram?”

<sup>37</sup> Augustine *Confessiones* XI 13: “Si autem ante Caelum et Terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.”

<sup>38</sup> Thomae Aquinatis *Expositio in VIII Physicorum*, 366a and 369.

<sup>39</sup> Francisci Patricii *Plato et Aristoteles, mystici atque exoterici*, in *Nova de universis philosophia* (Ferrariae: apud Benedictum Mammarellum, 1591), IV 3, 11v: “Tempus namque est inferius naturaliter anima, intellectuque atque aliis substantiis simplicibus, quae sunt causa temporis.”

<sup>40</sup> *Ibid.*: “Si dixerimus, quod mundus habuit non existere tempore infinito, sequitur, ut fuerit aliqua causa altior, quae prohibuerit productionem mundi. Quod si foret, oporteret esse adhuc aliam causam illis superiorem. Hoc autem magis absurdum est Deo, quanto is intellectu, aimaque, est excelsior.”

On the other hand, concerns about ‘time’ before the Creation are alien to Bruno. According to him, in fact, the universe is coeternal with God for reasons that he mainly explains in *De la causa, principio et uno* (*On the Cause, Principle and One*) and *De l’infinito, universo e mondi* (*On the Infinite Universe and Worlds*), both issued in London in 1584. In these works, he claims that the infinity of the first principle of reality, God, must unfold into a homogeneous, infinite and eternal nature. Accordingly, there is no distinction between freedom and necessity in God’s will: “Wherefore we perceive the complete identity of liberty, free will and necessity and, moreover, we recognize that action and will, potentiality and being are but one.”<sup>41</sup> Bruno holds that God cannot choose between the option of a finite universe or an infinite one. This means that he abandons the conception of a personal God deciding about the Creation, paving the way for later deist views. As Denis Diderot provocatively noticed in the entry “Jordanus Brunus” of the *Encyclopédie*: “If one gathers [the views] on nature and God that he [Bruno] has scattered in his work, there won’t be much left for Spinoza that belongs to him alone.”<sup>42</sup> Moreover, Bruno’s infinite cosmology makes the assumption that time is a descendent of heavenly motions either impossible or dubious, since celestial spheres are abolished and the centers of motion are many. Rather, Bruno asserts the perpetual becoming of all things. Accordingly, time is the rhythm of this flux, which he calls *vicissitudine*.<sup>43</sup> The sense of caducity of all things, in turn, is (or could be, given Bruno’s inclination toward metempsychosis) the counterpart of the universal becoming of nature, as the renowned motto of his comedy *Candelaio* (Paris, 1582: *Candle-Bearer*) documents:<sup>44</sup>

*Time takes away and offers everything; all things change and nothing is annihilated.*

---

<sup>41</sup> Giordano Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds* (*De l’infinito, universo e mondi*), ed. Dorothea Waley Singer (New York: Greenwood Press, 1968), 263.

<sup>42</sup> Denis Diderot, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 8 (a Neufchastel: chez Samuel Faulche, 1765), 882b: “Si l’on rassemble ce qu’il [Bruno] a répandu dans ses ouvrages sur la nature de Dieu, il restera peu de chose à Spinoza qui lui appartienne en propre.”

<sup>43</sup> On this subject, see Michele Ciliberto, *La ruota del tempo* (Roma: Ed. Riuniti, 1986).

<sup>44</sup> Giordano Bruno, *Candelaio* (in Parigi: appresso Guglielmo Giuliano, 1582), facsimile repr. in *Opere italiane. Ristampa anastatica delle cinquecentine*, ed. Eugenio Canone, vol. 1 (Firenze: Olschki, 1999), [5]: “Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta nulla si annichila.”





# AMOR E TEMPO NA FILOSOFIA DA RENASCENÇA ITALIANA: MARSILIO FICINO E GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

*Jonathan Molinari*

A disputa entre Marsílio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, a respeito da interpretação do Simpósio platônico, representa um dos momentos mais interessantes do debate filosófico renascentista sobre o amor. Em Marsílio Ficino, a dimensão temporal do amor é a eternidade, o voltar-se da matéria sem forma pela beleza. O amor está na circularidade perpétua do divino que atravessa o mundo e transforma a natureza caótica da realidade em um cosmos ordenado. Bem diversa é a perspectiva do jovem filósofo de Mirandola. Para ele o amor pertence somente ao homem, até mesmo Deus é excluído do desejo que vive e ilumina a temporalidade humana. Entretanto, a superação da busca da perfeição completa-se apenas na dimensão temporal do instante, é a “morte di bacio” dos cabalistas, é o salto de Alceste que more por amor, a recompor, finalmente, a fratura entre finito e infinito, que marca a visão de Pico do homem e da História.

“Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra [...] e Eros: o mais belo entre os deuses imortais.”<sup>1</sup> Na *Teogonia* de Hesíodo, que Marsílio Ficino traduz para o latim em 1460, a relação entre Eros e tempo está ligada ao problema da geração do mundo, a partir do caos. Como escreveu Jaa Torrano na sua introdução à edição portuguesa da *Teogonia*, em Hesíodo, “tal como Eros é a força que preside a união amorosa, Kháos é a força que preside à separação”.<sup>2</sup> No *Banquete*, de Platão, encontramos a mesma ideia de Hesíodo da sucessão de Eros do caos, e como em Hesíodo, a imagem do deus que acompanha o nascimento de Afrodite se junta com aquela de Eros, filho de Indigência (*Penia*) e de Expediente (*Poros*), “filósofo o tempo todo, encantador poderoso, fazedor de filtros, sofista”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HESÍODO, 1995, p. 91.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>3</sup> PLATÃO, 1997, 203d-204a.

Tanto a *Teogonia* de Hesíodo quanto o *Banquete* de Platão estão no centro da reflexão filosófica de Marsílio Ficino sobre o amor. Ponto fundamental do trabalho interpretativo de Marsílio Ficino – primeiro grande tradutor de Platão e dos textos platônicos no Renascimento – era a ideia de uma *prisca theologia*, ou seja, de um conhecimento antigo e misterioso, exprimido nas revelações de Zoroastro, de Orfeu e de Hermes Trismegisto, considerados todos como os precursores das grandes verdades da fé cristã.<sup>4</sup>

A relação entre Eros e tempo, no *Comentário* de Ficino ao *Banquete*, de Platão, tem que ser considerada nesta perspectiva. É a partir desta instância conciliatória entre cultura grega e cristianismo, que Ficino transforma a sucessão hesiódica de Eros do caos, no problema cristão da explicação teológica da *Gênesis*, reformulando os conceitos de *origem, beleza e desejo* subjacentes à narrativa mitológica de Hesíodo.

O *Simpósio* ficiniano apresenta sete discursos. O primeiro, é um *Comentário* ao discurso de Fedro, que se abre com a definição da ideia de *prisca teologia*. É aqui que Ficino coloca as questões da interpretação do *Banquete* e do significado de Eros na filosofia de Platão, em um contexto mais amplo, um contexto que tem as suas raízes nas revelações dos teólogos antigos:

Orfeu, nas *Argonáuticas*, tendo cantado os princípios do mundo diante de Cirão e dos Heróis, de acordo com a teologia de Mercúrio Trimegisto, colocou o caos antes do mundo e dispôs o amor antes mesmo de Saturno, de Júpiter e dos restantes deuses [...] Hesíodo, na sua *Teogonia*, o pitagórico Parmênides no livro *Sobre a natureza* e o poeta Acusilau concordaram com Orfeu e Mercúrio. Platão, no *Timeu*, descreve o caos de forma semelhante e nele dá lugar ao amor. O mesmo confirmou Fedro no *Banquete*.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Mas a ideia de *prisca theologia* se difunde no Renascimento italiano, a partir de uma perspectiva oposta àquela de Ficino. O primeiro a falar de uma tradição antiquíssima e verdadeira, que teria as suas raízes no conhecimento dos mais antigos sábios, e que teria chegado ao Ocidente através de Platão e da filosofia neoplatônica, foi Jorge Gemisto Pléton, filósofo grego pagão e anticristão. Nas *Leis*, Pléton fala “do mais antigo entre os nomes que nos foi preservado, Zoroastro, que revelou com clareza máxima aos Medas, aos Persas e à maior parte dos antigos povos da Ásia, a verdade sobre as coisas divinas e sobre a maior parte das outras grandes questões” (PLÉTHON, 1966, p. 31-32). O tema também é tratado na *Replica* de Pléton a Giorgio Scolario, patriarca de Constantinopla, na qual o filósofo reafirma a tese de que os ensinamentos de Platão se fundam na tradição que, de “Zoroastro, através dos pitagóricos”, era chegada a ele (PLÉTHON, 1989, p. 370-380). No *Argumentum* colocado ao *Pimander*, Marsílio Ficino reafirma a mesma ideia: “Assim, existe uma teologia dos antigos (*prisca theologia*) [...] que tem sua origem em Mercúrio e culmina no divino Platão”. (FICINO, 1959, p. 1836). Na *Theologia platonica* encontramos Zoroastro na origem desta antiga tradição: “Sobre estes argumentos da teologia, concordaram os seis sumos teólogos da Antiguidade. O primeiro dos quais foi Zoroastro, precursor dos Magos [...]” (FICINO, 2011, p. 1697. cf. VASOLI, 1993, p. 83-101 e GARIN, 1983, p. 66-77).

<sup>5</sup> ARAÚJO, 2008, p. 156.

A referência a Orpeu serve a Ficino para colocar toda a discussão em uma dimensão meta-histórica, enraizada no princípio dos tempos. De acordo com Ficino, Orpeu é a primeira e mais antiga referência para tratar a questão de Eros. Como veremos o significado da descida de Orfeu ao inferno em busca de Eurídice e o seu gesto de olhá-la uma última vez – olhar que tem como consequência transformar a amada em um fantasma, em uma ilusão – são pontos-chave tanto da argumentação de Ficino como das críticas de Giovanni Pico.

Mas esta tradição antiga e influente, que de Orpeu chega a Platão, revela aos olhos de Ficino um significado bem mais profundo: o tempo, o cosmos, a natureza e o homem nascem quando Deus cria uma matéria sem forma que deseja (Eros) a beleza divina. É este desejo que transforma a natureza desordenada (caos) em um cosmo ordenado, um cosmo que vive em tensão para a beleza divina.

No princípio, Deus cria a substância daquela mente que também denominamos essência. Esta, naquele primeiro momento da sua criação, é informe e obscura, porque, na verdade, descende de Deus, e para ele, que é seu princípio, se volta, por ação de um certo apetite inato. Ao voltar-se para Deus, é iluminada pelo seu raio e esse seu apetite acende-se pelo fulgor daquele raio. Depois de aceso o apetite, todo esse apetite fica inerente a Deus e é graças a essa inerência que ganha forma.<sup>6</sup>



Michelangelo Buonarroti, *Venere e Amore*, 1533. Galleria dell'Accademia, Firenze.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 157.

Como na extraordinária pintura de Michelangelo, na filosofia de Ficino, Eros se volta em busca da beleza para superar o tempo e dar forma à ordem eterna do cosmos. Eros precede o tempo na medida em que é entendido como “um certo apetite inato”, que existe antes do ato da criação divina: este nível de desejo não pertence a nenhuma dimensão temporal, é eterno. Mas a dimensão meta-histórica de Eros, estranha e superior à temporalidade da realidade criada, opera também em um nível mais profundo: em frente à questão do porquê existe o ser e não o nada, Ficino responde indicando que o Eros divino deveria ser entendido como o “*desejo – de Deus – de propagar a sua própria perfeição*”: esta seria, de acordo com Ficino, a única forma de amor atribuível ao Ser perfeito. Afinal, o que mais poderia justificar o desejo de Deus em criar o mundo? Ao Ser ao qual nada falta, compete somente esta forma de desejo: aquela de querer estender a própria perfeição, decretando assim a origem das coisas no lugar do nada.

Eros é o apetite inato que impulsiona a matéria a voltar-se para a beleza divina, em busca de ordem e proporção. Sendo assim, a beleza é precedida por um desejo que de fato coincide com a essência própria de Deus. Deus enxerga em si mesmo as formas de todas as coisas, porquê é empurrado pelo impulso de expandir a sua beleza no cosmos. Seguindo a mística cristã, Ficino pensa a respeito de um movimento circular em que a beleza de Deus cria o amor em um percurso que “começa em deus, passa pelo mundo e termina, por fim, em deus”.<sup>7</sup> Contrariamente a Ficino, Giovanni Pico concebe um percurso muito diferente, de sentido único e não circular, que vai do homem ao infinito: por isso, de acordo com Pico, em Deus não existe beleza “porque a beleza sempre inclui em si alguma imperfeição”<sup>8</sup> e não existe amor, porque “não há em deus nenhum desejo por algo externo a ele, porque ele é perfeito e a ele não falta nada”.<sup>9</sup>

A crítica fundamental de Pico a Ficino se refere à relação entre o finito e o infinito: o erro de Ficino, de acordo com Pico, é de não compreender a distância radical que separa o homem de Deus. É por isso que Ficino atribui o amor a Deus, sem compreender que o amor não é uma perfeição, mas uma ausência. Somente o homem, que é um ser imperfeito, pode desejar e amar.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 163-164.

<sup>8</sup> GIOVANNI PICO, 2004, p. 495.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 488.

<sup>10</sup> Segundo Eugenio Garin, insistir sobre o conflito entre Pico e Ficino seria um exagero, mas diferenças significativas são encontradas em toda a obra de Pico, do *Commento* ao *De ente et uno* e às *Disputationes* (GARIN, 1965, p. 28). Sebastiano Gentile falou de uma “amizade atormentada”, observando que “a generosidade de Ficino a seu jovem amigo, no entanto, não impediu este, ao mesmo tempo em que estava desenvolvendo suas *Teses*, de compor o *Commento alla Canzona d'amore* de Girolamo Benivieni, na qual criticou duramente uma das obras melhor sucedidas do filósofo de Careggi, o *Commentarium in Convivium*” (GENTILE, 1994, p. 128). Na versão anterior à publicação do *Commento*, as críticas a Ficino são muitas e bastante duras: “Você pode portanto considerar, leitor, quantos erros no primeiro congresso comete o nosso Marsilio, confundindo completamente e pervertindo aquilo que de amor

É a partir deste problema que surge a outra grande crítica de Pico a Ficino sobre a ideia de beleza. Para Ficino a beleza é o princípio produtivo do amor: “A bela aparência de deus gerou o amor, isto é, o desejo de si mesma, em todos os seres”.<sup>11</sup> Para Pico, ao contrário, “a beleza é causa do amor, não como princípio produtivo do ato de amor, mas como um objeto”.<sup>12</sup> A diferença entre essas duas concepções está exatamente no modo de entender a relação entre o homem e Deus: para Ficino não há desproporção, não há um abismo, mas um tipo de relação “circular” que efetivamente coloca o homem em continuidade com o divino. Pico compreende esta relação de forma diferente: para ele não pode existir distância mais radical. Eros pertence apenas ao mundo histórico da humanidade, é busca inquieta. Em Deus não existe busca, mas paz e plenitude da verdade.

De acordo com Pico, a beleza nasce a partir de uma contradição, é *concorde discordia*,<sup>13</sup> é sempre o produto de um conflito: sem a luta que caracteriza a natureza, não existiria propriamente a harmonia que se realiza na proporção das partes. Coerente com esta ideia, Pico argumenta que não só o amor, mas também a beleza não pertence a Deus. Em Deus não há beleza porque não existe nele a contradição que gera a necessidade de uma proporção, por isso só a natureza e a arte humana podem exprimir beleza. Apenas a regra que o artífice – seja divino ou humano – impõe sobre a *discórdia* das partes realiza a beleza entendida como harmonia das formas. É por isso que a dimensão de Eros em Pico não é a eternidade, mas é o tempo histórico e a tensão propriamente humana pelo limite. Alceste e Orfeu são as figuras que revelam a dimensão trágica e insolúvel desta tensão.

Pico entende a beleza como luta, o Eros como busca infinita, a pureza da contemplação como um limite, que está além da vida humana. É por isso que, de acordo com Pico, não ama perfeitamente e não alcança a plenitude do intelecto “aquele que não morre de amor”.<sup>14</sup> “Orfeu [...] desejando ver a sua amada Eurídice, não decidiu ir a ela por morte, amolecido e efeminado pela sua música quem era,

---

fala. Não obstante que, em cada parte deste tratado, ele tenha cometido erros de todo tipo, como eu acredito manifestar claramente no processo” (GIOVANNI PICO, 2004, p. 16-18). O estudo de Franco Bacchelli permite conhecer novos fragmentos do *Commento* de Pico, majoritariamente contra Ficino (BACCHELLI, 2001, p. 103ss). O embate entre Pico e Ficino se reacende logo após a publicação do *De ente et uno*. Segundo M. J. B. Allen, o *De ente et uno* é certamente um texto polêmico que confronta as teorias plotinianas defendidas por Ficino, mas não o platonismo em seu sentido amplo (ALLEN, 1986, p. 430), enquanto Louis Valcke fala de um verdadeiro “retorno ao aristotelismo” duramente polêmico contra Ficino (VALCKE, 1994).

<sup>11</sup> ARAÚJO, 2008, p. 163.

<sup>12</sup> GIOVANNI PICO, 2004, p. 499.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 495.

<sup>14</sup> Pico diz: “È adunque l'intenzione di Platone di dimostrare come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiori potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; nè ama perfettamente, cioè d'amore perfetto, chi per amore non muore” (*Ibidem*, p. 555).

mas procurou uma maneira de ir vivo, portanto Platão diz que ele não poderia obter a verdadeira Eurídice, mas somente uma sombra, e um fantasma dela”.<sup>15</sup>

Esta – de acordo com Pico – é a própria explicação de Platão do mito de Orfeu. Talvez Sócrates, e não Orfeu, poderia trazer Eurídice entre os vivos. A mania divina do Eros da filosofia pode olhar a verdade de Eurídice até no Hades, quando a loucura enganadora das Musas pode encontrar somente o fantasma dela. A verdadeira Eurídice é filosófica e não poética: “A Orfeu, – escreve Platão – o fizeram voltar sem o seu objetivo, pois foi um espectro o que eles lhe mostraram da mulher a que vinha, e não lha deram, por lhes parecer que ele se acovardava, citaredo que era, e não ousava por seu amor morrer como Alceste, mas maquinava um meio de penetrar vivo no Hades.”<sup>16</sup>

A culpa de Orfeu é a arrogância, que se realiza na tentativa de quebrar as leis do mundo e roubar os segredos do Hades com os truques de um artista. Mas naquela escuridão não penetram os poetas, precisa ter a coragem de Sócrates, que se realiza como filósofo no momento em que ingere a cicuta e que por amor da verdade não desafia a natureza, mas oferece-lhe o cumprimento da morte.

Aqui Eros já não pertence à eternidade, se não na medida em que é a força que transforma a morte no último bastião do conhecimento humano. Eros é a tensão do tempo histórico para a eternidade, mas no fundo ele acaba por revelar mais os limites do homem que o poder de Deus.

É esta a culpa de Orfeu que Ficino não compreende: Orfeu não quis ir *per morte* até Eurídice e por isto encontrou apenas um fantasma, um simulacro de verdade. De acordo com Pico, a união mística com a perfeita beleza intelectual se realiza somente no salto de Alceste que supera o limite último da condição humana. A visão plena da verdade não pertence – de acordo com Pico – à vida do homem, mas constitui o seu horizonte e a sua esperança e marca o seu limite extremo. A paz e a beatitude se revelam apenas como notas em contraponto em relação à melodia da incerteza, da dúvida e da luta, que caracterizam o mundo humano e a natureza.

A eternidade de Eros, como força que precede e anima o desenho da criação divina e que transforma o caos em cosmo; a temporalidade do Eros humano, que busca o conhecimento até o limite inatingível da pureza da contemplação intelectual; e por fim a dimensão instantânea do Eros, na qual o momento escapa da temporalidade para conciliá-la com uma dimensão sem tempo. Cada uma destas três diversas formas temporais do Eros se refere a um ato: a dimensão eterna do Eros corresponde ao voltar-se da natureza para a beleza divina; a humana temporalidade do amor corresponde à tensão verso o conhecimento; a última, a perfeição do instante erótico corresponde ao beijo. É o êxtase da *mors osculi* dos *Dialoghi d'amore*, de Leone Ebreo, da *Guida dei perplessi*, de Maimonide e do

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 556.

<sup>16</sup> Platão, 1997, 179 E.

comento de Gersonide ao *Cantico* que Giovanni Pico della Mirandola conhece na tradução de Flavio Mitridate.<sup>17</sup>

No *Commento sopra a una canzona d'amore*, Pico fala do “bacio di morte” da tradição cabalista, como ato que subjuga completamente a condição emotiva e espiritual do homem, até conduzi-lo ao êxtase místico da união com a Venere celeste.

A união mais perfeita e íntima que possa o amante ter com a amada celestial é a união do beijo, porque qualquer outro congresso (*congresso*) ou cópula usado no amor corporal não é lícito de modo algum usar aqui neste amor santo e mais sagrado; e porque os sábios cabalistas querem que muitos dos antigos pais em tal rapto do intelecto estejam mortos “[...] eles estarem mortos por *binsica*, que, em nossa língua, significa morte de beijo (*morte di bacio*), como dizem Abraão, Isaac, Aarão, Maria e outras pessoas.<sup>18</sup>

Para Pico é a emoção do desejo – descrito fisicamente como o querer “possuir” a celeste Venere, o ter a ânsia dos seus “intimi amplessi e anelanti baci” – a conduzir o homem para a liberação total dos impulsos corpóreos. O instante de Eros, aquele do beijo da morte de que fala Pico, é o mesmo instante que libera o Atteone de Giordano Bruno. “Rapito fuor di sé da tanta bellezza” – escreve Bruno – Atteone descobre finalmente que “non era necessario di cercare fuor di sé la divinità”:<sup>19</sup> é somente na dimensão do instante, da pura contemplação da nudez de Diana, ou da morte por beijo dos cabalistas, que é finalmente possível recompor a fratura entre tempo e eternidade, que se exprime na reflexão renascentista sobre o amor.

---

<sup>17</sup> Segundo Chaïm Wirszubski (2007, p. 2420 “*la Mort du Baiser (mors osculi) est le motif le plus poétique – peut être le seul motif véritablement poétique – que la Renaissance italienne ait emprunté à la légende talmudique. La principale médiation a été le Commentaire sur une chanson d’amour de Girolamo Benivieni, qui est la grande contribution de Pic à la philosophie de l’amour de la Renaissance et constitue le seul exemple qui nous soit parvenu de sa théologie poétique*”. Como observa Wirszubski, Pico conecta intimamente o *Simpósio* de Platão com o *Cântico dos cânticos*, e um fragmento inédito do *Commento* de Pico, descoberto e publicado por Franco Bacchelli, esclarece este ponto. Pico está convencido de que “a amada de Salomão” não é nada mais “que aquela Vênus intelectual e celeste” (BACCHELLI, 2001, p. 129). O fragmento também revela o projeto de Pico em escrever um *Commento al cantico*, de modo que, como foi observado, Bacchelli “não teria tratado do amor recíproco entre deus e Israel (*Midrash al Cantico*), nem do iluminar-se da alma a Deus e de seu fim ao unir-se a Ele na *morte di bacio* (Maimônides), nem da união da alma racional com o intelecto agente (Ibn Aqnin) ou da união entre o intelecto possível com o intelecto agente” (*Ibidem*). Segundo Bacchelli, a interpretação de Pico teria sido mais próxima àquela de Yohanan Alemanno, e com base na ideia de que o verdadeiro tema do *Cantico* foi – como Bacchelli escreve – “a paixão amorosa do intelecto e da alma de Salomão por deus no intento de se juntar a ele em uma visão proveniente, em última instância, da *sephirat Tipheret* (Gloria, Beleza)”. (*Ibidem*).

<sup>18</sup> PICO, 2004, p. 557-558.

<sup>19</sup> BRUNO, 2014, p. 1008.



## REFERÊNCIAS

- ALLEN, Michael J. B. *The second Ficino-Pico controversy in Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e ricerche*. A cura di G. C. Garfagnini. Firenze 1986. p. 417-459. 2 v.
- ARAÚJO, Filipa Marisa Gonçalves Medeiros. *Interpretatio e imitatio no “De Amore” de Marsilio Ficino*. 2008. Dissertação (Mestrado em Línguas Clássicas, especialidade de Ensino e Tradução do Latim) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares, 2008.
- BACCHELLI, Franco. *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*. Firenze: Olschki, 2001.
- BRUNO, Giordano. *Dialoghi italiani*. A cura di Giovanni Gentile. Milano: Pgreco edizioni, 2014.
- FICINO, Marsilio. *Opera Omnia*. A cura di M. Sancipriano. Torino: Erasmo, 1959. (Riproduzione fototipica dell'ediz. di Basilea del 1576).
- FICINO, Marsilio. *Teologia platonica*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Errico Vitale. Milano: Bompiani, 2011.
- GARIN, Eugenio. *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Firenze, 1965. p. 3-31. v. I.
- GARIN, Eugenio. *Il ritorno dei filosofi antichi*. Napoli: Bibliopolis, 1983.
- GARIN, Eugenio. *L'Umanesimo italiano*. Bari: Laterza, 2008.
- GENTILE, Sebastiano. Pico e Ficino. In: *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*. A cura di Paolo Vitti, Firenze: Olschki, 1994.
- HANKINS, James. *Plato in the italian renaissance*. Columbia studies in the classical tradition. Leiden: E.J. Brill, 1990. v. 17.
- HESÍODO. *Theogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.
- LOTTI, Brunello. *Cultura filosofica di Bessarione: la tradizione platonica*, in Bessarione e l'Umanesimo. A cura di G. Fiaccadori. Napoli: Vivarium, 1994.
- MASAI François. *Pléthon et le platonisme de Mistra*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- PICO, Giovanni. *De hominis dignitate, Heptaplus: de ente et uno e scritti vari*. A cura di Eugenio Garin. Torino: Arago, 2004.
- PLATÃO. *O Banquete ou Do amor*. Tradução de J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- PLÉTHON, Georges Gémiste. *Traite des lois*. Par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier. Amsterdam: Adolf M. Hakkert éditeur, 1966.
- PLÉTHON, Georges Gémiste. *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)*. Traduction par B. Lagarde. *Byzantion*, n. 59, 1989.
- PLETONE. *Trattato delle Virtù*. A cura di M. Neri. Milano: Bompiani, 2010.

VASOLI, Cesare. *La prisca theologia e il neoplatonismo religioso*, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale, Roma-Firenze 12-15 dicembre 1990. A cura di P. Prini. Roma, 1993. p. 83-101.

VALCKE, Louis. Pic de La Mirandole. *L'Agora*, v. 1, n. 7, aprile 1994. ([www.umanista.net/it/pico.html](http://www.umanista.net/it/pico.html)).

WIRSZUBSKI, Chaïm. *Pic de la Mirandole et la Cabale*. Traduit de l'anglais et du latin par Jean-Marc Mandosio. édition de l'éclat. Paris: Tel Aviv, 2007.

WOODHOUSE, C. M. *George Gemistos Plethon: the last of Hellenes*. Oxford: Clarendon Press, 1986.



# DIGNIDADE HUMANA: UM CONCEITO DA MODERNIDADE COMO EPÍGONO DE PICO DELLA MIRANDOLA<sup>1</sup>

*Delamar José Volpato Dutra*

### INTRODUÇÃO: DIGNIDADE OU DIREITOS?

Tanto no preâmbulo, quanto no art. 1º. da Declaração Universal dos Direitos Humanos, dignidade e direitos são justapostos. Reza o preâmbulo: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. Por seu turno, o art. 1º. declara: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos”. Desse modo, torna-se pertinente a questão de saber das congruências e incongruências entre os dois conceitos. Seria a dignidade o fundamento dos direitos ou estes últimos teriam raízes próprias?

A tese de que a dignidade humana é o fundamento dos direitos humanos tem sólida base na tradição filosófica. Habermas, por exemplo, aderiu a ela em um dos seus últimos escritos: “Human dignity, which is one and the same everywhere and for everyone, grounds the indivisibility of all categories of human rights”.<sup>2</sup> Caranti,

---

<sup>1</sup> Uma versão desse texto foi publicada em *Estudos kantianos*, v. 6, n. 1, p. 69-86, 2018, com o título “Autonomia e liberdade: uma fundamentação kantiana para os direitos humanos segundo Caranti”.

<sup>2</sup> (HABERMAS, 2010, p. 468). O texto de Habermas avança no sentido de pôr a dignidade como base dos direitos humanos. Ele pretende alicerçar a resistência ao despotismo, à opressão e à humilhação, típica do discurso sobre a dignidade humana, como base dos direitos humanos. Essa tese bastante forte, porém, sofre matização. Na verdade, Habermas parece pensar na dignidade humana, de um ponto de vista prático, menos como um fundamento dos direitos humanos, e mais parecido com um tipo de sismógrafo do sofrimento humano, como um conceito substantivo capaz de dar um conteúdo para os direitos humanos na sua concretização. Sob um viés mais teórico, ele funcionaria como um catalisador capaz de juntar duas determinações fundamentais, aquela da moral universalista e aquela dos direitos subjetivos. A dignidade humana formaria uma espécie de dobradiça entre essas duas determinações. Ao menos sob esse ponto de vista, permanece hígida a neutralização normativa da forma jurídica, feita em Direito e democracia, para a qual são constitutivas as liberdades

como se verá abaixo, também se alinha nessa perspectiva de tratamento dos direitos humanos, fazendo uso da filosofia kantiana para tal desiderato. Aliás, ainda que com algumas críticas, no texto há pouco mencionado, Habermas, de igual modo, posiciona-se em relação a Kant nesse mesmo veio interpretativo: “In Kant, too, human rights derive their moral content, which they spell out in the language of positive laws, from a universalistic and individualistic conception of human dignity” (HABERMAS, 2010, p. 475).

No entanto, a plausibilidade dessa tese é problemática, tanto sob o ponto de vista histórico quanto conceitual. Sob o primeiro viés, aquele histórico, basta anotar que para Hobbes a dignidade não está no fundamento dos direitos naturais, mas é uma honraria concedida socialmente: “O valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam dignidade. E esta sua avaliação pelo Estado se exprime através de cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor” (HOBBS, 1979, cap. X). Em sentido análogo, a tese de Waldron (2012) é que a dignidade humana teria generalizado para todos um tipo de *ranking* antes reservado para algumas pessoas privilegiadas. Nesse mesmo diapasão, Westerman sustenta que

at least in the seventeenth century, dignity and natural rights point in different directions. If we start from natural rights, we don't find dignity. Since rights flow directly from enlightened self-interest, dignity is a superfluous notion. But if we start from dignity, we don't find natural rights. All we can find then are rights and duties that flow from an external law issued by God (WESTERMAN, 2014, p. 116).

Seriam exemplares da primeira posição Grotius e Locke. Pufendorf representaria a segunda formulação. O próprio Habermas registra uma diacronia entre a história dos direitos humanos e a dignidade humana, sendo que só no século XX esta teria se tornado fundamento daqueles (HABERMAS, 2010, p. 466).

No que concerne ao segundo viés conceitual, a noção de dignidade, como fundamento de direitos, levanta diversos problemas, a começar pela dificuldade de sua definição; no que segue, feita a definição, por exemplo, em termos de autonomia,

---

subjetivas de ação. Isso atesta, também, que a união entre dignidade e direitos é tensa, já que ela poria em contato, ao menos segundo Habermas, elementos da moral universalista e elementos da forma jurídica caracterizada pela liberdade subjetiva de ação. Ainda assim, como ele mesmo observa, essa nova tese da dignidade humana como sismógrafo, catalisador, dobradiça, poderia substituir a estratégia proposta em Direito e democracia, construída a partir de uma leitura moralmente deflacionada do princípio do discurso (HABERMAS, 2010, p. 470, nota 10). Caberia, então, a pergunta: Na gênese lógica dos direitos fundamentais, poder-se-ia substituir o princípio do discurso moralmente deflacionado pela dignidade humana inflacionada moralmente?

a exclusão dos indivíduos, que não teriam tal predicado definidor. Tenta-se demonstrar esse desiderato por meio da interpretação que Caranti faz da dignidade kantiana. Ela parece excluir humanos que não portam tal característica, bem como animais. De outro lado, ela leva a uma posição que confronta um certo significado dos direitos humanos como liberdade. Alinham-se nessa formulação a proibição do arremesso de anões, da barriga de aluguel e até da prostituição, por serem justamente consideradas práticas que degradariam a dignidade humana. O problema conceitual, nesse quesito, é que os direitos humanos parecem autorizar práticas consideradas imorais ou degradantes pela sociedade, como se verá.

Uma solução para tal problemática seria considerar que ambos os conceitos teriam funções diferentes e complementares, que o direito visaria a proteger de inferências, ao passo que a dignidade visaria a proteger contra ofensas (HARTOGH, 2014, p. 205), já que os seres humanos seriam vulneráveis.

Por esses ou por outros motivos, há uma corrente de pensamento que segue outro caminho. Rawls é exemplar disso. Vale a pena listar a longa citação a respeito:

Another fault, some may contend, is that the principles of justice are not derived from the notion of respect for persons, from a recognition of their inherent worth and dignity. Since the original position (as I have defined it) does not include this idea, not explicitly anyway, the argument for justice as fairness may be thought unsound. [...] the notion of respect or of the inherent worth of persons is not a suitable basis for arriving at these principles. [...] Once the conception of justice is on hand, however, the ideas of respect and of human dignity can be given a more definite meaning. [...] Thus to respect persons is to recognize that they possess an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. It is to affirm that the loss of freedom for some is not made right by a greater welfare enjoyed by others. The lexical priorities of justice represent the value of persons that Kant says is beyond all price.<sup>3</sup>

Essa perspectiva de Rawls permite operar a posição original com o conceito de ser racional, o qual parece mais abrangente do que um ser razoável, moral, portador de dignidade. Nesse viés, o próprio véu de ignorância tem a função de pôr entre parêntesis o ser razoável, ou melhor, tornar a razoabilidade operativa, por meio dos próprios meandros da racionalidade que calcula interesses e fins.

A presente análise deter-se-á na argumentação de Caranti sobre os direitos humanos, especialmente sobre a estratégia de fundamentação que ele apresenta,

---

<sup>3</sup> (RAWLS, 1999, p. 513). De se observar que, nesse particular, Habermas toma outro viés. Segundo ele, a dignidade humana é “[...] the moral ‘source’ from which all of the basic rights derive their meaning” (HABERMAS, 2010, p. 266).

com base no conceito de dignidade humana de inspiração kantiana. Deter-se-á, incidentalmente, na análise do conceito de dignidade humana introduzida e conceituada por Miranda. Defender-se-á que, neste, já pode ser lido o tipo de problemática concernente à relação entre dignidade humana e liberdade ou dignidade humana e direitos.

Caranti (2017) toma os direitos humanos como *standard* de legitimidade e de decência políticas (p. 3-4). Posto isso, o desiderato do autor é tratar da fundamentação dos direitos humanos. Kant é eleito como promissor para tal, pois é tomado como uma alternativa às concepções cujas estratégias de fundamentação são instrumentais ou políticas (p. 5-6).

### ESTRATÉGIAS DE FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Inspirado em Cruft *et al.* (2015, p. 11), Caranti (2017, p. 43) aponta três estratégias de fundamentação dos direitos humanos. A primeira orientação de fundamentação é uma estratégia nomeada de instrumental ou reductiva. Essa orientação toma uma certa característica [*feature*] ou traço distintivo dos seres humanos, tomada como valorosa de forma autoevidente, e pensa os direitos humanos como instrumento, estratégia, meio de proteção dessa suposta característica fundamental. As características ou os traços importantes podem ser: 1) a especificidade da ação humana em relação a outros seres vivos, como na proposta de Griffin (2008); 2) certos bens fundamentais (FINNIS, 2005) ou certas necessidades humanas (SHUE, 1980); 3) certas capacidades [*capabilities*] (SEN, 2009; NUSSBAUM, 2011).

Essas estratégias comportam problemas, de acordo com Caranti. Em relação ao grupo (1), a estratégia parece não dar conta dos direitos que são atribuídos aos que não têm as características consideradas relevantes, como bebês, os mentalmente enfermos, bem como não dar conta do que está errado na tortura, que parece ser a dor ou o sofrimento e não algo relacionado com a ação, com a agência (CARANTI, 2017, p. 44). Em relação ao grupo (2), os direitos humanos de primeira e de segunda gerações parecem ter pouco a ver com necessidades humanas básicas. (CARANTI, 2017, p. 47). Já, em relação ao grupo (3), Caranti (2017, p. 47) remete à objeção de Raz (2010), segundo a qual

the fact that something is very important for me (and for all other human beings) is not a sufficient reason to turn that thing into something I have a right to. Arguably being loved is among the most important things in human life, but would it make sense to say that I have a right to be loved? (CARANTI, 2017, p. 47).

Daí a sua conclusão: “To put it crudely, instrumental justifications do not justify any *right*” (CARANTI, 2017, p. 47).

A segunda orientação de fundamentação dos direitos humanos, apontada por Caranti (2017, p. 48), é chamada de não instrumental ou fundamentação ortodoxa. Ela tem por base o valor intrínseco dos seres humanos: “The point of human rights is not that of protecting the interests of humans but of protecting a status humans possess. It is by virtue of this status that the interests humans have acquire normative force” (CARANTI, 2017, p. 48). Seguiriam essa orientação Nagel, Kamm, Flickschuh, Buchanan. Este último, para ilustrar, aponta para o exemplo da mulher que ganha menos e que tem todos os seus interesses satisfeitos, contudo, ainda assim, parece permanecer algo de errado nesse ganhar menos em razão do seu gênero:

This illustrates how human rights have to do with the protection of a status, of an *equal* status to be precise, quite independently of whether and how they promote human well-being. A deontological element seems to be irreducible in any convincing account of rights in general and of human rights in particular (CARANTI, 2017, p. 48).

Essa segunda corrente não defende a rejeição da primeira estratégia (CRUFT *et al.*, 2015, p. 17-18). O que ela gera, na verdade, é uma versão sincrética (CARANTI, 2017, p. 49) que acrescenta algo à primeira proposta, a saber, o elemento do valor intrínseco.

Caranti não aponta problemas em relação a essa perspectiva, muito provavelmente porque a sua proposta poderia ser classificada nessa orientação.

Finalmente, a terceira orientação é aquela baseada na prática que apela a uma fundamentação política. Comporiam essa orientação Rawls (2005), Raz (2010), Beitz, Buchanan, Besson, Pogge. Esses filósofos “think that the essence of human rights is to be found in the role that they have come to play in the practice of international politics”. (CARANTI, 2017, p. 50). Em relação a essa estratégia, ele aponta não haver incompatibilidade da mesma com a proposta ortodoxa:

Subspecies types of the political view do not pose much of a challenge to the traditional or orthodox view. In fact, they simply add one dimension to the essence of human rights – the state sovereignty-limiting dimension – that the orthodox view allegedly overlooks. They do not seem, however, to deny that the normativity of human rights depends also on something other than this political function (CARANTI, 2017, p. 51).

Não obstante, registra que, em sua formulação pura, tal posicionamento parece obliterar o aspecto de os direitos humanos serem expressão da dignidade intrínseca dos seres humanos (CARANTI, 2017, p. 52), a despeito de os sistemas políticos declararem ou não tal dignidade. Tal versão pura, portanto, comportaria um tipo de positivismo:



They could argue that human rights are the object of an overlapping consensus between cultures or comprehensive doctrines. Like Rawls's overlapping consensus within liberal polities, this international consensus would not be a mere *modus vivendi*, but a principled adherence to political principles. Every moral and religious tradition of the world would find some comprehensive reasons to converge (CARANTI, 2017, p. 55).

Ora, como dito, a proposta de Caranti parece alinhar-se à segunda corrente (CARANTI, 2017, p. 56), ofertando, com isso, um corretivo aos déficits da primeira posição, pelo acréscimo da dimensão do valor intrínseco dos seres humanos, e pelo acréscimo de um elemento deontológico à terceira corrente. De fato, ele afirma: “What is missing, we submit, is the simple intuition, latent in all major documents of human rights, that human beings are *worthy* creatures, despite the atrocities for which they have been responsible” (CARANTI, 2017, p. 55).

#### A PROPOSTA DE CARANTI: FUNDAMENTAR OS DIREITOS HUMANOS NA AUTONOMIA

Caranti pretende ofertar uma fundamentação dos direitos humanos inspirada na filosofia prática kantiana. Segundo ele, “Kant não *parte* da intuição de que todos os humanos são invioláveis ou da assunção de que eles têm ‘dignidade’” (CARANTI, 2017, p. 6). O que Kant faz é simplesmente explicar *por que* os seres humanos são invioláveis e têm dignidade.

O ponto de Kant, que ele toma como sendo central para tal desiderato, é aquele concernente aos direitos naturais inatos, que ele usa no plural (CARANTI, 2017, p. 17). Em seguida, ele toma a noção de humanidade, especificamente no que concerne à capacidade de se pôr fins, como sendo aquela característica realmente importante, portanto, uma agência (CARANTI, 2017, p. 18). Esta capacidade de se pôr fins é para ser entendida como autonomia (CARANTI, 2017, p. 19). Bem entendido, a autonomia é “[...] a property necessary and sufficient for a will to be a good will” (p. 27). Não obstante, não está em questão a atualização de tal capacidade (p. 63).

A autonomia, entendida como a “habilidade de ser agentes *morais*” (CARANTI, 2017, p. 19), será o fundamento último dos direitos inatos à liberdade externa e à igualdade formal. Assim, o argumento começa pela autonomia, que torna o ser que a possui merecedor de um certo tipo de respeito e, em razão do merecimento desse respeito, ao tipo de proteção que os direitos humanos prometem (CARANTI, 2017, p. 19). A autonomia é o fundamento da dignidade (CARANTI, 2017, p. 38).

Contudo, ele mesmo observa que Kant não remete à dignidade no contexto da Doutrina do direito e, vale acrescentar, Kant chega até a dizer que a personalidade civil pode ser perdida em caso de cometimento de crime.

Como evidência textual kantiana para o cerne do argumento é apresentada (CARANTI, 2017, p. 20) uma explicação para a expressão humanidade contida no extrato da p. 237 da *Doutrina do direito...*, na qual Kant formula a sua defesa do único direito inato, a liberdade, o qual seria devido em razão da humanidade. A explicação do que seria humanidade, em contraposição à animalidade, estaria na p. 387 e na p. 392 da *Doutrina da virtude*, como capacidade de se pôr fins. Em razão dessa capacidade, é que os seres humanos teriam o direito inato à liberdade (CARANTI, 2017, p. 23). Essa capacidade seria uma capacidade de agência racional que independeria de necessidades patológicas e que, por conseguinte, seria capaz de selecionar livremente regras para guiar o seu próprio comportamento (CARANTI, 2017, p. 25). No limite, tais seres portadores dessa capacidade de agência seriam capazes de ser motivados por um interesse especial não empírico, qual seja, o respeito pelas leis morais (CARANTI, 2017, p. 26). Ele toma como base de sua tese a p. 440 da *Fundamentação...*, onde Kant afirma que “A autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”.

Nesse ponto, ele distingue a liberdade prática, que tem influência da sensibilidade na determinação dos fins, e a autonomia que determina fins de forma independente de qualquer motivo empírico (CARANTI, 2017, p. 26). Segundo ele:

Autonomy is not to be understood merely as the ability to choose one's path in life, or as the ability to be rational in the sense of purposive agents. With Kant, we refer to a capacity distinct from and 'higher' than practical freedom. We have in mind the ability to act under self-imposed moral constraints. This capacity – it will be argued – shows us as *worthy* creatures, and reveals the deepest and most stable layer of human value. Reflecting on our autonomy, we turn out to be beings with this fascinating feature: being able to silence all natural impulses, even the strongest instincts of survival, and act from our conception of duty (CARANTI, 2017, p. 57).

Esse ponto é realmente importante para a argumentação de Caranti, haja vista ser precisamente aqui que ele afirma se afastar de Kant e da formulação de Griffin que lhe é muito próxima. Em primeiro lugar, o comportamento moral autêntico não é só aquele sob o imperativo categórico, mas é estendido também para albergar outros princípios morais que sejam assemelhados à regra de ouro (CARANTI, 2017, p. 7, 63). Isso porque a regra de ouro capturaria uma dimensão de imparcialidade e equidade, que seria a essência do dever (CARANTI, 2017, p. 64). Ela implica, ademais, uma consideração dos outros que traduz “nossa habilidade de agir independentemente de motivos sensíveis contingentes, isso é, ele se funda em nossa autonomia” (CARANTI, 2017, p. 64-5). É precisamente esse elemento que tornaria a sua proposta distinta do utilitarismo, da ética da virtude e do sentimentalismo

moral (CARANTI, 2017, p. 65), muito embora possa haver aproximações e compatibilidades. Como resultado, alguém que seguisse a teoria do comando divino, não por medo, mas de maneira autoimposta, tal seguimento contaria como expressão legítima da autonomia (CARANTI, 2017, p. 64).

Em seguida, ele pergunta a qual das duas capacidades Kant se refere para definir a humanidade. Ora, para Caranti (2017, p. 20, 23), a evidência textual central para a sua resposta a esse quesito é aquela da p. 392 da *Doutrina da virtude*: “A capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é que constitui o elemento característico da humanidade (em vez da animalidade).” Como se percebe, a expressão “qualquer que ele seja” poderia ensejar a interpretação de que Kant estaria defendendo a liberdade prática, englobando inclusive fins imorais. Sem embargo, Caranti recusa essa formulação para aceitar aquela segundo a qual, com base em uma interpretação sistemática de Kant, a citação referir-se-ia somente à autonomia (CARANTI, 2017, p. 27). Por fim, destaca que não é simplesmente a posse da autonomia que fundamenta os direitos humanos, já que a posse de uma capacidade não dá direito a coisa alguma. Por exemplo, a capacidade de amar não implica que se tenha o direito de ser amado, no sentido de que isso poderia ser exigido de alguém. Conclui ele que aquilo que funda os direitos humanos é o valor intrínseco de um ser que tenha tal capacidade. Isso estaria presente na afirmação que introduz, na *Fundamentação*, a vontade boa, ou seja, só ela seria irrestritamente boa e, portanto, conferiria um valor absoluto aos seres capazes de a portar.

Ele conclui essa parte da sua argumentação com uma frase até poética: “Ao passo que a liberdade prática nos faz reis e rainhas do mundo sensível, a autonomia nos faz semideuses, habitantes desse mundo, mas, ao mesmo tempo, membros qualificados ou, quiçá, mais modestamente, candidatos qualificados de outro reino” (CARANTI, 2017, p. 27). Reverbera, nesse particular, o discurso kantiano de que o ser humano habitaria dois mundos, em razão de seu eu noumênico. Como evidência textual, ele aponta MS, AA 06: 434-5,<sup>4</sup> onde Kant sustenta ser a razão prático-moral que põe o homem acima de todo preço, dá-lhe dignidade, um valor intrínseco absoluto, a fundar a exigência de respeito pelos demais. Disso Caranti conclui que “a humanidade como base do único direito inato à liberdade externa é, em última análise, o nosso estar sujeitos à lei moral, nosso ser autônomo” (CARANTI, 2017, p. 28).

Por certo, uma tal interpretação parece implicar, em Kant, uma inferência do direito a partir da moral (CARANTI, 2017, p. 29) como, aliás, sustentam Habermas (1996), Guyer, Ludwig. Tal interpretação não é unânime entre os comentadores de

---

<sup>4</sup> As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion. Disponíveis em: <http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

Kant, haja vista Willaschek, Wood, Pogge e Baiasu serem citados por ele mesmo como dissonantes. Não obstante, ele opta pela primeira interpretação, de novo, em razão do espírito dos textos kantianos, ainda que, ele mesmo reconheça (CARANTI, 2017, p. 31), que Kant não faz referência explícita à autonomia no contexto da referência ao único direito inato devido em razão da humanidade.

Vale anotar que a sua proposta não pretende ter a força de um argumento transcendental, a fim de provar que a liberdade externa é necessária para a autonomia; a proposta é mais modesta no sentido de apontar as pressuposições, não da autonomia, de forma direta, mas do tipo de respeito devido a seres que seriam autônomos (CARANTI, 2017, p. 32).

### O LEGADO DE KANT É COERENTE?

Caranti (2017) antecipa várias críticas à sua proposta e tenta respondê-las. Esse é o caso em relação a culturas diferentes (p. 95), que os animais não seriam autônomos (p. 7, 69, 70), que há humanos que não são autônomos (p. 44, 61), que a autonomia pode ser uma ilusão (p. 81). Uma delas, que haja humanos que não são autônomos, mereceria uma melhor consideração por parte de Caranti, não só porque ela diz respeito à vinculação kantiana de sua proposta, quanto porque levanta problemas sérios em relação à concepção mesma de direitos humanos e ao uso que se faz deles mundo afora.

Nesse viés, antevendo, quiçá, certos efeitos indesejados para a sua proposta de fundamentação moral dos direitos humanos, Caranti se apressa em deflacionar o conceito de autonomia que ele constrói, a partir de Kant, como visto, para incluir um amplo espectro de teorias morais assemelhadas à regra de outro, algo recusado por Kant, ainda que com forte acento no elemento da imparcialidade e da equidade. Realmente, soaria estranho uma liberdade ínsita aos direitos humanos como colada à autonomia entendida exclusivamente a partir do imperativo categórico. Parece que, com essa deflação, o autor tem em mente tornar a sua proposta possível objeto de consenso sobreposto em face do multiculturalismo e configurar um cenário favorável aos direitos humanos no âmbito internacional. Não obstante, a ampliação feita em direção à regra de ouro não dá conta do problema aqui avançado.

Em relação ao primeiro ponto mencionado, aquele da vinculação kantiana de sua proposta, faltou explicar por que Kant não defende um Estado ético e por que ele parece permitir, juridicamente, regras que são moralmente proibidas. Segundo Caranti:

Thus one can legitimately lie and provide false information, because others still have the liberty to believe or not believe these statements. But one's lies cannot infringe the equal rights of others. It is one thing to lie to someone and even about someone in a non-consequential way. It is a different thing

to defame a competing actor. [...] From the perspective of human rights, separating *Ius* from ethics is highly significant. Through this distinction, Kant rules out any legal system geared to the promotion of a particular comprehensive view. Although natural right is a pre-legal, moral right, it yields no 'ethical state', that is to say, a government which, by virtue of some substantive ethical perspective, limits individuals' freedoms more than is necessary to guarantee their compatibility (CARANTI, 2017, p. 22-23).

Ele prossegue:

In fact, even lying to people may be considered as incompatible with taking their autonomy seriously, and yet nobody would say that there is a human right to trustworthy private relations (CARANTI, 2017, p. 87).

O autor admite que Kant constrói a mentira como a proibição de um dever moral, não de um dever jurídico. Por essa razão, ele é forçado a fazer a seguinte formulação:

Now human rights, even if grounded on a moral property, remain juridical or proto-juridical constraints. There is and there should be no human right to sincere private relations because being told a story we can freely believe or not is fully consistent with our status of autonomous beings (CARANTI, 2017, p. 88).

E, para arrematar, a humanidade e sua autonomia

serves as protection not only against the violations of our dignity that others cause to us, but also against the degradation we can bring upon ourselves (CARANTI, 2017, p. 55).

É inconsistente sustentar que os direitos humanos são fundados em uma propriedade moral, mas são, na verdade, restrições jurídicas. Esse poderia ser o caso, desde que o direito estivesse subordinado à moral. No entanto, não parece ser essa a posição de Caranti, haja vista ele mesmo admitir o direito de alguém dizer uma história que acredita ser falsa (p. 22-23), pois é isso mesmo que Kant defende. Porém, a posição argumentativa de Caranti é problemática, pois parece implicar que não se precisaria respeitar a liberdade quando esta optasse por fins imorais, por exemplo, dizer pensamentos falsos.

Por ora, observa-se que Caranti registra a consideração de Kant de que mentir, desde que não prejudique alguém, é permitido pelo único direito humano inato;

no entanto, é moralmente proibido, pois aniquila a dignidade do mentiroso em sua própria pessoa. Para dar conta disso, ele recorre à problemática formulação da p. 88 de seu texto, segundo a qual, muito embora o direito humano seja fundamentado moralmente, ele permanece jurídico. Contudo, ele mesmo é forçado a admitir, na p. 55, que os direitos humanos protegem contra a degradação que alguém poderia causar a si mesmo, o que é claramente o caso de alguém que mente, já que, na letra do próprio Kant, com tal ato, tal ser humano aniquila a dignidade humana em sua própria pessoa. Então, deveria ser proibido juridicamente, haja vista o fundamento do direito humano ser a autonomia.

Nesse primeiro momento, por razões internas ao kantismo, a solução parece ser encaminhada em outra direção. O que está realmente em contenda é o conceito de humanidade, referido explicitamente por Kant, quando trata do único direito humano inato, o qual seria devido em razão de sua humanidade. Como visto, para responder a essa questão, Caranti recorre ao conceito de dignidade e ao conceito de autonomia que, a rigor, não aparecem no texto sobre o direito. Assim, ele busca uma explicação para um conceito central para o direito em textos que são de caráter moral, seja na Fundamentação, seja na Doutrina da virtude. Todas as citações importantes são dos textos morais. Nesse quesito, aliás, ele deveria dar conta da p. 396 da Doutrina da virtude, onde Kant distingue claramente a liberdade jurídica e a moral, justamente pela primeira não estar conectada a um fim em particular, mas apenas restrita a uma condição, a da compatibilidade (MS, AA 06: 231).

Por conseguinte, para Caranti, o conceito central é aquele de *Wille*, presente tanto na formulação da vontade boa no início da *Fundamentação*, quanto no conceito de autonomia que aparece nesta mesma obra. No entanto, o conceito central, que se encontra no princípio universal do direito, é o de *Willkür*. Propõe-se, portanto, que o conceito de humanidade, necessário e suficiente para fundamentar o único direito inato, está conectado com a *Willkür*, não com a *Wille*. Isso permite, ademais, responder o que se deveria entender por humanidade com uma referência interna à Doutrina do direito e não à Doutrina da virtude, qual seja, aquela da p. 213:

A vontade [*Willen*] pode conter o *arbitrio*, mas também o mero *desejo*, na medida em que a razão pode determinar em geral a faculdade de desejar. O arbitrio que pode ser determinado pela *razão pura* chama-se o arbitrio livre. Aquele que é determinável só por *inclinação* (estímulo sensível, *stimulus*) seria arbitrio bruto (*arbitrium brutum*). O arbitrio humano, ao contrário, é um arbitrio tal que é decerto *afetado* por estímulos, mas não *determinado*, e não é, portanto, puro em si mesmo (sem a habilidade adquirida da razão), mas pode assim mesmo ser determinado a ações por vontade pura [*reinen Wille*]. A *liberdade* do arbitrio é esta independência de sua *determinação* por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo.

Caranti não trata do texto determinante para responder o que é a humanidade. Com efeito, a vontade é a faculdade de desejar, não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas antes em relação ao fundamento de determinação do arbítrio para a ação, e não é precedida propriamente por nenhum fundamento de determinação, mas é a própria razão prática, na medida em que ela pode determinar o arbítrio. O conceito de arbítrio, aliás, se sobrepõe com a tese da incorporação:

A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (RGV, AA 06: 23-24).

Registra-se, até aqui, duas vantagens dessa resposta ao conceito de humanidade. Uma é tópica, ou seja, ela faz uso de um conceito interno à Doutrina do direito. A segunda vantagem é que ela não apela a conceitos morais para responder a uma determinação fundamentalmente jurídica, o que terá outros desdobramentos, a seguir, em relação a ações imorais.

Além dessas duas vantagens, há ainda mais duas, que, inclusive, impactam a proposta de Caranti, a saber, o tratamento das relações internacionais em relação à paz e o tratamento do progresso humano.

Em relação ao primeiro ponto, é coerente com o *Primeiro artigo definitivo para a paz*, a saber, a Constituição republicana. Nela, é necessário o consentimento do cidadão. Kant afirma que o cidadão irá deliberar muito antes de começar uma guerra. Por quê? Eles

têm de decidir para si próprio todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio patrimônio, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acaba (em virtude de novas e próximas guerras) e toma amarga a paz (ZeF, AA 08: 351).

Veja-se que as razões que ele alega não são morais. Não é algo baseado na autonomia e no valor moral da paz, como, aliás, parece sugerir Caranti, já que apela a um *ethos* favorável e à educação. Ou seja, Kant movimenta um tipo de estratégia baseada em interesses bem empíricos. Ora, uma leitura jurídica, e não moral, da república, irá pôr como ponto fulcral a noção de *Willkür* e tornar compreensível por que Kant acha que o republicanismo é um fator que contribui para a paz. E isso não concerne a determinações morais, muito embora, claro, não seja incompatível com elas.

Da mesma forma, em relação ao progresso, Kant não defende que haja progresso moral, mas progresso civilizatório, ou jurídico, pois, segundo ele, pelo mecanismo da sociável insociabilidade,

o homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom. O problema do estabelecimento do Estado, por áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contanto que tenham entendimento) [...] Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; [...] por conseguinte, o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica (ZeF, AA 08: 366).

Que não seja uma questão moral, resta cristalino na letra do texto, o qual fala por si mesmo:

O maior problema do género humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. Como só na sociedade e, claro está, naquela que tem a máxima liberdade, por conseguinte, o antagonismo universal dos seus membros e possui, no entanto, a mais exacta determinação e segurança dos limites de tal liberdade, para que possa existir com a liberdade dos outros [...] uma sociedade em que a liberdade sob leis exteriores se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma constituição civil perfeitamente justa, que deve constituir para o género humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie. A necessidade é que constringe o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coacção (ZeF, AA 08: 22).

Observa-se que o maior progresso é uma constituição da liberdade sob leis externas, não sob leis morais, e, de novo, é-se levado a isso pela natureza, ou seja, pelas inclinações, não pela vontade boa. É nesse ponto, aliás, onde se lê a famosa metáfora das árvores no bosque, as quais, por causa de disputa pela luz do sol, acabam por conseguir um belo porte. Veja-se que não há relação direta com a autonomia ou com a moral, mas, de novo, com a *Willkür*.

Em conclusão, Kant, no que se refere à política e ao direito, incluso no que se refere ao único direito humano que ele admite, tem um raciocinar jurídico com base na *Willkür*. Querer pôr como fundamento a *Wille*, como quer Caranti, implicaria moralizar o direito e a política, algo que Kant, ao que parece, não quis



fazer, ao separar claramente os âmbitos do direito e da virtude. É da própria letra de Kant em “A paz”:

Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um dever de o fazer (pois tal só o pode fazer a razão prática isenta de coacção), mas que ela própria o faz, quer queiramos quer não (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [‘o destino guia o que voluntariamente se sujeita, arrasta aquele que se recusa]) (ZeF, AA 08: 365).

Caranti até atenta para essa possibilidade de resposta, que é aqui sugerida, em um momento-chave do seu texto, quando ele comenta Pico. Pico parece ter atribuído o valor da humanidade com base tanto em sua capacidade de ser uma besta quanto na capacidade de escolher o ser celestial que ele seria, ao que Caranti (2017) acrescenta: “And this suggests that our dignity is grounded in our capacity to do wrong as well as to do right”. (p. 60). A essa frase ele faz uma nota que remete justamente à distinção *Wille/Willkür*, à qual Caranti não dá maior consideração:

Using a Kantian terminology, we could say that Pico’s foundation of human dignity seems to rely more on *Willkür* than on *Wille*. By the former is meant the radical freedom to choose any pattern of action, including immoral ones, while the latter indicates what Kant considers as the highest form of freedom, that is, our capacity to discard those maxims that are incompatible with the moral law, and precisely for this reason (p. 261).

Na verdade, ele se apressa em dizer que Pico só poderia ter em vista a capacidade para a dimensão celestial:

[...] no matter how much he insists on our amoral freedom, it is evident that he himself believes that our value ultimately rests on our ability to choose the ‘divine’ in us. If our ‘dignity’ rested on the possibility to choose which specific ‘beasts’ we want to become, his argument that we occupy a special place in the universe would hardly be convincing. The capacity to stretch towards the ‘divine’ – to use Pico’s emphatic expression – is the ground of human dignity, and human dignity is the foundation of human rights (p. 60).

Como visto acima, pelo menos nisso ele é coerente com a sua interpretação da expressão da p. 392 da *Doutrina da virtude* “qualquer que ele seja” para excluir que tal expressão pudesse comportar fins imorais. Para ele, a expressão “qualquer [fim] que ele seja” só pode significar os fins que a autonomia põe, ou seja, morais.

O que se pretende sustentar contra Caranti é que o conceito de humanidade, para os fins do direito, é determinado pela liberdade do arbítrio, não pela liberdade da vontade. A não ser assim, a consequência seria que o direito inato só albergaria fins morais, o que implicaria colapsar o direito e a virtude. Dito claramente, não haveria o direito de fazer o moralmente errado. Isso é o que se deveria inferir da MS, AA 06: 396.

Flickschuk (2010, p. 53, 57) bem corrobora essa interpretação ao sustentar que não há que se falar em autonomia no âmbito do direito. Segundo ela, a noção de autonomia seria irrelevante para a moralidade do direito. Deveras, o conceito de autonomia, como já dito, fulgura na *Fundamentação...* como *Autonomie des Willens* (GMS, AA 04: 433), como fundamento da dignidade humana (GMS, AA 04: 436) e como *guter Wille* (GMS, AA 04: 393). Sem embargo dessas importantes formulações, Kant é silente em relação à autonomia e à dignidade humana na *Doutrina do direito* e, quando se refere a esta no direito penal, chega a ser chocante, ao admitir que a pena poderia submeter alguém à condição de escravo (MS, AA 06: 333).

Assim sendo, ou Caranti não usa o conceito adequado para definir a humanidade, que não é a autonomia, ao menos para o direito, incluso o único direito inato, ou desfigura a autonomia e a transforma em livre-arbítrio. Há indícios de que ele escolhe a segunda opção, por exemplo, ao ampliá-la em direção à regra de ouro, ainda que de forma incoerente em relação ao que ele diz de Pico e da p. 392 da *Doutrina da virtude*, como visto.

Na presente proposta de reconstrução do legado kantiano, alternativa à reconstrução de Caranti, o direito inato devido em razão da humanidade é aquele do livre-arbítrio e só por isso há o direito de se fazer até o que é moralmente errado, pois não há oposição entre livre-arbítrio e heteronomia, já que ele é afetado pelos impulsos sensíveis. Se o determinante para caracterizar a humanidade fosse a autonomia, então, haveria dois problemas, primeiro, não albergaria o direito de fazer o moralmente errado, como se verá abaixo; segundo, não haveria como impor coativamente a autonomia. Para Kant, sabidamente, o direito é um sistema coativo, portanto, ele tem que ser possível pela lei da necessidade, ou seja, pela coerção, o que nunca poderia ser o caso para um sistema que tivesse por base a autonomia.

## DIREITO DE AGIR IMORALMENTE? MIRANDOLA NO MEIO DO CAMINHO

O primeiro problema tratado acima foi mais de coerência do kantismo. Contudo, há um segundo problema, como já mencionado, que diz mais respeito ao conteúdo dos direitos humanos, o qual também tem relação com Kant. Ele concerne à liberdade de fazer ações imorais, uma liberdade externa que compõe o direito humano inato, desde que não prejudique alguém, um ponto já claramente avançado pelo próprio Kant, sendo uma das razões para ele ter separado os domínios do direito e da virtude.

Essa problemática já brilha no momento em que a dignidade relampeja fulgurante no pensamento de Mirandola. Quando este introduz o conceito de dignidade humana, ele o faz pelo predicado da liberdade. Contudo, ele parece seguir a tricotomia das funções da alma na Antiguidade. Desse modo, a escolha pode ser por uma vida vegetativa, animal ou racional. Eis a celeberrima citação:

Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem moral nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo.<sup>5</sup>

Pelo citado, a humanidade parece ter seu predicado dignificante em uma liberdade bastante indeterminada, ou seja, sem amarras normativas quaisquer, podendo ser tanto declinada da sequência das necessidades animais quanto dos desideratos das razões. Do cultivo em uma direção ou em outra direção resultará o caráter próprio do humano: “Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus” (MIRANDOLA, 2006, p. 58).

No entanto, basta o leitor dar sequência à leitura do texto e verá que Mirandola se apressará em dar aso à declinação de que dignidade não se predica das escolhas vegetais e animais:

Por isso, se vírmos alguém dedicado ao ventre rastejar por terra como serpente, não é homem o que vê, mas planta; se alguém cego, como Calípo, por vãs miragens da fantasia, seduzido por sensuais engodos, escravos dos sentidos,

---

<sup>5</sup> (MIRANDOLA, 2006, p. 57). “Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercentur. Tu, nullis angustiis coercitus, protuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina extui animi sententia regenerari” (MIRANDOLA, 1990, p. 4-6).

é uma besta o que vemos, não um homem. Se é um filósofo que discerne com reta razão todas as coisas, venerá-lo-emos, é animal celeste, não terreno (MIRANDOLA, 2006, p. 59).

Como se pode perceber, no momento mesmo em que a dignidade fulgura no pensamento de Mirandola, ela se indispõe com a liberdade. Assim posta, dois caminhos se abrem, aquele encabeçado por Hobbes, segundo o qual o direito é a liberdade indeterminada que está pelo direito natural, e aquela encabeçada por Kant, ao menos na interpretação de Caranti, avessa a predicar a dignidade de comportamentos incompatíveis com a autonomia moral. O presente texto desafia essa interpretação de Kant. De acordo com a interpretação proposta, Kant, no âmbito do direito, honra como legítima uma liberdade francamente mais ampla do que a liberdade moral, ou seja, a autonomia. Por isso, alinhar-se-ia, nesse particular, a Hobbes no sentido de que o direito racional não seria um epifenômeno da dignidade. Dito claramente, Kant distingue dignidade humana e humanidade. Aquela está em estrita correlação com a moralidade, como bem aponta Caranti, não obstante, não está na base de sua filosofia do direito, como quer Caranti. No âmbito do direito, a liberdade que importa está alinhada a algo bem mais indeterminado. Anota-se que, incidentalmente, essa distinção entre dignidade humana e humanidade não deixa de aparecer no texto de Habermas mencionado acima, ainda que ela não ganhe musculatura em sua argumentação: “In the Doctrine of Right, Kant introduces human rights – or rather the ‘sole’ right to which everyone can lay claim in virtue of his humanity [...]” (HABERMAS, 2010, p. 474). Veja-se que ele não diz *em virtude da dignidade humana*, mas, *em virtude de sua humanidade*. Como se pode ver, tal formulação é aqui assumida como aquela mais hígida para uma interpretação coerente de Kant.

Nesse ponto, como se pôde bem ver, Mirandola desempenha um papel paradigmático para se pensar a questão, já que nele estão dois desenhos francamente incongruentes de humanidade, uma santificada pela dignidade das escolhas elevadas e outra profanada pelas fraquezas carnis. A história posterior não trilhou melhor caminho na sua conjugação. Uma das liberdades ficou adstrita ao céu da moralidade e da dignidade ilibada que não pode ser denegrida, a outra migrou para as esferas privadas protegidas pelo direito. Uma não pode ser convertida na outra sem contusões mútuas, como quer a *Declaração*.

Nesse diapasão, a classificação de Edmunson (2012, p. 96), ao tratar da natureza dos direitos humanos, pode mostrar com mais pertinácia a problemática avançada. Ele aponta para duas concepções dos direitos, como escolha e como interesse. Segundo esta última concepção, “rights exist to serve relevant interests of the right-holder” (EDMUNSON, 2012, p. 96). Já a primeira concepção teria sido especialmente tratada por Hart (1955). De acordo com esta teoria: “The function of rights is to protect and foster individual autonomy” (EDMUNSON, 2012, p. 98). Isso significa

que “no one counts as a right-holder unless she holds the option of enforcing or waiving the duty correlative to the right” (EDMUNSON, 2012, p. 98). No capítulo sobre se há o direito de fazer o que é errado, ele apresenta, igualmente, duas concepções.

(1) A primeira é nominada por ele como permissão protegida: “The protected-permission conception has an important implication; it implies that there is no such thing as a moral right to do what is morally wrong” (EDMUNSON, 2012, p. 109). Ou seja, só se poderia fazer o que seria moralmente permitido. É possível interpretar Kant de acordo com essa posição, já que este afirma: “*Lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e esta liberdade não restringida por nenhum imperativo contrário chama-se a faculdade [*Befugniß*] (*facultas moralis*) (MS, AA 06: 222). Por conseguinte, “uma ação que não é nem ordenada nem proibida é meramente *lícita*, porque em relação a ela não há nenhuma lei restritiva da liberdade (faculdade [*Befugniß*]) e, portanto, também nenhum dever” (MS, AA 06: 223).

Para alguns comentadores, esse seria o correto entendimento do princípio universal do direito. Segundo Beckenkamp,<sup>6</sup> Kant, inclusive, poderia ter enunciado isso de forma mais clara se, no referido princípio, ao invés de empregar o termo *justa*, tivesse empregado o termo *lícita* da p. 233 da Doutrina do direito, de tal forma que “o conceito ou princípio geral do direito diz apenas que é direito de cada um realizar ou deixar de realizar todas aquelas ações que não são contrárias a uma lei universal, ou seja, são lícitas”.<sup>7</sup> *Data maxima venia* ao comentador, defende-se que a mudança da terminologia na formulação do princípio universal do direito, em relação à introdução, não é uma falta de clareza de Kant, mas uma questão conceitual, haja vista o termo *justa* [*recht*] ser mais abrangente do que a licitude moral. Pois, se assim não fosse, não haveria o direito de fazer algo moralmente errado, como parece defender Kant, explicitamente, quando trata do único direito humano inato, e, particularmente de uma autorização que ele traz:

A autorização [*Befugniß*] para fazer contra outros aquilo que em si não lhes reduz o seu [*nicht schmälert*], se eles não querem aceitá-lo, como lhes é comunicar meramente seus pensamentos, contar-lhes ou prometer-lhes algo, seja verdadeiro e honesto, seja falso e desonesto (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende apenas deles dar-lhe crédito ou não; todas estas autorizações [*Befugnisse*] encontram-se já no princípio da liberdade inata e dela não se

<sup>6</sup> Introdução a KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução de J. Beckenkamp: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797]. p. XXX.

<sup>7</sup> Introdução a KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução de J. Beckenkamp: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797]. p. XXXI.

distinguem efetivamente (como membros de uma divisão sob um conceito superior do direito) (MS, AA 06: 238).

Dito claramente, trata-se da autorização de algo moralmente proibido nos termos da MS, AA 06: 429-430:

A maior violação do dever do homem para consigo próprio, considerado unicamente como ser moral (a humanidade na sua pessoa), é o contrário da veracidade: a mentira (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). É evidente que na Ética, que nunca autoriza algo com base no fato de ser inofensivo, nenhuma falsidade deliberada ao expressar os seus próprios pensamentos pode recusar esta dura denominação (que só ostenta na doutrina do Direito quando causa lesão ao direito dos outros). [...] A mentira é a rejeição e, por assim dizer, destruição da própria dignidade do homem. Um homem que ele próprio não acredita no que diz a outro [...] tem um valor ainda menor do que se fosse simplesmente uma coisa; pois que da propriedade que esta última possui de poder servir para algo pode um outro homem ainda fazer uso, porque esta coisa é algo real e dado; ao invés, a comunicação das suas ideias a alguém por meio de palavras que contêm (intencionalmente) o contrário do que pensa aquele que fala é um fim contrário à finalidade natural da sua faculdade de comunicar os seus pensamentos, por conseguinte, é uma renúncia à sua personalidade e uma aparência meramente enganadora do homem, não o homem em si mesmo. [...] A mentira (no sentido ético do termo), como falsidade deliberada, não precisa ser prejudicial aos outros para ser considerada reprovável.

Um outro exemplo da lavra de Kant poderia ser acrescentando. Trata-se do caso da pessoa que decide gastar com o teatro, em vez de ajudar um pobre:

[...] despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isso sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro (KpV, AA 05: 23).

Ora, deixar de ajudar um pobre, para gastar o dinheiro para comprar o ingresso para o teatro, parece ser moralmente errado, mas juridicamente permitido.

Uma forma de evitar esse problema, para o autor, seria desconectar a noção de *moral claim-rights* da noção *moral permissions*, dando origem à *Protected-Choice Conception* (EDMUNSON, 2012, p. 109). (2) A segunda concepção é justamente nominada de “*protected-choice view – where what is protected is sometimes a choice between right and wrong*” (EDMUNSON, 2012, p. 109).

Essa concepção explica a possibilidade jurídica dos atos acima, sem infringir os direitos de pessoa alguma: “Having a right to do something does not mean that it is the right thing to do” (EDMUNSON, 2012, p. 110). Desse modo,

the protected-choice conception protects decisions both in the morally indifferent compartment and the morally wrongful compartment, but the protected-permission conception only protects decisions in the morally indifferent compartment (EDMUNSON, 2012, p. 112).

O caráter imoral de um ato não confere uma permissão de interferir com tal ato, justamente o que parece sugerir Kant a respeito da mentira.

Defende-se que essa é a concepção de direito sustentada por Kant. Contudo, para tal, a sua fundamentação não poderia remeter, como quer Caranti, à noção moral de autonomia, mas à noção jurídica de arbítrio.

O autor aplica as duas concepções a discussões atuais:

On the protected-choice conception, in contrast, recognition of a moral right to engage in homosexual acts does not entail the moral permissibility of doing so. Doing so may be condemned as wrong, consistently with affirming the moral right (EDMUNSON, 2012, p. 113).

No mesmo sentido, poder-se-ia acrescentar a posição de Dworkin (1994, p. 84) a respeito do aborto; advoga que tanto os conservadores quanto os liberais, no que concerne ao aborto, concordam “that any abortion involves a waste of human life and is therefore, in itself, a bad thing to happen, a shame”. Ele mesmo assume que o aborto é algo errado sob o ponto de vista ético:

In discussing abortion, I defended a particular understanding of the sanctity of life: that once a human life has begun, it is a waste – an inherently bad event – when the investment in that life is wasted (p. 213).

Ainda assim, Dworkin sustenta o direito de a gestante abortar.

A formulação de Edmunson também aborda os aspectos do reconhecimento e da reação às bandeiras que constituem determinadas lutas, sob a égide dos direitos humanos, como o já mencionado aborto, mas também as lutas dos gays:

Where the recognitional function is more important, the protected-permission conception will apply, and the issue of the rightness, innocence, or wrongness of a category of conduct will be in play. And where the reaction-

constraining function is more important, the protected-choice conception will apply, and the issue of the rightness, innocence, or wrongness of the underlying category of conduct will be bracketed (EDMUNSON, 2012, p. 114).

Dito em outros termos, a defesa de um direito sob a bandeira da permissão moral implicaria o reconhecimento de que aquilo que se pleiteia é moralmente bom. Já a defesa de um direito, com base na proteção da escolha, não dependeria desse reconhecimento e poderia ser até uma reação ao julgamento de que tal conduta seria imoral, ou seja, seria o direito de fazer aquilo que é considerado moralmente errado, como é também o caso em relação à prostituição.

## CONCLUSÃO

Habermas, no posfácio a *Direito e democracia*, sustentou que a sua empreitada teria sido construir uma teoria discursiva do direito que não contivesse teses do direito natural e do positivismo jurídico. (HABERMAS, 1997, p. 313-314). O quanto ele conseguiu realizar esse desiderato é algo a ser disputado, ainda mais se for considerada a sua adesão tardia à tese de que é a dignidade humana que fundamenta os direitos humanos. (HABERMAS, 2010). Sem embargo, que tais empreendimentos sejam problemáticos se mostra em uma afirmação feita pelo próprio Caranti a respeito de Nagel:

Thomas Nagel [...] endorses Kamm's intuition about persons' worth as the basic ground of human rights. And, like Kamm, he does not think it necessary to justify that status. Nagel stops any further inquiry by arguing that '[a]ny attempt to render more intelligible a fundamental moral idea will inevitably consist in looking at the same thing in a different way, rather than in deriving it from another idea which seems at the outset completely independent' [...] (CARANTI, 2017, p. 48).

Ora, ele próprio não respeita o que disse, pois ele redescreve o valor da pessoa humana nos termos da sua autonomia. Habermas, por seu turno, no texto mencionado há pouco, não põe o foco do valor da pessoa e de sua dignidade na autonomia, na capacidade de se pôr fins puros, mas na humilhação: “[...] different aspects of the meaning of human dignity emerge from the plethora of experiences of what it means to be humiliated and be deeply hurt” (HABERMAS, 2010, p. 467-468). Ora, essa formulação da dignidade, em primeiro lugar, parece mais inclusiva do que aquela da autonomia. Em segundo lugar, parece explicar o único direito humano que comportaria, nas declarações canônicas, uma formulação absoluta, sem exceções, a proibição da tortura. Na verdade, esse não é bem o foco dessa conclusão. Ela só quer apontar para o problema a respeito de qual seria a



melhor formulação da dignidade, aquela da autonomia ou aquela da humilhação. Ainda uma terceira possibilidade poderia ser aquela de Bentham referente à capacidade de sofrer.

Talvez, a proposta deflacionada apresentada com base na *Willkür* também não evite esse problema. Contudo, ainda assim, parece mais coerente com o discurso e o uso dos direitos humanos feitos atualmente, incluso para aquilo perseguido por Caranti, a saber, um discurso inclusivo de culturas diferentes e mesmo extensivo aos animais.

Resume-se, por fim, cinco pontos que parecem importantes:

1. o conceito de humanidade, para efeitos do direito, tem que ser respondido pela *Willkür*, não pela *Wille*. O conceito de *Willkür* é suficiente para a explicação do significado de se pôr fins para si mesmo, bem como para constituir um tipo de motivação que diferencia os homens dos animais, como se pode perceber pela tese da incorporação defendida em *A Religião*. O arbítrio é tanto afetado pela lei moral, quando pela inclinação, mas não é determinado por nenhum dos dois. Veja-se a propósito a letra da p. 218 da *Doutrina do direito*:

Toda legislação (prescreva ações internas ou externas, e essas, ou *a priori*, através da simples razão, ou através do arbítrio de um outro) contém duas partes: *primeiro*, uma *lei*, que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve acontecer, *i.e.*, que faz da ação um dever, *segundo*, um móbil [*Triebfeder*], que liga *subjetivamente* à representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio [*Willkür*] para esta ação; a segunda parte é, pois, esta: que a lei faz do dever um móbil [*dass of the Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht*]. Pela primeira, a ação é representada como dever, o que é um mero conhecimento teórico [*ein blosses theoretisches Erkenntnis*] da determinação possível do arbítrio, *i.e.*, de regras práticas; pela segunda, a obrigação de assim agir é ligada efetivamente no sujeito ao fundamento de determinação do arbítrio.

A tese da incorporação, de *A religião*, explica a peculiaridade da imputação da determinação do arbítrio, seja pela lei moral, seja pelos impulsos sensíveis, e faz isso de maneira a distinguir o arbítrio humano do arbítrio animal, justamente a formulação que aparece na p. 213 do texto kantiano, há pouco mencionado;

2. a interpretação acima tem a vantagem tópica de ficar adstrita ao âmbito da *Doutrina do direito*;

3. a interpretação proposta tem também uma vantagem de conteúdo, ao admitir a possibilidade do direito de agir de forma não moral, o que parece ter

sido admitido pelo próprio Kant. Haveria como que uma humanidade jurídica, talvez, uma dignidade jurídica, sugerida por Cruft et al. (2015),<sup>8</sup>

4. se assumisse essa interpretação sugerida, Caranti não precisaria defender as teses incoerentes das p. 88 e da p. 55 de seu texto;

5. o entendimento de Caranti da liberdade como relacionada também à regra de ouro tornar-se-ia coerente, haja vista haver na regra de ouro um inequívoco elemento não puro, ao menos sob o ponto de vista do kantismo, como é advogado na *Fundamentação*. Veja-se que Kant não tem problemas em aceitar algo do tipo de raciocínio hobbesiano baseado na regra de ouro no âmbito do direito, das relações internacionais e do progresso humano. Contudo, isso é bem diferente de algo que possa ter base na autonomia;

6. por fim, em relação a Mirandola, no momento mesmo em que a dignidade fulgura no seu pensamento, ela se indis põe com a liberdade. Assim posta, dois caminhos se abrem, aquele encabeçado por Hobbes, segundo o qual o direito é a liberdade indeterminada, que está pelo direito natural, e aquela encabeçada por Kant, ao menos na interpretação de Caranti, avessa a predicar a dignidade de comportamentos incompatíveis com a autonomia moral. O presente texto desafiou essa interpretação de Kant. De acordo com a interpretação proposta, Kant, no âmbito do direito, honraria como legítima uma liberdade francamente mais ampla do que a liberdade moral, ou seja, a autonomia. Por isso, alinharse-ia, nesse particular, a Hobbes, no sentido de que o direito racional não seria um simples epifenômeno da dignidade. Dito claramente, Kant distingue dignidade humana e humanidade. Aquela está em estrita correlação com a moralidade, como bem aponta Caranti, não obstante, não está na base de sua filosofia do direito, como ele quer. No âmbito do direito, a liberdade que importa está alinhada a algo bem mais indeterminado. Nesse ponto, como se pôde bem ver, Mirandola desempenha um papel paradigmático para se pensar a questão, já que nele estão dois desenhos francamente incongruentes de humanidade, um santificado pela dignidade das escolhas elevadas e outro profanado pelas fraquezas carnisais. A história posterior não trilhou melhor caminho na sua conjugação. Uma das liberdades ficou adstrita ao céu da moralidade e da dignidade ilibada, que não pode ser denegrida; a outra, migrou

---

<sup>8</sup> “Hobbes’s ‘right of nature’ [...] secures its holder with a high status. For bearers of the ‘right of nature’ are unconstrained by moral demands: my ‘right of nature’ allows me to try to eat your arm for my supper, if I can get it. By making people so unconstrained, this ‘right of nature’ arguably confers a higher status on people *as agents*, reflecting a particular sort of ‘high worth’, than the more demanding set of human rights we currently recognize”. (p. 17). Vale anotar que Hobbes justifica a igualdade entre os homens, não moralmente, mas como um fato da natureza, em razão de todos os corpos poderem ser mortos pelos outros humanos, a despeito da força destes, e como um fato psicológico, no sentido de que os homens se consideram iguais, o que implicará a necessidade de leis igualitárias, a fim de que haja estabilidade.

para as esferas privadas protegidas pelo direito. Uma não pode ser convertida na outra, sem contusões mútuas, como quer a *Declaração*.

## REFERÊNCIAS

CARANTI, Luigi. *Kant's political legacy: human rights, peace, progress*. Cardiff: University of Wales Press, 2017.

CRUFT, Rowan; LIAO, S. Matthew; RENZO, Massimo (ed.). *Philosophical foundations of human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

DWORKIN, Ronald. *Life's dominion: an argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Vintage Books, 1994 [1993].

EDMUNDSON, William A. *An introduction to rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon, 2005 [1980].

FLIKSCHUK, Katrin. Justice without Virtue. In: DENIS, Lara. *Kant's metaphysics of morals: a critical guide* (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 51-70.

GRIFFIN, James. *On human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Tradução de W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Cambridge: Polity Press, 1996 [1992].

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução de F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. II.

HABERMAS, Jürgen. The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights. *Metaphilosophy*, v. 41, n. 4, p. 464-480, 2010.

HART, H. L. A. Are there any natural rights? *The Philosophical Review*, v. 64, n. 2, p. 175-191, 1955.

HARTOGH, Govert Den. Is human dignity the ground of human rights? In: DÜWELL, Marcus et al. (ed.). *The Cambridge handbook of human dignity: interdisciplinary perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 200-207.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].

JOSIAH OBER, Josiah. Meritocratic and civic dignity in Greco-Roman antiquity. In: DÜWELL, Marcus et al. (ed.). *The Cambridge handbook of human dignity: interdisciplinary perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 53-63.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de J. Lamego: Die Metaphysic der Sitten. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].

- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de A. Morão. Lisboa: E. 70, 1988 [1795].
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de A. Morão: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Lisboa: Ed. 70, 1992 [1793].
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden: Kritik der praktischen Vernunft. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1788].
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009 [1785].
- KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução de J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797].
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *De hominis dignitate*: lateinisch-deutsch = Über die Würdedes Menschen. [Übersetzt von Norbert Baumgarten]. Hamburg: Meiner, 1990 [1486].
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 2006 [1486].
- NUSSBAUM, Martha. *Creating capabilities: the human development approach*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- POGGE, Thomas. Is Kant's *rechetslehre* a 'comprehensive liberalism'? In: TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's metaphysics of morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 133-158.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- RAWLS, John. *Political liberalism: expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005 [1993].
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- RAZ, Joseph. Human rights without foundations. In: BESSON, Samantha; TASIOULAS, John (ed.). *The philosophy of international law*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 321-338.
- SEN, Amartya. *The idea of justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- SHUE, Henry. *Basic rights*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- STEENBAKKERS, Piet. Human dignity in renaissance humanism. In: DÜWELL, Marcus et al. (ed.). *The Cambridge handbook of human dignity: interdisciplinary perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 85-94.
- WALDRON, Jeremy. *Dignity, rank, and rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- WESTERMAN, Pauline C. Natural rights versus human dignity: two conflicting traditions. In: DÜWELL, Marcus et al. (ed.). *The Cambridge handbook of human dignity: interdisciplinary perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 108-116.

WILLASCHEK, Marcus. Right and coercion: can Kant's conception of right be derived from his moral theory? *International Journal of Philosophical Studies*, v. 17, n. 1, p. 49-70, 2009.

WILLASCHEK, Marcus. Which Imperatives for Right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's 'metaphysics of morals'. In: TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's metaphysics of morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 65-87.

WILLASCHEK, Marcus. Why the doctrine of right does not belong in the metaphysics of morals: on some basic distinctions in Kant's moral philosophy. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, v. 5, p. 205-227, 1997.

WOOD, Allen. The final form of Kant's practical philosophy. In: TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's metaphysics of morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 1-22.

# LORENZO VALLA E ERASMO DE ROTTERDAM: ALGUMAS APROXIMAÇÕES ENTRE O *DE VOLUPTATE* E O *ENCHIRIDION*

*Fabrina Magalhães Pinto*

### I A DEFESA ERASMIANA DE LORENZO VALLA

Ao lermos as correspondências de juventude do humanista e teólogo Erasmo de Rotterdam enquanto ainda era estudante no colégio de Steyn, nos surpreende o número e às vezes em que o autor defende as ideias do erudito italiano Lorenzo Valla.<sup>1</sup> Em 15 de maio de 1489, em carta escrita a seu amigo Cornelius Gérard, Erasmo enumera – quase como um preceptor – os seus verdadeiros guias, ou seja, os autores que mais lhe compeziavam a leitura. Na poesia: Virgílio, Horácio, Ovídio, Juvenal, Estácio, Martial, Cláudio, Pérsio, Lucano, Tibulo e Propércio. Na prosa: Cícero, Quitiliano, Salústio e Terêncio. Para as regras de elegância do estilo, diz: “Eu não confio em ninguém tanto quanto em Lorenzo Valla; nós não temos ninguém comparável a ele na fineza do espírito e na fidelidade da memória” (ÉRASME. *Correspondance*, 1968, p. 76-77). É interessante notar que Valla aparece citado lado a lado com os autores clássicos, tamanha a estima do humanista pelo seu trabalho.

Contudo, poderíamos nos perguntar se, de fato, já naquela época Erasmo conhecia as *Elegantiae* de Valla. Chomarat (1981, p. 243) afirma que uma tal familiaridade com o texto de Valla só pode ser um indício de que ele já o conhecia antes de entrar neste colégio, em 1487, ou seja, quando ainda estava em Deventer.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Lorenzo Valla é autor de obras como a *Constantini Donatione declamatio*, a *Dialecticae disputationes*, o *De Voluptate*, o *Repastinatio dialecticae et philosophiae*, entre outras, que influenciaram muitos humanistas ao longo da Renascença. Dentre os textos que tiveram maior importância para Erasmo podemos citar as *Elegantiae* e *Adnotationes in novum testamentum*.

<sup>2</sup> Assim como Chomarat, Mecenaz Dourado afirma que desde a sua entrada para a Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho, em Steyn em 1487, Erasmo já demonstrava nas suas cartas daquele período, sobretudo a Servais Roger, um bom domínio de diversos autores clássicos como Virgílio, Ovídio, Horácio, Terêncio e Juvenal. Tendo acabado de entrar para Steyn, e então com

Em outra carta a Cornelius, esta escrita em junho de 1489, Erasmo recomenda a seu amigo os melhores eruditos que trataram em sua época da eloquência antiga. Opondo-se às escolhas feitas por seu interlocutor, que ressaltara a importância de mestres como Jerônimo Balbo (desconhecido de Erasmo), o humanista questiona:

Por que ler esses autores se existem nomes tão grandiosos como Agrícola, seu discípulo Alexandre, Guilherme de Gouda e Frederico Mormam, só para citar os mais eruditos entre os alemães. E, se voltarmos nossos olhos para os italianos, quem mais que Lorenzo Valla, mais que Philelfo observa a antiga eloquência? Quem é mais eloquente que Eneas Silvio, Dathus, Guarino, Poggio e Gasparino? (ÉRASME, 1968, p. 83).

Se, na correspondência anterior, o humanista havia prescrito a seu amigo os melhores autores clássicos a serem lidos, agora ele completava sua lista acrescentando também os autores modernos. Diante do ensino bárbaro que prevalecia na maioria das escolas de sua época e dava pouca atenção para o aprendizado e o exercício do latim correto, Erasmo elogia a coragem de Valla ao tentar romper com essa tradição; que pela admirável superioridade de sua erudição salvou do esquecimento o estudo dos poetas e oradores antigos (1968, p. 84). Esta revalorização do ensino dos antigos e o cuidado com o latim poderiam ser encontrados nas *Elegantiae*, obra de tanta importância para Erasmo que ele recomendava não apenas a leitura mas também sua releitura. No entanto, Cornelius, em sua resposta às recomendações do humanista, se mostrava pouco interessado na leitura das *Elegantiae*, ressaltando as críticas recebidas por Valla de muitos sábios, destacando entre eles Poggio Bracciolini,<sup>3</sup> renomado humanista italiano. A este comentário Erasmo responde:

Eu estimo que tu não tenhas escrito espontaneamente, mas com um propósito deliberado, seja para exercer teu talento de estilista sobre um tema paradoxal, seja para me dar motivo para escrever, de modo que, em Platão, Glauco

---

dezesesseis anos, é muito provável que Erasmo já tivesse um conhecimento prévio de alguns destes textos, desde a sua estadia no Colégio de Deventer, sob a orientação de professores como Hegius, cujo interesse na divulgação das temáticas clássicas era grande. Além disso, Mecenas Dourado indica que havia na biblioteca do Colégio vários autores latinos e gregos como Plauto, Virgílio, Tibulo, Ovídio, Sêneca, Platão, Hesíodo e Plutarco. Desta forma, Dourado afirma ser nesse período, em que se destaca a influência de Hegius e a tradição da renovação das letras atribuída a Agrícola, que as bases intelectuais do humanista são formadas. Ver Dourado (1968, p. 15) e Chomarat (1981, p. 243).

<sup>3</sup> Por meio da notícia da descoberta do texto de Lucrécio, *De Rerum Natura*, por Poggio Bracciolini, Valla elabora sua defesa epicurista do prazer como um bem por oposição à concepção estoica de bem, em seu *De Voluptate*, de 1431. Muitas críticas foram feitas ao humanista por conta da publicação deste texto; tanto é que Valla respondeu a um processo inquisitorial em 1443 e, em 1559, o *De Voluptate* foi incluído no *Index* de Livros Proibidos e sua circulação e reprodução vetadas (ADAMI, 2015, p. 2).

critica a justiça, a fim de provocar Sócrates a defendê-la, tu me arrasta a defender Valla ressaltando as injúrias indignas pelas quais os bárbaros deliberam contra um homem de grande erudição. Conclusão que se pode facilmente tirar do fato de que tu não apenas leste e releste Valla, mas que tu tens ainda o imitado: a elegância de teu estilo, de tua frase o revela.<sup>4</sup>

Erasmus e Cornelius ao exercitarem os preceitos retóricos, parecem levantar os argumentos pró e contra (*in ultranque partem*) à obra de Lorenzo Valla, tendo em vista que o humanista cristão é levado a elogiar o italiano, bem como refutar as críticas realizadas por Cornelius. A réplica de Erasmo a Cornelius confirma que seu amigo não apenas conhecia as *Elegantiae* como também as imitava. Como disse Erasmo, se o próprio Cornelius faz uso destes preceitos retóricos, por que ele iria defender os seus opositores se não fosse para, como ocorre nos diálogos platônicos, incitar Erasmo a defender as *Elegantiae*? Outro ponto interessante é a ironia do humanista neste discurso epistolar ao tratar o seu correspondente como um tolo, desvalorizando seu opositor, tendo em vista que Cornelius em nenhum momento teria desenvolvido algum subsídio sólido para defender os críticos de Valla, apenas apresentando de forma muito superficial a questão.

O fato que, no entanto, gostaríamos de ressaltar é que a defesa erasmiana das *Elegantiae* de Valla, sua rejeição dos estudos tal como eram desenvolvidos pelas gramáticas medievais, seu apreço pela mais pura latinidade e, sobretudo, seu amplo conhecimento desta difícil e extensa obra já denotam que Erasmo poderia ter conhecido Valla (e outras obras suas) ainda antes de sua entrada em Steyn, em 1487 (então com 16 anos). Como dissemos anteriormente, é muito provável que este humanista tenha tomado conhecimento dos textos clássicos ainda em Deventer, como ressaltam Chomarat (1981) e Dourado (1968). Segundo a hipótese de Chomarat (1981, p. 244), o humanista pode ter conhecido o texto de Valla via Hegius, seu professor, e principal responsável por uma série de melhorias na escola de Deventer. Segundo este autor, em seu *Inventive contre les modes de signification*, Hegius faz uso do texto de Valla, sem o nomear diretamente (p. 244). Mas, o que confirma mesmo essa teoria é o fato de Erasmo, no mesmo ano em que dá entrada em Steyn, já ser capaz de compor um hábil resumo de fórmulas às vezes ininteligíveis dos seis livros que compõem o texto de Valla, chamado de *Epítomo* das *Elegantiae*, ou *Paráfrase*, composto entre os anos de 1486 e 1488 (a pedido de um mestre da escola pouco instruído que desejava um manual de iniciação para auxiliar o aprendizado do latim pelos alunos do Colégio). Publicado pela primeira vez em 1529, sem a autorização de Erasmo, o *Epítomo* alcançou mais de 50 edições até

<sup>4</sup> Correspondência de Erasmo à Corneille Gérard, Steyn, julho de 1489. Ver: ÉRASME, *Correspondance*, 1968, p. 89.

<sup>5</sup> Em sua forma final, o *Elegantiae* compreende seis livros: I sobre os nomes, verbos e participios; II sobre as outras partes do discurso; III sobre o significado dos termos na lei civil; IV sobre o significado



1566. Ora, insiste Chomarat (1981, p. 244), para elaborar um resumo da obra de Valla<sup>5</sup> e das categorias que ele desenvolve seria preciso a Erasmo, no mínimo, um conhecimento profundo da sua obra que certamente não se daria logo na sua entrada em Steyn. Além disso, ele não apenas resume mas também substitui as citações de Cícero e de outros autores por frases e exemplos de sua própria autoria, mais simples e mais fáceis para os alunos conseguirem memorizar.

Como aponta Richard Waswo (1983, p. 97), os argumentos e as demonstrações de Valla são às vezes literais, às vezes oblíquos e sugestivos, mas nunca formais ou silogísticos, como aqueles dos textos escolásticos (que Erasmo tanto condena em obras como o *Enchiridion*, de 1503, e *Elogio da loucura*, de 1509). Em resumo, ele exemplifica a filosofia retórica fazendo uso de todos os recursos e registros de linguagem a seu comando, mas seu interesse maior está no uso comum das palavras. Assim, ao invés de ressaltar a noção da linguagem como dádiva divina, Valla preferiu dar ênfase ao seu caráter propriamente humano, ou seja, seu desenvolvimento sob o pleno exercício da razão (WASWO, 1983, p. 107). O conhecimento da verdade, então, já não derivava mais da transcendência ou das especulações científicas dos escolásticos, mas sim da ação humana e de sua busca em se aproximar o mais possível de uma verdade que é provável e mutável ao longo do tempo. Portanto, para Lorenzo Valla, a verdade depende do juízo humano, na medida em que este depende da semântica das palavras, pois somos nós que as aplicamos, alteramos seu sentido, deixamos de usá-las ou criamos novas formas e expressões para que possamos representar, comunicar e mesmo conhecer nossas próprias reflexões. A divindade não faz parte desse processo que é exclusivamente humano e diz respeito à sua forma própria de conhecimento. Segundo Waswo (1983, p. 100): “O processo que conceitua o mundo na linguagem é humano, cognitivo, contingente e semanticamente constitutivo”. Deste modo, se o conhecimento da verdade depende do conhecimento das palavras (como Valla demonstrou em sua análise na *Doação de Constantino*), imediatamente o conhecimento das línguas antigas torna-se fundamental para que o homem possa alcançar essa verdade e, sobretudo, a verdade maior contida nas Escrituras. Esta ideia está também presente em muitos dos trabalhos de Erasmo, como em suas *Paráfrases ao Novo Testamento*, por exemplo, mas

---

de outros termos (muitos de origem teológica); V sobre os verbos e idiomas; VI sobre outras opiniões de gramáticos. Esse trabalho, pelo qual Erasmo demonstra grande apreço, é um apanhado elaborado de dicção gramatical e estilo do latim clássico, cujo objetivo era resgatar a cultura da Antiguidade e a pureza da eloquência romana. O que interessou diversos autores da Renascença foi a sua pesquisa sobre o uso verdadeiro, mais próximo da pura latinidade que é expressa nos textos clássicos e que se perdeu durante a Idade Média. Valla recomenda a “elegância” do estilo de acordo com o *venusto uso* dos antigos, ou seja, seu padrão de julgamento é completamente histórico, não derivando de nenhum postulado dado *a priori*, mas baseado totalmente na observação da mudança de todos os aspectos do uso: gramatical, sintático e semântico (WASWO, 1983, p. 97).

<sup>6</sup> Para uma análise destes dois tratados pedagógicos erasmianos ver Pinto (2006, cap. 5). E especialmente sobre o *De Ratione*, de 1511 ver: Pinto (2009, p. 29-47).

foi em seus tratados pedagógicos – o *De Ratione* (1511) e o *De Copia* (1512) –, que o humanista desenvolveu teoricamente seu interesse pela pureza do latim.<sup>6</sup>

Valla aplicou este método filológico/retórico não apenas em textos não religiosos, ele ousou ir ainda mais longe aplicando-o também ao texto sagrado em seu *Adnotationes in novum testamentum* (*Anotações ao Novo Testamento*), cujo manuscrito Erasmo encontra, em 1504, na abadia de Premontre nas proximidades de Louvain, e que publica no ano seguinte. Acreditamos que esta descoberta tenha influenciado diretamente a sua elaboração de um novo comentário sobre o texto bíblico (que começou a ser escrito entre os anos de 1505 e 1506), confirmando seu interesse não apenas pelas pesquisas filológicas de Valla, como também por sua erudição, ao comparar inúmeros textos, incluindo os gregos, e ao examinar os elementos gramaticais e retóricos na formação da Vulgata, criticando algumas obscuridades em seu significado. Em correspondência escrita a Fischer, em 1505, Erasmo revela a seu amigo a sua descoberta, embora diga ter pouca intimidade com a velha hostilidade que persegue o nome do humanista italiano.

Mas, longe de frustrar o autor de uma glória merecida e de privar milhares de estudantes do conhecimento desta fonte [eu ousaria dizer] que o trabalho seria muito útil e muito bem acolhido por todos os espíritos sãos e leais; e quanto aos outros, devemos desprezá-los energicamente “[...] O nome de Valla com toda certeza deve estar em favor de todos aqueles que amam as boas letras por seu esforço em restaurar a coisa literária, pois ele assumiu com plena consciência de causa um papel que lhe tornaria odiado. [...]” Este homem tão perspicaz não ignorava que as orelhas dos mortais eram tão sensíveis a ponto de que, mesmo entre os melhores, encontram-se poucos que entendam de bom grado a verdade.<sup>7</sup>

Contra as acusações de heresia a Valla, Erasmo afirma que a “verdade engendra o ódio”, fazendo menção às inúmeras críticas de outros autores cristãos e ao processo inquisitorial impetrado ao italiano (1968, p. 382). Além da qualidade e utilidade do texto, o humanista ressalta a sua relevância como modelo para a publicação da sua tradução do *Novo Testamento*, que ocorreria no ano seguinte; tendo em vista que os princípios dos seus estudos filológicos são os mesmos firmados anos antes por Valla, cujo interesse central era conservar e restaurar a palavra das Escrituras dos erros cometidos por seus antigos tradutores. A necessidade em se detectar e corrigir esses erros tornava-se mais premente diante da difusão das novas técnicas da imprensa, capaz de multiplicar tais equívocos para milhares de pessoas. Assim, o autor ressalta a necessidade da crítica às expressões e palavras utilizadas na Vulgata, mostrando-se, tal como Valla, fiel aos ensinamentos de Quintiliano, para quem nada serve melhor ao aprendizado que indicar nos trabalhos dos mestres o que deve ser evitado, assim como o que deve ser imitado.

---

<sup>7</sup> Carta de Erasmo a Cristophe Fischer, Paris, março de 1505. In: ÉRASME, 1968, p. 381-387.

Valla ousou censurar nestes autores qualquer pequena expressão: crime imperdoável! Como se Aristóteles não tivesse criticado um pouco de tudo neles; como se Brutus não tivesse tratado com desprezo o estilo de Cícero, Calígula o de Virgílio e Tito Lívio, Quintiliano e Aulo Gelio aquele de Sêneca! Bem longe de haver uma falta, nada é mais desejável aos estudantes que as divergências de ideias (1968, p. 383).

Citando Agostinho, em sua *Doutrina cristã* (*Doctrina christiana*, II, II), o humanista Josse Bade, escreve em concordância com a defesa de Valla:

As coisas que estão um pouco obscuras e fechadas em uma língua devem ser iluminadas e abertas através da comparação com uma outra língua (que seja de mais fácil compreensão). Como podemos reprovar Valla de colocar sob os olhos de todos essas passagens onde a versão em latim ora se afasta do texto grego, ora se explica mal?<sup>8</sup>

Por essa razão, a crítica textual não pode se manter reduzida apenas aos textos clássicos, pois esses erros que Valla apontou em sua versão do Novo Testamento, assim como aqueles que Erasmo destaca em sua tradução de 1516 do texto bíblico, afastam o homem da verdade contida nas Escrituras. Por que então não se utilizar da pesquisa filológica e histórica também neste texto? Para ambos os humanistas as palavras possuem uma importância central em suas análises. No caso de Erasmo basta olharmos com atenção para os seus manuais pedagógicos, como o *De copia verborum et rerum* e o *De ratione studii*. Dessa forma, para ele é preciso escolhermos as palavras com o mesmo bom gosto com que exibimos nossos adornos corporais, a decoração de nossa casa e a preparação da nossa mesa de refeições. Não é por acaso, portanto, que ele recomenda aos seus alunos a leitura dos autores antigos, a observação atenta de toda palavra importante, todo arcaísmo ou neologismo, todo argumento finamente inventado ou habilmente adaptado, toda beleza de estilo, todo adágio e toda sentença digna de ser memorizada (PINTO, 2006, cap. 4).

Citamos até aqui algumas das correspondências em que Erasmo é mais explícito em sua defesa das obras de Valla e insistimos neste ponto porque é justamente a partir deste mapeamento inicial que podemos inferir desde quando Erasmo teve acesso à leitura dos textos do autor italiano. Sustentamos que desde a sua formação no colégio de Steyn, realizada entre os anos 1487 e 1489, Erasmo conheceu algumas das obras do humanista italiano, tais como as *Elengantiae*, e, posteriormente, o *Novo Testamento* (descoberto em 1505) e o *De Voluptate* (CHOMARAT, 1981, p. 243; DOURADO,

---

<sup>8</sup> Carta de Josse Bade a Erasmo de Rotterdam, 9 de março, 1505 (*Érasme, 1968*, carta 183, p. 388). Esta epístola foi escrita logo após Erasmo descobrir o texto de Valla nas proximidades de Louvain e esboçar seu julgamento em defesa do humanista. Bade concorda com a opinião erasmiana de que Valla não merece as críticas que recebe, mas sim o reconhecimento e a amizade de todos os estudiosos.

1968, p. 15; BAINTON, 1969). Este quadro cronológico é importante para o nosso argumento, pois nos indica que Erasmo já tinha contato com Valla desde o momento da sua escrita do *Enchiridion (Manual do soldado cristão)*, publicado em 1503. Nesta obra de juventude, Erasmo faz duras críticas ao sábio estoico e sua busca pelo afastamento das paixões, considerando mais relevante para a formação da cristandade a filosofia dos peripatéticos, que salva os afetos, analisando, por fim, a filosofia dos escolásticos. Este mesmo caminho é apresentado, em 1431, por Lorenzo Valla, em seu *De Voluptate (Do Bem Verdadeiro)*.

O argumento que pretendemos desenvolver é que tanto Valla quanto Erasmo combatem em duas frentes distintas: uma combate a razão filosófica dos antigos, que pretende alcançar as verdades universais, e a outra se opõe à razão escolástica, que procura dar uma resposta absoluta aos mistérios da fé, tais como a natureza da Trindade, a ressurreição de Cristo, e a profundidade do inferno. Ambas questionam uma noção de verdade absoluta, irrepreensível e inquestionável, já que para eles a verdade não está dada *a priori* à ação dos homens, tampouco cabe a eles desvendar os mistérios divinos que lhes foram negados pela própria distância infinita existente entre a linguagem divina e a humana. No entanto, é próprio do homem se aproximar destas verdades através de uma apreensão mais clara e mais direta dos textos sagrados. Por essa razão, para eles a verdade emerge do apuro filológico e da pesquisa dos textos sagrados que deveriam guiar a conduta cristã, assim como da correção de erros antigos aceitos e disseminados pela tradição, e, sobretudo, pela divulgação dessas correções com o auxílio da imprensa, veículo que Erasmo soube muito bem aproveitar em sua época. Com a emergência deste novo critério de verdade, imanente à ação investigativa do homem, pode-se compreender melhor as críticas de Valla e Erasmo à razão contemplativa dos estoicos e dos escolásticos.

Passemos então, brevemente, ao tratamento de alguns dos argumentos de Valla, em seu *De Voluptate* e, na sequência, como Erasmo os absorve em seu *Enchiridion*. Infelizmente, pelos limites deste artigo, não poderemos efetuar a análise de como a defesa dos epicuristas reaparece em Erasmo, desta vez em seu colóquio intitulado *Epicureus*, publicado na última edição dos Colóquios, em 1533.<sup>9</sup>

## II A NEGAÇÃO DA DOUTRINA ESTOICA E A DEFESA EPICURISTA DE VALLA

Desde fins da Antiguidade, houve muitos filósofos cristãos que contribuíram para consolidar o longo “matrimônio” do estoicismo com a teologia cristã; como é o caso, por exemplo, de Boécio, o influente teólogo romano com quem Valla nutria sérias divergências. Da mesma forma, como destaca Kristeller (1998), durante o período medieval o estoicismo foi bastante conhecido, sobretudo através dos textos

---

<sup>9</sup> Para a leitura deste colóquio erasmiano ver: Érasme (1992, p. 372-389). Para uma análise deste texto ver Bierlaire (1977, p. 113).

de Cícero e Sêneca, tendo ocupado ao longo do século XV um lugar de destaque. Pode-se atribuir seu sucesso ao fato de que o estoico, ao depositar toda sua confiança na razão humana, impele estes homens, em nome de faculdade tão nobre, ao cultivo da razão e ao exercício da vontade. Contudo, em seu *De Voluptate*, Valla ataca sobretudo a filosofia estoica, mostrando que a sua pretensa sabedoria era contrária à verdade da fé cristã. O autor escreveu esta obra enquanto era professor de retórica na Universidade de Piacenza, dividindo-a em três partes: a primeira tratava brevemente da posição estoica; a segunda, mais longa, atacava o estoicismo e defendia o epicurismo;<sup>10</sup> e a terceira tratava da posição cristã, que ele aproximava mais da doutrina epicurista, pois, esta última, de maneira algo similar à piedade cristã, concebia a vida humana em sua condição própria, sem buscar a transcendência e legitimava o papel dos afetos na ação virtuosa.<sup>11</sup>

Na perspectiva cristã de Valla, os estoicos estavam errados ao colocarem no ideal de virtude a base por excelência para o alcance da *eudaimonia* (felicidade). Segundo esta doutrina, o homem deve afastar-se do mundo público para encontrar a sabedoria e a virtude buscada em função de si mesma, expressando o anseio de realização e transcendência plena das fraquezas humanas ainda neste mundo. Portanto, a *honestas* era o bem maior e mais alto pelo qual se deveria almejar. A escolha estoica consiste então na “exigência do bem, ditada pela razão que transcende o indivíduo” (HADOT, 1999, p. 188). Diferentemente desta, a busca pela felicidade na doutrina epicurista consiste no prazer e no interesse individual. Concorrem então duas escolas filosóficas diametralmente opostas: a dos estoicos e a dos epicuristas, que diferem-se justamente na distinção daquelas virtudes comprometidas com o bem supremo. Valla, no entanto, apresenta ao leitor uma tese bastante polêmica ao contradizer a resposta estoica creditada pela tradição ecumênica e largamente aceita entre os estudiosos humanistas,

---

<sup>10</sup> Jerrold Seigel nos diz que não há nenhuma indicação de lealdade de Valla ao epicurismo em seus trabalhos, já que, além dessa obra, a menção a esta escola só aparece no *Apology to Eugene IV*, estando ausente de outros trabalhos do humanista como o *Ensaio sobre o livre arbítrio* e as *Disputas dialéticas*. Ainda assim, mesmo que o seu argumento não seja constante em seus trabalhos e ainda que a sua defesa do epicurismo esteja diretamente relacionada à condenação filosófica do estoicismo, por ser esta corrente filosófica contrária aos ideais do orador, a forma como ele salva as paixões epicuristas é muito próxima do modo como Erasmo o faz em seu *Enquiridion* (SEIGEL, 1968, p. 145-146).

<sup>11</sup> Timmerman ressalta que a associação realizada por Valla entre o epicurismo e o cristianismo foi feita de modo pouco cuidadoso, principalmente se comparada à mesma relação feita por Erasmo alguns anos mais tarde. Mas, por outro lado, a existência de algumas inconsistências deriva do fato de ter sido ele o primeiro humanista a tratar desse tema. Todavia, é preciso destacar que a sua defesa do epicurismo foi apenas para contrapô-lo ao estoicismo, considerada a escola que melhor encarnava os ideais filosóficos na Antiguidade, tendo em vista que o humanista não demonstra, no restante das suas obras, nenhuma vinculação estreita com esta escola. Na verdade, ele não pretendia firmar sua lealdade a uma doutrina filosófica, mas sim atacá-las todas sob a crítica aos estoicos, pois objetivava a plena defesa da fé cristã, que era em si incompatível com o culto filosófico-pagão da virtude (TIMMERMANS, 1939, p. 414-419).

[...] visto que os estoicos afirmaram mais do que todos os outros o valor da honestidade, isto me parece suficiente para elegê-los como nossos adversários e assumir a defesa dos epicuristas. O porquê disso explicarei mais tarde. Somados, estes três livros têm por objetivo refutar e destruir a raça dos estoicos.<sup>12</sup>

A polêmica, no entanto, não está apenas no ataque à nação estoica, que ocupava lugar de grande prestígio na Renascença; nem mesmo na asserção de que a defesa da honestidade, como proposta pelos estoicos, fosse motivo de repreensão. Mas, fundamentalmente, pela filiação convicta ao partido epicurista na designação sobre o verdadeiro bem. Nas palavras do interlocutor epicurista no diálogo: “O que deve ser chamado de bem, entretanto, é assunto de grande controvérsia entre nós dois” (ADAMI, 2010, p. 89) – o que revela a consciência de Valla da forte oposição que o aguardava, outrossim, tomando o cuidado de não contradizer sua fé cristã, sempre incólume.

Segundo Hadot (1999, p. 169-174), Epicuro propõe que se deve ter cuidado com os prazeres vãos, “doces e lisonjeiros”, porque estes são insaciáveis, provocando por isso um grande sofrimento àqueles que se dedicam a cultivá-los. Por essa razão, é necessário distinguir entre estes e os prazeres que nos deixam em equilíbrio e com a alma tranquila. Controladas as perturbações e os desejos que nos afligem, os homens podem suprimir aqueles que não lhes são necessários e escolher entre aqueles que lhes são naturais de forma ascética. A aceitação e o controle dos prazeres é bastante compatível com o cristianismo, pois o cristão deve buscar a virtude não como sua realização última neste mundo, mas sim no interesse de um prazer mais pleno só alcançável pela salvação. É por essa razão que o homem deve – como propõe Erasmo no *Enquiridion* – conhecer os vícios que mais incidem sobre seu corpo, para, deste modo, poder controlá-los e dirigi-los à virtude. Da mesma forma, diz Valla em sua crítica aos estoicos.

Não apenas eu dou preferência aos epicuristas, homens vulgares e desdenhados, face aos guardiões da honra, mas eu mostrarei que estes perseguidores da sabedoria seguem não a virtude, mas sim a sombra da virtude; não a honestas, mas a vaidade; não o dever, mas o vício; não a sabedoria, mas a loucura, e eles fariam melhor se se entregassem ao prazer se, de fato, não fizeram isso. (SEIGEL, 1968, p. 149).

Se o estoicismo era considerado pelos humanistas a escola da Antiguidade que melhor expressava a tradição filosófica antiga da busca da sabedoria, sobretudo

---

<sup>12</sup> Ana Letícia Adami, em sua dissertação de mestrado, a traduziu para o português do *De Voluptate*, de Valla, a qual estamos fazendo referência neste artigo. Ver: Adami (2010, p. 60). Segundo a autora, o texto, escrito originalmente em latim, conheceu sua primeira edição crítica apenas em 1970, com o trabalho da filóloga Maristella de Panizza Lorch, seguido de uma tradução em língua inglesa, de 1977, da mesma autora (HIEATT; LORCH, 1977). Para a edição francesa, ver Onfray (2004).

por seu apreço ao cultivo das virtudes essenciais ao homem, enquanto o epicurismo era condenado na Renascença por ser erroneamente associado à busca desenfreada dos mais diversos prazeres, Valla, ao contrário, invalida o ideal de *honestas* relacionado à conduta ordenada, ao senso de propriedade, balanço e proporção.

Segundo Jerrold Seigel (1968, p. 158), a radicalidade das críticas de Valla à filosofia seria o seu grande diferencial, em relação a outros humanistas do século XV, como Petrarca, Leonardo Bruni e Salutati, pois, além de não atribuir nenhuma importância a esta disciplina, ele destaca o cristianismo como fonte máxima e única de saber voltado para a salvação. Mas o autor destaca a radicalidade do humanista ao associar as perspectivas morais do cristianismo com o epicurismo, pois subjacente a isso está a associação do cristianismo com a retórica. Ao propor esta relação, ele nos diz que de pontos de partida diferentes o orador pagão e o cristão chegam às mesmas conclusões. “O cristão rejeita os ensinamentos dos filósofos porque prefere a doutrina cristã da fé que lhe é superior, enquanto o orador se opõe desde a Antiguidade à filosofia, porque, ao contrário desta, a retórica aceita o verossímil advindo do consenso entre as opiniões do senso comum em vez de se deter à busca infinita de verdades universais.”

Da mesma forma que Erasmo afirmou no *Enquiridion* ser a razão incapaz de se aproximar da fé cristã por renegar completamente toda sorte de paixões, inclusive a paixão em Cristo, Valla, setenta e dois anos antes já desenvolvia o mesmo argumento, que, sem dúvida, influenciou o humanista holandês. O prazer visto como um bem, ou o verdadeiro bem, é a tese epicurista rechaçada pelos estoicos e recuperada por Valla. Seguindo os passos de Epicuro, afirma: “A palavra *honestidade* em si é superficial, trivial e inteiramente prejudicial [...]; nada além do prazer deve ser perseguido” (ADAMI, 2010, p. 93).

Nossa hipótese sobre a influência de Valla em Erasmo – tanto no *Enquiridion* quanto no colóquio *Epicureus (O Epicurista)*,<sup>13</sup> publicado na última edição dos

---

<sup>13</sup> De acordo com Bierlaire (1977, p. 113), nesse diálogo entre Hedonius (aquele que procura o prazer) e Spudaeus (o homem sério), Erasmo, “bom discípulo de Valla, aprofunda sua pesquisa, assimilando o cristianismo à doutrina fundamental de Epicuro”, procurando compreendê-la ao invés de associá-la, como acontecia na Antiguidade, à busca infinita pelo prazer. A *voluptas* epicurista é neste colóquio associada não aos prazeres terrenos, mas sim à busca por uma vida feliz e por um espírito são, cuja consciência se mantém tranquila, pois ninguém vive de modo mais doce que os homens piedosos. Para Hedonius é a alma a fonte dos prazeres superiores, que suprime a sensação da dor física e que torna agradável o que é penoso. Por isso, diz ele: “Se o amor, que é comum aos homens, aos touros e aos cachorros, possui uma tal força, maior ainda será aquele que provém do amor celeste, do espírito de Cristo. Tão grande é o seu poder que ele pode tornar amável até mesmo a morte, o mais terrível dos males (ÉRASME, 1992, p. 376). A filosofia epicurista nos diz que a felicidade reside na voluptuosidade, em quem comporta um máximo de prazer e um mínimo de sofrimento. Contudo, afirmar que aqueles que Cristo chama de bem-aventurados são aqueles que vivem de maneira voluptuosa parece para Spudaeus um grande paradoxo. Diante dessa aparente contradição, principalmente se pensarmos nas regras cristãs e no Deus castigador do Antigo Testamento, Spudaeus não se sente inteiramente convencido. Hedonius, porta voz de Erasmo nesse diálogo, busca então persuadir seu interlocutor de que o maior prazer reside na

*Colóquios* em 1533, na qual Erasmo retoma claramente os argumentos de Valla, porém de forma mais elaborada que o italiano – reside basicamente sobre dois aspectos. O primeiro deles é que ambos os autores rejeitaram a tradição filosófica, principalmente estoica, por esta instruir o homem a afastar-se do senso comum, pondo-se em busca da verdade transcendente por suas próprias forças para a aquisição da sabedoria. O segundo aspecto, que também se manifesta nos trabalhos dos dois humanistas, reside na valorização da retórica, ou seja, do poder da palavra em desestruturar crenças e dogmas instaurados erroneamente.

Assim, para Valla, o cristianismo não deve renegar a cultura pagã, pois a arte retórica é um dos maiores bens que o homem antigo deixou para os cristãos, enquanto a filosofia, que não pode ser comparada em consistência com a religião cristã, deve ser substituída pelo amor a Deus. Prova disso é o uso da tradição retórica pelos padres da Igreja. São Paulo, que se destaca particularmente por sua eloquência, assim como São Jerônimo, fizeram amplo uso dessa arte na sedução e persuasão dos fiéis, beneficiando diretamente a fé. Como podemos ver, o argumento do italiano se assemelha muito com a defesa da retórica feita por Erasmo, pois, se a filosofia discute questões abstratas sem nenhuma relação com a vida prática e com a salvação, a retórica é um instrumento para, através da persuasão, elevar o homem até a divindade. Mas se, como já vimos, Valla desposou a retórica e atacou a tradição filosófica de maneira tão mais contundente que os primeiros humanistas, mesmo ele não pôde desdenhar da busca pela sabedoria com completa consistência, tamanho era seu apelo pelo resgate dos antigos. Por essa razão, este humanista se viu forçado a substituir a filosofia dos filósofos por uma outra que fosse mais adequada aos princípios cristãos. Valla buscou em vez de reconstituir a filosofia dos antigos, redescobrir a filosofia que aceitasse o seu lugar sob o domínio da oratória (SEIGEL, 1968, p. 161).

Passemos agora à apreciação de alguns argumentos presentes no *Enchiridion*, de Erasmo, e suas respectivas aproximações com o humanista italiano.

### III A PREPONDERÂNCIA DA RETÓRICA SOBRE A FILOSOFIA

No capítulo IV do *Enchiridion*, intitulado “Do homem exterior e interior” (*De homine exteriore et interiore*) (ÉRASME, 1971, p. 109-113), inspirado por Platão

---

piedade. É ela que torna o homem feliz, pois concilia novamente o homem com Deus. O homem deve dedicar-se aos prazeres autênticos, que, por sua vez, não estão em uma vida de vícios e orgias, pois essas “voluptuosidades têm sua origem em bens que são falsos. Por consequência ilusórios” (p. 378). A verdadeira voluptuosidade reside apenas num espírito santo e, por isso, “ninguém vive de modo mais doce que os homens piedosos”. Afinal, Deus é o soberano bem, “nada é mais belo, mais amável e mais doce que ele” (p. 379). Para Hedonius, as paixões devem sim ser mantidas, pois se deixarmos de lado as que são funestas, como a cupidez, a ambição, a cólera e a inveja, podemos desfrutar do maior prazer entre todos, que é o amor a Cristo e a possibilidade de gozar os mais elevados prazeres na vida eterna.



(tanto pelo *Timeu* quanto pela *República*), o autor divide o homem em duas partes: corpo, local onde incidem as paixões, e alma, substância que aproxima o homem da divindade. (PLATÃO, 1993, 402 d; 410 c). Essas duas partes tão distintas entre si foram separadas após o pecado original, encontrando-se, a partir disso, em constante conflito. O corpo sofre porque é mortal e se deleita com as coisas terrenas; a alma, pelo contrário, por estar ligada à linhagem celestial, tende a lutar contra a sua morada terrena, depreciando tudo o que é visível por ser efêmero e buscando o que é verdadeiro e eterno. De acordo com o humanista:

Os impulsos do corpo se impõem à razão, que se vê obrigada a se dobrar aos desejos do corpo. Não seria, pois, absurdo comparar o coração do homem a uma república em revolta – composta por diferentes classes de homens e por diversos interesses – e que por isso se vê sacudida por frequentes agitações, a menos que um só homem assuma o poder e ordene o que seja salutar ao Estado. Assim, é necessário que o mais sábio desta comunidade tenha o poder e que os outros obedeçam a ele. “[...] Quanto ao rei, ele deve obedecer apenas à lei, e a lei corresponde à Ideia do Bem [...]”.<sup>14</sup>

Ora, no homem, é a razão que deve fazer o papel do rei. Para os “grandes” pode-se entender que certos afetos, mesmo sendo corporais, não são brutais: como, por exemplo, a piedade em relação aos pais, o amor pelos irmãos, a boa vontade com os amigos, a compaixão pelos aflitos, o desejo de uma boa reputação, e tudo que possa haver de semelhante. Quanto aos movimentos da alma que se afastam da razão e que rebaixam o homem ao nível das bestas, considere-se que estes sejam o lugar da plebe. Desse gênero são: a luxúria, a ostentação, a vaidade e outras enfermidades semelhantes da alma (p. 110, tradução nossa).

A razão – tal como exposta no capítulo IV – não consegue manter o equilíbrio entre as partes do corpo e a alma, já que “[...] as partes mais bestiais e rebeldes do corpo [...]”, localizadas abaixo do ventre, suscitam os movimentos mais violentos e não obedecem às ordens das partes superiores: “Esta parte mais baixa, a mais rebelde e bestial, exerce sua tirania e fomenta a rebelião de todos os membros. Veja, pois, como o homem, animal divino e superior, termina se transformando em besta” (1971, p. 111).

Ao analisar a natureza da alma, o pensador diz não ignorar que a vida feliz consiste no controle das partes mais baixas das paixões – como a voluptuosidade, o medo, a ira, a audácia e o desejo –, enquanto a vida infeliz consiste em ser vencido por esses vícios. Parafraseando o *Timeu*, de Platão, escreve: “[...] o homem não ignorou que a beatitude da vida consiste em reprimir as perturbações desse gênero”. (1971, p. 112). É contra a discórdia entre alma e corpo, entre vícios e virtudes, que

<sup>14</sup> Platão (*República*, 392b) trata da justiça como um bem entre outros.

o homem deve declarar guerra, porque, se bem orientadas as paixões, o corpo pode ser conduzido a atitudes interiores e devotas.

Desse modo, à razão transcendente e científica, o humanista opta no capítulo seguinte – intitulado “Da variedade das paixões” (*De varietate affectuum*) – pela razão dos peripatéticos,<sup>15</sup> que nos ensina não ser necessário eliminar todas as paixões para alcançar a felicidade, mas apenas orientá-las no sentido adequado, já que algumas delas, plantadas pela natureza, podem ser um incentivo às virtudes (1971, p. 113-116). Nesses moldes, a ira e a cólera, apesar de despertarem a impetuosidade e o impulso, não são impeditivos para a virtude, uma vez que podem ser dirigidas pela razão e acrescidas da “escolha deliberada e do fim” que lhe seja próprio. Diz Aristóteles sobre as virtudes naturais:

A coragem devida ao arrebatamento parece a mais natural, e se assemelha realmente à coragem propriamente dita se lhe são acrescentadas a escolha e a motivação. As pessoas também sofrem quando encolerizadas, e sentem prazer quando se vingam; aquelas que combatem levadas por essas razões, todavia, são combativas mas não corajosas, pois não agem motivadas pela honra nem obedecendo aos ditames da razão, e sim pela força de um sentimento; há nesses casos, porém, uma certa analogia com a coragem (1992, 1117a).

Do mesmo modo, Erasmo (1971, p. 113) avalia que “[...] a ira contribui para a fortaleza, a inveja para a diligência”, destacando o valor de algumas paixões para o exercício e a manutenção da virtude. Segundo o humanista, certos afetos são tão próximos das virtudes que corremos o risco de nos enganarmos ao tentarmos distingui-los.

É preciso apenas corrigi-los e levá-los em direção à virtude mais próxima. Por exemplo, se tal indivíduo está sempre pronto a se inflamar: que ele coloque um freio em seu ardor e ele será um pouco mais alegre, estará pleno de confiança e se sentirá livre e sem desvios (1971, p. 115).

Isso ocorre com alguns cristãos em sua busca por prazeres físicos que são excessivos e contrários à razão. Esses ‘descontrolados’, contudo, não acreditam que devam continuar a agir assim, mas, apesar disso, é necessário persuadi-los a uma mudança de conduta. E é, nesses casos, que insiste Erasmo em seu manual, pois a virtude ainda preserva o princípio original, como nos homens já tomados pelo vício e que abandonaram sua escolha sob a influência da paixão, pela qual são subjugados. Aliás, como propõe Aristóteles são estes subjugados:

---

<sup>15</sup> Erasmo não define claramente em nenhum momento neste capítulo quem são os peripatéticos ou em quais autores desta escola ele embasa a sua análise.

Mas há pessoas de certa espécie que abandonam sua escolha em consequência de emoções e contrariamente à reta razão – pessoas dominadas pela emoção de tal forma que não são capazes de agir segundo à reta razão, mas não dominadas a ponto de ser levadas a crer que devem buscar tais prazeres de qualquer maneira; são estas pessoas incontinentes; elas são melhores que as concupiscentes, e não são irrestritamente más, pois o que há nelas de melhor, ou seja, a razão, é preservado (1992, p. 1151a).

Com efeito, também para Erasmo, nem todos cuja conduta é norteadada pelo prazer são desregrados e vis ou descontrolados; somente aqueles que cedem constantemente aos prazeres. Para Aristóteles, caso a conduta de alguém tenha por finalidade última a realização dos seus prazeres orientada pelas paixões, estas são necessariamente dominadas pelas paixões. Por outro lado, há pessoas que, a despeito de seguirem suas paixões, em busca dos prazeres, não os fazem de qualquer maneira, não os fazem tendo como finalidade última. Nesse caso, o esclarecimento da relação adequada entre meios e fins é capaz de proporcionar a estas pessoas uma conduta de vida de acordo com a reta razão, sem repercutir em qualquer prejuízo para a felicidade do homem. O que significa dizer que estas pessoas não são, efetivamente, dominadas pelas paixões.

Ainda neste capítulo V, *De varietate affectuum*, Erasmo retorna às suas críticas à razão filosófica; desta vez contra os estoicos, [...] que querem que o seu perfeito homem sábio esteja livre de todo tipo de perturbações, que consideram enfermidades da alma. No entanto, para ele [...] as tentações não apenas são perigosas, mas também são necessárias para a tutela da virtude. [...] Superada a tentação, dá-se sempre ao homem um aumento da graça divina, com a qual ele fica mais preparado contra os assaltos futuros do inimigo (1971, p. 113-115). Ao contrário do que postulam os estoicos, na perspectiva cristã a realização maior do homem deve ser vencer as tentações e incursões malignas:

Ainda que sua alma arda em paixões violentas, tu hás de obrigar, ameaçar e atar este Proteu com amarras violentas, mesmo que se transforme em toda sorte de coisas prodigiosas” (p. 109).

Então, “[...] morrer para o pecado, morrer para o mundo é uma tarefa árdua e que muito poucos, nem sequer os frades, chegam a saber” (p. 127). Erasmo, por isso, legítima e salva os afetos, já que eles podem ser orientados na direção não só do pecado, mas também do bem do espírito, conforme o livre-arbítrio e o bom senso humanos.<sup>16</sup> É, portanto, da escolha do homem, do exercício de seu livre-arbítrio que depende a sua elevação espiritual ou a sua derrocada final.

---

<sup>16</sup> Da mesma forma que Valla, Erasmo se opõe às pretensões estoicas, tão admiradas na Renascença. No entanto, em seu *Enchiridion*, não trata dos epicuristas, sendo esta relação entre a crítica aos estoicos e a defesa do epicurismo – por legitimar os afetos – desenvolvida apenas no último colóquio do *Familiarium colloquiorum opus*, chamado *Epicureus (O epicurista)*, publicado na última edição dos *Colóquios*, em 1533. Sobre o assunto, ver Erasmo (1992, p. 372-389).

Para orientar a conduta dos homens de seu tempo, o filósofo humanista formula, na segunda parte do *Enchiridion*, “algumas regras para o verdadeiro cristão” (*Regulae quaedam generales veri Christianismi*). Dessa passagem em diante, dedica-se a atacar o seu terceiro alvo: a razão escolástica, também ineficaz em suas tentativas de explicar cientificamente a existência de Deus e em aproximar os homens da verdadeira piedade.<sup>17</sup> Para o pensador, a experiência da fé depende de uma busca interior e individual de Cristo, que implica imediatamente uma negação da razão, assim como dos dogmas defendidos tão arduamente pela Igreja. Por conseguinte, a verdade da fé não está nos concílios (que, por sua vez, também se contradizem), nas bulas papais ou nos decretos teológicos, mas em um retorno ao eu interior, ao contato direto com a divindade e numa recusa aos cultos externalizantes que apenas afastam o homem dos preceitos verdadeiramente cristãos. Este anti-intelectualismo erasmiano está também claramente expresso no *Elogio da loucura*, de 1511,<sup>18</sup> que se opõe à razão presunçosa dos silogismos escolásticos, aos seus princípios gerais e a toda sua estrutura argumentativa. O fato é que, se os teólogos se dedicam a essas “bufonarias” de nenhuma importância, eles se afastam do que realmente importa: a compreensão do Evangelho. A ciência escolástica, do ponto de vista erasmiano, não atende às necessidades práticas do homem, como a sua busca pela felicidade eterna, tornando-se, por isso, mera curiosidade sobre as coisas, apenas ciência pela ciência. A crítica que Erasmo dirige aos representantes dessa linha de pensamento

---

<sup>17</sup> A *Devotio Moderna*, movimento religioso dos Países Baixos que pregava o misticismo, o fervor religioso e a adoração de Cristo, influenciou Erasmo ainda em sua juventude, em Deventer. A ênfase desse movimento se assentava na piedade e na devoção, caracterizando-se tanto por uma entrega à interioridade, aos exemplos deixados por Jesus quanto pelo desprezo dos cultos externalizantes. De acordo com Bainton (1969, p. 7-12), havia duas correntes distintas na tradição dos Irmãos: uma representada por Thomas de Kempis, que receava que qualquer espécie de saber pudesse atrofiar o espírito, e outra vinda de Gerard Groote, que valorizava a importância dos exemplos clássicos para a compreensão do Evangelho. Esta última, que assimilava a tradição clássica, foi desenvolvida por Hegius (professor de Erasmo) e Agricola, influenciando Erasmo nos anos em que se manteve nos Países Baixos. Ainda assim, nos lembra o autor que a devoção preconizada por Kempis, em sua *Imitação de Cristo*, foi mantida pelo humanista.

<sup>18</sup> Sobre os teólogos, diz Erasmo (1999, p. 68-69): “Seu estilo regurgita de neologismos e de termos extraordinários. Explicam à sua maneira os arcanos dos mistérios: como o mundo foi criado e distribuído; por que canais da mácula do pecado se espalharam sobre a posteridade de Adão; por que meios, em que medida, e em que instante Cristo foi terminado no seio da Virgem; de que modo os acidentes subsistem sem matéria. A estas questões, hoje banais, os grandes teólogos, os iluminados como se chamam, preferem, e julgam mais dignas deles, outras questões que os excitam ainda mais: se houve um instante preciso na geração divina; se houve várias filiações em Cristo; se é possível sustentar a proposição de que Deus Pai odeia o Filho; se Deus poderia ter vindo sob a forma de uma mulher, de um diabo, de um burro, de uma abóbora ou de um pedregulho. Incontáveis são as suas sutis parvoíces, ainda mais sutis que as anteriores. [...] O traçado de um labirinto é menos complicado que os tortuosos caminhos dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ockhamistas, escotistas e outras tantas escolas das quais só enumero as principais. A erudição de todas é tão complicada que os próprios Apóstolos necessitariam receber um outro Espírito Santo para discutir tais assuntos com esses teólogos de um novo gênero”.

cristão centra-se na pretensão deles de estenderem seu método dialético a todos os campos do saber, sem levar em consideração que a eficácia do discurso depende de sua capacidade de atingir a alma do homem, isso revelando que os escolásticos não compreendem que só a partir disso a adesão se dá de forma completa e consciente (VASOLI, 1999, p. 50).<sup>19</sup> O método escolástico, na visão do pensador, consiste apenas em uma ginástica com as palavras e não em uma autêntica busca da verdade e do conhecimento. Ao contrário, tratando-se de questões tão obscuras e irrelevantes, eles esquecem da busca à interioridade mística da comunhão com Deus. Sua preocupação é ganhar as discussões que travam com seus adversários; seu saber, porém, é vazio, pois se preocupam com as palavras em detrimento das coisas. Uma vez deixada de lado a *res*, a vitória em uma discussão escolástica é nada mais do que uma amostra da destreza verbal do dialético: sua excelência era “[...] intelectual antes de ser ética e, assim, se demonstrava ineficiente” (RUMMEL, 1995, p. 31).

A verdadeira eloquência, ainda para Erasmo, é aquela que, ao mesmo tempo em que combate o mau-uso da palavra pelos teólogos que instituíram uma forma de religiosidade muito distante da praticada pelos primeiros cristãos, visa à modificação da alma do homem, conduzindo-o ao seu aprimoramento moral (ou seja, a moral cristã católica). Assim, seu objetivo é, por intermédio do bom uso da palavra, da palavra que comove e desperta os fiéis para a verdadeira fé em Cristo, reformar os costumes e as práticas cristãs de seu tempo. Este seria, para ele, o principal ofício do orador cristão: trazer de volta a paixão e o contato direto com a divindade, sendo somente por meio da persuasão exercida pela palavra que o humanista poderia alcançar tal objetivo. Por isso, não é possível a um cristão renegar todas as paixões – como Erasmo demonstrou no *Enchiridion*, opondo-se aos estoicos e filiando-se aos peripatéticos –, pois, desse modo, seria exterminada também a fé em Cristo, a mais importante forma de afeto. Ademais, como destaca Chomarat (1991, p. 61), o papel dos afetos tem grande relevância para os humanistas cristãos, sendo uma qualidade essencial ao orador que deseja justamente condenar os vícios terrenos, clamar para a salvação da humanidade e, sobretudo, questionar as crenças e as opiniões religiosas arraigadas, durante séculos de domínio da Igreja católica. Por esse motivo, a partir da adoção de uma razão de matriz aristotélica, centrada na vida prática e legitimadora do papel dos afetos na ação virtuosa, Erasmo prefere a força persuasiva da retórica, que move as paixões dos homens e lhe inspira o amor vivo de Cristo às limitações que o dogmatismo da razão filosófica impõe, seja ela platônica, estoica, seja escolástica.

---

<sup>19</sup> Para um exame detalhado da querela entre os humanistas e os escolásticos nos séculos XV e XVI, ver Rummel (1995).

## REFERÊNCIAS

- ADAMI, Ana Letícia. *O De Voluptate* de Lorenzo Valla: tradução e notas. 2010. Dissertação (Mestrado) –Renascimento/História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ADAMI, Ana Letícia. O prazer como um bem no *De Voluptate* de Lorenzo Valla. *Revista Crítica Histórica*, ano VI, n. 12, p. 1-15, 2015.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego, introd. e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1992.
- ARISTÓTELES. *Rhetoric (Rhetorica)*: translated by W. Rhys Roberts. The texts are reprinted from The works of Aristotle, translated into english under the editorship of W.D. Ross. Oxford: The University of Chicago, 1977.
- AUERBACH, Erich. Literary language & its public in late latin antiquity and in the middle ages. Tradução de Ralph Manheim. *Bollingen Series*, New York, n. 74, 1965.
- BAINTON, Roland H. *Erasmus da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.
- BIERLAIRE, Franz. *Érasme et ses colloques: le livre d'une vie*. Genève: Droz, 1977.
- CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et rhétorique chez Erasme*. Paris: Belles Lettres, 1981. 2 v.
- DOURADO, Mecenas. *Erasmus e a revolução humanista*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1968.
- ÉRASME (1466-1536). *Correspondance: 1484-1517*. Paris: Gallimard, 1968.
- ÉRASME. *On copia of words and ideas (De utraque verborum ac rerum copia)*. 1963.
- ÉRASME. *O elogio da loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ÉRASME. *Enquirdion: manual del caballero cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- ÉRASME. *Enchiridion militis christiani*. Paris: Livrarie Philosophique; J. Vrin, 1971.
- ÉRASME. *Oeuvres choisies*. Présent., trad. e annot. de Jacques Chomarat. Paris: Librairie Générale Française, 1991. (Le livre de Poche).
- ÉRASME. Essai sur le libre arbitre. In: *Erasmus: la philosophie chrétienne. L'éloge de la Folie – Le ciceronien – La refutation de clichtove*. Introd., trad. et notes de Pierre Mesnard. Paris: Vrin, 1970.
- ÉRASME. Epicureus. In: *Erasmus*. Edition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager. Paris: Editions Robert Laffont, 1992. p. 372-389.
- FUMAROLI, M. Aetas ciceroniana. In: FUMAROLI (ed.). *L'âge de l'éloquence: rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris: PUF, 1999.
- GARIN, Eugênio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Unesp, 1996.
- HALKIN, Léon-E. *Erasmus entre nosotros*. Barcelona: Herder, 1995.
- KENNEDY, G. *The art of rhetoric in the Roman world (300 b.c – A.D 300)*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero e le arti nel rinascimento*. Roma: Donzelli, 1998.

MARGOLIN, Jean-Claude. Érasme, notre contemporain (Préface). In: ÉRASME. Collection Robert Laffont. Paris: Éditions Robert Lafont, 1992. p. I-XIV.

MICHEL, Alain. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

O'DONNELL, Anne M. Rhetoric and style in Erasmus' "Enchiridion militis Christiani". *Studies in Philology*, v. 77, n. 1 (Winter, 1980), p. 26-49. Published by: University of North Carolina Press. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4174027>. Acesso em: 25 jul. 2018.

PINTO, Fabrina Magalhães. *O discurso humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC, Rio de Janeiro, 2006.

PINTO, Fabrina Magalhães. O de ratione studii (ou Plano de Estudos), de Erasmo de Rotterdam. *Revista Letras Clássicas*, n. 13, p. 29-47, 2009.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. Fedro. In: PLATON. *Diálogos*. Introducción general por Emilio Iñigo. Madrid: Gredos, 1987, 3 v.

PLATÃO. Timeu. In: PLATON. *Diálogos*. Introducción general por Emilio Iñigo. Madrid: Gredos, 1987, 3 v.

QUINTILIANO. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Belles Lettres, 1975-1980. 7 v.

RUMMEL. *The humanistic-scholastic debate in the Renaissance and reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

SEIGEL, Jerrold. Petrarch to Valla. In: SIEGEL, Jerrold. *Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism: the union of eloquence and wisdom*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968.

SEIGEL, Jerrold. Ideals of eloquence and silence in Petrarch. In: SIEGEL, Jerrold. *Renaissance essays*. (Library of History of Ideas). New York: University of Rochester Press, 1983. v. 2.

TIMMERMANS. Valla et Érasme, défenseurs d'Épicure. *Neophilologus*, n. 23, p. 414-419, 1939.

VALLA, Lorenzo. Sur le plaisir. ONFRAY, Michel (org.). Tradução de Laure Chauvel. Rhône Alpes, France: La Bibliothèque Hédoniste, Encre Marine, 2004.

VALLA, Lorenzo. *De Voluptate* (On Pleasure). Tradução de A. Kent Hieatt e Maristella de Panizza Lorch. United States of America: Abaris Book, 1977.

VASOLI. L'humanisme rhétorique en Italie du XV siècle. In: FUMAROLI (ed.). *L'Age de L'éloquence: rhétorique et "res literária" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris: PUF, 1999.

VIANO, Cristina. O que é virtude natural? *Analytica: revista de filosofia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 115-125, 1993.

WASWO, Richard. *Language & Meaning in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

# DONATELLO E MASACCIO REPUBLICANOS, BOTTICELLI CORTESÃO? ARTE E REPRESENTAÇÃO NA FLORENÇA DO SÉCULO XV

*Alessandro Pinzani*

A historiografia do Quatrocentos e do Quinhentos italianos se serve tradicionalmente de oposições conceituais, no que diz respeito à literatura e à arte: humanismo e renascimento, humanismo cívico e humanismo filológico-literário, renascimento e maneirismo, etc. Ainda que tais contraposições possuam certo valor heurístico e permitam esclarecer de maneira plástica os pontos de diferença e contraste entre distintos autores ou artistas e entre incomuns correntes literárias ou artísticas, seu valor epistêmico é relativo e, frequentemente, duvidoso. Historiadores das ideias como Quentin Skinner (1996), por exemplo, mostraram que, no contexto do pensamento político-italiano destes dois séculos, há menos rupturas do que continuidades e que as posições dos autores tradicionalmente associados a uma ou outra corrente são bem mais matizadas e menos opostas do que habitualmente se pensa. Na realidade, no que diz respeito aos pensadores políticos e civis do tempo, só em pouquíssimos casos deparamo-nos com um pensamento coerente e constante em manter certas posições. O caso mais evidente desta falta de homogeneidade interior às obras de um mesmo autor talvez seja oferecido por Leon Battista Alberti, capaz de exaltar o *homo faber* e a *vita activa* do comerciante em sua obra sobre *A Família* e de zombar deste mesmo ideal no *Momus*.<sup>1</sup> Mas encontramos oscilações e mudanças de postura em quase todos os humanistas e até nos neoplatônicos,<sup>2</sup> como se por detrás da confiante afirmação do ideal da *vita civile* e da convencida exaltação

---

<sup>1</sup> ALBERTI 1960 e 2003. Ver as belas páginas dedicadas ao Alberti em Garin (1996).

<sup>2</sup> Pense-se, por exemplo, na obra de Matteo Palmieri, que, ao tratado sobre *La vita civile*, no qual exalta o ideal de vida civil do indivíduo industrioso e do cidadão animado pelo espírito patriótico (PALMIERI, 1982), fez seguir o poema “La città di vita”, no qual a vida é apresentada como uma forma de morte pela qual as almas têm de passar, em busca da sua redenção (o poema é ainda inédito; ver Cumbo (2006). Ou considere-se como Pico della Mirandola passou do sincretismo



das figuras do homem de negócios ou do filósofo erudito se ocultasse uma desiludida certeza da inutilidade de todo esforço humano e da vacuidade de cada desejo humano.

No presente texto, contudo, pretendo servir-me de uma das mencionadas oposições, a saber, aquela entre uma arte civil e republicana, por um lado, e uma arte cortesã e principesca, por outro. Para tanto, pretendo mostrar quão problemática é a imagem tão comum de que a vida artística e cultural da Florença do Quatrocentos seria caracterizada por uma postura homogênea, tradicionalmente identificada com os grandes nomes da arte renascentista e associada ao mecenatismo da família Médici.<sup>3</sup> Em particular, pretendo contrapor a escultura de Donatello e a pintura de Masaccio à arte de Botticelli (ou melhor: de certa fase de sua atividade artística). A escolha não é casual, pois são os artistas que, respectivamente, abrem e fecham um período de frenética criatividade artística, em particular no âmbito da pintura. Interessam-me menos os conteúdos das obras (seu caráter abertamente republicano, por ex.); antes, quero discutir como as escolhas estilísticas e estéticas apontam para uma atitude respectivamente republicana ou cortesã que, talvez, não esteja presente na intenção dos próprios artistas e da qual sequer os espectadores seus contemporâneos tivessem consciência. Trata-se, como já disse, de uma operação questionável, uma vez que estas oposições não passam de imagens caricaturais de posições bem mais complexas e matizadas. Contudo, reclamo o mencionado valor heurístico deste tipo de operação, pois ajudam, ao menos, a definir dois polos entre os quais se situam artistas e literatos da época.

## 1 A *GRAVITAS* REPUBLICANA EM DONATELLO

A literatura crítica já discute faz tempo as manifestações de artes plásticas inspiradas nos ideais republicanos de uma vida civil organizada ao redor de valores como: justiça, patriotismo, virtude cívica, união e solidariedade entre os cidadãos. Os afrescos alegóricos de Ambrogio Lorenzetti sobre o bom e o mau governo, no *Palazzo Pubblico* de Siena, são considerados o exemplo melhor acabado de tal arte (RIKLIN, 1996; SKINNER, 1999). No caso da arte florentina, esta função ao mesmo tempo representativa e didática é assumida pela estatuária. Obras como a *Giuditta* de Donatello ou as diferentes representações do jovem Davi (Donatello, Verrocchio, Michelangelo), símbolos respectivamente do ódio à tirania e da luta heroica da pequena Florença contra os poderosos Golias italianos e estrangeiros (Milão, França, Império), são consideradas expressões alegóricas do espírito republicano da cidade.

---

religioso defendido na *Oratio* (2006), considerada como uma espécie de manifesto do humanismo à religiosidade fervorosa que caracteriza seus últimos anos.

<sup>3</sup> Contra esta visão tradicional do papel dos Médicis já se tinha expressado em 1959 André Chastel (2012). O estudioso francês sublinha como o interesse artístico dos Médicis se limitava inicialmente à coleção de peças antigas, sobretudo de camafeus, e lembra que as grandes pinturas alegóricas de Botticelli foram comissionadas por Lourenço, o Popular, e não por seu primo Lourenço, o Magnífico.

Contudo, diferentemente das pinturas de Lorenzetti, nem sempre elas foram executadas, pensando-se previamente neste significado republicano. Por exemplo, Donatello esculpiu a *Giuditta* para o jardim do palácio Médici, ou seja, para a família que muitos em Florença consideravam a grande inimiga do regime republicano e cujos membros principais, de Cosme, o Velho a Lourenço, o Magnífico, foram vistos (pelos seus adversários bem como pelos seus partidários) como senhores da cidade em tudo exceto no nome. Foi justamente depois do saque do palácio, em seguida à expulsão de Piero de' Medici em 1494, que a *Giuditta* foi removida de lá e colocada na frente do *Palazzo Vecchio*, sede do governo republicano, assumindo assim o papel de representação da luta implacável e corajosa da cidade contra os tiranos que ameaçavam a sua liberdade. Seria possível, então, atribuir um caráter republicano às obras em questão? Não haveria aqui certa confusão, em razão do fato de que artistas como Donatello recorrem ao modelo da estatuária romana de uma época tradicionalmente associada ao momento de máximo esplendor da Roma republicana?

No que diz respeito a este grande escultor, sem dúvida alguma o maior da sua geração, o classicismo por ele adotado nas primeiras duas décadas do século XV (por ex., no *São João Evangelista*, de 1406-1409), possui um caráter monumental que visa *in primis* alcançar êxitos artísticos de grande realismo (JANSON 1966). Neste caso, o modelo da estatuária romana é usado como um meio para se emancipar do estilo gótico, que ainda marca algumas das obras de Donatello deste período (por ex., o *David* de 1408-1411), em direção a um naturalismo que foge de qualquer decorativismo e preciosismo inspirados num ideal aristocrático da *grazia* e da elegância. Exemplo magnífico do realismo de Donatello é o *Cristo crucificado*, entalhado em madeira para a basílica de Santa Croce (provavelmente entre 1406 e 1412), do qual o amigo e colega Brunelleschi disse que se parecia com um camponês. Justamente na representação de Cristo como um homem comum, quase plebeu, se manifesta o rechaço de qualquer intenção de idealização da figura humana de Jesus e das outras personagens da Escritura que, doravante, Donatello representará como seres humanos de carne e osso, sem ter medo de atribuir-lhes traços feios (como na estátua do profeta Abacuc esculpida para o campanário da Catedral e que imediatamente recebeu dos florentinos o apelido de *zuccone*, ou seja, cabeça). No *Cristo* de Santa Croce, Donatello abandona o modelo clássico romano e alcança uma originalidade e uma ousadia que permanecerá sem par na escultura europeia até Rodin.

O modelo romano é evidente nas estátuas dos profetas realizadas a pedido da *Opera del Duomo* entre 1416 e 1427. Além do mencionado Abacuc, trata-se de Jeremias e de dois profetas anônimos, que, contudo, parecem principalmente filósofos romanos (o chamado *Profeta imberbe* é evidentemente inspirado nas estátuas romanas de oradores, e o *Profeta pensativo*, nas tradicionais representações clássicas de filósofos). Para o *São João Evangelista*, de 1406-1415, que influenciará

o *Moisés* de Michelangelo, menciona-se uma possível inspiração nas estátuas de *Júpiter capitolino*. Todas estas figuras emanam um sentimento de *gravitas*, de seriedade e dignidade, de pensativa reflexão, que condiz com a postura reta, com os gestos lineares, que os afastam do estilo curvilíneo e da pose quase dançante das estátuas góticas da família Pisano, cuja escola fora dominante em Florença nas décadas anteriores. Neste sentido, são expressão de uma nova era e de um novo sentimento estético e cívico, de uma visão de mundo inspirada na Roma republicana inclusive quando se trata de representar figuras das Escrituras. Há nelas um eco do latim clássico, inspirado no ideal ciceroniano da *conciinnitas*, dos humanistas cívicos, ou seja, aqueles intelectuais que conciliaram sua atividade de eruditos com o engajamento político, os estudos clássicos com o exercício de cargos como o de chanceler da República. Este importantíssimo cargo foi exercido por algumas das figuras mais relevantes do Humanismo e do pensamento político florentino, a saber, por Coluccio Salutati de 1375 a 1406, por Leonardo Bruni de 1410 a 1411 e de 1427 a 1444, e por Carlo Marsuppini de 1444 a 1453.<sup>4</sup> Foi justamente para celebrar estes dois últimos que a *signoria*, ou seja, o governo republicano fez erigir dois monumentos sepulcrais na basílica de Santa Croce, realizados respectivamente por Bernardo Rossellino (década de 1450) e por Desiderio da Settignano (1453-55). Tais obras representam o primeiro exemplo de monumento funerário dedicado não a um monarca ou a um aristocrata, mas a um erudito e homem de letras. São claramente inspirados na arquitetura e na estatuária romana (as tumbas são imitações de sarcófagos clássicos, os *putti* e anjos que as adornam são claramente inspirados pelos *putti* dos relevos romanos, os arcos de volta inteira e as *lesene* [pilares achatados] derivam de Vitruvius) e forneceram o modelo para inúmeros monumentos do tipo ao longo dos séculos XV e XVI, em Florença e algures. No caso de Bruni, vale a pena mencionar o funeral público solene que o governo dedicou ao chanceler, autor de uma *História do povo florentino* e de uma *Laudatio florentinae urbis*, que estão entre as principais obras do Humanismo cívico e do pensamento republicano. Nelas o autor exalta o amor à liberdade dos florentinos contra o espírito servil dos súditos de príncipes e senhores e relaciona diretamente o primeiro ao amor à liberdade dos romanos da era republicana e o segundo ao servilismo dominante na Roma imperial.<sup>5</sup>

A inspiração na estatuária romana republicana não é, contudo, monopólio de Donatello e aparece em outros escultores do seu tempo.<sup>6</sup> É evidente, por exemplo, no grupo dos *Quatro Santos Coroados*, realizado por Nanni di Banco, entre 1406 e

<sup>4</sup> Foi pensando nesses autores que Hans Baron (1966) introduziu a expressão “humanismo cívico”, hoje muito contestado.

<sup>5</sup> Em suas obras, Bruni opõe repetidas vezes Florença a Milão recorrendo à analogia entre a virtuosa Roma republicana e a decadente Roma imperial, inimiga da liberdade e amante da licença tirânica dos imperadores. Bruni, como já fizera Salutati, caracteriza negativamente a figura de Júlio César, considerado o algoz da república romana (BRUNI, 1996). Sobre o tema ver Fubini (2013).

1411, sob a comissão da corporação dos entalhadores de pedra e madeira (*Arte de Maestri di Pietra e di Legname*) para ser colocado num dos nichos das fachadas externas da igreja de Orsanmichele, igreja das corporações e, como tal, importante centro religioso e civil da Florença republicana. Os quatro santos podem ser vistos como símbolos da fé cristã, como mártires, mas também do espírito republicano, uma vez que seu martírio é consequência de sua oposição às ordens do imperador Diocleciano, que eles veem como injustas e contrárias à sua fé. Preferem a morte a obedecer a um tirano.

Nas obras tardias, o estilo de Donatello se torna mais movimentado, sem, por isso, marcar uma volta ao estilo “dançante” da estatuária gótica. O artista nunca renuncia ao seu realismo (evidente, por ex., na *Madalena penitente* de 1455-56), mas suas figuras perdem a *gravitas* e certa rigidez que caracterizava as obras das primeiras décadas de 1400. Comparem-se entre si, por exemplo, os dois *Davis*: o mármoreo de 1408-1411 e o mais conhecido *Davi* brônzeo de 1440 (mas a datação é muito incerta). O primeiro, que ainda está sob a influência de Ghiberti, une elementos góticos (a postura) e clássicos (a cabeça), mas se caracteriza pelo realismo, ou melhor, pelo naturalismo da veste, que desce em dobras acentuadas a encobrir a cabeça de Golias. Foi esculpido para a catedral, mas já em 1416 foi colocado no Palazzo Vecchio como símbolo do indômito espírito republicano, como testemunha a inscrição que lhe foi adicionada e que diz: “Pro patria fortiter dimicantibus etiam adversus terribilissimos hostes Dei praestant auxilium”, ou seja, “Àqueles que lutam com força pela pátria, inclusive contra inimigos terríveis, os Deuses prestam ajuda”. Note-se o plural “Deuses”, que, apesar do assunto bíblico, remete a uma visão clássica pré-cristã, presente também nas obras dos humanistas e até em Maquiavel, particularmente nos *Capitoli* (PINZANI, 2016). O segundo, que foi realizado, provavelmente, para o mesmo jardim do palácio dos Médicis ao qual fora destinada a *Giuditta*, aponta menos para o estilo romano republicano e mais para um estilo grego clássico (*à la* Praxíteles) ou romano imperial (o modelo, neste caso, seriam os inúmeros retratos de Antínoo). A nudez da figura, que antecipa a do *Davi* de Michelangelo (outro símbolo republicano – desta vez já na intenção do artista), remete certamente a modelos da Antiguidade, a ponto de que há dúvidas sobre o fato de a figura representar mesmo Davi após o triunfo sobre Golias e não, em vez disso, Mercúrio depois de ter decapitado o gigante Argos. A favor desta última identificação, fariam dois atributos tradicionalmente ligados às

---

<sup>6</sup> Os retratos romanos servem de inspiração também para artistas que possuem outras finalidades. É o caso de Bernardo Rossellino, Desiderio da Settignano ou Benedetto da Maiano, que se inspiraram nos bustos romanos para realizar retratos que lhes foram comissionados por importantes famílias ou até pelo governo. Aqui o realismo (acentuado frequentemente pelo uso das máscaras mortuárias feitas para obter o retrato mais fidedigno possível) é sujeitado à função representacional e representativa dos retratos e não é expressão de uma consciente tomada de posição estética, como nas mencionadas obras de Donatello.

representações clássicas do Deus, a saber, o pétaso (o chapéu de grandes abas) e as botinhas com asas.<sup>7</sup> Não há *gravitas* nesta figura, apesar de seu ar pensativo, mas *grazia* e elegância, numa pose que exalta a beleza sensual do jovem e lhe dá certo ar sedutor e zombeteiro, como se, observando a cabeça de Golias, na qual ele está pisando com o pé, estivesse mentalmente relativizando sua façanha naquela atitude de *sprezzatura*, que será louvada por Baldassarre Castiglione (1997) em sua obra-prima *Il cortigiano* (1528) como um traço de caráter a ser desenvolvido pelo cortesão. Não permanece muito da severidade republicana das primeiras obras do artista nesta estátua, pensada para adornar o jardim daqueles que se consideravam (e, de fato, eram) os senhores de Florença.

## 2 DEUS DESCE À TERRA: MASACCIO, A *TRINITÀ* E OS AFRESCOS DA CAPELA BRANCACCI

Quando se analisa a pintura florentina do século XV, cabe distinguir entre comissões públicas, semipúblicas e particulares. Entre as primeiras estão as obras comissionadas diretamente pelo governo da cidade, mas também por órgãos como a *OPA* (a *Opera del Duomo*, instituição leiga que se ocupou por séculos da construção da catedral da cidade) ou pelas Igrejas e ordens monásticas; entre as segundas as obras que particulares (em geral, membros de famílias ricas e notáveis) comissionavam para espaços públicos ou semipúblicos, como as capelas de família nas igrejas; entre as últimas estão as obras comissionadas para espaços privados (decoração de interiores, capelas privadas nos palácios, decoração de pátios e jardins), para coleções particulares ou para a devoção privada. Particularmente interessante é o caso das comissões semipúblicas, que resultam quase sempre em obras que possuem função representativa, destinada a exaltar uma família e, às vezes, o seu círculo intelectual, como nos dois casos mais conhecidos, a saber, os afrescos do Ghirlandaio na capela Sassetti em *Santa Trinità* (1482-1485) e na capela Tornabuoni em Santa Maria Novella (1485-1490). Diferentemente de obras como o ciclo da *Cavalcada dos Magos*, pintado por Benozzo Gozzoli para a capela do Palácio dos Médicis (1459), no qual os membros da Casa Médici e de seu círculo vestem as roupas das personagens protagonistas dos eventos representados, aparecendo como os próprios reis magos ou como figuras de seu cortejo; nas pinturas do Ghirlandaio os Sassetti e os Tornabuoni e seus amigos e compadres (entre eles alguns Médicis) não participam da ação, mas ficam literalmente às margens dela e se limitam a assistir. Nos três ciclos pictóricos mencionados, contudo, há uma afirmação firme e segura de si do próprio valor por parte das famílias em questão, que se consideram suficientemente importantes para serem representadas ao lado das personagens sagradas em “pé de igualdade”, não como meros comitentes (tradicionalmente,

<sup>7</sup> Outras identificações foram sugeridas: o amor celeste que vence o amor terreno, a república florentina vitoriosa sobre Filippo Maria Visconti, senhor de Milão, a Verdade que vence a Inveja, entre outras.

estes eram representados ajoelhados e num tamanho menor que as figuras que participavam propriamente da ação). Esta jactância é pouco adequada a meros burgueses e a simples cidadãos e remete antes a um espírito aristocrático (nos cem anos seguintes muitas destas famílias receberão um título nobiliário). Sua origem, contudo, é republicana e burguesa e se encontra, a meu ver, numa obra de Masaccio: a *Trinità*, pintada entre 1426 e 1428 (ou seja, respectivamente, trinta anos antes dos afrescos de Benozzo no Palácio dos Médicis, e mais de cinquenta anos antes dos do Ghirlandaio na capela Sassetti e na capela Tornabuoni).

No contexto da mencionada distinção entre obras públicas, semipúblicas e particulares, a *Trinità* possui um caráter excepcional. É uma obra comissionada por um particular para um espaço público que, contudo, não é uma capela de família (que representaria, em realidade, um espaço privado inserido em um espaço público), mas a nave principal da basílica de Santa Maria Novella. O comitente não é um aristocrata, nem o membro de uma das famílias notáveis de Florença, como os Strozzi ou os Rucellai, que tinham suas casas no bairro desta igreja e possuíam nelas capelas. Não há certeza se a comissão veio do prior da igreja, Benedetto di Domenico Lenzi, que queria assim honrar a memória de um parente, ou do próprio parente, que é representado no afresco ao lado de sua esposa. Tratar-se-ia de certo Berto di Bartolomeo, mestre de obra (*capomastro*) e, portanto, ainda que abastado, nem um *grande*, nem um rico. Chama a atenção também o fato de que o afresco foi realizado numa posição preeminente no interior da basílica, pois se encontra exatamente na frente daquele que naquele tempo era (e hoje voltou a ser) o ingresso principal da igreja, de modo que quem entra nela se depara imediatamente com a grande pintura.

Uma das primeiras coisas que chamam a atenção é a intenção do artista de criar um espaço tridimensional – intenção que beira o *trompe-l'oeil* e antecipa um elemento central da arte barroca (este, contudo, é o único ponto de contato entre esta obra tão severa e linear e o barroco). A obra é considerada a primeira representação pictórica da perspectiva central, cuja invenção é tradicionalmente atribuída aos florentinos, e em particular a Brunelleschi, que teria desenhado a volta que encerra o grupo de pessoas representadas neste afresco.<sup>8</sup> Ora, apesar do realismo da obra, a perspectiva central se diferencia essencialmente da perspectiva natural. Pressupõe um ponto de fuga central que, na visão natural, não existe. O espaço tridimensional objetivo, aparentemente natural, criado sobre a superfície bidimensional, possui, então, um caráter artificial e obedece a regras matemáticas muito rígidas.<sup>9</sup> Por isso, o espectador deve posicionar-se num ponto situado a uma

<sup>8</sup> Sobre uma possível inspiração dos florentinos nos tratados de ótica medievais e, indiretamente, nos tratados de autores árabes, ver Belting (2008). Sobre a importância da perspectiva, ver o clássico ensaio Panofsky (2013). Sobre a invenção da perspectiva por Brunelleschi, ver a biografia do arquiteto escrita por um matemático seu contemporâneo, Antonio Manetti (agora em MANETTI, 2013).

<sup>9</sup> Em seu tratado sobre a pintura, Alberti (2014) insiste que o pintor dever ser, primeiramente, um matemático.

distância específica do afresco, para poder apreciar plenamente o efeito, tornando-se, de alguma maneira, coautor da obra, pois contribui através de sua visão subjetiva para criar o espaço imaginário no qual se situam as figuras – neste caso a capela em cujo interior se encontram Deus, o Espírito Santo (representado pela tradicional pomba branca), o Cristo crucificado, a Virgem, São João e os dois comitentes (estes últimos, na realidade, ajoelhados no limiar da capela). O espectador é chamado a participar, para dar vida a este artifício minuciosamente regulamentado, assim como o cidadão é chamado a participar direta e ativamente nas instituições políticas da cidade, que, sem tal participação, permaneceriam vazias.

No espaço assim criado, assiste-se ao espetáculo de descida de Deus à Terra, não somente através da encarnação em Cristo e do voo do Espírito Santo, mas também porque a figura de Deus-Pai, longe de pairar, suspensa no ar, como nas tradicionais representações da Trindade, ou sentada no trono, como nas representações chamadas de Trono da Glória, pesa firmemente em pé sobre um consolo, obedecendo à lei da gravidade, como as outras figuras. Há, claramente, uma hierarquia entre as personagens, que vai de baixo para o alto e de fora para dentro: os comitentes, do mesmo tamanho das demais figuras,<sup>10</sup> estão ajoelhados na parte inferior, ainda fora da capela; a Virgem e São João já estão no interior da capela, separados dos comitentes somente por um degrau; Cristo se coloca no centro da composição, na metade exata da distância que separa os homens de Deus; o Espírito Santo está entre o Filho e o Pai, e este último se situa no ponto mais alto e mais interno da capela. Todas as figuras compartilham, então, o mesmo espaço: as humanas e as divinas, as leigas e as sagradas. É um espaço republicano, onde não há privilégios nem superioridade natural, mas uma hierarquia entre pares, isto é, entre seres absolutamente concretos e tridimensionais, como se fossem estátuas pintadas na parede bidimensional (como sempre acontece com as figuras de Masaccio). Até as cores frias e limitadas no espectro (o afresco é praticamente bicromático, pois é dominado pelo vermelho quase rosa e pelo azul escuro das roupas, que são acompanhados pelo rosa e pelo branco sujo da arquitetura e dos rostos, das mãos e do corpo do crucifixo) apontam para um mundo dominado por um ideal de moderação e comedimento, salientado pelas expressões quase impassíveis das figuras, inclusive da Virgem, que, longe de apresentar-nos uma face distorcida pela dor, como nas representações tradicionais, nos olha com ar imperturbável e nos convida, com gesto sóbrio, a meditar sobre o mistério da encarnação e morte do Filho.

---

<sup>10</sup> Ainda em 1477-78, Hugo van der Goes, pintor ativo em Flandres, ao realizar o *Retábulo Portinari*, comissionado por Tommaso Portinari para a Igreja Santa Maria Nuova (que não deve ser confundida com Santa Maria Novella), coloca o comitente e sua esposa no quadro, mas os retrata em dimensões menores que as personagens sagradas ou que participam da ação, como, por ex., os pastores que adoram o menino Jesus.

Nos coevos afrescos para a capela da família Brancacci na igreja do Carmo, pode-se perceber com mais nitidez o estilo clássico e realista de Masaccio, particularmente se oposto ao estilo gracioso, quase gótico e cortesão do seu colega Masolino, coautor do ciclo pictórico com as histórias de São Pedro.<sup>11</sup> As figuras severas e graves (no sentido da *gravitas* romana) de Masaccio emanam um espírito republicano feito de rigor e comedimento, de senso realístico das proporções; sobretudo, elas expressam a consciência de pertencer a este mundo, de ocupar literal e figurativamente um lugar nele e de ocupá-lo com dignidade. Esta dignidade aparece no rosto da mulher que aceita com face impassível o dinheiro de Pedro como algo que é devido à sua condição de pessoa necessitada, conforme as prescrições da Escritura, na qual Israel encontrava o conjunto de valores ao redor dos quais podia organizar sua vida pública e suas instituições religiosas e civis. É o rosto de quem está recebendo o que lhe é devido por direito. A mesma dignidade aparece no rosto do coletor de impostos que demanda o tributo a Cristo e, em seguida, recebe de Pedro o pagamento. É o rosto de quem tem consciência de estar simplesmente cumprindo fielmente sua função pública, atribuída em nome e em prol da coletividade.

A arte de Masaccio é uma arte simples, povoada de figuras saídas do povo e destinada ao povo. Ao mesmo tempo, sua roupa clássica remete, de forma erudita, às estátuas romanas. Em geral, todas as figuras de Masaccio na capela Brancacci parecem estátuas pintadas (isso fica evidente na figura de São Pedro na cátedra, também pela posição do santo). Os gestos são os das estátuas de Donatello e os rostos possuem a mesma *gravitas* das figuras do grande escultor. Contudo, no caso de Donatello e de Nanni, o caráter republicano se manifesta primeiramente na escolha dos temas (Davi, Judite, os Quatro Santos) e só secundariamente na escolha de um estilo clássico inspirado na estatuária da Roma republicana (o Davi marmóreo de Donatello ainda possui um estilo abertamente gótico). Em Masaccio, o caráter republicano das obras se manifesta nas escolhas estilísticas e estéticas: na disposição das figuras no espaço, na *gravitas*, na dignidade, nas cores comedidas, na roupa modesta.

### 3 UMA ARTE PARA INICIADOS

Se a cultura florentina da primeira metade do século XV é marcada pelo chamado humanismo cívico (ver nota 5), a segunda metade vê a ascensão de uma cultura erudita menos voltada para a coisa pública (isto é, latinamente, para a *res publica*) e mais interessada numa forma de conhecimento esotérico e acessível somente aos iniciados. Seus principais protagonistas pertencem ao círculo intelectual

---

<sup>11</sup> Exemplos do caráter quase gótico de Masolino são, em particular, os dois homens ricamente vestidos no painel do *Milagre do aleijado e Adão e Eva com a cobra* (comparem-se estas duas últimas figuras com a representação dramática da *Expulsão do Paraíso Terrestre* de Masaccio, na parede oposta).



da Casa dos Médicis; em alguns casos obtêm dos Médicis apoio financeiro e uma pensão para viver traduzindo obras antigas, como no caso de Marsílio Ficino, que recebeu de Cosme, o Velho, a comissão para traduzir a obra completa de Platão e de Plotino e, sobretudo, os escritos que compõem o *Corpus Hermeticum*, atribuídos a Hermes Trismegisto.<sup>12</sup> A partir destas traduções, Ficino elabora um sistema complexo de doutrinas de forte inspiração plotiniana, que pretendia reunir e harmonizar entre si elementos da tradição neoplatônica, da doutrina cristã e das doutrinas místico-religiosas dos séculos II e III d.C. (ainda que Ficino e seus adeptos as considerassem muito mais antigas, atribuindo-as aos antigos egípcios). O resultado é uma filosofia eclética, materializada numa teologia esotérica, e exposta principalmente na obra-prima de Ficino, a monumental *Teologia platônica* (1469-1474; FICINO, 2017). No centro do neoplatonismo ficiniano está a ideia de que a alma individual pode e deve alcançar a contemplação das verdades eternas, através de um processo iniciático que passa por diferentes graus de conhecimento – desde o relativo às coisas terrenas até o que diz respeito às coisas celestes, servindo-se não somente da reflexão filosófica, mas também da música e da magia (entendida como forma de manipulação das forças naturais de maneira a influenciar o destino individual).

O neoplatonismo renascentista é essencialmente incompatível com o republicanismo. É uma filosofia aristocrática que pretende oferecer a poucas almas predestinadas o estímulo prático e o conhecimento teórico que são necessários para se elevarem à contemplação das coisas divinas. É a filosofia de uma classe social que busca distinguir-se do povo e de uma sociedade na qual a preocupação com os negócios públicos (tão central nas obras de Alberti ou de Palmieri) cedeu lugar à preocupação com a vida contemplativa ou com a formação espiritual individual. Quanta diferença entre os intelectuais públicos da época de ouro da república florentina (Salutati, Bruní, Marsuppini), que conjugavam a atividade literária e a política com seus cargos públicos, por um lado, e, por outro, os acadêmicos neoplatônicos retirados em Careggi, no confortável palacete que um rico senhor (Cosme, o Velho) lhes concedeu, para aproveitarem a quietude e a solidão dos campos e dos montes, longe da cidade, e se dedicarem às suas contemplações e aos ritos iniciáticos!

---

<sup>12</sup> Na realidade, trata-se de uma coleção de textos do século II d.C., reunidos entre os séculos VI e XI por eruditos bizantinos. Não há um só autor (nunca existiu alguém chamado Hermes Trismegisto, o nome é a tradução grega do nome do deus egípcio Toth e de seu atributo tradicional: “três vezes grande”), não é uma obra unitária e não apresenta uma doutrina unitária. Os textos não apresentam elementos de derivação egípcia, como muito acreditaram (entre eles Ficino), mas elementos de derivação platônica, aristotélica e estoica, com fortes afinidades com o gnosticismo cristão, o orfismo e os oráculos caldeus. Eram considerados textos importantíssimos, mais do que as obras do próprio Platão. Por isso, Cosme, o Velho, mandou Ficino interromper a tradução de Platão, para dedicar-se à do *Corpus*, do qual tinha acabado de adquirir um precioso manuscrito.

Esta filosofia esotérica e intencionalmente aristocrática encontra sua máxima expressão artística nas obras alegóricas de Botticelli (*Primavera*, *Nascimento de Vênus*, *Minerva e o Centauro*), por sua vez acessíveis somente aos iniciados, que possuem a chave para interpretá-las.<sup>13</sup> Em particular, isso vale para a *Primavera*, a obra ainda hoje mais misteriosa, cujo significado e cujos símbolos ainda são objeto de polêmicas e discussões.<sup>14</sup> Não é possível tentar uma interpretação desta obra neste contexto; limitar-me-ei a lembrar algumas circunstâncias históricas e a mencionar alguns aspectos estilísticos e estéticos. A pintura foi comissionada para um Médici de nome Lourenço, mas não se tratava de Lourenço, o Magnífico, neto de Cosme e senhor (de fato, se não de nome) de Florença. A obra se encontrava no palácio do homônimo primo do Magnífico, que, em idade adulta, recebeu o apelido de Lourenço, o Popular, por sua posição política contrária ao domínio da sua família sobre a cidade.<sup>15</sup> Ao que parece, esta pintura, pendurada ao lado de *Minerva e o Centauro* (alegoria do tema platônico da razão que triunfa sobre o arbítrio bruto e o lado animal do ser humano), deveria, na intenção do comitente (sobre cuja identidade não há consenso), possuir uma função pedagógica para Lourenço, ainda adolescente. Horst Bredekamp (2002) afirma que na obra estão escondidas várias referências à vocação política que o(s) comitente(s) queria(m) despertar no jovem. Esta leitura política vai contra a interpretação neoplatônica tradicional da obra que vê nela a reconstrução do caminho iniciático que vai da encarnação da alma num corpo terreno (simbolizada pela fecundação da ninfa Clóris por parte de Zéfiro) até o momento em que a alma chega à contemplação das coisas celestes, sob a condução de Mercúrio psicopompo, que com seu caduceu afugenta as nuvens da ignorância. Neste processo ela é guiada pelo amor celeste, simbolizado por Vênus (uma Vênus casta e vestida, diferentemente da Vênus nua do *Nascimento*), que a faz passar por diferentes graus de amor, cada vez mais elevados (simbolizados pelas três Graças). Mas esta interpretação é ainda debatida, como já disse, pois os símbolos não são tão óbvios e a obra se presta a leituras alternativas, mesmo que se insista em seu caráter neoplatônico.

No que diz respeito às escolhas estilísticas do autor, à tridimensionalidade e ao realismo de Masaccio, Botticelli opõe um estilo elegante e *grazioso* e uma representação quase bidimensional, como a lembrar o espectador que aquela em sua frente é uma pintura, sem nenhuma pretensão de representar a realidade assim como ela é, ou seja, organizada tridimensionalmente. Estamos no polo oposto da

---

<sup>13</sup> Cabe lembrar, contudo, também o friso do Palácio dos Médicis de Poggio a Caiano, obra de Giuliano da Sangallo. A temática neoplatônica do friso se manifesta particularmente nos painéis que mostram o nascimento das almas (inspirado no mito platônico de Er) e a chegada da alma às portas do paraíso.

<sup>14</sup> Ver os clássicos: Gombrich (1945), Warburg (2015) e Wind (1985), 141ss., e, mais recentemente, Bredekamp (2002).

<sup>15</sup> Na realidade, é duvidoso que sua intenção fosse mesmo a de reinstaurar plenamente o governo republicano e não, ao invés, a de substituir o primo na posição de senhor.

ilusão espacial da *Trinità*. As figuras são estilizadas, os traços finos, de uma beleza diáfana, quase etérea; os corpos são esbeltos, os gestos carregados de significados recônditos, as mãos elegantes, os dedos alongados; a pose nunca é estática, mas o movimento é somente aludido, inclusive nas figuras dançantes das Graças. Não estamos perante estátuas pintadas, rostos graves, corpos pesados, como em Masaccio. Neste último, ainda, a paisagem serve para dar profundidade ao espaço tridimensional, no qual as figuras se situam em diferentes níveis. Em Botticelli, ela é um pano de fundo contra o qual se destacam as figuras, todas colocadas em primeiro plano, como fica evidente, particularmente, no *Nascimento de Vênus*. Nem mesmo na *Primavera* há a tentativa de criar a sensação de profundidade: as figuras formam um semicírculo, mas Vênus tem o mesmo tamanho das figuras aos extremos, que ficam mais próximas do espectador. As figuras das alegorias de Botticelli possuem um caráter representativo, no sentido de que elas representam, “estão por” algo diferente, não no sentido de que elas reproduzem pessoas concretas.<sup>16</sup>

Finalmente, há o caráter esotérico da obra de Botticelli, tão oposta ao significado plano, claro, das pinturas de Masaccio ou das estátuas de Donatello, inclusive quando estas últimas desempenham uma função alegórica. Os símbolos republicanos da estatuária de Donatello são de fácil leitura. Sua função é a de representar de forma icônica e clara os ideais e/ou os valores pelos quais deveriam se inspirar a cidade e seus cidadãos: a força indomável do leão, representada pelo *Marzocco* (estátua de leão sentado que segura o brasão da cidade, esculpido por Donatello em 1418-20 a pedido da *signoria* para ser o símbolo oficial da República,<sup>17</sup> que remete aos leões vivos que o governo mantinha em gaiolas ao lado do *Palazzo Vecchio*),<sup>18</sup> a coragem indômita de Davi, o implacável ódio à tirania de Judite. Os símbolos presentes nas alegorias de Botticelli, sejam eles neoplatônicos (como julga a maioria dos intérpretes), ou refiram-se à situação política florentina da época (como pensa Bredekamp), são ambíguos, oblíquos e exigem um esforço intelectual por parte do espectador. Isso não significa que Botticelli fosse um artista mais refinado, culto ou intelectual que Masaccio, uma vez que estava simplesmente seguindo as indicações programáticas de algum erudito do círculo dos Médicis.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Uma parcial exceção é representada pelas figuras da *Alegoria da calúnia* (1496), na qual Botticelli quis reconstruir uma pintura de Apeles, assim como ela fora descrita por Plínio. Um exemplo de alegoria “realista”, na qual as figuras estão inseridas num espaço tridimensional e concreto, é oferecido pela misteriosa *Alegoria Sagrada* de Giovanni Bellini, que é também da última década do século XV e se encontra hoje nos Uffizi, como a *Calúnia* de Botticelli.

<sup>17</sup> Uma cópia do *Marzocco* estava presente na praça principal de todas as cidades submetidas ao governo de Florença. E quando uma destas se rebelava, um dos primeiros atos dos rebeldes consistia habitualmente na destruição da estátua – gesto, aparentemente, essencial a qualquer revolta até nossos dias.

<sup>18</sup> Até hoje o lugar onde estavam as gaiolas permanece indicado na toponomástica pela *Via dei Leoni*.

<sup>19</sup> Não há certeza sobre a identidade deste ou destes eruditos, ainda que o *Nascimento de Vênus* possua um modelo evidente na descrição de uns relevos do palácio da deusa contida nas *Stanze* do Poliziano, como reconhecido por muitos intérpretes, por ex., por Warburg (2015, 29ss).

Sua arte é, aparentemente, mais intelectual e refinada porque é expressão de uma cultura que já está transformando-se em uma cultura de corte, esotérica, aristocrática, acessível a poucos. Não é uma arte feita para ser entendida pelo povo, mas para educar ou instruir alguns escolhidos. É a arte de uma Florença que está deixando de ser república para tornar-se principado. De nada servirá o último sobressalto seguido à expulsão dos Médicis em 1494 e que resulta no regime teocrático de Savonarola (que se lançará justamente contra a arte refinada e pagã de Botticelli),<sup>20</sup> na efêmera e fraca república à qual Maquiavel em vão fornecerá seus conselhos e, finalmente, na tentativa desesperada de Lorenzaccio de chamar o povo à revolta contra os tiranos; o domínio dos Médicis aguarda somente a ocasião propícia para transformar-se abertamente em principado e não deverá esperar por muito tempo.

---

Dedico este breve ensaio ao amigo Luiz Carlos Bombassaro, com o qual compartilho o amor pela arte renascentista, e em particular pela arte de minha cidade natal, Florença. Lembro ainda da estupefação que sentia quando, criança pequena, ia àquela que, naquela época, era minha igreja paroquial, a basílica de Santa Maria Novella, e me postava diante da *Trindade* de Masaccio. Foi pensando nesse sentimento que escrevi este texto. Agradeço as suas observações aos participantes do seminário sobre “Arte e Humanismo na Florença do Século XV”, que ministrei na UFSC em 2017, e a Fernando Coelho a revisão linguística do texto.

---

## REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Leon Battista. *I libri della famiglia*. Roma; Bari: Laterza, 1960.
- ALBERTI, Leon Battista. *Momus*. Latin/English. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- ALBERTI, Leon Battista. *Da pintura*. 4. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2014.
- BARON, Hans. *The crisis of the early italian renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Revised edition. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1966.
- BELTING, Hans. *Florenz und Bagdad: Eine westöstliche Geschichte des Blicks*. München: Beck, 2008.

---

<sup>20</sup> Interessantemente, o próprio Botticelli virará um *piagnone*, ou seja, um seguidor de Savonarola. Suas obras tardias são marcadas por uma religiosidade mística e severa.

- BREDEKAMP, Horst. *Sandro Botticelli: la Primavera. Florenz als Garten der Venus*. Berlin: Wagenbach, 2002.
- BRUNI, Leonardo. *Opere letterarie e politiche*. Torino: Utet, 1996.
- CASTIGLIONE, Baldassarre. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CHASTEL, André. *Arte e humanismo em Florença na época de Lourenço o Magnífico: estudos sobre o Renascimento e o humanismo platônico*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- CUMBO, Bruno. *'La città di vita' di Matteo Palmieri: ipotesi su una fonte quattrocentesca per gli affreschi di Michelangelo nella Volta Sistina*. Palermo: Duepunti, 2006.
- FICINO, Marsilio. *Teologia platonica: testo latino a fronte*. Milano: Bompiani, 2017.
- FUBINI, Riccardo. A imagem de Florença em Leonardo Bruni. In: ADVERSE, Helton (org.). *Filosofia política no Renascimento italiano*. São Paulo: Annablume, 2013. p. 13-38.
- GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1996.
- GOMBRICH, Ernst W. Botticelli's Mythologies: a study in the neoplatonic symbolism of His circle. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 8, p. 7-60, 1945.
- JANSON, H. W. The image of man in Renaissance art from Donatello to Michelangelo. In: O'KELLY, Bernard (ed.). *The renaissance image of man and the world*. Columbus: Ohio State University Press, 1966. p. 77-103.
- MANETTI, Antonio. *Novela do Grasso entalhador & vida de Filippo Brunelleschi*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013.
- PALMIERI, Matteo. *Vita civile*. Firenze: Sansoni, 1982.
- PANOFSKY, Erwin. A perspectiva como forma simbólica. In: ARGAN, Giulio Carlo. *História da Arte italiana: de Giotto a Leonardo*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 108-128. v. 2.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- PINZANI, Alessandro. Alegoria e política nos *Capitoli* de Maquiavel. *Peri*, v. 8, n. 2, p. 37-65, 2016.
- RIKLIN, Alois. *Ambrogio Lorenzetti's politische Summe*. Berna; Vienna: Stämpfli/Manz, 1996.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SKINNER, Quentin. Ambrogio Lorenzetti's buon governo frescoes: two old questions, two new answers. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, v. 62, p. 1-28, 1999.
- WARBURG, Aby. *O nascimento de Vênus e A primavera de Sandro Botticelli*. In: WAIZBORT, Leopoldo (org.). *Histórias de fantasma para gente grande: escritos, esboços e conferências*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 27-86.
- WIND, Edgar. *Misteri pagani nel Rinascimento: nuova edizione riveduta*. Milano: Adelphi, 1985.

### TRAIANO BOCCALINI Y SUS *RAGGUAGLI DI PARNASO*: ¿UNA UTOPIÍA IMPERFECTA?

*Silvina Paula Vidal*

El Parnaso, concebido por Boccalini como mundo ideal de reminiscencias platónicas y lucianescas, sería un espejo mejorado de la realidad terrenal. Se presenta como el “reino de los virtuosos”, porque allí habitan “los ingenios más florecientes y valerosos del universo” que gobiernan junto a Apolo, dios de la belleza, el equilibrio y la razón, sirviéndose de la *humanitas* como fundamento de la actividad política.<sup>1</sup> No obstante, en esta metáfora de la República de las letras la armonía nunca es completa, Apolo debe mediar constantemente los conflictos entre virtuosos, repartiendo castigos y premios, y ni siquiera él, que actúa como juez supremo de las disputas, está a salvo de los errores y las debilidades humanas. En este marco, la historiografía italiana de los últimos cincuenta años ha construido la imagen de Boccalini como un escéptico melancólico y contemplativo que si bien no consideraba factible la existencia de una ciudad feliz, no por ello creía que la humanidad debía renunciar a la posibilidad de vivir mejor, configurando así en sus *Ragguagli*, una “utopía de evasión” (*vagheggiata*) según L. Firpo (1954), C. Varese (1958, p. 119), M. Costanzo (1976, p. 97) y G. Borrelli (1998) o más recientemente, para I. Verziagi (2013-14; 2015, p. 229), una “utopía imperfecta” que es sugerida y negada al mismo tiempo por el autor. Utopía característica de un pensamiento político moderado y ambivalente como el de Boccalini (HENDRIX, 1995), suspendido entre el realismo maquiaveliano y la tradición utópica de Erasmo y Tomás Moro (SAITTA, 1994, p. 22; VERZIAGI, 2013-14, p. i-iii.). Nos proponemos revisar esta interpretación, centrándonos en la discusión de ciertos pasajes de los *Ragguagli* y algunos aportes de la crítica historiográfica reciente.

Nacido en Loreto en 1566, Boccalini estudió en el colegio jesuita de la ciudad y luego derecho civil y canónico en las universidades de Perugia y Padua. Su

---

<sup>1</sup> “[...] piú fioriti e accappati ingegni dell’universo” (BOCCALINI, T. *Ragguagli di Parnaso e scritti minori* (al cuidado de L. Firpo), v. 1, Bari: Laterza, ragg. LXXXIII, 1948. p. 302.

formación le permitió servir al Estado pontificio como juez criminal y gobernador durante el papado de Clemente VIII Aldobrandini y luego Paulo V Borghese. En los veinte años que Boccalini se desempeñó como administrador y magistrado de dominios menores eclesiásticos, fue testigo privilegiado tanto del proceso de centralización y verticalización del gobierno de la Iglesia en las regiones de Umbría, las Marcas y Romaña, con el consecuente desarrollo de redes clientelares y un alto grado de violencia nobiliaria, como de los abusos de poder que los gobernantes españoles cometían en los reinos de Milán, Nápoles, Sicilia y Cerdeña. Fruto de su amarga experiencia y las lecturas de Tácito, comenzó a escribir unos *Commentari* de los *Anales* y las *Historias* que serían publicados póstumamente en 1677.

Entre 1605 y 1610 mientras trabajaba en los *Commentari*, Boccalini empezó a componer otro texto, menos serio y más placentero, que debería haberse llamado *Avvisi dei menanti di Parnaso*, pero finalmente llevará por título *I ragguagli di Parnaso* (FIRPO, 1969).<sup>2</sup> Los *raguagli* (microtextos que en español se traducen por “avisos”) eran boletines informativos sobre hechos notables o curiosos que circulaban impresos o manuscritos. No obstante *raguagliare*, como bien nota F. Benigno (2015), también significa en el italiano de la época “comparar” además de “informar”, permitiéndole así a Boccalini (que asume el papel de *menante*, reportero e intermediario entre dos mundos) establecer un paralelo entre lo que sucedía en el Parnaso y lo que pasaba en la tierra. Al no poder obtener la aprobación eclesiástica, Boccalini publicó sus *Raguagli* en Venecia, entre 1612 y 1613 (año de su muerte) en dos *Centurias*. A esta compilación de avisos, se agregarán otras compilaciones más radicales y polémicas por su carácter anti-español – entre las más conocidas *La Cetra d’Italia* y *La pietra del paragone politico* en 1614 – que serán desarrolladas por el círculo de intelectuales cercano al autor (FIRPO, 1943-1944; 1951-1952; 1955; 1965).

Para estructurar sus *Raguagli*, Boccalini se inspiró en un motivo clásico: el monte Parnaso (lugar de culto al dios Apolo y las musas) que, un conocido suyo, el poeta Cesare Caporali había convertido en *topos* literario con la publicación de los *Avvisi di Parnaso* y un *Viaggio in Parnaso* en 1582. El nuevo género literario, de Caporali a Cervantes, se caracteriza por describir en un estilo mixto (entre jocoso y serio) un mundo imaginario en el cual se dirimen disputas literarias; mundo al que el escritor arriba luego de un viaje fatigoso, en búsqueda de su vocación y con

---

<sup>2</sup> Al respecto resulta interesante la dialéctica que Boccalini establece entre las dos obras cuando afirma en su dedicatoria al cardenal Caffarelli Borghese: “Quel tempo che avanza alle fatiche de’ miei Commentari, che ogni giorno fabbrico sopra gli Annali e le Istorie del prencipe degli scrittori politici Cornelio Tacito, volentieri per mia ricreazione spendo nella piacevole composizione de’ Ragguagli di Parnaso; ne’ quali, scherzando sopra le passioni e i costumi degli uomini privati non meno che sopra gl’ interessi e le azioni de’ prencipi grandi, nell’uno e nell’altro soggetto sensatamente mi son forzato dir daddovero”: BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. 1, p. 3-4. En ambos textos el autor sostiene que se ha esforzado por decir la verdad, tanto a través del comentario político serio como de la risa y la sátira.

el propósito de definir sus preferencias artísticas y literarias. Boccalini no sólo traslada y readapta el *topos* del Parnaso del verso a la prosa, sino que además le da una fuerte impronta política, apoyándose en la tradición satírica y paradójica del “serio ludere”, inaugurada por Luciano de Samosata. La asociación con Luciano, como observa A. Ciccarelli (2011), es tan grande que así como éste recurre en sus *Historia Verae* al mito de las columnas de Hércules para presentar la creación de una nueva forma literaria que le permita ejercer su *libertas philosophandi* a modo de intento por ir más allá de los límites del conocimiento; Boccalini en la dedicatoria al cardinal Caetani, se apropia del mismo mito clásico para destacar el esfuerzo y la novedad que implican sus *Ragguagli* desde el punto de vista literario, porque abordan “materias políticas” y “censuran la corrupción del siglo presente”, “pinchando con la sátira sin morder con la calumnia”; “diciendo la verdad bromeando” y finalmente, mezclando “lo dulce con lo útil”.<sup>3</sup>

Desde las primeras traducciones latinas de Erasmo y Moro hacia 1506, los textos de Luciano alcanzarían una notable difusión en la Europa de la Reforma y la Contrarreforma, porque constituían un modelo literario para comunicar bajo ropajes satíricos y paradójicos, contenidos antiautoritarios y anticlericales, disimulando de esta manera las críticas contra el poder político y religioso de turno (PANIZZA, 2007, p. 84). No es casual que en la dedicatoria de los *Commentari*, Boccalini distinga esta obra de los *Ragguagli* no por la finalidad que ambas comparten: develar y denunciar el autoritarismo político y la hipocresía moral y religiosa; sino por el modo de hacerlo: mientras en los *Ragguagli* se escribe “de modo cifrado” con “la máscara en el rostro”; en los *Commentari*, concebidos por el autor como su “última fatiga” debido a la edad avanzada y su estado físico delicado, “los hechos y las intenciones secretas” de los príncipes del pasado y del presente se muestran abiertamente.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Ragguagli di Parnaso...* cit., v. 2, p. 4-5. Véase también: *A chi legge*, BOCCALINI, T. (1948), *Ragguagli di Parnaso...* cit., v. 1, p. 5-6. En esta primera dedicatoria al lector, Boccalini iguala la novedad y el impacto de su empresa literaria con la de otros Modernos: los viajes de exploración ultramarina de Colón, Magallanes y Vespucio y la invención y el perfeccionamiento de la imprenta.

<sup>4</sup> “I ragguagli del mio parnaso passano per le mani di tanti huomini di senno che non m’è superfluo il ricordare qual frutto habbino cagionato con la **Maschera sul volto**, mentre anche senz’occhi hanno fatto aprire gli occhi a gli huomini che ciecamente dormendo, lasciavano guidarsi per il naso dall’ autorità e delle artifiti non conosciuti o non osservati de’ Principi; Ma qual frutto dovrebbero produrre queste mie presenti fatiche, che si metteranno alla vista di tutti e senza maschera d’alcuna sorte? Io son sicuro, che quel tanto, che altrove accennai, **qui vanno chiaramente dissiferando**, e che questa mia che posso dire, ultima fatica, per l’età aggravata, e mal menata dall’ indispositioni ti mostrera meno fervore di spiriti giovenile, ma piu notitia, e piu lami acquistati dalla maturità dell’ speriencia, de quali potra valersi il Mondo a suo beneficio paragonendo i fatti, e l’intentioni secreti de’ Principi passati, e presenti casi, che haverá per mano, perche la prudenza Politica si cava dall’ esatta cognitione delle cose presenti, e delle trascorse. **La mia penna prima ardisce ragionarti apertamente de’ Principi, si come sulla prima, che oso parlarti in cifra d’Principi**



Así como en los *Ragguagli* se advierte una curvatura satírico-política del género poético inventado por Caporale, Boccalini también realiza una apropiación original del género utópico y de la utopía, según habían sido concebidos por Tomás Moro en 1516. Consideramos que esta apropiación, muchas veces inadvertida por la crítica, amerita un análisis detenido y una discusión más profunda. Ante todo cabe destacar que la palabra **utopía** presenta dos acepciones: por un lado refiere a un lugar imaginario y paradisíaco, por otro a un género literario: el relato utópico. Ambas acepciones fueron inauguradas por el humanista inglés que acuñó el neologismo **utopía** para referir a un **no-lugar**, pero además lo asoció a **eutopía**, que significa **lugar feliz**, es decir que el lugar de la felicidad es un **no-lugar**, porque no se encuentra en ninguna parte (VIEIRA, 2010, p. 4-5; GINZBURG, 2002, p. 15-36). Por ende toda utopía, no sólo la de Boccalini como sostiene Verziagi, presenta un doble movimiento de afirmación y negación.

Con su obra, Moro formulaba de modo novedoso una crítica a la sociedad inglesa de su época, en un contexto histórico distinto al de utopismos anteriores, caracterizado por el impacto de la expansión ultramarina y el conflicto religioso (que abría la protesta de Lutero). Cambios que generaban un extrañamiento frente al cambio y habilitaban formas distintas de comprender el mundo a partir del descubrimiento de la otredad. En este marco, Moro adaptó las convenciones de la literatura de viaje al relato utópico, dando una imagen vívida y verosímil de la sociedad ideal descrita en su obra. Y con ella inauguró el modelo clásico de relato utópico: se narra vívidamente el viaje (por mar, tierra o aire) de un hombre o una mujer hacia un lugar desconocido (una isla, un país, un continente); y una vez allí se muestra y explica al viajero la organización social, política, económica y religiosa de esa sociedad ideal. La jornada termina cuando el viajero retorna a su país con el mensaje de que existen formas alternativas mejores de organización social (VIEIRA, 2010, p. 7-8). El relato utópico incorpora así a la sátira en tanto imagen invertida de la sociedad presente, ya que en la utopía los aspectos negativos y los problemas que tenía la sociedad de pertenencia del viajero han sido resueltos. De este modo la ficción, no constituye un fin en sí mismo, sino un instrumento y pretexto para que el autor formule indirectamente críticas a la sociedad presente, escapando a la censura y logre movilizar a sus lectores a realizar cambios en un futuro cercano.

Veamos qué sucede con los *Ragguagli* de Boccalini. El reino del Parnaso, espacio mítico donde habitan Apolo y las musas, se construye geográficamente como utopía, es decir, como un no-lugar o un mundo ficticio. Su topografía no responde a la literatura de viaje, sino a la estructura circular y al purgatorio de la *Divina Comedia* de Dante, con detalles reales e imaginarios. Firpo (1961) y Verziagi (2013-14, p. 300 ss.) han observado tres anillos: 1) la ciudad del Parnaso, capital del reino, cuya

---

medesimi”: BOCCALINI, T. (1677), *Commentari sopra Cornelio Tacito*, Cosmopoli [= Amsterdam], Giovanni Battista della Piazza [= Bleu], p. ss.nn. 6-7. *Las marcaciones en negrita son nuestras.*

organización urbana responde a Roma antigua y moderna y a la Venecia del *Seicento*, última morada de Boccacini; 2) una zona contigua helénica y clásica que, habitada por Apolo y los literatos, comprende la llanura de Castalia, Delfos, el monte de Helicón y la fuente de Aganipe; y 3) una serie de regiones de Europa y de Asia menor (incluyendo al Imperio otomano), con sus respectivos príncipes y gobernantes que replican verosímilmente las existentes en la tierra, constituyendo así una proyección de la organización política de la Europa contemporánea al autor. La misma operación se repite en lo que respecta a la estructura administrativa y jurídica de la ciudad del Parnaso que, calcada sobre el modelo de la República aristocrática veneciana, presenta instituciones y magistraturas como el Senado, el Consejo Mayor, el Consejo de los Diez, la *Quarantia Criminale*, la *Vicaria* y la *Ruota* (IRACE, 2015).

A la construcción utópica del Parnaso como no-lugar, Boccacini agrega una dimensión extra-temporal, porque allí se dan cita grandes personalidades de todas las épocas históricas; personajes reales, mitológicos e inventados, así como los Reinos, las Monarquías, las Repúblicas y las Virtudes personificadas por la alegoría. Asimismo, la coexistencia del pasado y el presente, y la importancia que cobran los componentes mitológicos y alegóricos en la metáfora del Parnaso como República de las letras, permite al autor anular la dimensión temporal y dotar de universalidad a las disputas sobre diversos aspectos considerados negativos de la sociedad presente (culturales, políticos, sociales, etc.); aspectos que muestran el estado de decadencia alcanzado por el género humano, único responsable de su actual infelicidad e ignorancia. En este marco el *menante*, como *alter ego* de Boccacini, registra fielmente las discusiones y las pone en circulación; mientras que Apolo como máximo soberano imparte justicia ante las demandas que realizan los habitantes de su reino.

Boccacini se aleja del modelo clásico de relato utópico, dado que el mundo imaginario del Parnaso no constituye una imagen invertida y positiva de la sociedad presente (donde las dificultades han sido superadas), sino por el contrario, desde una perspectiva desencantada, se descubren los problemas que afligen al mundo (los abusos del poder político, la corrupción, la hipocresía moral, etc.) y explican su progresivo deterioro. En este marco, los **políticos** (tanto quienes participan del gobierno, como los que teorizan sobre la política) adquieren un papel central y ambiguo porque son simuladores y al mismo tiempo reveladores de la verdad o realidad efectiva, para ponerlo en términos maquiavelianos. Basta recordar el *Raguaggio* con que inicia la primera centuria, donde se cuenta que políticos y ministros camerales abrieron un almacén en el Parnaso que supuestamente vende “mercancías útiles a los virtuosos”, pero que en realidad son una serie de artificios que ayudan a los príncipes a asegurar la obediencia de sus súbditos y de su séquito, y a los cortesanos soportar la podredumbre de la vida cortesana, sin perder el honor y la reputación. Entre estas mercancías se destacan: (i) los “lápices” que permiten al príncipe, apremiado por la situación, “pintar al pueblo lo blanco por negro” con la retórica de las bellas palabras; (ii) los “anteojos” y “larga vistas” elaborados con tal

maestría que “hacen parecer a las pulgas elefantes, a los pigmeos gigantes”, siendo así ideales para mantener a los cortesanos serviles y en la creencia de que los premios y las dignidades se encuentran próximos (cuando ni una vida alcanzará para obtenerlos); (iii) los “aceites”, cuyo uso requieren los cortesanos que, cuando se dan cuenta de la verdad y caen desilusionados, necesitan vigorizar sus estómagos para digerir las amarguras de corte; y (iv) el “dulce almizcle” que perfuma el aliento de secretarios y altos dignatarios, obligados a “dejar pudrir” sus cuerpos por los secretos que guardan.<sup>5</sup>

El motivo de la realidad contemporánea que se revela tras un manto de apariencias, resulta una constante en los *Raguaggi*. Otro ejemplo contundente es el del literato que presenta a Apolo una oración de alabanza al siglo presente, donde ha prosperado “la verdad, la bondad y toda suerte de virtud” y el género humano podía “esperar felizmente” entrar pronto en la edad de oro, cantada por los poetas. Apolo, le pregunta con qué anteojos había mirado el siglo que tanto elogiaba, a lo que el literato responde que se había servido de “su ordinaria vista que no estimaba equívoca” y que había considerado “con la mayor agudeza” las “infinitas y grandes cortes de los príncipes”, recorrido “la mayor parte de Europa” y “diligentemente examinado” la vida de los gobernantes y las costumbres de los gobernados. En este marco, Apolo le hace usar unos “refinadísimos anteojos políticos, fabricados por el mismo Tácito”, sin los cuales “ni siquiera Linceo” con su vista prodigiosa podría ver la verdad.<sup>6</sup> Cuando el literato se los pone, se subvierte esa imagen utópica e idílica, ya que al volver a mirar (*remirare*) al siglo que se despliega “ante sus ojos”, descubre que

Es un mundo pleno de ostentación y apariencia, con poca sustancia de bien y de verdadera virtud, donde una gran cantidad de hombres se encuentran revestidos de una falsa simplicidad; vestidos de la falsa alquimia de una aparente bondad, pero llenos de engaños, de artificios y maquinaciones; donde no se esfuerzan más que en intentar engañar al compañero... Veo un siglo lleno de interés, donde entre el padre y el hijo no se divisa la perfecta caridad ni la candidez del amor... Y solo con estos admirables anteojos veo claramente que el mundo no es más que un gran almacén, donde no hay cosa que no se compre y se venda, de modo tal que el verdadero fin de los hombres que lo habitan es la ganancia, amasar dinero.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. I, ragg. I, p. 9-10.

<sup>6</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. II, ragg. LXXXIX, p. 296.

<sup>7</sup> “[...] quello che io ora con questi occhiali rimiro, non altramenti e il secolo nel quale ora viviamo, ma un mondo pieno di ostentazioni e d'apparenza, con pochissima sostanza di bene e di vera virtù: dove numero grande d'uomini sono foderati d'una finta semplicità; vestiti della falsa alchimia di una apparente bontà, ma pieni d'inganni, di artifici e di macchinazioni: dove ad altro più non si studia che a cercar d'ingannare il compagno... Veggio un secolo pieno di interesse, e nel quale anco tra il padre e il figliuolo non so scorgere perfetta carità né candidezza di amare; e solo con questi

Los antejos de Tácito, quien en el Parnaso ocupa un lugar destacado como primer consejero de Estado y cronista mayor de Apolo,<sup>8</sup> permiten penetrar en los pensamientos íntimos, los ánimos y las intenciones ocultas de los hombres en general y de los príncipes en particular; estableciendo así una distancia insalvable entre una mirada aguda y acertada de la realidad efectiva; mirada que Boccacalini circunscribe al círculo político íntimo del gobernante (secretarios y consejeros) y a los intelectuales; y otra ingenua, víctima de las apariencias y fácilmente manipulable, característica del vulgo inculto. En este sentido, el *menante* comenta que en ciertas regiones, como el imperio otomano y el ruso, los príncipes directamente prohibieron “las buenas letras” (que agudizan los “intelectos ciegos”) para mantener a los súbditos atontados (*balordí*) e ignorantes (*grossolani*).<sup>9</sup>

A pesar de su capacidad para ver más allá de las apariencias, ni siquiera el mismísimo dios Apolo puede re-establecer la justicia, ya que se siente por lo general obligado a resolver las disputas y los conflictos no tanto en función del argumento más verdadero y sincero, sino de la oportunidad, la fuerza y la disimulación. Por ejemplo, cuando Catón el joven – sabio importante del Parnaso, defensor de la libertad de conciencia y de la república contra César – agrega la palabra *libre* a la inscripción *pugna pro patria*, provoca el reclamo de los príncipes que piden a Apolo que castigue al *Uticense* porque la inscripción podía “poner al mundo en combustión”.<sup>10</sup> Y describen a Catón como “el fundador de una mala raza de hombres que por mostrarse amantes de la verdad ante la vil plebe, ejercen sobre la gente una libertad impertinente y una devota soberbia”.<sup>11</sup> Apolo llama a Catón y lo reprende diciéndole que constituía un error grave “de suma sedición”, decir que los príncipes, frente al ataque del enemigo, carecían de autoridad “para forzar al pueblo a armarse” en defensa de “la patria común”.<sup>12</sup> Y que esperaba que los príncipes fueran suficientemente “liberales” para movilizar al pueblo en defensa de la tierra que habita “como si fuera libre”. Con estos argumentos, Apolo insta a Catón a borrar

---

mirabilissimi occhiali vengo fatto chiara che 'l mondo altro non e che una grandissima bottega, dove non e cosa sotto la luna, che non si comperi e non si venda: di modo che il vero fine degli uomini, che vi abitano, solo e il guadagno, l'ammassar danari”. BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. II, ragg. LXXXIX, p. 297.

<sup>8</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. II, ragg. LXXI, p. 247.

<sup>9</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXXIX, p. 327. Véase también, v. III, ragg. XXVII, p. 92-94: donde el príncipe de Moscovia sostiene que si a los alemanes, holandeses y zelandeses se los hubiera mantenido en la en “la simplicidad de la ignorancia antigua” no se hubieran rebelado y fundado “perfectísimas repúblicas”.

<sup>10</sup> “[...] porre il mondo tutto in combustione...” BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. II, ragg. XXXI, p. 131.

<sup>11</sup> “[...] Catone, primo institutore di quella mala razza d'uomini, i quali, per mostrarsi alla vil plebe amatori della verità, sopra le genti esercitano una impertinente libertà e una devota superbia...” BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. II, ragg. XXXI, p. 131.

<sup>12</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. II, ragg. XXXI, p. 132.

la palabra **libre**, bajo el pretexto de considerarla superflua y sobreentendida para los virtuosos, cuando en realidad intenta ocultar a la “vil muchedumbre” un gran secreto: “que los hombres libres sólo consideran patria a su lugar de nacimiento, en cambio los siervos, al lugar donde disfrutaban de las mayores comodidades”.<sup>13</sup> Por comodidades Boccalini entiende la satisfacción de necesidades básicas (vivienda, alimentación, ropa y trabajo) que, ante el avance irrefrenable de la centralización monárquica y el expansionismo de las potencias europeas más poderosas (como España y Francia), eran consideradas más importantes que la libertad política, inexorablemente perdida. Y en consecuencia, con la pérdida de la libertad política, el pueblo se veía obligado a defender, a cambio de su subsistencia, los dominios territoriales del príncipe.

El reino del Parnaso es, sin duda, oscuro, injusto y conflictivo. Los príncipes ejercen un poder ilegítimo, arrogante, cruel y violento,<sup>14</sup> porque conciben a sus súbditos como “bestias de dos patas creadas por Dios para su propio beneficio”.<sup>15</sup> Boccalini ilustra este punto a través de la inversión de la metáfora bíblica del óptimo gobernante como **buen pastor** con su rebaño: en vez de velar por el cumplimiento de las leyes y el bien común, los príncipes dejaron de ser pastores para convertirse en **lobos** que, aplicando una “razón de estado diabólica”, desuellan a sus súbditos, en vez de esquilarlos, los succionan antes que ordeñarlos y, en definitiva, los oprimen antes que gobernarlos.<sup>16</sup> En este contexto, las ovejas piden a Apolo que les otorgue “dientes largos” y “cuernos afilados” para morder a los pastores que las “exprimen con poca caridad” y las “esquilan sin discreción”, lastimando su piel.<sup>17</sup> Apolo se niega a satisfacer el pedido, porque considera que sus riquezas (queso, lana, corderos) constituyen un arma más poderosa y les aconseja “humildad y obediencia” para obtener el mejor cuidado de sus pastores, ya que si las maltratan terminarán perjudicándose a sí mismos.<sup>18</sup> Aquí se advierten dos cosas, por un lado la determinación de Boccalini a explicitar y censurar duramente los abusos del poder político convertido en tiranía. Por ello, el autor insiste en la necesidad, por parte

<sup>13</sup> “...non essendo bene che ’l vil popolaccio fosse venuto in cognizione del grandissimo secreto, che agli uomini liberi solo quella era patria dove essi erano nati, a’ serví quella dove godevano miglior commoditadi” BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. II, ragg. XXXI, p. 132.

<sup>14</sup> Sobre este punto véase también el pedido de los príncipes a Apolo para que Aristóteles modifique en la *Política* su definición de “tirano” que los pinta de cuerpo entero en BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXVI, p. 255-257.

<sup>15</sup> “(se) il mondo fosse governato con la modestia e con la semplicità de monarchi antichi, che stimarono gli uomini creature razionali, non con l’acerbezza di molti precipi moderni, che apertamente mostrano credere che siano bestie da due gambe, così create da Dio per beneficio loro...” BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXXIV, p. 305.

<sup>16</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXXIV, p. 304-305.

<sup>17</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXXVIII, p. 323-25.

<sup>18</sup> “...quei pastori che maltrattavano i Loro armenti, in estremo erano crudeli contro loro stessi, essendo cosa verissima che la ferita bestialmente data alla pecora aveva propria d’uccidere il pastore”, BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXXVIII, p. 325.

del príncipe, de asegurar el bienestar material (evitando vejaciones e impuestos excesivos) y la seguridad de sus súbditos (frente a enemigos internos y externos) para garantizar la estabilidad del orden político y su prosperidad económica. Por otro lado, Boccalini expresa su desconfianza hacia las rebeliones populares y los gobiernos democráticos, en estrecha relación con su defensa de una república aristocrática, o bien, de una monarquía mixta, es decir, de un gobierno donde el poder del príncipe tenga su contrapeso en un cuerpo colegiado de virtuosos (HENDRIX, 1995). No obstante, numerosos son los casos que se reportan en el Parnaso donde se desatienden los consejos expresados por el autor para mantener la estabilidad política, ya sea porque los príncipes por su avidez y egoísmo actúan como **lobos** o sus emisarios como **perros**, generando las revueltas de sus súbditos y el aumento de la violencia con graves consecuencias.<sup>19</sup>

En los *Raguagli*, lejos de proponer un modelo ideal y superador de la sociedad de su época, Boccalini elabora una representación sumamente crítica, que atiende sólo a sus rasgos negativos, a saber: la supremacía de las apariencias, la hipocresía y la disimulación sobre la realidad efectiva; la ausencia de una justicia verdadera y sincera; los abusos del poder político y la pérdida de la libertad. Estos rasgos crean una utopía, cuya finalidad parecería ser la sátira y no al revés, como sucede con el modelo clásico de relato utópico (VIEIRA, 2010, p. 8). Utopía que trasmite infelicidad y desilusión, pero también escepticismo con respecto al real impacto de las reformas totalizadoras, viciadas de idealismo. Ejemplo de ello lo constituye el *raguaggio* donde Apolo, advirtiendo el estado calamitoso en que se encuentra la humanidad, instituye un “colegio de reforma del universo” compuesto por los siete sabios griegos, Catón y Séneca. Si bien las propuestas son irreprochables desde el punto de vista ético, en la práctica no pueden concretarse porque generan más problemas de los que pretenden solucionar.

Así Tales sugiere colocar una “pequeña ventana en el corazón” de los hombres para obligarlos a ser sinceros y terminar con la hipocresía. Como gana la votación, los filósofos y los poetas más venerables del Parnaso corren a lavarse el alma y beber jarabes rosas purgantes, produciendo después toda clase de hedores apestosos; razón por la cual los médicos, dudando de la pureza de sus almas, se niegan a realizar una operación tan riesgosa, temiendo enfermarlos más o bien matarlos.<sup>20</sup> Solón propone redistribuir las riquezas para calmar los odios causados por la desigualdad social; Quilón: eliminar el oro y la plata para extirpar la codicia; Cleóbulo: eliminar el hierro usado para fabricar armas; Pitaco: endurecer las leyes para castigar los vicios; Periandro: poner fin a la ingratitude e infidelidad de los ministros sabios del príncipe,

---

<sup>19</sup> Véase por ejemplo las críticas a la dominación española en Flandes, Países Bajos, la península itálica y el Nuevo Mundo: BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. III, ragg. XXI, p. 60-62 y ragg. LIX, 170-72. Asimismo, cf. BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. I, ragg. XLVI, p. 168. Allí el autor define a la guerra como “masacre inútil de carne humana”.

<sup>20</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXVII, p. 259-62.

así éste no se rodea de servidores incompetentes; Biante: restringir los pueblos a sus fronteras originales y prohibir la navegación para frenar la ambición de los príncipes de expoliar dominios ajenos; Catón: convocar un nuevo diluvio universal para extirpar todos los males de raíz; Séneca: delegar reformas parciales a pequeños grupos de expertos.<sup>21</sup> Ninguna propuesta gana la votación y los sabios se ven obligados a aceptar sus propias limitaciones: no conocen todos los vicios que deben reformarse, no han podido reformarse a sí mismos (cuando intentaron lavarse el alma) y las medidas sugeridas implican una gran resistencia por parte de los sujetos a reformar. En este contexto, el secretario de la comisión, sugiere convocar al enfermo, el Siglo en persona, para preguntarle cuáles son los males que padece, poder examinarlo físicamente, determinar sus causas y definir una curación. El siglo, un hombre muy viejo de “complexión gallarda y robusta”, pero con dificultad para respirar y voz muy débil, les dice:

Yo señores, al poco tiempo de nacer, caí en el mal que ahora me aflige: el rostro lo tengo así de rosado porque la gente me lo ha embellecido con tiras y pedazos de telas de Oriente. Mi mal se asemeja al flujo y reflujo del mar, que siempre trae consigo el agua, si bien desciende y crece, lo hace con la vicisitud de que cuando tengo un buen aspecto, el mal, como sucede ahora, está dentro y cuando el aspecto es malo, el bien está dentro. Estas son las enfermedades que en el presente tanto me martirizan. Despójeme del especioso jubón con que las buenas personas cubrieron los achaques de un muerto que apenas respira. Mírenme desnudo como me ha hecho la naturaleza y verán con pleno conocimiento que no soy más que un cadáver viviente.<sup>22</sup>

Cumpliendo con el pedido del Siglo, los señores reformadores lo desnudan, solicitan “diez navajas” y empiezan a tallar con “solicitud y diligencia” las gruesas “costras de apariencia” que lo “comían vivo” y eran la causa principal de los males que lo aquejaban. No obstante, al hacerlo descubren con sorpresa que “habían llegado al hueso” y que en “aquel gran coloso” no se encontraba “ni un centímetro de carne viva”. Entonces, los reformadores asustados, comprobando que la condición

---

<sup>21</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXVII, p. 262-83. Cf. *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. II, ragg. LXXVI, p. 256-61.

<sup>22</sup> “Io, signori, poco dopo che nacqui, caddi nei mali che ora mi travagliano: la faccia ho ora così rossa, perché le genti la mi hanno abbellita con gli strisci e colorata con le pezze di levante. Il mio male somiglia il flusso e reflusso del mare, che sempre ha in sé l’acqua medesima, se ben cala e cresce: con questa vicissitudine però, che quando ho la ciera buona di fuori, il male, come provo ora, è di dentro. Quali poi sieno le infirmitadi dalle quali tanto son di presente martorizzato, spogliatemi questa speciosa giubba con la quale le buone persone hanno ricoperse le magagne di un morto che spira, vedetemi ignudo come mi ha fatto natura, e verrete in piena cognizione che io son un cadavero vivo”, BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXVII, p. 284.

del Siglo es verdaderamente “desesperada”, lo vuelven a vestir con su jubón y lo dejan ir. En consecuencia, la reforma queda en la nada (*nulla di fatto*) y los sabios deciden abandonar “el cuidado de los pensamientos públicos” para salvaguardar “la reputación privada”, considerando que la solución más prudente, aunque difícil, consiste en “dejar este mundo como otros lo han encontrado”.<sup>23</sup> El cierre irónico del *ragguaglio* sobre la reforma universal del universo, trasluce, por parte de Boccalini, una resignada aceptación del carácter corrupto y enfermo su época. Aceptación sin duda muy lúcida, pero inexorablemente signada por la tristeza y un profundo pesimismo.

Pero Boccalini no sólo realiza una crítica general a los reformadores por soberbios e inoperantes, sino en particular a los reformadores protestantes que, movidos por intereses políticos, han “deformado” (en el sentido de pervertir) la antigua religión,<sup>24</sup> perturbado la paz y aumentado la espiral de guerra y violencia que hace que los seres humanos se maten entre sí. Aquí hace su aparición en el Parnaso el personaje de Tomás Moro, “santísimo literato” que “vive en la corte muy afligido”, por el ateísmo de los herejes que se han aprovechado de la plebe ignorante para seducirla, desterrando de sus corazones “la verdadera piedad cristiana” y lanzando “las cosas sagradas y profanas en horrenda confusión”.<sup>25</sup> Moro le pregunta a Apolo, cuándo dejarán de existir “herejías perversas” y Apolo, entendiendo que las herejías no son otra cosa que “una liga de potentados contra la casa de Austria”, le responde, que ello sucederá cuando los españoles se contenten con España y la Casa de Austria se mantenga dentro de los límites de su feudo originario, renunciando a la ambición de “querer dominar el universo”.<sup>26</sup> Boccalini agrega así los últimos rasgos negativos al reino del Parnaso como utopía invertida: el ateísmo, la falta de piedad y la ruptura de la convivencia social como consecuencia de la instrumentalización de la religión con fines políticos.

Boccalini elige a Moro, no por ser partidario de la tolerancia religiosa que defiende en su *Utopía*,<sup>27</sup> sino como un mártir que prefirió permanecer fiel a la

<sup>23</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXXVII, p. 284.

<sup>24</sup> “Tanto avanti e arrivata l’ignoranza di alcuni popoli, che sino si son lasciati dar ad intendere che con le crapule, co’latrocini e con ogni sorte di libidine diffomar l’antica religione, tanto costantemente creaduta da’padri, dagli avi e dai bisavi loro, altro non sia stato che riformarla: quasi che il fregiare un uomo, lo spogliarlo e l’ucciderlo, da alcuno che sia di sano intelletto possa credersi che sia un onorarlo, un rivestirlo, un farlo risuscitare da morte a vita”, BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. I, ragg. XCI, p. 349.

<sup>25</sup> Tomaso Moro inglese, quegli che, il primo giorno che fu ricevuto in Parnaso, da Apolo fu onorato con il singular titolo di santissimo letterato, vive in quella corte afflittissimo, perpetuamente, escrucandolo quei mali delle sclerate eresie che, nella sua patria e altrove dal cuor degli uomini avendo cacciata la vera pietá cristiana, in una orrenda confusione hanno poste le cose sacre e le profane... “, BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. III, ragg. VII, p. 24.

<sup>26</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. III, ragg. VII, p. 24.

<sup>27</sup> Sobre este punto sugerimos la lectura de KESSLER, S. (2002), “Religious Freedom in Thomas More’s “Utopia”, *The Review of Politics* Vol. 64 (2), p. 207-229.



Iglesia católica y enfrentar la muerte antes que aprobar la decisión de Enrique VIII de casarse con Ana Bolena y convertirse en la cabeza de la Iglesia anglicana.<sup>28</sup> En la Europa de principios del siglo XVI era posible pensar en una reforma interna de la Iglesia católica que terminara con los excesos y convenciera a los disidentes a volver al seno del Cristianismo, a partir del consenso sobre verdades simples que inculcaran las virtudes cristianas en los fieles (evitando entrar en cuestiones dogmáticas y litúrgicas consideradas de por sí oscuras para el entendimiento humano). Un siglo después, habiéndose profundizado la fractura de la Cristiandad con divisiones al interior del mismo movimiento protestante, se hacía imprescindible que el príncipe (en tanto ejecutor, brazo armado del poder secular y único responsable ante Dios) estableciera una religión oficial en sus dominios para garantizar la gobernabilidad y preservar la integridad del cuerpo político (cosa que Erasmo y Moro nunca hubieran aceptado). En este marco, aunque Boccalini censura los abusos del clero, el uso de la razón de Estado por parte de los jesuitas y la rapacidad de la monarquía española y de la Casa de Austria (que bajo el pretexto de propagar la fe católica satisface sus ambiciones políticas, conquistando nuevos territorios); permanece fiel a la ortodoxia católica de la Contrarreforma y rechaza la libertad de conciencia como la principal causa de la herejía, condenando a Jean Bodin (paladín contemporáneo de la tolerancia religiosa) a morir en la hoguera del Parnaso.<sup>29</sup>

En base a todo lo señalado, podemos concluir que los *Raguaggi* de Boccalini no constituyen una **utopía imperfecta**, suspendida entre el realismo y el idealismo, sino una **distopía** en tanto crítica realista *in extremis* de la sociedad del autor, donde los rasgos negativos de la misma (corrupción, hipocresía, degeneración de la política, pérdida de la antigua piedad religiosa, etc.) son exacerbados a través del lenguaje paradójico del sarcasmo y la ironía (BRAGA, 2016), al punto de desmitificar con su visión desencantada y escéptica del mundo, al absolutismo monárquico y la ideología de la Contrarreforma, con el propósito de mover al lector avezado a la reflexión. Y todo esto, sin que haya un modelo de sociedad ideal al que se quiera aspirar ya que, como demostramos más arriba, Boccalini incluso se burla (sin llegar a plantear una inversión de la sociedad utópica o antiutopía) de los proyectos de reforma universal por su inaplicabilidad y la falta de idoneidad de quienes los llevan a cabo.

Ahora bien, cabría entonces preguntarse si concebir a los *Raguaggi* como distopía, nos habilita a calificar a Boccalini de melancólico y anti-moderno que consciente de los males de su época pero víctima de su crítica demoledora, se resigna pasivamente a contemplarlos y lamentarse. Definitivamente, no Boccalini no añora ningún pasado áureo de la humanidad, sino que se define como **moderno** por el compromiso que tiene con su presente y por el juicio crítico, lúcido, atrevido

---

<sup>28</sup> Boccalini califica el acto de Enrique VIII de convertirse en cabeza de la Iglesia anglicana como “apostasía”, véase: *Raguaggi di Parnaso...* cit., v.III, ragg. XII y LXXXI.

<sup>29</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguaggi di Parnaso...* cit., v. I, ragg. LXIV, p. 221-23.

e independiente que formula de la corrupción política y la hipocresía en tanto vicios que han alcanzado un grado sumo de refinamiento y penetración social, sin precedentes en la Antigüedad. En este sentido, coincidimos con Fumaroli (2008, p. 62-63) cuando afirma que el reino del Parnaso, hilo conductor de los *Raguagli*, constituye una alegoría del mito de la República de las letras. Alegoría que apela al “virtuoso curioso”, ávido de saber,<sup>30</sup> pero también a la inteligencia culta europea para evitar que se extingan la libertad intelectual, el espíritu crítico y la dignidad humana frente al avance inexorable de gobiernos tiránicos, corruptos y crueles (FUMAROLI, 2008, p. 57). Esta aspiración universal del autor redimensiona el valor de su obra y permite comprender su temprana y vasta recepción en el ámbito internacional (HENDRIX, 1995; BURKE, 2010, p. 240-241). Recepción que ha sido atribuida en exceso al abierto anti-españolismo de la *Tercera Centuria*.

Sin embargo Boccacini – lejos de limitarse a evocar el mito de la República de las letras en tanto *leitmotiv* humanista que se remonta al s. XV – lo reelabora de modo original, poniendo el énfasis en dos aspectos: por un lado, el complejo sistema informativo que conecta al mundo del Parnaso con la Europa contemporánea – a través del *menante*, Mercurio (jefe de correos del reino) y un ejército de enviados de Apolo que cita y conduce a los acusados ante el tribunal del Parnaso –; por otro, el tratamiento de cuestiones políticas que superan con creces las de índole literaria y científica. Aspectos que hacen pensar, como atinadamente nota Benigno (2015), en una concepción de esfera pública que, si bien parece más aristocrática que burguesa, obliga a revisar la tesis de Habermas que sitúa su nacimiento a fines del s. XVIII.

También Boccacini se define como **moderno** por la apropiación idiosincrática que hace de los Antiguos. En este marco, su elección de autores como Tácito, Séneca y Luciano no es superficial ni arcaica. Todo lo contrario. Tácito, en tanto maestro de la sabiduría política y Séneca de la filosofía moral, afrontaron con endereza las tiranías de Tiberio y Nerón, respectivamente; por ende, la experiencia de ellos y sus escritos, resultan fundamentales para comprender mejor un presente que Boccacini considera análogo (FUMAROLI, 2018, p. 60). Asimismo Luciano, escritor satírico durante el reinado autoritario de la dinastía antonina, le otorga los medios retóricos necesarios para ejercer su *libertas philosophandi*, escapar a la censura inquisitorial y hacer sus enseñanzas más claras y entretenidas, permitiéndole alcanzar un público más amplio. No hay una aceptación de la Antigüedad clásica en su totalidad, ni imitación acrítica de modelos, sino una apropiación muy meditada de la tradición grecolatina, con objetivos y metas concretas.

Sin duda, Boccacini es un escéptico que desconfía de las reformas universales y tiene una visión negativa de la naturaleza humana (los hombres de carne y hueso

---

<sup>30</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit., v. 1, p. 5.

sólo operan en función de sus intereses, ambiciones y pasiones).<sup>31</sup> Sin embargo, de esto no puede deducirse un quietismo melancólico y contemplativo, sino más bien un gradualismo pragmático en lo que hace a la introducción de reformas políticas. Gradualismo que opera con una expectativa de mínima y otra de máxima. La expectativa de mínima nos remite al contexto inmediato del autor cuando por ejemplo sostiene que “ahora se vive con menos mal que bien” e insiste en la necesidad de que el príncipe “ponga freno a los abusos” y “las corrupciones” para mantener su reputación, asegurar la obediencia de sus súbditos y con ésta, la prosperidad de su estado.<sup>32</sup> En cambio, la expectativa de máxima reforma Boccalini la vuelca en el perfeccionamiento de la legislación (no en los abogados), ya que define una “patria feliz” como aquella en donde se vive con las leyes más excelsas, seleccionadas a partir del ejemplo de diferentes naciones.<sup>33</sup> En efecto, los virtuosos tienen como condición de ingreso al Parnaso, portar las mejores leyes de sus lugares de proveniencia y siempre se solicita a los corresponsales de Apolo que informen sobre las acciones virtuosas que suceden en la tierra para que los habitantes del Parnaso las puedan implementar.<sup>34</sup> Esto, como bien advierte Verziagi (2013-2014, p. ii.), se condice con la firme creencia de Boccalini en que solo a partir de la mezcla de las costumbres más dignas (dispersas en distintas partes del mundo) se puede derivar un gobierno verdaderamente bueno. Creencia que va más allá del Parnaso como ficción, cuando el autor rescata, sin prejuicios religiosos, aspectos positivos del sistema de gobierno de las repúblicas alemanas (por ejemplo, su eficacia en el ámbito administrativo)<sup>35</sup> o del imperio otomano (al que elogia por su aptitud militar, la capacidad de dar curso rápido a las causas judiciales y la liberalidad de otorgar el manejo de los territorios sometidos a capitanes valientes).<sup>36</sup> Boccalini muestra así (al igual que Giovanni Botero, a quien tanto critica) un creciente interés por la realidad geopolítica de su tiempo y la historia comparada; interés que no parece responder a una actitud meramente contemplativa o suspendida entre el idealismo y el realismo, sino por el contrario, evidencia el papel de oposición crítica y activa

---

<sup>31</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit, v. II, ragg. LXXXIV, p. 283: “Gli uomini non interessati, le persone che più amino le pubbliche commoditati che i privati interessi, gli ufficiali che non sieno schiavi delle loro passioni, i precipi liberi dall’ambizione di soverchiamente bramar le cose altrui, pubblicamente non si dice che a migliaia ne vivono nel mondo? E pur, più che ad ogni altro, alla Maestà di Apollo è noto se nell’Egitto, nelle Arabie o in altra parte della terra si truovino così fatte fenici”.

<sup>32</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit, v. I, ragg. LXXVII, p. 285 y v. II, ragg. XVI, p. 88.

<sup>33</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit, v. I, ragg. LXXXIII, p. 302: “si è venuto in chiara cognizione che quella può dirsi patria felice, che non con le proprie, ma che vive con le leggi scelte da tutte le più civili nazioni”.

<sup>34</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit, v. I, ragg. LXXXIII, p. 302.

<sup>35</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit, v. II, ragg. VI, p. 21-22.

<sup>36</sup> BOCCALINI, T. (1948), *Raguagli di Parnaso...* cit, v. II, ragg. LXVIII, p. 237 y ragg. XCVI, p. 318.

que buena parte de la inteligencia culta europea de principios del s. XVII estaba dispuesta a asumir ante el avasallamiento de sus libertades políticas, civiles y en materia de pensamiento.

## REFERENCIAS

BENIGNO, F. Dialoghi dell'al di là. Immaginario ultraterreno e urgenze politiche nella cultura politica italiana del Seicento, *e-Spania* [En línea]. Disponible en: <http://journals.openedition.org/e-spania/24526>. Consultado: el 25 julio 2018.

BOCCALINI, T. *Commentari sopra Cornelio Tacito*. Cosmopoli [= Amsterdam]: Giovanni Battista della Piazza [= Bleu], 1677.

BORRELLI, G. Boccalini e la Ragion di Stato. *Pensiero Politico*, v. 31, n. 2, p. 303-307, 1998.

BRAGA, C. From Eden to Utopia. A Morphology of the Utopian genre. *Journal for the Study of Religion and ideologies*, v. 15, n. 44, p. 3-32, 2016.

BURKE, P.; Po-Chia, R. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CICCARELLI, A. Traiano Boccalini: la ragion di stato tra satira e sinceritas. Quale accettabilità per Machiavelli? *Les Dossiers du Gribl* [En línea].

Disponible en: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4770>. Consultado: 16 de agosto de 2018.

COSTANZO, M. *La critica del Novecento e le poetiche del barocco*. Roma: Bulzoni, 1976.

FIRPO, L. Fortuna di una satira politica. Le edizioni italiane de “La pietra del paragone político”. *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 1943-1944, (2), p. 25-55.

FIRPO, L. Le edizioni italiane della Pietra del paragone político di Traiano Boccalini. *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 1951-1952, p. 67-119.

FIRPO, L. Nuovi Raggugli inediti del Boccalini. *Giornale storico della letteratura italiana*, CXXI, p. 145-74, 1954.

FIRPO, L. *Raggugli di Parnaso di Traiano Boccalini. Bibliografia delle edizioni italiane*. Firenze: Sansoni, 1955.

FIRPO, L. Correzioni d'autore coatte, in Studi e problemi di critica testuale. *Convegno di studi di filologia italiana nel Centenario della Commissione per i testi di lingua* (7-9 aprile 1960). Bologna: Commissione per i testi di lingua, 1961, p. 143-157.

FIRPO, L. *Traduzioni dei raggugli di Parnaso di Traiano Boccalini*. Firenze: Sansoni, 1965.

FIRPO, L. Boccalini, Traiano. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Treccani, 1969. p. 10-19. v. XI.

FUMAROLI, M. *Las abejas y las arañas*. Barcelona: Acontilado, 2008.

GINZBURG, C. *Ninguna isla es una isla*. Buenos Aires: CEHISO, 2002.

IRACE, E. Il sordido studio Traiano Boccalini dottore in utroque e governatore dello stato pontificio. In: MELOSI, L.; PROCACCIOLI, P. (comp.). *Traiano Boccalini tra satira e politica*: atti del Convegno di Studi (Macerata-Loreto, Ottobre 2013). Firenze: Olschki, 2015. p. 23-48.

HENDRIX, H. *Traiano Boccalini tra erudizione e polemica*: ricerche sulla fortuna e bibliografia critica. Firenze: Olschki, 1995.

KESSLER, S. Religious freedom in Thomas More's "Utopia". *The Review of Politics*, v. 64, n. 2, p. 207-229, 2002.

PANIZZA, L. Vernacular Lucian in Renaissance Italy. Translations and Transformations. In: LIGOTA, C.; *Lucian of Samosata vivus et redivivus*. London-Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno, 2007. p. 71-114.

SAITTA, A. *Guida critica alla storia moderna*. Bari: Laterza, 1994.

VARESE, C. *Traiano Boccalini*. Padova: Liviana, 1958.

VERZIAGI, I. *L'utopia imperfetta del Parnaso di Boccalini*: sul lessico politico-intellettuale e su alcuni aspetti strutturali dei Ragguagli di Parnaso. 2013-2014. 513 p. Tesi (Dottorato in Italianistica) – Università Ca' Foscari di Venezia, Venezia, 2013-2014.

VERZIAGI, I. Forme della polemica antiprotestante e antigesuitica nei Ragguagli di Parnaso di Traiano Boccalini. In: KRAYE, J. et al. (ed.). *Forms of conflict and rivalries in Renaissance Europe*. Göttingen: V&R Unipress, 2015. p. 223-46.

VIEIRA, F. The concept of utopia. In: CLAEYS, G. *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 3-27.

# BIOGRAFIA E AUTOBIOGRAFIA: TANGÊNCIAS DA EXTERIORIDADE E DA INTERIORIDADE

*Antonio Valverde*

*“[...] a história oculta dos filósofos, a psicologia dos seus grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade suporta, quanto verdade ousa um espírito?”*  
(NIETZSCHE, *Ecce homo*, “Prólogo”, § 3).

### A INVENÇÃO DA BIOGRAFIA

Em Inglaterra, encontra-se em andamento uma discussão acerca do esgotamento do gênero literário biografia. Noticiada pela *Folha de S. Paulo*,<sup>1</sup> a matéria informa que não haveria mais filósofos, artistas, nobres, políticos, militares, religiosos e *notáveis*, desde os primórdios da Modernidade até a atualidade, a terem sua vida descortinada por habilíssimos pesquisadores e escritores. O gênero biografia fora consagrado por Plutarco, Suetônio, Cornelius Nepos, Diógenes, Laércio, Porfírio,<sup>2</sup> Vasari e outros tantos, a retratar a vida de *homens ilustres*. Talvez a crise, quiçá momentânea do gênero, possa oferecer oportunidade de reflexão acerca da invenção da tradição biográfica pelos antigos e da retomada pelos italianos da Idade Média, além da reinvenção da autobiografia desde o século XIII, tanto a documental quanto a ficcional, como gênero literário emparelhado e complementar da biografia, marca do nascente individualismo, sob o teto da secularização e da filosofia nominalista.

A par das biografias da Antiguidade conhecidas, escritas por Plutarco e pares, há também as escritas por filósofos biógrafos como Porfírio, Jâmblico, Marino e Damácio, menos divulgadas, que liam a vida “de maneira alegórica, isto é, como introdução alegórica da doutrina platônica, em que todos os fatos da vida dos filósofos sejam ou possam ser lidos em segundo sentido, pois [...] lançam os fatos no campo amplo do duplo sentido” (SALLUM, 2012, p. 57). Destaques para *Vita Plotini*, escrita por Porfírio

---

<sup>1</sup> Matéria da *Folha de S. Paulo*, de 24 de junho de 2018, intitulada “A morte da biografia?”, seguida do destaque “sinais de esgotamento de grandes personagens sugerem que o caminho é retratar gente comum”, por Christian Schwartz.

<sup>2</sup> Filósofos-biógrafos, como Porfírio, Jâmblico, Marino e Damácio (SALLUM, 2012, p. 57).

e a *Vita Procli*, de Marino, em que a questão de fundo parece ser que a biografia espelha somente o *logos* proferido e não o *logos* interno (SALLUM, 2012, p. 185-192). Ao menos metaforicamente. Sob o contexto do século XIV, tratando de coletâneas biográficas de homens e mulheres ilustres, Burckhardt registra que, apesar da caracterização breve, era “notável especialmente por condensar as fisionomias externas e internas dos biografados” (BURCKHARDT, 1991, p. 243). Como hipótese, eis a pergunta fundante, que deve perpassar a escrita e a leitura das biografias e das autobiografias: O que se põe em questão, a verdade da alma ou a verdade dos fatos da vida do biografado? Ou ambas?

Porfírio, por exemplo, ilustra o duplo jogo entre aparência e, diga-se, essência do indivíduo cuja vida contada, desde a constatação anedótica de que Plotino não desejava ser retratado por Amélio. O argumento de Plotino parece forte e razoável, porque

parecia envergonhar-se de estar em um corpo. Devido a tal disposição, não suportava falar nem de sua origem, nem de seus pais, nem de sua pátria. Tolerar um pintor lhe parecia tão indigno a ponto de responder a Amélio, que lhe pedira permissão para que se fizesse um retrato dele: ‘Pois não basta carregar a imagem com que a natureza nos revestiu, mas ainda devo concordar em legar uma imagem mais duradoura da imagem, como se essa fosse de fato alguma das obras dignas de serem contempladas?’” (PORFÍRIO; BACARAT, 2006, p. 163; SALLUM, 2012, p. 58).

O fundo platônico do argumento relembra que a forma pura não pode ser realizada de modo sensível. O artifício do pintor Amélio foi a de enviar o amigo Carterio, tornado espião das “reuniões” abertas que o Filósofo oferecia, para observá-lo, atentamente, e relatar detalhes da sua fisionomia, da expressão do olhar, da postura, dos gestos. Resultado: um retrato excelente, tal qual o retratado, mesmo sem tê-lo como modelo exposto durante o tempo necessário para tal elaboração. No limite da exterioridade da expressão revelada do filósofo. Porém, não a da sua interioridade, a da sua alma. A vida de Plotino pode ser considerada “a mais alegórica das vidas, [...] uma verdadeira sequência ininterrupta de fatos metafóricos, que ilustram a dualidade entre o silêncio do *logos* interno e o ruído de um *logos* exterior” (SALLUM, 2012, p. 57).

Ao tempo da civilização do Renascimento, como que em paralelo, Michelangelo, sob inspiração neoplatônica, deixara inacabadas algumas esculturas, sob o mesmo argumento da impossibilidade de realização da forma pura. Argan, desde o arco da crítica contemporânea, nomeou tal atitude, desesperada, de *non finito*, a dificuldade teórico-prática de avançar na composição da forma pura na matéria sensível. Pois, o “*non finito* é uma qualidade do estilo plástico de Michelangelo, uma exigência de sua poética

neoplatônica, a expressão de sua impaciência com o limite da matéria e da própria forma, diante da transcendência do ‘conceito’” (ARGAN, 1999, p. 296).<sup>3</sup>

Contudo, antes de Porfírio – com licença poética –, Virgílio biografou Eneias, herói do poema *Eneida*, filho de Vênus, a Afrodite romana, – que, conforme a *Teogonia*, de Hesíodo, nascida do sangue do falo decepado de Saturno (Cronos) e da espuma do mar; deusa do encanto amoroso, que em mitos tardios ressurgiu como mãe de Eros / Cupido –, e do mortal Anquises. Ao passo que o próprio Virgílio fora biografado por Donatus (BURCKHARDT, 1991, p. 243). Frente ao longo poema *Eneida*, de finíssima imaginação literária, a *Iliada*, de Homero, parece tornar-se um suporte necessário da construção de tal altura poética, histórica, cívica, a retratar a vida do ilustre troiano / romano. Contudo, como quer Tito Lívio, se há historiadores que tomam em conta a *favole poetiche* para justificar a fundação de Roma,<sup>4</sup> ele, porém, não confirma nem contesta tal remissão. Mas, como consta das páginas iniciais de *Ab urbe condita libri*, Tito Lívio confirma Eneias fundador de Roma.<sup>5</sup> Em verdade, Eneias antes de dominar a cena da *Eneida* fez presença efêmera na *Iliada*, e foi nomeado no *Hino a Afrodite*, nos versos em que a deusa tranquiliza o pai de Eneias:

– Anquises, o mais nobre dos homens mortais, coragem! / E que teu espírito não se inquiete terrivelmente; / não tenhas, pois, receio de sofrer algum mal de mim, / nem dos demais Bem-Aventurados, pois é amado pelos deuses. / Tu terás um filho amado, que reinará sobre Troia, / e continuamente filhos nascerão de seus filhos. / Eneias será seu nome, porque uma terrível aflição me invade, / por ter caído no leito de um homem mortal (h.Hom. 5, 2010, versos 192-199).

Em verdade, os primeiros versos do poema dão conta da *gesta* de Eneias, das ruínas de Troia à gênese da civilização romana:

---

<sup>3</sup> Argan prossegue argumentando: “Nesse sentido ele foi estudado, no âmbito, porém, das obras singulares que parecem mas não são inacabadas, porque o são apenas em relação a um processo técnico que não alcança seu fim de *mimesis* e o transfere continuamente – da mimese da coisa para a mimese da ideia”. (ARGAN, 1999, p. 296).

<sup>4</sup> Tito Lívio escreveu: “I racconti tradizionali che si riferiscono ai tempi precedenti la fondazione o la futura fondazione dell’Urbe, conformi più alle favole poetiche che a una rigorosa documentazione storica, io non intendo né confermarli né confutarli. Si può ben accordare agli antichi questa licenza di nobilitare le origini delle città mescolando l’umano col divino; e se v’è un popolo cui si deve consentire di divinizzare le proprie origini e di attribuirne la causa prima agli dèi, il popolo romano ha tale gloria militare che, quando esse vanta soprattutto Marte come padre suo e del suo fondatore, le genti accettano di buon animo questa sua debolezza così come ne accettano il domínio” (TITO LÍVIO, 1997, p. 225, 227).

<sup>5</sup> A propósito dos primórdios da fundação de Roma e do lugar histórico de Eneias, conferir TITO LÍVIO, Libro Primo, 1, 2 e 3, 1997, p. 229, 231, 233, 235.



*As armas canto e o varão<sup>6</sup> que, fugindo das plagas de Troia por injunções do Destino, instalou-se na Itália primeiro e de Lavínio nas praias. A impulso dos deuses por muito tempo nos mares e em terras vagou sob as iras de Juno, guerras sem fim sustentou para as bases lançar da cidade e ao Lácio os deuses trazer – o começo da gente latina, dos pais albanos primevos e muros de Roma altanados. Musa!, recorda-me as causas da guerra, a deidade agravada; por qual ofensa a rainha dos deuses levou um guerreiro tão religioso a enfrentar em descanso esses duros trabalhos? Cabe tão fero rancor no imo peito dos deuses eternos? Cidade antiga existiu, dos colonos de Tiro povoada, forte Cartago, distante da Itália e das bocas do Tibre, rica de todo comércio, de grande maldade na guerra.* (VIRGÍLIO, *Eneida*, I, 1-15, 2014).

Para o caso da retomada da biografia, Burckhardt anotou:

fora dos domínios da poesia, os italianos foram os primeiros dentre os europeus a revelar propensão e talento marcados para retratar com precisão o homem na história, de acordo com seus traços e qualidades tanto exteriores quanto interiores. [...] Entre os italianos, a busca de traços característicos de homens ilustres torna-se, então, uma tendência predominante, e é isso que os diferencia dos demais ocidentais, em meio aos quais essa tendência manifesta-se apenas acidentalmente e somente em casos extraordinários. Um senso tão desenvolvido para a individualidade só pode possuí-lo aquele que se destacou ele próprio de sua coletividade, tornando-se assim um indivíduo (BURCKHARDT, 1991, p. 242).

## A INVENÇÃO DA AUTOBIOGRAFIA

Se na Antiguidade e na Idade Média existiram poucos tipos sociais capazes de oferecerem real interesse de terem sua vida registrada por biógrafos, uma vez que somente homens ilustres, como reis, heróis, santos – universais concretos no *dizer* de Hegel –, mereceram ser biografados, individualmente ou em coletâneas, à aurora do mundo moderno, ainda no século XIII, trouxe consigo o registro que pode ser considerado a primeira autobiografia com características inovadoras, a *Vita nuova*, de Dante Alighieri, pela força da interioridade e o *Livro das maravilhas*, de Marco Polo, pela exterioridade. Sem desconsiderar as *Confissões*, de Agostinho de Hipona, autobiografia escrita no final do século IV, entre 397 e 400, ao relatar o caminho do particular Aurélio Agostinho em movimento de encontro com Cristo. Heller

---

<sup>6</sup> Eneias é o varão referido.

escreveu que as “*Confissões* de Santo Agostinho são a primeira autobiografia verdadeira” (HELLER, 1982, p. 191). A propósito, Agostinho registrou que os “treze livros das minhas *Confissões* louvam o Deus justo e bom por meus males e bem, e elevam até ele a mente e o coração dos homens; senti esse efeito enquanto as escrevia, e torno a senti-lo cada vez que as leio”, que se lê em *Retractationes* II, 6 (FRANGIOTTI, *apud* AGOSTINHO, 1997, p. 9). Os livros de as *Confissões* são marcados por uma ruptura, pois os nove primeiros têm carácter autobiográfico, ao passo que os livros X-XIII não seriam propriamente confissões, pois o livro X mostra a análise das motivações pessoais à escrita deste, e os XI-XIII trazem comentários à parte inicial do *Gênesis*.<sup>7</sup>

Heller considera que, ao final do Império romano, “se desenvolveram pela primeira vez, num breve período de tempo, as condições prévias da autobiografia, dando origem às *Confissões* de Santo Agostinho”, em que se encontram “um mundo representativo e uma personalidade significativa, como ainda um mundo dinâmico com um sistema pluralista de valores e um indivíduo preparado para escolher o seu caminho nesse mundo”. Contudo, por “muitas palavras que Agostinho possa dirigir a Deus [...] e argumentos religiosos que possam interromper a narrativa da sua vida, esta obra é, como autobiografia, tipicamente *terrena*” (HELLER, 1982, p. 193).<sup>8</sup> De qualquer modo, as luzes da sua vida pessoal ficaram, de certa forma, em segundo plano, realçada a do lançar-se em direção à vivência da mensagem cristã, de modo pleno segundo seu entendimento.

A propósito da autobiografia entre os italianos, Burckhardt apontou que também “a autobiografia alça, por vezes, voos amplos e vigorosos entre os italianos, paralelamente a uma variegada vida exterior, descrevendo com profundidade também a vida interior de seu autor [...]. (Assim) é como se a *Vita Nuova* de Dante, em sua verdade inexorável, tivesse mostrado o caminho à nação” (BURCKHARDT, 1991, p. 245). Dante (1265-1321), poeta filósofo como Lucrecio e Goethe, escreveu *Vita Nuova*, entre 1292 e 1293, em verdade, uma autobiografia, narrativa de si, desde a experiência do amor a Beatrice Portinari, *la donna gentile*, recém-falecida. Foi escrita na forma de sonetos, poemas, intercalados de reflexões sobre tais, a

---

<sup>7</sup> Ligando passagens anteriores referidas aos platônicos, no entanto, sem desenvolver neste ensaio, registra-se que Agostinho: “Descobre a existência do sentido espiritual que se ocultava sob o sentido literal das Escrituras. A leitura dos ‘platônicos’, Porfírio, e uma parte da Eneidas de Plotino, o inicia na reflexão do espírito sobre si mesmo e o liberta da concepção materialista de Deus. Esse encontro com a metafísica platônica aclarou seu pensamento, fugiram-lhe as dúvidas e o ceticismo. Descobre o eterno e imutável, a realidade imaterial transcendente” (FRANGIOTTI, *apud* AGOSTINHO, 1997, p. 11).

<sup>8</sup> “Agostinho não era simplesmente um homem que, tendo ignorado anteriormente as leis aceites de Deus e de Cristo, ou, tendo-se desviado delas, ‘voltasse’ ao seu Senhor e Salvador – mais do que isso, era um homem que *procurara para si a verdade* por entre inúmeras verdades e tipos de comportamento igualmente aceites, ‘oficiais’. Atribuiu tudo isto à graça de Deus – essa era uma parte da verdade que encontrou” (HELLER, 1982, p. 193).

movimentar-se entre aspectos ficcionais e, talvez, documentais. O luto fora transformado em condição poética de aceitação e de superação da morte, em vista de uma nova condição de vida, *Incipit vita nova*, sem a beleza e o amor encarnados na figura de Beatrice. Quando de seu primeiro encontro, Dante relembra: “dela se podia dizer a palavra do poeta Homero: ‘Não parecia filha de homem mortal, mas de Deus’.” Em outra passagem, desiludido da companhia de outras mulheres, registra:

Poucos dias depois, sucedeu que, em uma parte da minha pessoa, me veio uma dolorosa enfermidade, pela qual sofri continuamente, por nove dias, amaríssima pena; a qual me levou a tanta debilidade, que eu era obrigado a ficar como aqueles que não podem mover-se. (DANTE, 1979, II e XXIII, p. 153 e 172; DANTE, II, XXIII 1993, p. 669 e 691). Ao tempo futuro, em outro escrito, Beatrice será identificada com a teologia. Pois, se o sublime dantesco é virgiliano, sua premência é agostiniana (AUERBACH, 2007, p. 115).

Dante foi biografado por Boccaccio, em *Trattarello in laude di Dante*, escrita entre 1351 e 1355, e por Leonardo Bruni no opúsculo *Le vite di Dante e del Petrarca*.

Ora, esta novidade de contar a própria experiência sem se remeter a um universal concreto, como mais tarde Hegel pensara, pôde demarcar a retomada do gênero literário autobiografia, no final da Idade Média. Somente um homem destacado do comum da vida cotidiana de seus contemporâneos, tendo passado por uma experiência ímpar, salientada da de outros concidadãos contemporâneos, até aquele momento, poderia contar o que viveu, viu, ouviu, pensou acerca das diferenças entre a sua cultura de matriz cristã romana e a grande outra, a mongol. Na forma de sondagem e do conhecimento do Outro desde a experiência pessoal. Assim, a criação literária de Marco Polo compõe parte do novo cenário político-cultural da secularização, em movimento desde o século XII, nas cidades do Norte da Itália, mais precisamente nas regiões da Lombardia, da Toscana e de Veneza. Secularização que, *grosso modo*, significa trocar a eternidade da revelação religiosa pelo horizonte temporal do século, em movimento de baixar o céu à terra. No caso, trocar a futura Cidade de Deus, a esta altura da História perpassada de metamorfoses, pelos desejos humanos espelhados na vida dos negócios e da política, – a *vita activa*. De modo a dar consistência prática à redescoberta da cidade terrena, como ao tempo dos pagãos antigos. O pano de fundo mais geral fora a incipiente ruptura com a fixidez das classes sociais antigas e medievais – formadas por aristocratas e escravos ou servos, que, na Antiguidade, favorecera a criação da ética, a consolidação das grandes religiões e a invenção do poder crítico da razão, a filosofia, entre os séculos VIII e II antes do advento do Homem-Deus –, frente ao fato social inaugural do surgimento da nova e plástica classe burguesa, de par com o fenômeno da *secularização*.

Contudo, o livro de Marco Polo, como hipótese, pode ser considerado o ponto intermediário entre *Confissões*, de Agostinho, sob os desígnios da *vita contemplativa*, e os alvares da retomada da *vita activa*, desde Petrarca movido por cartas de Cícero a seus discípulos, pautada por negócios e política. Em verdade, *O livro das maravilhas*, do Veneziano, apresenta-se como o meio-termo entre a vida referida a Cristo, de Agostinho, e, para o caso de Polo, a referida a de Kublai Khan, porém, voltada para a vida política despótica, as guerras de conquista e os negócios.

Registrado no vídeo *Ética*,<sup>9</sup> de meados dos anos 90, do século passado, Bornheim afirmou que *O livro das maravilhas*: a descrição do mundo, de Marco Polo (1254-1324), escrito a quatro mãos, ditado a Rustichello da Pisa, quando ambos estiveram encarcerados como prisioneiros de guerra, da guerra entre Veneza e Gênova – *cadernos do cárcere* –, teria sido a primeira autobiografia, a reinaugar o gênero literário como modelo para a Modernidade.<sup>10</sup>

Na obra, é um homem comum, filho de um mercador, burguês, veneziano, seguindo a rota da seda, participa de uma missão diplomática encomendada pelo Papa, e, no mesmo passo, faz negócios, na corte de Kublai Khan, o Grande Khan, o *soberano perfeito*, o *despotês* – em verdade, perfeito organizador da burocracia estatal, pois os reis e barões estiveram a serviço da ordem política e econômica do Império –,<sup>11</sup> por, praticamente, dezessete anos. Marco Polo, um homem singular, sem nenhuma nobreza herdada de familiares, que jamais poderia identificar-se com qualquer universal concreto, viajara pelo Império mongol. Retornando à Itália, o veneziano relata em livro sua experiência frente aos supostos exotismos daquela civilização formadas por diferentes etnias, desde os costumes, aparentemente, muito distintos dos modos europeus cristãos.

O relato causou impacto em vista das novidades e das excentricidades dos mongóis. Os dois primeiros livros relativos à China – o terceiro cuida da Índia –, tratam do poder despótico do Grande Kahn e da dura justiça realizada em sua corte, compostos com a política de expansão e de consolidação territorial, nas guerras de conquista por toda a Ásia.<sup>12</sup> Além das mazelas, das idiossincrasias, dos

---

<sup>9</sup> Ver BORNHEIM, G.; CHAUI, M. O drama burguês. *Ética*. Concepção e roteiro de Adauto Novaes; direção de arte de Dario Vizeu e Paulo Morelli. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I6BrqfJaaqM>. Acesso em: 30 jun. 2018.

<sup>10</sup> Contudo, a questão do gênero literário do relato poliano, após tantas traduções e reescritas, apresenta-se de modo mais complexo quanto à sua classificação, complementar ao enquadre como de autobiografia, segundo Bornheim. A propósito, ver BUSANELLO, M. R. Quanto ao gênero. In: BUSANELLO, M. R. *O maravilhoso no relato de Marco Polo*. Dissertação (Mestrado em Letras – Língua, Literatura, Cultura Italianas) – USP, 2012. p. 65-75. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8148/tde-12032013-091351/pt-br.php>. Acesso em: 29 jun. 2018.

<sup>11</sup> “A chave explicativa deste modo de produção (se) encontra na ausência da propriedade privada do solo, sendo o reino o único proprietário” (TRAGTENBERG, 1974, p. 53).

<sup>12</sup> Em verdade, os livros detalham aspectos do *maravilhoso* aos ocidentais: exército de milhares de soldados; uso da pólvora e primeiras armas de fogo (YERASIMOS, 2015, p. 29); vitórias nas guerras

aspectos fortuitos do inconsciente coletivo dos mongóis – *avant la lettre*. Pois, a descrição dos costumes revela um tipo de vida calcada no servilismo, sem porosidade nem imaginação artística, voltada à indústria de tecidos finos e brocados, ao comércio de pedras preciosas, de ouro, prata, além das festas civis e comemorativas das façanhas do Grande Khan. Sob a capa de uma concepção empírica e naturalista da vida. Marco Polo revela a vida do Grande Outro, o antípoda do Ocidente, realizador, poderoso, sem limites ao seu desejo de conquista, como a encarnar, na forma de *farsa*, certa faceta do espírito trágico antigo: sem medo da vida, da doença, da morte, da perfídia. Os relatos são de pura externalidade, sem nenhum registro da intimidade, do *logos* interno de Marco Polo.

### AUTOBIOGRAFIA AO TEMPO DA CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO

Se, durante a Antiguidade e a Idade Média, ser considerado indivíduo fora privilégio de poucos, registrados em biografia pela pintura de retratos e autorretratos, com o acúmulo crescente de riqueza do homem burguês, que nunca foi nem seria rei, santo, herói, mas por ser homem comum interessado na vida deste mundo, abre-se a possibilidade de ter uma vida mais atrativa e dinâmica que a dos arquétipos antigos e medievais. Em consequência, o homem que conquistava o mundo, que nasceu para conquistá-lo, escreverá sua autobiografia para contar as particularidades de sua existência de glória e de fama, pois o horizonte do mundo a ser construído desde a nova ordem social não será mais o do “vale de lágrimas” medieval, mas o lugar de realização material da vida, dos prazeres, dos desejos, sublimados há tempos.

Ao tempo do movimento de extroversão<sup>13</sup> no âmbito da civilização do Renascimento, sob o teto do ateísmo prático, dois homens ilustres se

---

e boa fortuna nas batalhas; burocracia; correio; astrologia, augúrios e presságios; elementos escatológicos, desde a lenda do Reis Magos, da Pérsia, perfilados pelo zoroastrismo ou cripto-cristianismo; diversas formas de casamentos e lugar das mulheres; pedras preciosas, diamantes, rubis, pérolas, lápis lazuli; abundância de ouro, prata e joias vindas da Índia; homens com dentes de ouro; emissão de papel-moeda; variadas línguas próprias de cada povo avassalado ao Grande Khan; incineração dos mortos; antropofagia; cristianismo de tradição nestoriana, islamismo, idolatria e povos sem religião; Vatikai, deus único dos tártaros, deus terrestre, a cuidar dos filhos, do trigo e do gado (YERASIMOS, 2015, p. 29); força dos milagres; adoradores do fogo; longevidade dos monges idólatras; alimentação e condimentos, pimentas branca e preta, gengibre, canela, açafraão; vinho de arroz fermentado e especiarias; vinho de trigo; abundância de feras, leão, búfalo, rinoceronte, elefante, animal de grande inteligência; petróleo, *avant la lettre*; tatuagens; luxúria; eunucos; seda, cetim, musselina, brocados de ouro; porcelana; aloés e sândalo; pedra que incendeia o carvão; remédios do fel de serpentes; almíscar; desertos; muros e muralhas; jardins; fogos de artifícios; respeito à vontade dos mortos; escambo; grandes mercados, e, em larga medida, a vida cotidiana dos homens daquela banda da Terra, sob o modo de produção asiático.

<sup>13</sup> Para Heller, “o Renascimento constituiu uma época de grandes personalidades multifacetadas. [...] Entre a grande diversidade de personalidades surge, no entanto, repetidamente, uma característica comum, que consiste num *voltar-se para o mundo*, aquilo que hoje chamamos, usando uma expressão da psicologia, [...] extroversão. Este voltar-se para o mundo foi característico até ao século XVI,

autobiografaram: Benvenuto Cellini e Girolamo Cardano.<sup>14</sup> O primeiro, escultor, ourives, escritor de um tratado de ourivesaria e, ainda, poeta bissexto.<sup>15</sup> Em verdade, escrevera sua autobiografia para escapar de ser biografado por Giorgio Vasari, em *Le vite de più eccellenti pittori, scultori e architetti*, obra fundadora da história da arte. No entanto, Heller escreve que “Cellini viu em Vasari, e todos os seus contemporâneos, lutadores ‘capazes de apunhalar pelas costas’ (aliás, descreve-se *a si próprio* como tal)”. Para mostrar a não excepcionalidade de Cellini, Heller registra que o “indivíduo só podia realizar-se *contra* os outros. [...] Se lermos a vida dos grandes artistas contadas por Vasari, só encontraremos homens invejosos e ambiciosos, com a única exceção de Donnatelo e, até certo ponto, de Michelangelo. [...] Vasari descreve toda esta inveja e ambição como sendo perfeitamente naturais” (HELLER, 1982, p. 164).

Cellini, em *La Vita*,<sup>16</sup> escrita entre 1558 e 1568, relata que matara maridos ofendidos em duelos justos, sugere ser bissexual, vangloria-se de ter atirado na soldadesca de Carlos V, das janelas do Palácio Sant’Angelo, durante o Saque de Roma, em 1527, conta a superioridade técnica do seu trabalho, declara seu amor à Florença e completamente feliz por ter nascido naquele *paese*. Contudo, para Burckhardt, em sua autobiografia, “Cellini não se dedica exatamente à contemplação da própria interioridade. Todavia, retrata o homem por inteiro – por vezes, a contragosto – com uma verdade e plenitude arrebatadoras” (BURCKHARDT, 1991, p. 245). Mesmo que suas obras mais destacadas “permaneçam como meros esboços e que, como artista [...] se afigura com completo em sua pequena especialidade decorativa, [...] o homem Benvenuto continuará a interessar aos homens até o final dos tempos” (BURCKHARDT, 1991, p. 245-246).

À sua vez, Girolamo Cardano (1501-176), é matemático, médico, astrólogo, jogador de jogos de azar – uma das invenções do Renascimento (*sic*) –, em *De*

---

momento em que, com o aprofundar da crise dessa época, cedeu lugar a um afastamento do mundo, à retirada dos homens para os seus problemas interiores e para a ‘introversão’. Este nítido corte histórico é a melhor prova de que a ‘extroversão’ e a ‘introversão’ não constituem formas inatas do comportamento humano, sendo pelo contrário originadas pelas necessidades e possibilidades da época [...]. A típica falta de interioridade do indivíduo do Renascimento nunca será excessivamente sublinhada” (HELLER, 1982, p. 163).

<sup>14</sup> Acerca de autobiografias destacadas ao tempo do Renascimento, Burckhardt considera também a de Luigi Cornaro, “conhecido filósofo da vida prática”, intitulada *Discorsi della vita sobria* (BURCKHARDT, 1991, p. 247-249).

<sup>15</sup> A propósito, sua autobiografia, *La Vita*, principia com um *soneto*: “*Questa mia vita travagliata io scrivo / per ringraziar lo Dio della natura, / che mi diè l’alma e poi ne à uto\* cura: / alte diverse imprese ho fatte e vivo. // Quel mio crudel destin d’offes’ à privo / vita or gloria e virtù più che misura, / grazia valor beltà cotal figura / che molti io passo e chi mi passa arrivo. // Sol mi duol grandemente or ch’io cognosco / qual caro tempo in vanità perduto: / nostri fragil pensier se ‘n porta l’vento. // Poi che ‘l pentir non val, satrò contento / salendo qual io scessi il Benvenuto / nel fior di questo terren toscò*” (CELLINI, 1996, p. 3). (\**uto*: avuto).

<sup>16</sup> O título original, registrado pelo amanuense era *Vita di Benvenuto Cellini / oreficje et scultore schritta / di sua mano propria*. – Depois, abandonado.

*propria vita liber* ou *De propria vita*,<sup>17</sup> “dal duo inizio fino ad oggi, fine ottobre del 1575”, conta “la carcerazione del 1570-1571 a Pavia”, ocorrida “il 6 di ottobre di quell’anno (1570) fui incarcerato ma, a parte la perdita della libertà, fui trattato umanamente; il 9 gennaio del ’71, nell’ora e nel giorno in cui ero stato imprigionato, cioè il venerdì verso sera, tornai a casa, in libertà vigilata” (BIANCHI, 2007, p. 410), que por volta de 1560 entrou para “il carcere al matrimonio”, que seu filho cometeu o crime de *uxoricídio*, que esteve impotente por vinte e dois anos, devido a uma conjunção astral, desfavorável, que pensou em abandonar a medicina para dedicar-se somente aos jogos de azar, – combinados com o estudo da matemática e os primórdios da teoria da probabilidade –, que curou o bispo de Paris de uma moléstia grave, perdendo assim a oportunidade de largar a profissão dado advento da fama de bom médico. Porém, conta ter sido mau-jogador, vingativo, ofensivo nas palavras, sem arrependimento das ofensas cometidas, que pretendia pesquisar na natureza, de modo objetivo, o que resultou em um acúmulo de saber organizado. Aos 76 anos, estava feliz, com alguma riqueza, amigos influentes, privilégio, prestígio, concededor de segredos, tendo mantido crença em Deus e quinze dentes. Assim, Cardano parece insinuar um tanto do *logos* interno, desde o *logos* proferido, anunciando o caminho para a virada da introversão.

Se, como quer Heller, o “egoísmo do Renascimento era um egoísmo de criação. Não estava orientado meramente para a particularidade do ser humano individual, mas primeiramente e acima de tudo para o seu trabalho. [...] (Assim) o indivíduo se fundira com a sua obra, (pois) os homens ainda não tinham aprendido a diferenciar entre o amor próprio e o interesse próprio, entre a autopreservação e o egoísmo” (HELLER, 1982, p. 165). Ao tempo da *virada* renascentista de retorno à introversão, de certa forma, como modo de recuo moral, talvez, sob o efeito primário das guerras de religiões, entre católicos e calvinistas, na França (VIVANTI, 1963), dois filósofos escreveram autobiografias, diga-se, autobiografias intelectuais, cada qual a seu modo. Primeiro, Montaigne, que, nos *Ensaio*s, escreveu ser ele o único objeto do livro: “*só o escrevi para mim mesmo [...] sou eu mesmo a matéria deste livro*”, datado de “*primeiro de março de 1580*”. Montaigne escreveu que a “opinião pública nada tem a ver com o nosso pensamento, mas o resto, nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas, e nossa própria vida, cumpre-nos colocá-los a serviço da coletividade e submetê-los a sua aprovação” (MONTAIGNE, 1980, XXIII, p. 62). Após, ainda ao compasso da crise social, Descartes, em o *Discurso do método*, registra sua autobiografia intelectual, tão somente, sem nenhuma concessão às paixões, que isolara de modo a refletir em o *Tratado das paixões*, ainda sem interioridade.

---

<sup>17</sup> A propósito, conferir BIANCHI, L. Autobiografia e morale nel *Carcer* cardaniano. In: BALDI, M.; CANZIANI, G. (org.). *Girolamo Cardano: le opere, le fonti, la vita*. A cura di Marialuisa Baldi e Guido Canziani. Milano: Franco Angeli, 2007. p. 409-425.

Em passo posterior, como retorno à matriz do estilo introspectivo de registrar as memórias, Rousseau em as *Confissões*, escancarou – no limite da descrição a *narração de si* – os sentimentos íntimos, misturando certa imaginação poética com dados factuais e filosofia. Reinaugurava deste modo o gênero da autobiografia ao sopro dos ventos do romantismo, fecundando uma geração de homens destacados, sobremaneira Goethe, que também se autobiografou. Antes das *Confissões* do genebrino calvinista, distante da efervescência do mundo burguês, Vico escrevia em Nápoli sua *Autobiografia*, até hoje pouco lida, como também o leitor de sua *Opus magna*, Goethe, que deixou formidável memória da sua vida, tão agitada e inquieta.

## BIOGRAFIA A VÁRIAS MÃOS E NO CINEMA

Nietzsche alertara para a epidemia de biografias lançadas ao correr da segunda metade do século XIX, da parte de pessoas sem muita importância, como mero exercício de exibicionismo público e desgraça de desavisados leitores. Contudo, Nietzsche interessava-se pela psicologia profunda da vida dos grandes filósofos, na esperança de encontrar aquilo que, pessoalmente, os levava a pensar e a escrever o que pensaram e escreveram. – Talvez, mais ainda aquilo que não pensaram nem escreveram, como no tratamento clínico, em que o psicanalista age para pontuar o livre-discurso do paciente, e chegar, se possível, a algum resíduo traumático em movimento no inconsciente a causar estragos psicossomáticos. Com ironia, Marx, que não desejava ser biografado, obteve duas biografias atuais, além de outras tantas, uma para o jovem e outra para o velho, de Michael Heinrich, *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna* (1818-1841), outra, de Marcelo Musto, *O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos* (1881-1883), ambas editadas em 2018.

Recompondo o mote inicial, há uma vaga de biografias no mercado editorial, desde a onda norte-americana de biografar artistas de sucesso ou de nem tanto, políticos, empresários, medalhões famosos, que mais parecem incorporar o personagem Janjão, de Machado de Assis, mostrado no conto *Teoria do medalhão*. Em que parte, significativa, os interessados pagam para ser biografados por biógrafos profissionais. Em outros casos, a indústria cultural projeta o futuro sucesso editorial com a criação de uma imagem pasteurizada do sujeito, que virá a ser retratado, espalhada pelas redes sociais. Em geral, a biografia de artistas segue o seguinte movimento: nascimento desfavorecido, desenvolvimento de talentos vencendo todas as vicissitudes, viver experiências amorosas fracassadas, afogar-se em drogas, e ter morte com lances de tragédia anunciada, contrapostas ao gesto de criar obras artísticas de gosto mediano. Para o caso dos políticos: projetos mesquinhos muito aquém do bem público e, dos empresários, jogadas de mercado suspeitas. Aos medalhões vale o tornar-se figura necessária em eventos sociais da *melhor sociedade*, na maioria desnecessários, como vaticinara o personagem do pai, com a finalidade de entusiasmar o filho Janjão. Ele poderia, se desejasse, até entrar para a política, desde que nada atrelasse ao nome do partido político que escolhesse.



Todavia, o que pode ser melhor comparado ao prazer da leitura de biografias e autobiografias? Prosaicas biografias, como a de Dashiell Hammett, autor de romances policiais, que lera a *Crítica da razão pura*, aos treze anos, e se decepcionara, pois não revelava “todas as respostas da vida” (JOHNSON, 1986, 31). O denso *álbum de retratos*, de Hellman, *Pentimento*, desde o título, que, dentre outros personagens, relata de modo ficcional o complexo relacionamento com Hammett. O angustiado *Retrato calado*, do Professor Luiz Roberto Salinas Fortes, a revisitar os tempos de prisão e de tortura. Sartre, em *As palavras*, de saída, livra-se do superego paterno. Ou, ainda, a fineza do espírito registrada em *A asa do dragão*, do cronista mineiro Jurandir Ferreira, a pendular entre o ficcional e os fatos da vida.

Contudo, na década de 80, do século passado, apareceu o elegantíssimo *Esboço de figura* – título retirado do poema de Drummond, que abre o livro –, uma coletânea em homenagem ao Prof. Antonio Candido (1918-2017), dedicado aos seus 70 anos. Uma espécie de biografia escrita a muitas mãos amigas, por colegas de ofício e admiradores de sua vida e obra. Publicada no tempo em que se aposentara da USP, sem, contudo, abandonar a vida acadêmica e cultural, como crítico literário, de par com a de ator político influente e discreto, como fizera ao participar ativamente da criação do PSB, nos anos 50, e ao escrever para os jornais *Folha Socialista* e *Vanguarda Socialista*, ou participando da fundação do PT. Após, Antonio Candido, Vinicius Dantas pesquisou e escreveu a *Bibliografia de Antonio Candido*. Naquela época, Candido cedera entrevista a Tatiana Belink,<sup>18</sup> em que contara os seus anos de formação na mantiqueira Poços de Caldas, desde o curso no ginásio e no colégio, frequentados no Colégio Municipal, onde fora aluno de Edmundo Gouvêa Cardillo, formado em Direito, mas professor de Língua Portuguesa e Literatura, autor do intrigante *Dante, seiscentos anos de dúvida*.<sup>19</sup> Na entrevista, Candido diz que escrevia uma redação de dez páginas, e o professor Edmundo Cardillo a devolvia com quinze páginas de anotações e sugestões.<sup>20</sup>

O cinema também produziu biografias oportunas, mesmo que parciais, de filósofos, como a de Giacomo Leopardi, em *Il Giovane Favoloso*, direção de Mario Martone, de 2014, sob o tratamento afetivo-familiar e os ares de Napoli, terrível e maravilhosa. Incontornável, a fina pesquisa da vida, obra e correspondência, transformada em *Dias de Nietzsche em Turim*, por Júlio Bressane, de 2002,

---

<sup>18</sup> Ver ABRAMOVICH, F. Os mestres dos grandes mestres. In: ABRAMOVICH, F. *Quem educa quem?* 7. ed. São Paulo: Summus, 1985. p. 88-113.

<sup>19</sup> CARDILLO, Edmundo Gouvêa, *Dante, seiscentos de dúvida*. São Paulo: Aquarius, 1976.

<sup>20</sup> “No ginásio, alguns professores me marcaram muito... Tive um professor de português excepcional, Dr. Edmundo Gouvêa Cardillo, que nos incutiu o senso da Língua Portuguesa. Exigia que lêssemos todos os dias poemas, que deveríamos saber de cor (eu acho muito bom saber de cor as coisas, pois aí se pode trabalhar a cadência, a leitura verdadeira, etc.), fazíamos composições e ele devolvia todas elas, com folhas de comentários, feitos em tinta vermelha... Eram composições de dez páginas e recebiam um comentário de quinze páginas” (CANDIDO *apud* ABRAMOVICH, 1985, p. 91).

antecedido da abordagem política da vida do filósofo renascentista, em *Giordano Bruno*, de Giuliano Montaldo, 1973. Sem prescindir dos filmes de Roberto Rossellini, biógrafo cinematográfico oportuno de Sócrates, Agostinho, Descartes. Por fim, o filme em que vida e obra se fundem, *Notícias da Antiguidade ideológica: Marx, Eisenstein, O Capital*, direção de Alexander Kluge, três DVDs, de 2008. Filmado a partir da resolução artística de Sergei Eisenstein: “A decisão está tomada: irei filmar *O Capital*, segundo roteiro de K. Marx – esta é a única saída formal possível” (1927). Fala plena de conteúdos e sentidos dirigida, certamente, ao futuro, como se verifica.

Da tensão entre o *logos* interno e o *logos* proferido, aos arremates da extroversão e da introversão, talvez a biografia volte a ser a narrativa da vida de homens comuns, como aos primórdios da Idade Moderna. E da autobiografia se dirá: “Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo” (GUIMARÃES ROSA, 2006, p. 13). A exterioridade e a interioridade das biografias e das autobiografias se tocam, sem se cruzarem.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVICH, F. Os mestres dos grandes mestres. In: ABRAMOVICH, F. *Quem educa quem?* 7. ed. São Paulo: Summus, 1985. p. 88-113.
- ARGAN, C. *Clássico anticlássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. Tradução de Lorenzo Mammì. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- AUERBACH, E. Os apelos ao leitor em Dante. In: AUERBACH, E. *Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica*. Tradução de Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2007. p. 111-132.
- BALDI, M.; CANZIANI, G. (org.). *Girolamo Cardano: le opere, le fonti, la vita*. A cura di Marialuisa Baldi e Guido Canziani. Milano: Franco Angeli, 2007.
- BACARAT JÚNIOR, J. C. Porfírio: sobre a vida de Plotino e a organização dos livros. In: BACARAT JÚNIOR, J. C. *Enéadas*, I, II, III; Porfírio, *Vida de Plotino* (Introdução, tradução e notas). 2006. Tese (Doutorado em Linguística) – Unicamp, Campinas, 2006. p. 163-208. v. I.
- BARON, H. *En busca del humanismo cívico: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Traducción de Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BOCCACCIO, G. *Vita di Petrarca*. A cura di Gianni Villani. Roma: Salerno Editrici, 2004.
- BOCCACCIO, G. *Trattarello in laude di Dante*. A cura di L. Sasso. Milano: Garzanti, 2007.
- BORNHEIM, G.; CHAUÍ, M. O drama burguês. *Ética*. NOVAES, A. (concepção e roteiro), *Ética* (direção de arte de Dario Vizeu e Paulo Morelli). Disponível em: <https://>

www.youtube.com/watch?v=I6BrqfJaaqM. Acesso em: 30 jun. 2018. (*Ética*, vol. 2, “O drama burguês”, TvCultura e O2 Filmes – O2, videocultura, NTSC-VHS-Cor, 92’ – série).

BRUNI, L. *Le vite di Dante e del Petrarca*. A cura di Antonio Lanza. Roma, Archivio Guido Izzi, 1987.

BURCKHARDT, J. A biografia. In: BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. p. 241-249.

BUSANELLO, M. R. *O maravilhoso no relato de Marco Polo*. 2012. Dissertação (Mestrado em: Letras – Língua, Literatura, Cultura Italianas) – USP, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8148/tde-12032013-091351/pt-br.php>. Acesso em: 29 jun. 2018.

CARDILLO, E. G. *Dante, seiscentos anos de dívida*. São Paulo: Aquarius, 1976.

CELLINI, B. *La Vita*. A cura di Carlo Cordié. Milano-Nápoli: maggio MCMXCVI.

DANTE. Vita Nuova. In: \_\_\_\_\_, *Tutte le opere*. A cura di Italo Borzi, Roma, 1993. p. 668-714.

DANTE. Vida Nova. Tradução de Paulo M. Oliveira e Blasio Demétrio. In: DANTE. *Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scott, William of Ockahm*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 151-190. (Coleção Os Pensadores).

DIÓGENES, Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977.

FRANGIOTTI, R. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. p. 9-16.

GARIN, E. *Ritratti di umanisti: sete protagonisti del Rinascimento*. Milano: Bompiani, 1996.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. (Edição comemorativa).

HELLER, A. Individualidades, conhecimento dos homens, conhecimento de si próprio, autobiografia. In: HELLER, A. *O homem do Renascimento*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982. p. 163-201.

HOMERO. Afrodite, deusa do amor. In: *Hinos homéricos*. Tradução de Flávia Regina Marquetti. São Paulo: Unesp, 2010. p. 95-128.

JOHNSON, D. *Dashiell Hammett: uma vida*. Tradução de Álvaro Hattner. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

LAFER, C. (org.). *Esboço de figura: homenagem a Antonio Candido*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

MONTAIGNE, M. E. de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. 2. ed. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

- POLO, M. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. Trad. de Eloi Braga Jr. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- PLUTARCO. *Vite parallele*, cinco volumes, a cura di Antonio Traglia; Domenico Magnino; Maria Luisa Amerio e Domenica Paola Orsi; Domenico Magnino e Gabrielle Marasco. Torino: Utet, 1992, 1992, 2010, 2011, 1992, respectivamente.
- SALLUM, J. L. F. *Sobre sofística e filosofia no platônico Siriano Filoxeno, "o isocrático"*. 2012. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) – USP, São Paulo, 2012.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.
- TITO LIVIO. *Storia di Roma dalla sua fondazione (Ab Urbe Condita Libri)*. 9. ed. Traduzione de Mario Scándola. Milano: Rizzoli, 1997, p. 223-367. Libro I.
- TRAGTENBERG, M. O modo de produção asiático. In: \_\_\_\_\_. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Ática, 1976. p. 21-58.
- VASARI, G. *Le vite de più eccellenti pittori, scultori e architetti*, seconda edizione. Roma: Newton, dicembre 1993.
- VASARI, G. *Vida de Micheangelo Buonarroti*. Tradução de Luiz Marques. Campinas: Unicamp, 2011.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed. 34, 2014. (Edição bilíngue).
- VIVANTI, C. *Lotta política e pace religiosa in Francia: fra Cinque e Seicento*. Torino: Einaudi, 1963.
- YERASIMOS, S. Sob os olhos do Ocidente. In: POLO, M. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. Trad. de Eloi Braga Jr. Porto Alegre: L&PM, 2015. p. 9-34.



# A NOVA CIVILIZAÇÃO RENASCENTISTA

*Décio Osmar Bombassaro*

### PROLEGÔMENOS

São inúmeros os relatos sobre o Renascimento. Este ensaio apresenta uma série de depoimentos sobre a época renascentista, elaborados por historiadores, filósofos e tratadistas, os quais concordam que o movimento transcorreu durante os séculos XV e XVI. Para eles, Renascimento é tudo o que caracteriza o período artístico e literário da Renascença, que é o ato ou efeito de renascer, tendo se originado uma nova concepção de vida, um novo vigor, uma nova atividade, um novo impulso dado às letras, às ciências, às artes.

Antes de apresentar tais relatos, é preciso explicitar, adverte Cruz (1988), o que é filosofar e o que é filosofia. O primeiro é uma atividade sem *supostos*, podendo iniciar desde as reflexões mais íntimas até as atividades verbais. O filosofar remete ao filósofo, obriga a falar dele. A filosofia é o resultado de todo o filosofar no curso da História, isto é, o que chega do passado na forma de textos, contribuído para dar-lhes um caráter universal. Enquanto texto, a filosofia remete ao intérprete, deixando num plano cada vez mais distante o seu autor.

Tendo em vista que filosofar não é erguer ideologias, nem fabricar ilusões e, menos ainda, cair na mistificação, porque o discurso filosófico nunca é independente do discurso histórico. Ao contrário, este o modifica, levando-o a tecer, com outros tempos e com o presente, relações reveladoras de sua verdade. Filosofando, o homem se comunica com a realidade, ele é um ser que pensa, o homem se defronta com a experiência da expressão, ele age e avalia seus atos. O homem começa a filosofar quando põe em ação a prática da interrogação.

Assim, para dar seguimento ao tema proposto por este ensaio, o que não se pode evitar é a prática da interrogação como parte fundamental do projeto estabelecido, modelado conforme duas indagações específicas. A primeira: Que fatos surpreendentes concorreram para o advento do Renascimento? A segunda: Houve a atividade do filosofar naquele período de mais de 200 anos, cooperando

para o vicejar da filosofia *no* Renascimento, *ou* do Renascimento? Os depoentes poderão esclarecer essas questões.

A seguir, aplicando a prática da interrogação, foram selecionadas 10 indagações sobre o Renascimento, com o objetivo de elucidar divergências seculares.

- 1) É o Renascimento a continuidade ou descontinuidade do Medievo?
- 2) O Renascimento só pode ser entendido como uma corrente espiritual – o “Humanismo” – como a ideologia dos homens renascentistas?
- 3) Por que, na Itália, o movimento apresentou os maiores paradoxos?
- 4) Se o Renascimento não é a sua causa, nem a sua essência, mas um momento *necessário*, com a dissociação de seus elementos ele seria possível?
- 5) É o Humanismo, como movimento intelectual, o primeiro e mais amplo que caracterizou o período renascentista?
- 6) É uma época que abrangeu várias e divergentes posições, até disparatadas, sem exclusão de nexos ainda muito estreitos com a Escolástica?
- 7) Se, no Renascimento, houve uma abundância de textos filosóficos, chegaram a constituir teorias ou proposições?
- 8) É admissível aceitar que o movimento renascentista conduziu ao individualismo, chegando mesmo à anarquia moral e política na Itália do século XV?
- 9) Seria uma grande crise histórica a causa fundamental da emergência do Renascimento?
- 10) O propalado “retorno à Antiguidade clássica”, pelos renascentistas, representou apenas a repetição, a adesão completa das ideias e dos feitos daquela época?

### **Preliminar A**

*“Não há fatos, somente interpretações.” (Nietzsche).*

## **I O QUE SE RELATA DO RENASCIMENTO?**

Conforme o ponto de vista de Heller (1994), o conceito de “Renascimento” abarca um processo social global que vai da esfera econômica e social, resultando em afetar a estrutura básica da sociedade, o campo da cultura, compreendendo a vida cotidiana e a mentalidade diária, a prática das normas morais e os ideais éticos, as formas de consciência religiosa, as artes e as ciências. A autora húngara sustenta que o Renascimento é a primeira etapa do amplo processo de transição do feudalismo para o capitalismo, tornando-se um tipo de revolução social e econômica, em cuja fase final foram abolidas as revoluções industriais.

Para Heller, só se pode falar de Renascimento quando uma corrente espiritual – o “humanismo” – reflete a ideologia dos homens renascentistas. Ela assinala que o Renascimento foi uma época que produziu grandes personalidades políticas; desse modo, os políticos do mundo burguês nascente eram estadistas e não meros funcionários. Referindo-se à “Idade de Ouro” como o ideal de um mundo onde não havia propriedade, nem Estado, nem leis, nem obrigação de trabalhar, nem egoísmo, nem maldade, Heller recorda que foi o poeta latino Ovídio o inventor desse mundo. Nele, existia apenas o gozo, a constância, o sossego, a moralidade pura.

Especialista no Renascimento italiano, Larivaille (2001) não se exime em dedicar uma homenagem a Maquiavel, cuja carreira e teoria política são analisadas do ponto de vista intelectual diante do poder. É o que vem enriquecer ainda mais esse panorama, sob todos os aspectos riquíssimo, de um dos períodos mais fascinantes da cultura ocidental. Em nove capítulos, Larivaille (2001) põe em evidência os paradoxos da Itália do Renascimento. É um país cujas estruturas políticas e militares não resistem à intervenção das grandes nações vizinhas.

Todavia, Larivaille salienta que os banqueiros e comerciantes da Itália dominam o comércio europeu. É um país à mercê de seus vencedores mas que, à sua maneira, triunfa sobre eles pelo incomparável desenvolvimento das artes e das letras. É um país, enfim, onde a fulguração da vida burguesa e as pompas da Corte só encontram paralelo na miséria absoluta das classes subalternas, as grandes esquecidas desse Renascimento, cujo brilho continua a fascinar o mundo. É que a bela Florença possuía 270 oficinas especializadas na lã, 83 oficinas especializadas na seda, 33 bancos sólidos que efetuam operações tanto de câmbio quanto comerciais.

Com seu depoimento, Colomer (1977) informa que o Renascimento é um grandioso movimento de renovação e reforma espiritual que, através do retorno da Antiguidade clássica, pretende renovar e reformar o homem. Neste sentido, o Renascimento e o Humanismo coincidem. Se o Humanismo cultiva com esmero os *studia humanitatis*, é porque acredita em sua capacidade para formar o homem. Assim – explicita Colomer –, o Humanismo se converte no primeiro e mais amplo dos movimentos intelectuais que caracterizam a história do pensamento na etapa renascentista.

Trata-se de uma história ampla e complexa, cuja trama inicial e final ocorre paralela com o ocaso do mundo medieval e o começo do moderno, contando entre os seus atores com uma série de grandes figuras da cultura europeia – afirma Colomer. A lista é expressiva, com Nicolau de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Maquiavel, Erasmo, Tomás Morus, Montaigne, Bruno, Bacon. É em Florença onde o platonismo do Renascimento encontra a sua expressão mais acabada na obra e na personalidade de Ficino. Embora jovem, Pico della Mirandola deixou obras consideráveis, como a “Oração da dignidade do homem”, ao falecer apenas com 31 anos.

Fazendo parte destes depoimentos, Burckhardt (1944) registra que a restauração da cultura clássica greco-latina, como o meio de expressão da nova



concepção do homem e da vida, é um momento *necessário* do Renascimento, mas não a sua essência, nem a sua única causa. E adianta: “O Renascimento não teria sido o alto acontecimento histórico-cultural que foi, se pudéssemos dissociar facilmente os seus elementos”. Para Burckhardt: O que subjugou o mundo do Ocidente? Ele responde: “O novo espírito do povo italiano”. O historiador suíço enfoca as condições sociais e políticas dos múltiplos estados italianos.

Se Weber (1954) afirma que “a célula vital da Renascença é o Estado-Cidade”, Burckhardt havia anteriormente destacado que o humanismo renascentista é a primeira grande obra de arte da época, pois acompanhou o encadeamento de mudanças sociais e políticas paralelamente ao surto inicial do capitalismo, dentro desse Estado-Cidade, de que o governo da *Signorie* e dos grêmios de Florença, precedendo o advento dos Médicis, foi a forma exemplar. É na Itália onde surge uma consideração *objetiva* do Estado – continua Burckhardt –, erguendo-se, com pleno poder, o *subjetivo*: o homem se converte em *individuo* espiritual e se reconhece como tal.

Fraile (1991) manifesta que a apreciação do Renascimento varia conforme o ângulo de visão é enfocado. É o resultado de um conjunto de causas sumamente complexo. A complicação aumenta pelo fato de que, em cada nação, há modalidades peculiares. Assim – acentua o filósofo espanhol –, não se pode confundir o Renascimento italiano com o francês, o inglês ou alemão. E nenhum destes com o espanhol. Fraile expõe que, na Itália, o retorno à Antiguidade clássica aparece como uma ressurreição de seu próprio passado. Entretanto, este sentimento não podia dar-se em outras nações.

Antes, ao contrário, em algumas delas o Renascimento contribui para reforçar o sentimento nacionalista e a resistência às novas correntes. Certamente, há alguns elementos comuns, como o apreço à Antiguidade clássica, pelas belas formas, o individualismo, a exaltação da natureza humana. Fraile é enfático ao declarar que seria um erro identificar o Renascimento com o movimento humanista e, um erro maior, atribuir ao Humanismo o papel de começo da filosofia moderna, nem em seu sentido de recuperação da cultura clássica. O Humanismo é um episódio brilhante, mas de alcance limitado.

Russell (1982) admite que o Renascimento é o período da História comumente denominado *moderno*, tendo uma perspectiva mental que difere, sob muitos aspectos, do período medieval. Destes, dois são os mais importantes: a decrescente autoridade da Igreja e a crescente autoridade da ciência. A cultura dos tempos modernos – frisa Russell – é mais leiga do que clerical. O Estado substitui cada vez mais a Igreja como autoridade governamental que controla a cultura. Neste período, na Itália, a ciência desempenhava papel muito pequeno.

O filósofo inglês indica que a primeira irrupção séria da ciência foi a publicação da teoria de Copérnico, em 1543, mas não exerceu influência enquanto não foi adotada por Kepler e Galileu, no século XVII. Começou então a longa luta entre

ciência e dogma. O filósofo inglês destaca que a autoridade da ciência, reconhecida pela maioria dos filósofos modernos, é diferente da autoridade da Igreja, pois é intelectual e não governamental. Russell atesta que a emancipação da autoridade da Igreja conduziu ao desenvolvimento do individualismo, chegando ao ponto da anarquia.

A anarquia moral e política da Itália do século XV era espantosa, dando origem às doutrinas de Maquiavel. Russell expõe que a ciência *teórica* é uma tentativa para a *compreensão* de mundo, enquanto que a ciência *prática* é uma tentativa para *modificar* o mundo. No Renascimento, a última aumentou continuamente, pondo em risco a primeira, em virtude de que houve o reconhecimento da prática sobre a teoria em relação com a guerra. A ciência como técnica estava criando nos homens práticos uma perspectiva inteiramente diferente da que se podia encontrar entre os filósofos teóricos.

Todo aquele que intentou estudar a época europeia, que vai de 1400 a 1600, deu-se conta de que é entre todos os períodos da História ocidental o mais confuso. Com tal afirmação, Ortega Y Gasset inicia o seu depoimento. Explicando tal ponto de vista, o filósofo espanhol anui que, quando se trata de compreender uma época confusa de crise – como é o Renascimento –, é necessário partir de um esquema claro, preciso, da vida e as suas funções constitutivas. Um fato histórico – continua – não é nunca um puro ocorrer e acontecer.

É função de toda uma vida humana individual ou coletiva pertence a um organismo de fatos, em que cada qual tem o seu papel dinâmico e ativo. O denominado Renascimento é, pois, o esforço por desatar-se da cultura tradicional que, durante a Idade Média, havia asfixiado a espontaneidade do homem. Minha ideia – continua Ortega – é que o chamado Renascimento representou uma grande crise histórica, que é um conceito, isto é, uma categoria histórica, portanto, uma forma fundamental que pode adotar a estrutura da vida humana. A crise é uma peculiar mudança histórica: quando muda algo no mundo e no momento em que muda o mundo.

O homem do Renascimento – frisa Ortega – pressentiu *renascer*. Era que buscava o novo contato consigo mesmo. Mas dificulta a compreensão daquela época a forma externa que tomou essa volta a si mesmo e à natureza que, à primeira vista, consistiu num retorno aos clássicos. O Renascimento enquanto retorno ao antigo é só uma *camouflage* ... Antes de tudo – prossegue Ortega – convém fazer notar que a época denominada Renascimento pela geração anterior, se decompôs em dois períodos: o século XV é “humanismo” e só o século XVI deve conservar o nome Renascimento.

Os que creem encontrar a sua salvação num retorno aos antigos são os humanistas. Isto revela uma falta de perspicácia exemplar do que é a vida humana, aceitar sem mais o fato desse entusiasmo pelo antigo, considerando-o como uma

atitude última, básica, da qual como se vivesse de uma raiz. Ortega indaga: “Por que o antigo entusiasmava ao homem de 1450?” E continua: “Porque eram belas as velhas estátuas e os parágrafos de Cícero, os versos de Virgílio e as imagens de Platão?” Depois, numa ironia: “Dante, parece, era versado no seu Virgílio.”

O filósofo espanhol volta a perguntar: “Que nota essencial há em toda essa antiguidade que permite prender-se nela o novo entusiasmo?” E assevera que quem queria ver claro nessa questão não tem mais remédio do que humilhar-se e partir de uma verdade banal. Esta: o que essa Antiguidade oferecia de peculiar ao homem de 1450 consistia simplesmente em que era outra coisa do que a cultura já inerte na Idade Média, isto é, prometia ao homem uma organização de sua vida, diversa da imperante nos últimos séculos.

É importante acompanhar o depoimento de um historiador da França, Mousnier (1960), que expõe: “O Renascimento é função do desenvolvimento da burguesia capitalista e da monarquia absolutista.” Ele fundamenta a ideia de que o movimento é fruto das Cortes, das academias, dos cenáculos e dos salões literários. Para ele, é a Itália que dá o tom renascentista à Europa, cujo desenvolvimento ocorreu, primeiramente, nas grandes cidades onde havia forte comércio. Mas Florença teria sido de onde partiu o movimento – assinala o historiador francês.

Em Veneza, cidade de aristocratas dedicados a negócios, segue o movimento. Em seguida, o Renascimento triunfa na Corte Pontifical, em que os Papas são mecenas. Depois, o movimento se expande junto aos duques: dos Sforzas, em Milão; dos Estes, em Ferrara; dos Gonzagas, em Mântua; dos Montefeltres, em Urbino. Os príncipes, por razões políticas e de prestígio – afirma Mousnier –, pela necessidade de seduzirem os partidários, procuram cercar a vida na Corte de todos os atrativos. É evidente que rebeldes ou adversários serão melhor vigiados.

O que Geymonat (1985) defende, em seu relato, é que “em nenhuma outra época as atividades artística, filosófica, política, técnica estiveram estreitamente vinculadas umas às outras, como no Renascimento”. O pensador italiano acrescenta que nunca antes se sentira tão viva a unidade da obra humana. Ele expõe que é necessário recordar as grandes linhas da transformação histórica geradas no Renascimento que, embora tenha partido de inspirações tomadas do mundo clássico, concluirá numa concepção do homem e do mundo substancialmente nova.

A investigação de Geymonat sobre o Renascimento abrange, cinge um quadro histórico de seis itens: 1. a época do Renascimento; 2. motivos fundamentais do pensamento renascentista; 3. o regresso à antiguidade clássica; 4. individualismo e voluntarismo; 5. o conceito de natureza; 6. o Renascimento como começo da Idade Moderna. O autor deixa claro que os fatos por ele recordados estão todos compreendidos num único quadro histórico que, efetivamente, encerra uma idade para abrir outra. Pouco importa o ano que se escolha para fixar o limite entre a Idade Média e a Moderna.

## Preliminar B

“A interpretação como espécie de teoria” (Popper).

## II FILOSOFARAM OS HOMENS DA ÉPOCA?

Haldane (1995) discorre sobre a filosofia do Renascimento durante os séculos XV e XVI, afirmando que os interesses principais dos escritores da época eram a filosofia da natureza, que abrangia o relativo à ciência, o ocultismo e a metafísica. Os renascentistas voltavam-se para a psicologia, que incluía a teoria do conhecimento, assim como o seu interesse recaía sobre a filosofia política e moral. Haldane relata que há os que sustentam ter sido Nicolau de Cusa o primeiro filósofo do Renascimento.

Durante esse mesmo período – explica Haldane (1995) –, viveram vários escritores importantes, como Desidério Erasmo, Nicolau Maquiavel, Tomás Morus que, todavia, ele não considera como filósofos, mas pensadores humanistas muito influentes. E cita como filósofos: Picco della Mirandola, Marsílio Ficino, Pietro Pomponazzi, Giordano Bruno, Francisco de Vitória, Tommaso Campanella. Em seguida, Haldane afirma que o Renascimento não pode ser comparado com os períodos medieval e moderno em originalidade e influência de suas ideias filosóficas.

De sua parte, Heller se volta para o que denomina “filosofia social renascentista”, afirmando que Maquiavel, Tomás Morus e Jean Bodin produziram escritos que, ao mesmo tempo, se tornaram tratados, abordando ética, teoria política, economia e teoria do direito. Desse modo, a unidade imediata de economia, Estado, corpo jurídico e ética tornaram possível um passo progressivo a uma unidade mediata: o descobrimento de suas leis particulares, especiais, foi a urgente missão da ciência.

A constatação de Heller é a de que, de todas as ciências sociais, a política foi a primeira que alcançou um nível diferenciado, pois o estudo sistemático do direito e da economia, no Renascimento, haveria de caracterizar o século seguinte, o XVII. Nas obras de Maquiavel e de Bodin – frisa a autora –, “podemos percorrer o processo de como a política se converteu em ciência”. Os dois filósofos procederam de duas maneiras diferentes. Como os dois desenvolveram o seu pensamento?

Maquiavel analisou a política enquanto técnica, esquadrinhando as suas leis de ação e situando, no núcleo de seus postulados, o estudo da *personalidade política*. De sua parte, Bodin na *esfera objetiva da política*, no marco da sociedade e, sobretudo, no corpo jurídico e no Estado, isto é, nas instituições políticas. Para Heller, a análise de Maquiavel é a mais interessante, não deixando, porém, de reconhecer a relevância de Bodin, antes procurando destacar que os problemas e as considerações por ele formulados contribuíram para a futura tese do contrato social.

De acordo com a perspectiva de Kristeller (1975), o primeiro e mais amplo dos movimentos intelectuais que caracterizaram a história do pensamento filosófico, na etapa renascentista, é o humanismo. Todavia, Kristeller relata que a atual

significação deste termo, forjada definitivamente no final do século XIX, não coincide exatamente com a que teve em suas origens renascentistas. É que conforme Abbagnano (2007), “sem a investigação filosófica não há humanismo”.

Kristeller assinalou que há diferenças entre o aristotelismo medieval – séculos XIII e XIV – e o aristotelismo renascentista. Neste período o aristotelismo se manifesta de dois modos: na “fixação” de Aristóteles no ensinamento universitário e no aristotelismo “empirista”, ou “aristotelismo médico” da Escola de Pádua. Diante das tentativas de ser efetuado um inventário de correntes e tendências renascentistas, para Kristeller estas correntes são: o aristotelismo, o Humanismo – com “Renascimento das letras clássicas” e não como tendência filosófica para o “humano” –, o platonismo e a filosofia da natureza.

No Renascimento encontra-se uma acirrada polêmica contra Aristóteles, desenvolvida por Giordano Bruno. Entretanto – informa Mondolfo (1969) –, nessa polêmica nota-se não somente um conhecimento profundo, como também uma herança e influência de ideais e elementos aristotélicos, que Bruno conserva, apesar de seu antiaristotelismo. Pode-se encontrar em Bruno a repetição de fórmulas neoplatônicas, no que concerne à metafísica e à gnoseologia. Todavia, não se trata de uma repetição que conserva o mesmo sentido.

Não se trata de uma adesão completa ao pensamento neoplatônico anterior – se apressa em afirmar Mondolfo. Ao contrário, nessas fórmulas introduz-se um significado e conteúdo novos, que se afastam da transcendência neoplatônica, substituindo-a por uma tendência à imanência e um monismo dinâmico, precursor, por um lado, do panteísmo espinozista e, por outro, das mônadas de Leibniz. Mondolfo aponta para a influência que exerceu a teoria astronômica copernicana na filosofia renascentista, o que leva ao abandono da cosmologia aristotélica.

Nunes (1978) defende que a filosofia do Renascimento abrangeu várias e divergentes posições, até disparatadas, sem exclusão de nexos ainda muito estreitos com a Escolástica. Insinua que não se poderia generalizar todas as correntes do pensamento filosófico-renascentistas a tendência antiaristotélica, de reação à Escolástica dos filósofos do Medievo, que caracterizou a atitude dos humanistas do fim do século XIV e da primeira metade do século XV. Ele frisa que são encontrados entrelaçados, misturados e confundidos nesses pensamentos o velho e o novo.

Assim, convivem platônicos e aristotélicos, ao lado de ocultistas, de alquimistas, como Paracelso; de astrólogos, como Cardano; de cultores da magia, da Cabala e dos livros herméticos. Tanto como o humanismo – discorre Nunes –, a filosofia especulativa, a metafísica, a concepção da natureza ou cosmologia nutriram-se, ao mesmo tempo, de uma intenção restauradora: o retorno às fontes da Antiguidade e da consciência, que os artistas, os humanistas e pensadores em geral do Renascimento possuíram. Nunes acredita que o pensamento filosófico do Renascimento possui a incômoda e, por sua vez, dramática tensão de um pensamento à procura de si mesmo.

André (1988) é responsável pela tradução e introdução da obra *A visão de Deus*, de autoria de Nicolau de Cusa que, silenciado ao longo da História, pertence, no entanto, ao número daqueles pensadores cujas ideias atravessaram anonimamente os séculos, emergindo aqui e além, no subtexto de alguns autores que, nem sempre, reconhecem suas influências na sua própria formação. André enfatiza que Nicolau de Cusa influenciou o idealismo alemão. O próprio Hegel, na sua *História da filosofia*, não lhe concedeu nenhuma importância, como bem atestou E. Metzke na obra *Nikolaus von Cues und Hegel*.

Durante muito tempo – prossegue André –, Nicolau não foi mais considerado do que o inspirador de Giordano Bruno, o qual, tendo lido o *De docta ignorantia*, se deu conta da originalidade das concepções cosmológicas de Nicolau, bem como da novidade das reinterpretações metafísicas que lhe estavam subjacentes. Mas, se Bruno era dotado de um ardor poético e apaixonado que transparecia nos seus escritos, faltava a ele a densidade especulativa que as páginas de Nicolau documentam e atestam. André complementa que o fato de Nicolau ter permanecido ignorado ao longo da História é devido às grandes mutações econômicas, inclusive políticas, culturais, filosóficas e ideológicas, na época do Renascimento.

Fernández (1990) discorre sobre o expressivo número de pensadores na época renascentista, compreendendo dois séculos, que apresentaram abundância de textos, um conhecimento mais completo possível do pensamento daquele período da história da filosofia, tão fecundo, porém, um tanto anárquico em reflexões e teorias. Fernández não nega, entretanto, a possibilidade de manterem unidade, pelo menos de ordem formal, ou de atitude ou de disposição de espírito. Essa especulação filosófica, todavia, não chega a aflorar à superfície e dar forma a uma teoria ou a uma proposição.

Então, filosofaram os homens renascentistas? É importante recordar as afirmações de Manuel Cruz de que o processo do filosofar engendra a filosofia. O próprio Kant, em vários escritos e obras deixou claro que o verdadeiro filósofo deve saber filosofar, isto é, refletir por si mesmo, o que não se aprende de outros, mas se consegue com a investigação pessoal. E explica que o conhecimento filosófico deve ser sempre o conhecimento objetivo, agregando que se pode ter conhecimento de natureza filosófica sem saber filosofar.

Desse modo, quem pretende se tornar filósofo propriamente dito deve fazer uso livre da própria razão e não usá-la simplesmente repetitiva, imitativa e, por assim dizer, mecânica. Kant estabelece que o verdadeiro filósofo é o filósofo prático. A filosofia é a ideia de sabedoria perfeita, que indique os fins últimos da razão humana. Quando alguém consegue aprender uma verdadeira filosofia, não se pode concluir, por isso, que seja capaz de filosofar. Kant conclui que a filosofia procede diretamente do princípio racional puro, não é técnica racional para aprender.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia: verbete filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANDRÉ, João Maria. Tradução e Introdução. In: CUSA, Nicolau. *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- BURCKHARDT, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Buenos Aires: Losada, 1944.
- COLOMER, Eusebi. *Movimientos de renovación: humanismo y renacimiento*. Madrid: Akal, 1997.
- CRUZ, Manuel. *Del pensar y sus objetos*. Madrid: Tecnos, 1988.
- FERNÁNDES, Clemente. *Los filósofos del Renacimiento: selección de textos*. Madrid: BAC, 1991.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía: del humanismo a la ilustración*. Madrid: BAC, 1991. v. III.
- GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la filosofía y de la ciencia: del renacimiento a la ilustración*. Barcelona: Crítica, 1985. v. 2.
- HALDANE, John. Ética medieval y renacentista. In: SINGER, Peter (ed.). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995.
- HELLER, Agnes. *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Península, 1994.
- KANT, Immanuel. *Lições de metafísica*. São Paulo: Paulus, 2002.
- KRISTELLER, P. O. *Huit philosophes de la Renaissance italienne*. Paris: Aubier, 1975.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.
- MOUSIER, Roland. *História geral das civilizações: os séculos XVI e XVIII*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960. t. IV. v. 1.
- NUNES, Benedito. *Diretrizes da filosofia no Renascimento*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Em torno a Galileu: esquema das crises*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília/ Companhia Editora Nacional, 1982. t. III.
- WEBER, Alfred. *História da cultura*. México: FCE, 1954.

3ª PARTE

**Filosofia, Epistemologia e  
História da Ciência**





# “CONSERVAR-SE E AO MESMO TEMPO TRANSFORMAR-SE”

*Thomas Kesselring*

Luiz Carlos inicia sua carreira científica com uma excelente dissertação de mestrado, pela qual a Editora Vozes está imediatamente interessada e que vai sair em muitas edições: *As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento* (Ed. Vozes, 1992). Nos anos seguintes, seu trabalho científico vai se transformar profundamente, mas sem perder a sua identidade e coerência.

### 1 AQUISIÇÃO DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO I: RESPOSTAS INCERTAS/ INSEGURAS À QUESTÃO DO CONHECIMENTO CERTO/SEGURO

No livro mencionado,<sup>1</sup> Luiz Carlos recapitula a teoria da ciência do século XX. A questão central soa: O que é racionalidade científica? Por trás dessa pergunta está a busca de René Descartes por um conhecimento seguro e indubitavelmente verdadeiro, independente de opiniões históricas, duvidosas ou erradas. Os aderentes de uma teoria analítica da ciência assumiram que a ciência, e apenas a ciência, é fonte de um conhecimento seguro. Fora da ciência só alcançamos conhecimentos infundados e incertos que não se distinguem da mera crença. Mas como se distinguem as estratégias científicas e não científicas de adquirir conhecimento? A ciência segue certos métodos, qualificados de *racionais*, que estão firmemente fundamentados. Em contraste com isso, tentativas metodicamente inseguras de obter conhecimento são consideradas irracionais, e seus resultados incertos, instáveis e provisórios.

A questão crucial é: Quais são esses métodos científicos? O empirismo lógico respondeu: O núcleo da atividade científica é a verificação de teorias por meio de experimentos e observações baseadas em nosso aparelho sensorial. Proposições

---

<sup>1</sup> Luiz Carlos Bombassaro: *As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento*. Ed. Vozes, 1992.

filosóficas, ao invés, são desprovidas de sentido porque não são obtidas pela mera observação sensorial e por conclusões lógicas. Popper contradisse esta visão. Ao contrário, argumentou ele: toda ciência é baseada em hipóteses que estão intimamente relacionadas a suposições filosóficas. Sem elas não haveria ciência. Mas o cientista deve tentar refutar ou falsificar essas hipóteses, em vez de validar e verificá-las. Pois mesmo se uma teoria for confirmada por centenas de observações, ela ainda pode ser derrubada com um único contraexemplo. A falsificação impulsiona o progresso científico.

Mas as teses de Popper tampouco sobreviveram muito tempo sem contestação: Lakatos e Feyerabend discordaram e demonstraram, por meio de exemplos da história da ciência, que pesquisadores proeminentes, até mesmo Galileu, Newton e seus seguidores, negligenciaram as observações que tinham o potencial de falsificar as suas teorias, ou até as ignoraram completamente. Ou seja, a teoria de Popper também é falsificada pela história da ciência. Assim, a busca dos teóricos analiticamente orientados por critérios da racionalidade científica revela-se fracassada. Thomas Kuhn enfatizou contra o ensinamento de Popper que os cientistas costumam manter uma teoria até que as chamadas “anomalias” – fatos contraditórios à teoria – se acumulam de tal forma que as dúvidas sobre o poder explicativo da teoria prevalecem dentro da comunidade científica. Apenas neste momento se começa a examinar o núcleo da teoria e a procurar um conjunto de hipóteses melhores. Kuhn chamou a luta entre explicações concorrentes e a substituição de uma explicação para outra de uma “revolução” científica que lava a uma “mudança de paradigma”.

Kuhn e Feyerabend consideraram/acharam que as doutrinas científicas antes e depois de uma mudança de paradigma eram incomensuráveis. Não se poderia compará-las porque faltava um padrão comum de comparação. Pois junto com o paradigma também muda a visão científica de mundo. A busca de critérios para o progresso da ciência seria, portanto, obsoleta.

Putnam contradizia isso: embora Newton explicasse os movimentos físicos com forças gravitacionais e Einstein com linhas geodésicas, ambos os cientistas falaram da mesma coisa – de movimentos físicos! Os próprios Kuhn e Feyerabend comparavam constantemente teorias antes e depois de uma mudança de paradigma. Com isso eles mesmos contradiziam à sua alegação de incomensurabilidade. Portanto, o conceito de racionalidade não precisa ser abandonado. Mas Putnam o alterou um pouco, introduzindo o conceito de “aceitabilidade racional”.<sup>2</sup>

Os debates do século XX não levaram a critérios claros para o progresso científico. No seu livro, Luiz Carlos analisa o indutivismo, o convencionalismo, o falsificacionismo de Popper e a ideia explicativa das “intuições pré-analíticas

---

<sup>2</sup> BOMBASSARO, *As fronteiras...*, p. 69, 72.

favoritas” (segundo Laudan). Em 140 páginas, Luiz Carlos apresenta e discute essas questões em linguagem lúcida. Resultado: Nenhuma das tentativas teóricas mencionadas consegue esclarecer em que subsiste a racionalidade do método científico.

A partir deste debate, pode-se tirar uma série de conclusões importantes: Não há consenso sobre o que é o método científico racional. As formas científicas e não científicas de adquirir conhecimento não podem ser claramente distinguidas. Não existe uma definição indisputada de “racionalidade” e também não existe um procedimento científico sempre igual e sempre válido. E nas ciências empíricas não há lugar para verdades a-históricas.

A ciência está intimamente ligada à História: toda ciência pressupõe a história precedente, e pela história a própria ciência sofre alterações. É difícil descrever a essência de tais alterações ou, nas palavras de Kuhn, “mudanças de paradigma”. Kuhn usou exemplos da história da ciência para mostrar o que ele quis dizer, sem especificar o que é comum a todas as mudanças de paradigma, e somente a elas. Ele tirou seus exemplos principalmente das ciências naturais. Nas ciências humanas e sociais, as questões metodológicas são ainda mais controversas, razão pela qual as fases da “ciência normal” e das “revoluções científicas” não podem mais ser claramente diferenciadas.

A ciência faz parte da cultura humana e, como toda tradição cultural, tem a propriedade de “*conservar-se e ao mesmo tempo transformar-se*”.<sup>3</sup>

“Conservar-se e ao mesmo tempo transformar-se” – isso também se aplica ao próprio Luiz Carlos. – Depois de concluir seu mestrado, ele leciona na Universidade do Paraná em Curitiba. Mas logo ele está de volta a aprofundar-se nos estudos – desta vez para sua tese de doutorado. Ele se submete a uma *mudança de paradigma* e abandona o debate interminável da teoria das ciências e se dedica a uma seção da história da ciência mesma, que remonta a vários séculos – à Renascença. Esta é a época em que a colonização europeia começou. Luiz Carlos não apenas faz uma viagem ao passado, como também dá um salto do “novo mundo”, do Brasil, para o “velho mundo”, a Europa. Ali está a história italiana que lhe interessa. Da Itália, do Vêneto, vêm os seus ancestrais. Assim, Luiz Carlos volta às raízes filosóficas e culturais da época colonial, mas também, de certa forma, às raízes de sua própria família.

Apesar de estudar a filosofia e a literatura do Renascimento italiano, ele não o faz na Itália, mas na Alemanha. Ele aprende alemão em Freiburg, antes de seguir para Heidelberg. Já é autor conhecido (graças à sua tese de mestrado publicada), professor universitário e candidato a doutorado: Luiz Carlos está em um ponto alto da sua carreira científica.

---

<sup>3</sup> BOMBASSARO, *As fronteiras...*, p. 96.

31/7/1993: Alpe Aelggi, centro geodésico da Suíça; subida íngreme de 1300m. Luiz Carlos com mochila pesada e joelho machucado. Direita: 1º/8/1993: Alpe Aelggi: Acordando numa baraca a 1650m de altitude. Dia de encontro dos defensores da energia solar (energia renovável), no centro geodésico da Suíça.



Em 31 de julho de 1993, Luiz Carlos também atingiu um ponto alto geográfico – por ocasião de sua primeira visita à Suíça (Fotografias 1 e 2). Ele acabara de chegar à Europa pouco antes.

## 2 AQUISIÇÃO DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO II: A CAÇA E O AMOR

Por alguns anos Luiz Carlos mora em Heidelberg. Seu supervisor foi o Prof. Wolfgang Neuser (Universidade de Kaiserslautern), que frequentemente vem ao Sul do Brasil. Luiz Carlos mergulha cada vez mais na língua alemã – a linguagem de Hegel, Herder, Heidegger, Habermas e Honneth. E logo ele está conferindo, com grandes espíritos alemães, em pé de igualdade. Um dia, em julho de 2013, ele encontra o homem que fundou o Partido Social Democrata na antiga RDA, ilegalmente na época, e depois se tornou o último ministro das Relações Exteriores da RDA – Markus Meckel (fotografia 3). Imediatamente Luiz Carlos foi convidado por ele para ficar na sua casa!

Quando volta a Porto Alegre, Luiz Carlos tem como colega e interlocutor Hans-Georg Flickinger, filósofo alemão.



Luiz Carlos junto com Markus Meckel



Luiz Carlos Bombassaro com Hans-Georg Flickinger

O tópicos da tese de doutorado de Luiz Carlos (e seu *hobby* científico de longa data) é a obra de Giordano Bruno. A dedicação anterior aos critérios do conhecimento científico é substituída, cede lugar agora à questão, mais próxima da vida, dos motivos subjacentes à busca de conhecimento. O tópico ao qual sua pesquisa se concentra é a metáfora da caça enquanto motivo que leva o ser humano a buscar conhecimento. Como esta metáfora cobra todo processo de busca de conhecimento, ela considera também o fato de que este processo “é moldado de um modo especial pela historicidade humana e racionalidade”.<sup>4</sup> Portanto, Luiz

<sup>4</sup> Luiz Carlos Bombassaro: *Im Schatten der Diana. Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*. Frankfurt: Peter Lang 2002, p. 80. Todas as citações deste livro estão traduzidas do alemão.

Carlos analisa a metáfora da caça não apenas em Giordano Bruno e na Renascença italiana como um todo, mas também se refere aos seus precursores gregos e romanos. O foco está no mito grego *Aktaion* e no seu papel dentro da epistemologia de Giordano Bruno.

Algumas citações:<sup>5</sup> “A importância marcial da metáfora da caça deixa claro que há uma relação muito próxima entre os vários aspectos da caça – captura, conquista, combate ou guerra” (p. 69). “A caça é a metodologia com a qual Bruno descreve sua visão do processo intrínseco ao desenvolvimento da atividade intelectual.” A caça é também “uma manifestação particular da *poiesis*” (p. 77). “O jovem caçador que faz o seu caminho através da floresta na busca de sua presa, [...] incorpora de forma metafórica a processualidade do pensamento humano” (p.76). Na linguagem inspirada pela arte da caça, espelha-se muito mais do que uma mera epistemologia, ou seja, a relação “entre os temas da caça, do amor e do conhecimento” (p. 222).

Sim, o amor! Para o conhecimento filosófico, além das metáforas da caça e do caminho para a luz (na alegoria da caverna de Platão), há também a metáfora do amor: “A experiência do pensamento filosófico pode ser compreendida como uma trama erótico-epistemológica”.<sup>6</sup> Assim, considerada desde uma perspectiva filosófica, a vida humana, em especial aquela dedicada à atividade intelectual, pode ser compreendida como uma viagem pela beleza, uma viagem que tem início na admiração dos corpos belos e que se completa com a contemplação da unidade, da beleza em si mesma e do supremo bem.<sup>7</sup>Citação de Giordano Bruno: “Desse modo, o que faz com que nos enamoremos do corpo é uma certa qualidade do espírito que vemos nele e que chamamos de beleza, que consiste nas dimensões maiores e menores, [...] em certa harmonia e consonância de partes e cores.”<sup>8</sup>



<sup>5</sup> Todas as citações neste parágrafo são traduções do texto alemão: Bombassaro, Im Schatten...

<sup>6</sup> LUIZ CARLOS BOMBASSARO: Amor intelectual: o programa filosófico e pedagógico da Renascença, em: Luiz Carlos Bombassaro, Claudio Almir Dalbosco, Evaldo Antonio Kuiava (org.): *Pensar sensível*. Caxias do Sul: EducS 2011. p. 331-354; p. 331.

<sup>7</sup> BOMBASSARO, *Amor intelectual*, p. 342.

<sup>8</sup> GIORDANO BRUNO: *De gli eroici furori*, I. 3, 2002, p. 561, *apud* Bombassaro, *Amor intelectual*, p. 349.

Luiz Carlos continua explicando os ensinamentos de Giordano Bruno:

É o amor que torna belos os corpos e as coisas belas. A beleza tem um caráter espiritual e consistente na harmonia, na consonância e na proporcionalidade entre as partes. O amor divino é eterno enquanto o intelecto humano é marcado pela temporalidade. A mente humana pode perceber a difusão do amor divino em múltiplas partes como um processo que resulta na unidade do todo. No entanto, na ordem do ser, o amor humano e o amor divino coincidem.<sup>9</sup>

### 3 TRANSFORMAÇÕES E PROGRESSO DIALÉTICO

Para descrever o processo cognitivo, não apenas servem as metáforas de caça, de amor e da luz. Baseando-se no mito de *Aktaion*, Bruno descreve o conhecimento perfeito como um movimento dialético: O caçador *Aktaion* anda na floresta com seus cães de caça e encontra a bela Artemis (pelos romanos: Diana), que toma um banho junto com algumas ninfas. Quando *Aktaion* quer se aproximar dela, ela o transforma em um cervo. Os cães de *Aktaion* se lançam sobre ele e o dilaceram. – Comentário de Luiz Carlos: “Na visão de Bruno a morte é um momento de transformação, enquanto que a morte do mundo sensível, simbolizada pela laceração de *Aktaion*, torna-se uma condição para que o intelecto possa exibir a sua plena atividade.” Essa transformação leva *Aktaion* à “vida divina” – Ele se alimenta doravante de “Ambrosia e bebe néctar”.<sup>10</sup>

Esta cena dramática corresponde ponto por ponto ao movimento da dialética hegeliana e a antecipa ao mesmo tempo: *Aktaion* é fascinado pela bela Artemis/Diana (busca da *imediatez*). Transformado em um cervo, ele perde a sua identidade (*negação*); nesta sua identidade transformada ele é morto (*negação da negação*). Com isso ele supera sua existência sensorial e entra numa esfera superior, espiritual (*nova imediatez*, num nível mais alto).<sup>11</sup> Ao mesmo tempo nós reencontramos aqui o nosso motivo já bem conhecido: “Conservar-se e ao mesmo tempo transformar-se”.

O fato de que Luiz Carlos estuda autores italianos do Renascimento sem estar morando na Itália, mas sim na Alemanha, exige dele, por sua vez, a disposição para mudar a sua identidade. Luiz Carlos faz suas viagens entre a Alemanha, a Itália e o Brasil. Ele também convida filósofos, historiadores de arte e linguistas da Europa para o Brasil. Quase todos eles se tornam amigos pessoais próximos dele. Por exemplo Hans Haufe, especialista em História de Arte e Arquitetura Latino-Americana.

<sup>9</sup> BOMBASSARO, *Amor intelectual*, p. 349.

<sup>10</sup> Bombassaro, *Im Schatten*, p. 413.

<sup>11</sup> Confira, para verificar os quatro passos dialéticos: KESSELRING, Thomas. *Die Produktivität der Antinomie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.



#### 4 OS REINOS DO LÓGICO E DO ILÓGICO

Em sua pesquisa sobre o Renascimento italiano, Luiz Carlos também retorna à questão do método científico. Ele alterna entre estudos sobre Raimundus Lullus e estudos sobre Giordano Bruno. E, no caso de Bruno, entre sua metafísica e sua lógica. Em um ensaio, por exemplo, Luiz Carlos se dedicou à lógica luliana e à sua continuação por Giordano Bruno.<sup>12</sup> Mais precisamente, trata-se de uma combinatória, no seguinte sentido:

A combinatória deveria ser considerada uma *ars inveniendi*, uma arte da invenção e da descoberta. [...] Para Lúlio a Lógica não pode ser compreendida como algo separado da Metafísica e da Cosmologia e, neste sentido, ele procura reunir diferentes tradições de pensamento filosófico, que vão da Lógica aristotélica à cabala judaica, passando pela tradição agostiniana e pelos neoplatônicos.<sup>13</sup>



Julho 2006 – No castelo de Lichtenberg, França. Escursão junto com Hans Haufe. E caminhada com o Professor Hans Haufe

A combinatória permite a “investigação de uma língua perfeita, a *mathesis universalis*, provavelmente o mais importante tema inscrito na elaboração do moderno conceito de método científico”. Luiz Carlos sublinha a “importância desta tradição de pesquisa para o surgimento da moderna visão de mundo e, em

<sup>12</sup> Luiz Carlos Bombassaro: O alfabeto do pensamento: Notas sobre a história da lógica no Renascimento, em: Luiz Carlos Bombassaro, Jayme Paviani (org.): *Filosofia, lógica e existência*: homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares. Caxias do Sul: Educus 1997. p. 207-229.

<sup>13</sup> Bombassaro, *O alfabeto*, p. 220.

especial, da relação entre linguagem e realidade”.<sup>14</sup> – Tanto aqui sobre a combinatória em Lúlio.

Giordano Bruno desenvolveu ainda mais essa combinatória de Lúlio. Por um lado ele criou um instrumento para a retórica ou, em nomenclatura mais moderna, uma teoria da argumentação, mas também preparou uma ferramenta para a descoberta da estrutura da natureza e do universo. – “Ao invés de estar vinculada somente à *demonstratio*, ela [a lógica] estaria associada a *inventio*.”<sup>15</sup>

O conhecimento empírico é sempre composto por uma combinação de experiências sensoriais. Estas devem ser interpretadas e correlacionadas entre si. O mesmo objeto parece diferente dependendo da perspectiva e da distância a partir do qual nós o percebemos. Portanto, temos que relacionar as nossas impressões sensoriais com a posição espacial e a distância na qual elas se apresentam. Este princípio de conhecimento Giordano Bruno utilizou também para a astronomia. Assim como nós temos uma imagem visual mais pequena das montanhas mais distantes de que das montanhas menos distantes, também a nossa imagem das estrelas mais distantes é menor de que aquela das estrelas mais próximas. Com esta convicção Bruno quebrou as algemas não só do geocentrismo, mas, também do heliocentrismo,<sup>16</sup> o que lhe rendeu a reputação de um herege e a pena de morte.

A importância dos estudos lógicos e combinatórios no Renascimento foi por muito tempo ignorada. Eles eram as primeiras explorações sistemáticas do papel do método combinatório na ciência. Luiz Carlos é um dos poucos que destacou a sua relevância histórica. Menos desconhecida é a continuação desta pesquisa renascentista no século 17, pelos trabalhos de Leibniz sobre o método combinatório, e bem mais conhecida ainda é, finalmente, a fundamentação da lógica proposicional numa combinatória por Wittgenstein no seu *Tractatus Logico-Philosophicus*.<sup>17</sup>

Enquanto isso, estamos em uma época ainda posterior: a combinatória foi complementada pelo universo dos algoritmos, subjacentes aos processos pelos quais os dispositivos eletrônicos reconstroem ou imitam o pensamento humano. Como a combinatória, os algoritmos também servem como ferramentas para ambas as tarefas – comprovação e descoberta. Além disso, servem como meios de reconstruir, nos usuários da internet, os traços de personalidade, como, por exemplo, o perfil dos seus interesses.

Desde que a Suíça está situada entre a Alemanha e a Itália, Luiz Carlos às vezes visita este país, e com isso o autor destas linhas se sente particularmente beneficiado.

---

<sup>14</sup> Bombassaro, *O alfabeto*, p. 214.

<sup>15</sup> Bombassaro, *O alfabeto*, p. 228.

<sup>16</sup> Willian Ricardo dos Santos: *Do Cicala ao Vesúvio: a propósito do relativismo espacial de Giordano Bruno*. Neste volume.

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 5.101. [Muitas edições].

Numa dessas visitas, em outubro de 2007, Luiz Carlos testemunhou eventos assustadores. No meio de uma cidade pacífica, ele descobriu o resultado de uma transposição amadora da combinatória na política. Era o cartaz com propaganda política de um partido de extrema-direita. Neste cartaz se leu a seguinte combinação de palavras: “Estrangeiros criminosos fora” (“Kriminelle Ausländer raus!”). Como especialista bem treinado, Luiz Carlos imediatamente reconheceu o truque desta combinatória. Ele reagiu chocado e divertido ao mesmo tempo e parodiou o cartaz com um forte gesto de ironia.

No mesmo dia, durante um passeio de Sightseeing, Luiz Carlos experimentou acontecimentos políticos brutos/ferozes. Na Suíça, país tão pacífico, ocorreram demonstrações nem tão pacíficas. Nós encontramos repetidamente policiais e manifestantes. Luiz Carlos ficou profundamente impressionado com esta luta estranhamente violenta para a preservação de uma paz a ser promovida pela diminuição drástica da cota de estrangeiros na Suíça – de uma paz isenta de estrangeiros na Suíça.

No entanto, não apenas na Suíça ideias pacíficas coexistem em estreita vizinhança com práticas menos pacíficas. Já a cultura do Renascimento europeu se desenvolveu sob condições bastante similares. No momento em que o pensamento humanista teve sua conjuntura se criou o comércio europeu de escravos que tão profundamente tem marcado a história do Brasil e lança a sua sombra até o presente. Luiz Carlos está plenamente consciente desta condição aparentemente paradoxal:

É muito difícil associar ao espírito dos exploradores os ideais humanistas tal como os entendemos hoje, já que a experiência da conquista do novo mundo foi marcada por um genocídio sem precedentes.<sup>18</sup> É que nós sobre-estimamos o poder das ideias positivas? “As vozes humanistas pouca ‘ressonância’ tiveram por ocasião da conquista e da colonização.”<sup>19</sup> Luiz Carlos pergunta, com toda razão: Que sentido tem o humano numa época dominada pela ideologia da conquista, da submissão e da escravidão?<sup>20</sup>

Genocídios ainda mais amedrontadores ocorrem no século XX... E muitos homicídios – especialmente no Brasil. “A violência é algo inerente em toda e qualquer sociedade, e, infelizmente, atinge níveis cada vez mais assustadores”, escrevem Luiz Carlos e seus coautores.<sup>21</sup> Ideias humanísticas são uma coisa, sua realização é algo

---

<sup>18</sup> Luiz Carlos Bombassaro: *A Educação e o Sentido do Humano*. In: KUIAVA, Evaldo; PAVIANI, Jayme (org.). *Educação, ética e epistemologia*. Caxias do Sul: Educs, 2005. p. 127-137. p. 136.

<sup>19</sup> Bombassaro, *A Educação*, p. 135s.

<sup>20</sup> Bombassaro, *A Educação*, p. 136.

<sup>21</sup> Lúcio Jorge Hammes, Jaime José Zitkoski, Luiz Carlos Bombassaro: *Ética, educação e direitos humanos*, em: *Signos*, Univates, v. 30, n. 1, p. 27, 2013. Disponível em: <http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/742/732>. Acesso em: 23 jul. 2018.



completamente diferente. A grande questão que tanto preocupa Luiz Carlos: Como fazemos para que as ideias humanísticas se tornem efetivas? Não é por menos essa questão, por causa da qual Luiz Carlos está cada vez mais se voltando para a ética e a pedagogia. –

Ele passa, então, por mais uma transformação, conservando-se ao mesmo tempo!

## 5 LUIZ CARLOS BOMBASSARO COMO ARTISTA DE TRANSFORMAÇÕES RÁPIDAS

Luiz Carlos não apenas transforma a si mesmo sempre de novo, como também, traduzindo textos, torna-se artista de transformação e transmissão de literatura filosófica. Novamente, o lema é “Transformar-se e ao mesmo tempo conservar-se.”



Luiz Carlos Bombassaro: Sempre transformado e ao mesmo tempo sempre bem conservado: setembro 2004: Praia de Santa Catarina.



Outubro 2007: Vinhedos do Lago de Bienne, Suíça.

Luiz Carlos traduz grande parte da obra de Giordano Bruno na língua brasileira! A isso se acrescentam outras traduções, por exemplo do *bestseller* *L'utilité de l'inutile*, de Nuccio Ordine, e também traduções de textos do alemão (um trabalho do qual eu, enquanto autor, aproveitei muitíssimo!).

Luiz Carlos também é um excelente professor, seu ensino universitário é comprometido e exemplar. Desde que Luiz Carlos entrou no serviço universitário,

o número de universidades no Brasil aumentou significativamente. Os problemas que já eram visíveis há 30 anos – má distribuição dos bens econômicos, pobreza e alto nível de analfabetismo – não estão resolvidos até hoje. O desafio ambiental apenas veio à consciência dos brasileiros no ano que antecedeu a Eco 92. Enquanto isso, ele tornou-se muito mais acentuado, as frentes entre ambientalistas e caçadores de lucro endureceram. Ambientalistas são vítimas de assaltos mortais mais do que nunca na história do País. O Brasil se tornou a nação com o maior número de vítimas civis de armas de fogo, mesmo que oficialmente não esteja em guerra.<sup>22</sup> – A multiplicação de universidades brasileiras e o número de graduados não afetaram de forma alguma essas condições.

É improvável que a situação possa ser muito melhorada sem, ao mesmo tempo, melhorar o sistema de educação e de ensino. Essa é a profunda convicção de Luiz Carlos. Lembro-me de muitas conversas com ele sobre este tema, nos últimos anos.

É evidente, então, o objetivo que Luiz Carlos está seguindo com seu ensino acadêmico. Como professor universitário, ele transforma muitos de seus alunos em cidadãos despertos. A *paideia* grega lhe serve como uma bússola.<sup>23</sup> Esta, “na verdade, constitui a base da educação grega: a formação da excelência no discurso e na ação”.<sup>24</sup> Não é de admirar que Luiz Carlos se entenda bem com crianças e adolescentes.



---

<sup>22</sup> Veja o Mapa de Violência: Disponível em : [https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016\\_armas\\_web.pdf](https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf). Acesso em: 23 jul. 2018.

<sup>23</sup> Bombassaro, *A educação e o sentido do homem*, p. 132.

<sup>24</sup> Bombassaro, *A educação e o sentido do homem*, p. 133.

A educação dos jovens e sua formação em cidadãos maduros e responsáveis é uma coisa. Outra coisa é a educação da raça humana – em alemão *die Erziehung des Menschengeschlechts*.<sup>25</sup> A grande questão é: Pode-se transformar a sociedade como um todo? Pode-se aproximá-la aos objetivos da paz e da não violência perante os seres humanos e não humanos? Mesmo se esta questão pareça retórica, é certo que todo esforço nessa direção vale a pena. E Luiz Carlos e seus colegas coautores desenvolveram várias propostas de como neste caminho poderia avançar:

Propõe-se a educação para os direitos humanos como sustento de uma nova ordem social, baseada na ética do respeito e do compromisso para o bem de todos. Ou seja, uma educação para a civilidade, que valoriza o outro e o meio ambiente, constituindo-se em base para a consolidação dos direitos humanos [...] – “Assumamos o dever de lutar pelos princípios éticos mais fundamentais como respeito à vida dos seres humanos, à vida dos outros animais, à vida dos pássaros, à vida dos rios e das florestas.”<sup>26</sup> “Ou seja, o acesso aos direitos de cada cidadão para obter uma vida digna se constitui em um processo em médio prazo de formação de uma cultura. E isso passa pela educação.”<sup>27</sup>

Com uma citação de Freire:

Se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda. Se a nossa opção é progressista, se estamos a favor da vida e não da morte, da equidade e não da injustiça, do direito e não do arbítrio, da convivência com o diferente e não de sua negação, não temos outro caminho se não viver plenamente a nossa opção.<sup>28</sup>

O que isso significa para o ensino universitário? Luiz Carlos não está com falta de uma resposta:

Dado que é a universidade que tem hoje a tarefa de formar aqueles que são responsáveis pela formação básica, há que se perceber que pesa sobre ela uma grande responsabilidade: pensar a formação cultural como um elemento constitutivo da cidadania, de modo a fazer do processo formativo um passo para a conquista da autonomia e da liberdade, para além de seu sentido meramente econômico. Há que se ter presente que ensinar a ler e a escrever não parece ser uma tarefa de menor prestígio dentro do quadro da constituição

<sup>25</sup> Aludindo ao título de uma obra do autor iluminista, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781).

<sup>26</sup> Lúcio Jorge Hammes, Jaime José Zitkoski, Luiz Carlos Bombassaro: *Ética, educação e direitos humanos*, em: *Signos*, Univates, v. 30, n. 1, p. 30 2013. Disponível em: <http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/742/732>. Acesso em: 23 jul. 2018.

<sup>27</sup> Hammes, Zitkoski, Bombassaro. *Ética, educação e direitos humanos*, p. 31.

<sup>28</sup> FREIRE, Paulo: *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. Apresentação de Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000, p. 67. Citado em Hammes, Zitkoski, Bombassaro. *Ética, educação e direitos humanos*, p. 30.

da sociabilidade. [...] É preciso] reconhecer que somente mediante um processo de formação cultural não excludente poderemos construir uma sociedade mais justa e solidária. Isso significa considerar no processo de inclusão não somente os menos favorecidos economicamente, mas também os excluídos etnicamente, como é o caso dos negros e dos índios.<sup>29</sup>

A universidade não é apenas uma instituição educacional que inclui fins éticos, mas também serve para a pesquisa e a ciência. Para a realização dessas tarefas a ética também é crucial: Deve-se aprender a olhar além dos limites da própria disciplina para colaborar com os outros, em vez de apenas competir com eles. Quem coopera com os seus colegas de outras disciplinas, refletirá mais profundamente no seu próprio campo de especialização. Ao mesmo tempo, a cooperação interdisciplinar promove o respeito mútuo – uma atitude que tem um efeito-modelo para os estudantes. A cooperação com representantes de outras áreas, mais uma vez, leva ao resultado de “conservar-se ao mesmo tempo transformar-se”.

Luiz Carlos escreve:

A instauração do espírito interdisciplinar de investigação tem uma dimensão ética que se revela na atitude do pesquisador em relação à abertura ao olhar do outro, à aceitação de outra perspectiva e à capacidade de elaboração da crítica, tanto nas relações que se realizam entre as disciplinas quanto naquelas que ocorrem no interior da comunidade de investigação.<sup>30</sup> Recomenda-se, então, aplicar a doutrina de Jean Piaget: de diferenciar e coordenar as diferentes perspectivas e disciplinas na ciência.<sup>31</sup>



Atravessando a Suíça até Tirano (Itália)

<sup>29</sup> Luiz Carlos Bombassaro. *Universidade, reflexão e compromisso*, p. 227-238; p. 237s.

<sup>30</sup> Luiz Carlos Bombassaro. *A dimensão ética da interdisciplinaridade* em: Roteiro, Joaçaba, Edição Especial, [Lume, UFRGS], 2014, p. 39-47, p. 44. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/115084/000955030.pdf?sequence=1>. Acesso em: 23 jul. 2018.

<sup>31</sup> KESSELRING, Thomas. *Jean Piaget*. Caxias do Sul: Educus, 2008.



Fevereiro 2017: diferenciação e coordenação de trabalho e turismo, paisagem e arquitetura, repouso e filosofia (Casa Nietzsche, Sils Maria!)

O fundamentalismo e o dogmatismo tendem a inviabilizar a pesquisa interdisciplinar, porque se assentam sobre a incapacidade de assumir a perspectiva daqueles que se orientam por outras posições e defendem outros pontos de vista. O sentido de abertura para a compreensão da perspectiva do outro se forma, portanto, com a experiência do erro, com a consciência da falibilidade e da relatividade das perspectivas de interpretação. Uma formação dogmática somente poderá tornar mais inflexíveis os argumentos do pesquisador diante da crítica de seu interlocutor.<sup>32</sup>

Aqui a epistemologia encontra a ética, pois ninguém poderá fazer crescer seu conhecimento sem estabelecer uma relação de troca recíproca com aquele que interpreta a questão deste outro ponto de vista. Por isso, não somente a empatia com as posições diversas, mas a reversibilidade das perspectivas também deve ser considerada um pressuposto para o êxito da atitude interdisciplinar, e constitui um elemento básico para a constituição da dimensão ética da pesquisa e da formação.<sup>33</sup>

Esta é a terceira questão sobre a natureza da ciência sobre a qual Luiz Carlos faz suas investigações, além da questão dos critérios de um conhecimento seguro e

<sup>32</sup> Bombassaro. *A dimensão ética*, p. 45.

<sup>33</sup> Bombassaro. *A dimensão ética*, p.45.



atemporal e aquela dos motivos humanos para a busca de conhecimento. A terceira pergunta é uma questão dupla: Como a ciência pode contribuir para um mundo mais humano, e como a própria ciência se torna mais humana? Com esta questão dupla se fecha o círculo da excursão científica que Luiz Carlos começou com seu estudo sobre a teoria de Hilary Putnam. Putnam escreveu que “nosso conhecimento do mundo pressupõe valores”,<sup>34</sup> o que o levou a redefinir o conceito de racionalidade, no sentido de “racionalidade como aceitabilidade racional”.<sup>35</sup>

A questão mais abrangente, atrás de todas estas reflexões, é concernente ao futuro da civilização humana, com todas as suas tendências destrutivas: *Como podemos transformá-la para ao mesmo tempo conservá-la a longo prazo?*

---

*Nota do autor: Cheguei a conhecer Luiz Carlos Bombassaro no final de agosto 1987, na ocasião do primeiro seminário que, recém-chegado no Brasil, dei na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, quase sem conseguir falar o português ainda. Luiz Carlos imediatamente se tornou um grande amigo e hoje é quem garante que eu não perca o contato vivo com o Brasil.*

---

<sup>34</sup> Bombassaro. *As fronteiras da epistemologia*, p. 68; PUTNAM Hilary. *Reason: truth and history*. Cambridge Univ. Press 1981. p.136.

<sup>35</sup> Bombassaro. *As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento.*, p. 69, 72.

# LAS BÚSQUEDAS DEL ESPÍRITU FILOSÓFICO. PUTNAM Y LUIZ CARLOS BOMBASSARO: CONOCIMIENTO Y VALORES

*Ricardo Navia*

### LUIZ CARLOS Y EL ENCUENTRO DEL “ESPÍRITU FILOSÓFICO”

Cuando me propusieron la posibilidad de hacer un aporte a un libro en homenaje al querido amigo y colega Luiz Carlos Bombassaro, inmediatamente contesté que lo haría con enorme gusto. Ahora, llegados los plazos de entrega me encuentro en medio de uno de esos clásicos apurones de trabajo que solemos atravesar los docentes universitarios, sobre todo en vísperas de un largo viaje al Congreso Mundial de Filosofía que se celebrará la semana próxima en la lejana China; pero de todas formas no quise dejar de cumplir con esta invitación para un homenaje tan merecido.

Soy uruguayo, pero a comienzos de la década del 90 viví casi dos años en Porto Alegre mientras cursaba maestrado de Filosofía en la UFRGS. Luiz Carlos ya había realizado el maestrado y no llegué a compartir las aulas con él. Sin embargo, cayó en mis manos su disertación de maestría que de inmediato llamó mi atención por una especial sintonía con su forma de encarar la tarea filosófica y en especial los temas que tenían que ver con la filosofía de la ciencia y la racionalidad. La disertación de Luiz Carlos juntaba un profundo respeto por el ejercicio riguroso de la racionalidad científica, con una concepción de la filosofía e incluso de la ciencia que no se limitaba a los estrechos moldes de la racionalidad algorítmica sino que quería buscar también en los fuentes más amplias de la hermenéutica, de las argumentaciones trascendentales, de la fenomenología y de cualquier forma interesante y enriquecedora de adentrarse en los temas filosóficos. Poco tiempo después nos conocimos personalmente y constaté que el espíritu que alentaba en su trabajo estaba respaldado por una cultura filosófica e histórica realmente importante y por una persona de una especial calidad humana. Era esa riqueza cultural la que generaba aquella amplitud de miras, aquella amplitud metodológica, aquella carencia de todo dogmatismo y aquella capacidad para buscar las fuentes más enriquecedoras para la reflexión filosófica. Varios bares y restaurantes de Porto

Alegre fueron testigos de nuestras interminables conversaciones sobre inquietudes y búsquedas compartidas.

Al finalizar 1992, volví a mi país. En 1996 viajé a Estados Unidos y después retorné a Porto Alegre a hacer el Doctorado, al finalizar el cual me radique definitivamente en Montevideo. Pero desde aquel lejano 1991 hasta hoy nunca hemos dejado de comunicarnos: fuera aprovechando mis visitas a Porto Alegre, fuera en su querida Caxias do Sul o también en Montevideo, donde Luiz Carlos ha dado muy motivantes conferencias en nuestra Universidad de la República y ha participado en Congresos de la Sociedad Filosófica del Uruguay.

Varias de aquellas charlas se centraban en la obra de Hilary Putnam, un filósofo que al igual que Luiz Carlos profesaba esa amplitud metodológica, esa riqueza cultural y ese radical antidogmatismo. Creo que es oportuno dedicar este espacio a mostrar un aspecto fundamental de la obra de este filósofo que por años he estudiado y que varias veces he conversado con Luiz Carlos y que hoy sigo considerando vigente y sobre todo motivante. El tema será su análisis del fundamento de la racionalidad de la ciencia moderna; ciencia moderna a cuyo nacimiento nuestro común amigo ha dedicado gran parte de su investigación. Un aspecto además, donde precisamente se muestra, como nos interesaba con Luiz Carlos, de qué modos se puede conjugar conocimiento y valores, profundidad y amplitud metodológica.

Por cierto, el entrecruzamiento aludido en el título de esta contribución, tiene tanto en Putnam como en Luiz Carlos un sentido no meramente teórico.

## HILARY PUTNAM Y EL FUNDAMENTO DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA

De alguna manera puede decirse que la posición de Putnam sobre la fundamentación o garantía de las pautas metodológicas de la ciencia, podría articularse en tres niveles. Procuraremos describirlos. En primer lugar, una fundamentación deductiva total no existe, ni puede existir. Tal expectativa pertenece a una ambición metafísica hoy superada. Escribe Putnam:

El método no tiene “justificación”... si por justificación entendemos una prueba a partir de principios internos y formales que justifican la confianza en el método. Pero entonces, nada lo tiene... en mi opinión, ni siquiera la lógica formal y la matemática pura.<sup>1</sup>

Esto parecería ser una versión intuitiva de la imposibilidad de fundamentación deductiva total que está técnicamente mostrada en el llamado “Trilema de Munchhausen” desarrollado por Hans Albert en su “Tratado de la Razón Crítica”.

---

<sup>1</sup> PUTNAM, H. La corroboración de las teorías en Ian Hacking (Comp). *Revoluciones científicas*, FCE, 1985, México. Tomado de *Shilpp, Paul. Philosophy of K. Popper*. Illinois: Open court, 1974. p. 221-240. v. I.

En un segundo nivel: el rechazo a la racionalidad criterial o la imposibilidad de la fundamentación última, no nos impide poseer y manejar en cada caso ciertos criterios para elegir entre diversas metodologías. Dice Putnam autor:”

*el hecho de que no podamos reducir la investigación científica ...a un algoritmo... ni proporcionar una garantía metafísica de que ninguna de nuestras creencias o métodos nunca necesitará revisión... no significa que no sepamos nada acerca de cómo conducir la investigación.*<sup>2</sup>

En un tercer nivel: existe una justificación empírica o pragmática – hoy llamaríamos naturalista – de nuestra metodología de investigación:

*El método de comprobar ideas en la práctica y depender de aquellas que triunfen (pues es esto lo que significa “inducción”) no carece de justificación. Se trata de una afirmación empírica.*<sup>3</sup>

Y lo explica así:

*En general y a la larga, las ideas verdaderas son las que triunfan... ¿cómo lo sabemos? Este enunciado también es ...un enunciado al que hemos llegado a partir de la experiencia del mundo; y creemos en la práctica a la cual corresponde esta idea, y en la idea que informa esa clase de práctica, sobre la base de que creemos en toda idea buena... ¡que lo ha probado con el éxito!*<sup>4</sup>

A continuación, incluso admite expresamente:

En ese sentido, la “inducción es circular” ¡Por supuesto lo es! La inducción no tiene una justificación deductiva; la inducción no es la deducción. Las justificaciones circulares no necesitan ser totalmente autoprotectoras, ni tampoco ser totalmente no informativas.<sup>5</sup>

También en este punto: una fundamentación como la pragmático-trascendental de K. O. Apel<sup>6</sup> parece realizar un desarrollo técnico de lo que aquí parece manejarse a nivel intuitivo. Parecería que Apel consiguiera detectar el origen de la deficiencia

---

<sup>2</sup> PUTNAM, H. *Pragmatism*. Blackwell, Cambridge, Mass. 1995, p. 69.

<sup>3</sup> PUTNAM, H. *La corroboración...*, ed. cit., p. 152.

<sup>4</sup> PUTNAM, H. *op. cit.*, ed. cit., p. 151.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 151. Al final de ese fragmento Putnam remite a una llamada a pie de la página donde aclara: “Esto ha sido subrayado por el profesor Max Black en buen número de artículos”.

<sup>6</sup> Nos referimos a la fundamentación pragmático – trascendental desarrollada por K. Apel sobre todo en “La fundamentación filosófica última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”. *Dianoia*, México, v. 21, n. 21, p. 140-173, 1975.

del fundacionismo clásico y superarlo. La pregunta es: ¿si en esa fundamentación pragmático-trascendental no se dan algunos pasos que implican recaer en la vieja ilusión metafísica?

Pero la respuesta central de Putnam al problema de la fundamentación de la racionalidad tanto científica como práctica, la respuesta de fondo a toda tentación relativista (y también a las tentaciones absolutistas) va a basarse en una de sus tesis más características: la del entrecruzamiento o imbricación entre hechos y valores.<sup>7</sup> Valores que recortan hechos y hechos que apoyan valores.

Las pautas racionales se justifican en tanto nos ayudan a explicar y manipular los objetos y hechos que también son – en gran parte – producto de un esquema conceptual histórico y determinado, no exento de valores. Así, dice Putnam en “*The place of facts in a world of values*”:

*Mi idea es que el éxito de la ciencia no es otra cosa que un acertijo en tanto sigamos viendo a los conceptos y a los objetos como radicalmente independientes... Pero si cambiamos nuestra forma de pensar y consideramos “al mundo” como parcialmente constituido por la mente que lo representa, entonces muchas cosas de nuestra filosofía... deben ser reexaminadas.<sup>8</sup>*

Los valores que orientan la racionalidad científica moderna: eficacia instrumental, alcance comprensivo, simplicidad funcional y coherencia, definen una representación del mundo que forma parte de nuestra idea del florecimiento humano. A su vez, estos ideales cognitivos apoyan a nuestras ideas morales. Hay una interdependencia entre lo descriptivo y lo valorativo, entre lo racional y lo moral. La racionalidad aparece condicionada por valores dado que los esquemas cognitivos reflejan propósitos e intereses; y a su vez, la moralidad está vinculada a una determinada forma de ver el mundo y de manejarse con él.

Esta interacción no necesariamente conduce al relativismo. En parte porque nuestros valores y nuestros esquemas, tanto cognitivos como prácticos, reciben los constreñimientos de los “inputs externos”, así como de las características de nuestro cuerpo y de nuestro aparato cognitivo. Pero además, porque para el internalista, la *gestált* descriptivo-valorativa que es cada cultura, genera pautas objetivas (aunque no absolutas) de justificación. Así Putnam considera que hay conocimientos y valoraciones que están mejor justificados que otros.

En Putnam la postulación de la interdependencia hechos-valores lejos de conducir al relativismo, es precisamente lo que hace posible y necesaria la justificación (racional) contextualizada (otra no existe) de los juicios estimativos. [Del

---

<sup>7</sup> Tesis en la cual Putnam se considera deudor de Dewey y de su rescate por parte de Iris Murdoch (1970) en “*The sovereignty of Good*”, Londres, Routledge and Kegan Paul.

<sup>8</sup> PUTNAM, H. *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, p. 162.

mismo modo en que hace posible la justificación valorativa de las pautas cognitivas y racionales].

De este modo todo conocimiento y toda valoración está culturalmente condicionada, pero, a pesar de ello, no todo vale igual. Es más correcto el conocimiento que permite una mejor descripción del mundo ajustada a nuestros valores cognitivos como una parte de nuestra idea del florecimiento humano. Y es mejor la valoración que permite una mejor descripción del mundo social ajustada a nuestras valoraciones morales como la otra parte de nuestra idea del florecimiento humano.

Es la idea de la gestalt cultural valorativamente orientada como contexto último de validación del conocimiento y de las estimaciones, en tanto es también el contexto de formación, de vigencia y de cambio de todo lo humano. Con el internalismo lo que ha cambiado es la idea misma de objetividad y de justificación, que ya no aspira a absolutos sino a objetividad contextualizada. Por eso Putnam dice que la dicotomía absolutismo-relativismo es anticuada.<sup>9</sup>

Toda esta estructura fáctico-axiológica, (descriptivo-valorativa) no tiene un punto arquimédico de apoyo, sino que, como la barca de Neurath, se apoya en sus diversos puntos sucesivamente. En cualquiera de sus aristas puede apoyarse, pero también en cualquiera de sus aristas puede comenzar un cambio. Siempre en un proceso que se “autorrespeta”, en el sentido de que no recibe ni genera elementos absolutamente externos. La misma exigencia de coherencia que los mantiene recíprocamente vigentes, hace que, una vez que aparece algún cambio, éste necesariamente genere consecuencias en otras “zonas” de la totalidad.

Para Putnam el problema de la fundamentación no tiene solución en tanto veamos a los hechos y a los valores como dos esferas distintas y separables. En esa concepción: los hechos parecen tener una neutralidad valorativa y los valores parecen una cuestión de opción arbitraria (o exclusivamente subjetiva), donde cualquier pretendido fundamento objetivo se nos esfuma bajo los pies. Pero si vemos que los “hechos” no tienen tal neutralidad valorativa sino que dependen de valores, entonces después podremos reencontrar que esos valores tienen tanta objetividad como los hechos.

Así en “*Beyond the Fact-Value Dichotomy*”, Putnam concluye con este párrafo de síntesis:

*no estamos en la obligación de escoger entre el cientificismo y el escepticismo,... La tercera posibilidad es aceptar la posición que, de cualquier forma, estamos destinados a ocupar: la posición de seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje sus intereses y valores... Esto pudiera acabar con cierta imagen metafísica de la objetividad, pero con lo que no acaba es con la idea de que existen lo que Dewey llama “resoluciones objetivas”... para problemas que están situados, es decir, que se hallan en un lugar y en un tiempo, lo cual se*

---

<sup>9</sup> PUTNAM, H. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1988. p. 12.

*opone a una respuesta “absoluta” a preguntas “independientes de la perspectiva”.  
Y eso es objetividad suficiente.*<sup>10</sup>

El hecho de manejarse con un concepto de objetividad contextualizada, o interna, no metafísica ni absoluta, le permite además a Putnam explicar más cómodamente los cambios paradigmáticos. En su concepción, nuestros valores morales entrelazados con nuestros fines vitales y culturales, definen nuestros esquemas conceptuales y nuestros valores cognitivos, en base a los cuales definimos hechos naturales y sociales (tanto en ciencias naturales como en ciencias sociales).<sup>11</sup> Luego, estos valores dan lugar a procesos cognitivos y teóricos con potencialidades auto-correctivas que pueden llegar hasta a cambiar la categorización y descripción mismas de los hechos. Cuando tal cambio se produce, esto genera a su vez ciertos cambios en los valores cognitivos y morales.

La historia moderna de la ciencia parece darnos algunos ejemplos sobre ello. Los valores éticos medievales definieron ciertos valores cognitivos (p.e. en ciencias naturales y lógica) que mostraron una cierta potencialidad de descubrimientos sustanciales (p.e. manchas solares) e incluso metodológicos (método experimental). Una vez producidas esas innovaciones comenzó a cambiar toda la visión filosófica y moral del mundo y del hombre.

## REFERENCIAS

PUTNAM, H. La corroboración de las teorías en Ian Hacking (Comp). *Revoluciones científicas*, FCE, 1985, México. Tomado de *Shilpp, Paul. Philosophy of K. Popper*. Illinois: Open court, 1974. p. 221-240. v. I.

PUTNAM, H. *Pragmatism*. Blackwell, Cambridge, Mass. 1995, p. 69.

PUTNAM, H. *La corroboración...*, ed. cit, p. 152.

PUTNAM, H. *Realism with a Human Face*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., p.162.

PUTNAM, H. *Razón, Verdad e Historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p.12.

PUTNAM, H., “Beyond the Fact-Value Dichotomy” (orig. 1983) in Putnam, H. *Realism with a human face*. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1990.

---

<sup>10</sup> PUTNAM, H. “Beyond the Fact-Value Dichotomy” (orig. 1983) in Putnam, H. *Realism with a human face*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1990.

<sup>11</sup> Habermas ha insistido también en esta relación, p.e. en “El objetivismo en las ciencias sociales”, 1977. En Habermas, J. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos, Madrid, 1988

# AS CONEXÕES ENTRE EPISTEMOLOGIA E FILOSOFIA

*Altair Alberto Fávero*

### INTRODUÇÃO

Minha relação intelectual com o homenageado Luiz Carlos Bombassaro vem de longa data. Tive a alegria e o privilégio de ter sido seu aluno em 1992, numa excelente especialização sobre Epistemologia das Ciências Sociais, ocorrida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade de Passo Fundo, RS (UPF). Dentre os vários professores convidados, como José Paulo Neto (USP) e Hilton Japiassu (UFRJ), Bombassaro compôs a nominata que possibilitou a qualificação de diversos colegas, e contribuíram com a formação do quadro de professores tanto do IFCH quanto da Faculdade de Educação. Lembro-me da primeira aula do jovem professor que havia recentemente lançado o livro *As fronteiras da epistemologia* (1992), do seu entusiasmo em problematizar o tencionamento entre racionalidade e historicidade na epistemologia contemporânea, das provocações oriundas dos debates que fazíamos e da forma como nos mostrou a ideia de Filosofia da Ciência. No mesmo ano ingressei como professor convidado na Universidade de Passo Fundo, RS, para trabalhar com a disciplina de Filosofia da Ciência, que ministro até hoje no curso de Filosofia.

Posso dizer com toda segurança que Bombassaro esteve presente em todos os momentos decisivos de minha trajetória de professor universitário e de pesquisador. Além de ter sido o professor-referência na principal disciplina que ministrei naquela Universidade nos últimos 26 anos, Bombassaro também fez parte da banca de meu concurso público prestado em 1996, para ser professor concursado na UPF, RS; foi responsável por conhecer minha orientadora de doutorado (Dra. Nadja Hermann) e fez parte de minha banca de defesa de tese de doutorado realizada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em janeiro de 2007. Nestes 26 anos de convivência com Bombassaro, posso dizer que nos tornamos grandes amigos e me sinto profundamente honrado em fazer parte deste seletto grupo que presta esta merecida homenagem por escrito. O texto que segue, como não poderia



deixar de ser, traduz de certa forma o vínculo que me ligou a Bombassaro nessa trajetória de 26 anos.

O que é a epistemologia? Que relação ela tem com a filosofia? Quais são os domínios da epistemologia? O que diferencia a epistemologia da filosofia da ciência, da teoria do conhecimento ou da história da ciência? A epistemologia possui um estatuto próprio ou ela depende de outras áreas do conhecimento para definir sua identidade? Como se situa a epistemologia na relação entre a filosofia e a ciência? Qual o papel da epistemologia relativamente à ciência e à filosofia? A epistemologia é uma teoria da ciência? Por que temos necessidade de uma teoria do conhecimento? O que implica dizer que a epistemologia é um ramo da filosofia? O que há de especial nas investigações filosóficas do conhecimento? Em que diferem da discussão psicológica ou sociológica acerca do “conhecimento” ou da “cognição”? O que significa dizer que vivemos uma crise epistemológica nas ciências e na filosofia? O que significa “superar a epistemologia”?<sup>1</sup> No que a epistemologia se distingue da hermenêutica? Essas e muitas outras questões aparecem quando nos deparamos com o amplo e complexo universo da epistemologia contemporânea. O presente capítulo não tem a finalidade e a pretensão de responder a todas essas indagações. Certamente não teremos respostas para todas essas perguntas, mesmo porque estamos tratando de uma vasta produção teórica que marcou, de modo geral, a história do pensamento ocidental desde os gregos e, de modo específico, a história do conhecimento científico nos últimos duzentos anos. Nossa pretensão é esclarecer alguns conceitos centrais que possam facilitar a compreensão da epistemologia e sua relação com a filosofia.

O texto está dividido em quatro partes: a primeira parte objetiva realizar alguns esclarecimentos conceituais sobre o que é epistemologia; a segunda parte, intitulada *os domínios da epistemologia*, aborda a relação da epistemologia com as disciplinas próximas, tomando como referência a filosofia da ciência, teoria do conhecimento e história da ciência; a terceira parte faz uma reconstrução da crítica rortiana à ideia de filosofia epistemologicamente centrada; por fim, na quarta parte, o texto trata da distinção e da proximidade entre filosofia e epistemologia.

---

<sup>1</sup> No primeiro capítulo do seu livro *Argumentos filosóficos*, Charles Taylor passa em revista o que significa essa expressão “superar a epistemologia”. Diz ele: “A epistemologia, outrora orgulho da filosofia moderna, parece estar numa fase ruim ultimamente. Há vinte anos, no auge do empirismo lógico [...], tinha-se a impressão de que o próprio centro da filosofia era sua teoria do conhecimento. Essa era nitidamente a principal contribuição da filosofia a uma cultura científica. A ciência seguia em frente e obtinha conhecimentos; a reflexão filosófica tinha por objeto a validade das reivindicações de conhecimento” (2000, p. 13). Para Taylor proclamar que a epistemologia está superada implica ampliar e aprofundar o enfoque de análise, para definir em que sentido a epistemologia está em crise.

## 1 ALGUNS ESCLARECIMENTOS CONCEITUAIS

Em seu sentido mais geral, a epistemologia pode ser definida como discurso sobre a ciência, compreendendo desde a gênese da ciência, seu desenvolvimento, sua estrutura e articulação, seus princípios norteadores, sua racionalidade, seus limites, sua demarcação, seus problemas. Porém, é importante esclarecer que quando falamos de “epistemologia como discurso sobre a ciência”, estamos nos referindo à ciência moderna. Pelo fato de tratar do “discurso sobre a ciência”, a epistemologia é um campo recente do conhecimento, pois é resultado do próprio processo de desenvolvimento da ciência.

Em seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, Lalande define a epistemologia como sendo a *filosofia das ciências*, mas num sentido mais preciso. Ressalta que a epistemologia não é o estudo dos métodos científicos, nem uma síntese ou uma antecipação conjectural das leis científicas, mas “é essencialmente o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências, destinado a determinar a sua origem lógica (não psicológica), o seu valor e a sua importância” (1993, p. 313). Por essa definição, a epistemologia seria uma disciplina especial no interior da filosofia, sendo que esta utilizaria a ciência como simples pretexto para filosofar, ou seja, “a filosofia teria com a ciência uma relação *interesseira*, explorando-a para seus próprios fins” (JAPIASSÚ, 1992, p. 25).

Na interpretação de Japiassú (1992, p. 25-26), a epistemologia enquanto *filosofia das ciências* teria três funções clássicas: 1) situar o lugar do conhecimento científico dentro do domínio do saber; 2) estabelecer os limites do conhecimento científico; 3) buscar a natureza da ciência. Japiassú acredita que essas três funções revelam uma concepção tradicional de epistemologia e faz uma crítica a essa concepção. Para ele, a filosofia não pode mais ter o privilégio de distribuir em torno de si os outros discursos (crítica a função 1), nem se arrogar o direito de traçar os *limites* e a *natureza* da ciência (crítica às funções 2 e 3), assim como o conhecimento científico não pode arrogar-se o direito de ter atingido um conjunto de verdades definitivas.

A partir dessa crítica à concepção tradicional de epistemologia, Japiassú (1992, p. 28-29) traça uma distinção entre *epistemologias genéticas* e *epistemologias não genéticas*. As epistemologias genéticas entendem a ciência como processo de construção histórica, em que o conhecimento deve ser analisado de um ponto de vista dinâmico, em que não existe uma definição definitiva e acabada de ciência. As epistemologias não genéticas entendem a ciência como uma unidade intransponível, pensada com critérios universais e meta-históricos, em que o conhecimento é estruturado de um ponto de vista estático, desconsiderando sua perspectiva temporal e histórica.

Essa distinção feita por Japiassú pode ser comparada à distinção feita por Bombassaro (1992) em seu livro *As fronteiras da epistemologia*. “Se estudada desde uma perspectiva muito ampla”, afirma Bombassaro,

a historiografia da epistemologia contemporânea, especialmente aquela referente ao período compreendido entre os anos vinte e os anos setenta desse século, pode ser lida como manifestação de duas tendências distintas. Com certa reserva, podemos chamar a primeira de ‘tendência analítica’ e a segunda de “tendência histórica” (1992, p. 25).

Para Bombassaro, a tendência analítica foi predominante na primeira metade do século XX e assentou-se sobre a orientação teórica adotada pelo *empirismo lógico*,<sup>2</sup> cujo representante mais expressivo foi o *Círculo de Viena*.<sup>3</sup> A tendência histórica emergiu a partir do final da década de 1950, como crítica às concepções defendidas pela tendência analítica.

Assim como as epistemologias apresentadas por Japiassú possuem subdivisões,<sup>4</sup> as tendências epistemológicas analisadas por Bombassaro são constituídas por diversas ramificações. A tendência analítica deita suas raízes em múltiplas contribuições teóricas que vão desde Hume até a filosofia empirista e positivista do *Círculo de Viena*. Na classificação de Bombassaro, Popper é citado como “o principal responsável pelo movimento de auto-renovação da tendência analítica, conhecido na historiografia da epistemologia contemporânea como racionalismo crítico” (1992, p. 28). A tendência histórica, por sua vez, também possui diversas ramificações. Para Bombassaro há três grandes vertentes teóricas que poderiam ser situadas sob a denominação de “tendência histórica”: 1) nova filosofia da ciência (trabalhos de Norwood Hanson, Stephen Toulmin, Thomas Kuhn, Imre Lakatos e Paul Feyerabend); 2) negação da tendência analítica (Gaston Bachelard, Georges Cangulhem e Michael Foucault); 3) as reflexões produzidas pela Escola de Frankfurt (principalmente Theodor Adorno e Jürgen Habermas).

<sup>2</sup> Em suas origens o *empirismo lógico* está associado aos *Círculos de Viena* e ao *Círculo de Berlim*.

<sup>3</sup> “Fundado oficialmente em 1929, o *Círculo de Viena* reuniu, em torno a objetivos comuns, pesquisadores de áreas distintas, tais como a física, a matemática, a lógica, a filosofia, etc., com o propósito de proceder à investigação e realizar a divulgação da ‘concepção científica do mundo’. Para a realização do seu propósito, o *Círculo de Viena* incorporava o princípio básico da filosofia empirista e positivista, que afirmava somente ser possível o conhecimento em se partindo da experiência com o imediatamente dado, e servia-se da análise lógica da linguagem como método filosófico, além de aceitar a distinção introduzida por Reichenbach.” (BOMBASSARO, 1992, p. 27). Hans Reichenbach, um dos fundadores do *Círculo de Berlim*, em sua obra *Experience and prediction*, introduziu a distinção entre o *contexto da descoberta* e o *contexto da justificação*. Para Reichenbach, a epistemologia deveria ocupar-se exclusivamente com o *contexto da justificação*, estabelecendo dessa forma os limites específicos que separavam os elementos psicológicos, sociológicos e históricos dos elementos metodológicos da investigação científica. Entre as principais preocupações dos membros do *Círculo* destacam-se: a procura de critérios de significado empírico e a consequente recusa da metafísica; a aplicação de conceitos lógicos para a reconstrução racional dos conceitos científicos; a exigência da verificabilidade dos enunciados; a superação da distinção entre as ciências da natureza e as ciências humanas, através do recurso à tradução geral para a linguagem da ciência unificada, entre outras.

<sup>4</sup> “É claro que, no interior dessas duas categorias [epistemologias genéticas e epistemologias não genéticas] podem ser distinguidas subclasses [...], as epistemologias contemporâneas repartem-se segundo confirmam o primado ao Sujeito, ao Objeto ou à interação entre ambos.” (JAPIASSÚ, 1992, p. 28).

Todo esse “mapeamento” conceitual da epistemologia teve como principal finalidade demonstrar por que definir epistemologia não é uma tarefa fácil, “exatamente porque se trata de saberes sobre ciências, ou seja, também a epistemologia deve ser entendida enquanto pluralidade, porque plurais são os discursos sobre as ciências” (ALMEIDA, 1997, p. 10).

## 2 OS DOMÍNIOS DA EPISTEMOLOGIA

Em seu livro *A Epistemologia*, o francês Blanché afirma que “é difícil traçar as fronteiras que separam a epistemologia das disciplinas vizinhas” (1988, p. 17). Neste segundo ponto, nosso objetivo é analisar a especificidade da epistemologia relativamente a outras disciplinas que lhe são mais ou menos afins, pois, para Japiassú, “a epistemologia se situa na *intersecção* de preocupações e de disciplinas bastante diversas, tanto por seus objetivos quanto por seus métodos” (1992, p. 29). Possivelmente não poderemos tratar de todas as disciplinas que se relacionam com a epistemologia, mesmo porque os problemas da epistemologia abrangem muitas vezes domínios situados para além de suas fronteiras.

Entre as disciplinas que fazem intersecção com a epistemologia, conforme já abordado parcialmente no primeiro tópico, destaca-se a filosofia da ciência. A distinção entre ambas é difícil de ser definida principalmente devido à elasticidade da expressão “filosofia da ciência”. Em seu livro *Leituras em filosofia das ciências*,<sup>5</sup> os autores Feigl e Brodbeck distinguem quatro maneiras de filosofar sobre a ciência:

O estudo das suas relações com o cientista e com a sociedade, o esforço para situar a ciência no conjunto dos valores humanos, as especulações que efectuam a partir dos resultados da ciência uma extrapolação para chegar ao que se chamou mais justamente filosofia da natureza, e por fim a análise lógica da linguagem científica (*Apud* BLANCHÉ, 1988, p. 21-22).

Essas quatro funções estão se tornando cada vez mais tênues na medida em que os cientistas estão dependendo cada vez menos dos filósofos para realizarem o processo de autocrítica. As crises recentes da ciência, quanto aos seus próprios fundamentos, fizeram com que os próprios cientistas passassem a realizar uma “revisão” dos seus próprios pressupostos, realizando uma reflexão sobre o que fazem. Apesar disso, tanto Japiassú quanto Blanché acreditam que a epistemologia não tenha cortado completamente os laços com a filosofia, isto porque as grandes epistemologias continuam estreitamente associadas a uma filosofia e porque “acima das epistemologias regionais ou internas, há problemas

---

<sup>5</sup> FEIGL, H.; BRODBECK, M. *Readings in the philosophy of science*. New York: Appleton Century Crofts, 1953. Não há tradução desta obra para o português.

de epistemologia geral que ultrapassam a competência dos especialistas” (JAPIASSÚ, 1992, p. 30-31).

Outra disciplina “vizinha” da epistemologia é a teoria do conhecimento. Blanché define que a relação entre ambas “é a mesma da espécie com o gênero, limitando-se a epistemologia a essa forma única de conhecimento que é o conhecimento científico” (1988, p. 18). Tal distinção desapareceria, se seguíssemos os passos dos neopositivistas do empirismo lógico, que reduziam toda a teoria do conhecimento à epistemologia ou a análise lógica da ciência. Para eles não existiria outro conhecimento a não ser o conhecimento científico. Essa arrogância do conhecimento científico está sendo ultrapassada, na medida em que se reconhece a impossibilidade que tem a ciência de definir se há ou não possibilidades de conhecimento fora da ciência. O século XX assistiu, no seio da própria filosofia, a emergência de importantes tradições que tratam o conhecimento através de outras vias diferentes do procedimento científico: destaca-se, por exemplo, o desenvolvimento da fenomenologia, do existencialismo e da hermenêutica. Sendo assim, mantém-se a distinção teórica entre teoria de conhecimento e epistemologia, apesar de que a expressão “teoria do conhecimento” é facilmente substituída pela palavra “epistemologia” em certas línguas, como no inglês e no francês. É por isso que Piaget, por exemplo, toma como sinônimos “epistemologia” e “teoria do conhecimento”.

A relação entre epistemologia e história da ciência passou a ter um campo de interesse significativo a partir dos estudos de Bachelard e de seus discípulos (principalmente Canguilhem e Koyré). Bachelard costumava dizer, em seus cursos na Sorbonne, “que a epistemologia consistia, no fundo, na história da ciência como ela deveria ser feita. [...] que toda reflexão efetiva, capaz de estabelecer o verdadeiro estatuto das ciências formais (lógica e matemática) e das ciências empírico-formais (ciências físicas, biológicas e sociais), deve ser necessariamente histórica” (JAPIASSÚ, 1992, p. 65).

Em seu livro *As fronteiras da epistemologia*, anteriormente mencionado, Bombassaro (1992, p. 76) parte do pressuposto de que há uma relação de complementaridade entre racionalidade e historicidade e que ambas “convergem quando tratamos de estudar o conhecimento, em geral, e o conhecimento científico, em particular”. Nesse sentido, a historicidade também se constitui em assunto da epistemologia, e o conhecimento produzido pela investigação científica é marcado intrinsecamente pela historicidade. Bombassaro destaca que há dois modos de entender a presença da historicidade na investigação científica: “Em primeiro lugar, compreende a ciência como produção,<sup>6</sup> e, em segundo lugar, compreende a ciência

<sup>6</sup> “Enquanto produção, a ciência é uma atividade intelectual que vincula o homem ao mundo. Essa vinculação se produz tanto individual quanto coletivamente. Neste sentido, o conhecimento consiste num processo efetivo e contínuo de compreensão e explicação do lugar no qual o homem se encontra” (BOMBASSARO, 1992, p. 77).

como produto.<sup>7</sup> [...] Por mais que tentemos, ‘sempre batemos contra as paredes da historicidade’. Neste sentido, tudo o que o homem é e faz [...] sempre vem marcado com o sinal da historicidade” (1992, p. 77). Além da presença da historicidade no conhecimento científico enquanto produção e produto, Bombassaro destaca também um terceiro modo de compreender a historicidade intrínseca do conhecimento produzido na investigação científica: trata-se da historicidade daquele que produz o produto, daquele que realiza a investigação, ou seja, da historicidade do próprio homem. “É pela historicidade do homem que se instaura a historicidade do conhecimento” (BOMBASSARO, 1992, p. 77). Essa abordagem é central para compreendermos a crítica que Rorty faz à ideia de filosofia epistemologicamente centrada e a distinção entre epistemologia e hermenêutica. É o que veremos a seguir.

### 3 A FILOSOFIA EPISTEMOLOGICAMENTE CENTRADA

Em seu livro *Filosofia e o espelho da natureza*, publicado em 1979 e considerado um clássico no pensamento contemporâneo, Rorty introduz uma importante discussão filosófica em torno do conhecimento que acabou repercutindo em diversas áreas do saber, além dos limites da academia. De tal discussão resultou, como consequência, a indicação de caminhos que apontam para a superação de alguns dos impasses em que o pensamento contemporâneo se encontra do ponto de vista epistemológico e metodológico. A tese central de Rorty consiste em mostrar como a filosofia moderna foi em grande parte dominada por uma ideia básica: o pressuposto de que a mente se caracteriza por espelhar a natureza, o que garantiria a possibilidade do conhecimento, da representação correta da realidade. Sendo assim, a epistemologia é adotada como área central da filosofia. A tarefa primordial da filosofia consistiria, neste contexto, na fundamentação e na legitimação do conhecimento e das teorias científicas. “Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (RORTY, 1994, p. 19).

O ponto central, desenvolvido por Rorty em *Filosofia e o espelho da natureza*, é a *desconstrução* sistemática dos conceitos-chave, tanto dos filósofos modernos (ligados à ideia de filosofia da consciência) quanto da filosofia analítica. Neste sentido, Rorty não só critica os filósofos da tradição racionalista continental, quanto igualmente critica os filósofos devedores da tradição inglesa. Segundo ele, ambas as tradições centralizaram a ideia de filosofia na epistemologia, ou seja, igualmente

---

<sup>7</sup> “Enquanto produto, a ciência constitui-se num conjunto significativo de enunciados sobre o mundo vivido pelo homem. Este conjunto de enunciados é necessariamente histórico, na medida em que está sujeito à transformação, seja mediante o uso de provas empíricas, seja pelo surgimento de novas idéias” (BOMBASSARO, 1992, p. 77).

desenvolveram uma concepção filosófica centrada no conhecimento como representação ou reprodução, no espelho mental, do mundo exterior à mente. Para Rorty, o representacionismo é o núcleo central no qual se desenvolveu a filosofia moderna.

Rorty quer superar as metáforas dominantes relativas à mente e ao conhecimento por julgar estarem vinculadas a uma ideia equivocada da filosofia, própria de toda a tradição moderna. O alvo de sua crítica dirige-se à filosofia da representação, fundacionista ou essencialista, que pensam o conhecimento como correspondência à realidade e restauram, sucessivamente, ao longo dos séculos, a metafísica dos dualismos (universalismo-relativismo; objetivismo-subjetivismo; racionalismo-irracionalismo). Para ele, não existe um ponto de Arquimedes, superior e exterior ao diálogo humano, a partir do qual poderíamos deduzir os critérios indiscutíveis e finais de verdade, justiça e beleza. A verdade, assim como os juízos éticos e estéticos, é produto precário e provisório dos debates e embates densos, agonísticos e incessantes, de atores históricos concretos, em contextos sociais determinados. É nesse contexto que ele propõe um exercício filosófico que poderíamos intitular “da epistemologia à hermenêutica”.

Rorty fundamenta sua tese a partir do paradigma da “virada epistemológica” iniciada no século XVII e que tem em Kant, no século XVIII, seu principal expoente. Tal “virada” representa “a demarcação da filosofia em relação à ciência e foi tornada possível pela noção de que o cerne da filosofia era a teoria do conhecimento, uma teoria distinta das ciências porque era seu fundamento” (p. 140). A metafísica teria sido desbancada pela física se Kant não a tivesse transformado em teoria do conhecimento (uma disciplina *fundamental*). “A filosofia tornou-se ‘primária’ não mais no sentido de ‘mais elevada’, mas no sentido de ‘subjacente’” (1994, p. 140). Na visão de Rorty, foi isso que salvou a filosofia na era da Ciência, uma vez que ela deixa de ser a “rainha das ciências” (antiga noção metafísica de filosofia) e passa a ser uma disciplina “mais básica”, uma disciplina responsável pelos fundamentos, uma disciplina “fundamental”. Nesta perspectiva kantiana, a filosofia passa a trilhar um novo projeto: “Esse projeto de aprender mais sobre o que podíamos conhecer, e como podíamos conhecê-lo melhor estudando como nossa mente funciona, iria ao final ser batizado de epistemologia” (1994, p. 145). Entretanto, segundo Rorty, a expressão *teoria do conhecimento* (epistemologia) só se tornou corrente e ganhou respeitabilidade depois que Hegel deixou de dominar o cenário intelectual da Alemanha. Para o hegelianismo, a relação da filosofia com as outras disciplinas era de que a primeira, “de algum modo tanto completava como engolia as outras disciplinas em vez de as *basear*” (RORTY, 1994, p.143).

Rorty (1994, p. 144-146) descreve o processo que possibilitou a filosofia, enquanto epistemologia, atingir a autocerteza no período moderno; dessa maneira, a invenção da mente, feita por Descartes, deu aos filósofos um novo terreno onde pisar, pois proporcionou um campo de inquirição que parecia ‘prévio’ aos temas

sobre os quais os filósofos antigos haviam tido opiniões. Nesse campo interior à *certeza*, enquanto oposta à mera *opinião*, era possível. Em Locke, a mente tornou-se assunto-tema de uma ‘ciência do homem’, ou seja, a epistemologia enquanto estudo de como nossa mente funciona. Com Locke ocorre a criação de uma disciplina preocupada em descobrir a natureza, a origem e os limites do conhecimento humano. Entretanto, Locke comete uma confusão entre explicação e justificação, uma confusão fundamental entre os elementos do conhecimento e as condições do organismo (fisiologia) para o conhecimento. O “sensualismo” de Locke acabou não sendo o candidato talhado para ocupar a vaga de “rainha das ciências” da velha metafísica. Somente com Kant a filosofia é posta “na trilha segura de uma ciência”, uma vez que este reconciliou a afirmação cartesiana de que apenas podemos ter certeza sobre nossas ideias com o fato de que tínhamos certeza (conhecimento *a priori*) sobre o que parecia não serem ideias. É através da revolução copernicana feita com Kant, ou seja, com a noção de que apenas podemos saber *a priori* sobre objetos se os constituímos, que a ‘epistemologia’, como disciplina, atinge a maioridade. Com isso, a filosofia, enquanto epistemologia, torna-se autoconsciente e autoconfiante. A epistemologia torna-se assim uma disciplina-suporte capaz de descobrir características *formais* de qualquer área da vida humana e os professores de filosofia capacitados a se verem presidindo um tribunal da razão pura, capaz de determinar se outras disciplinas estavam se mantendo dentro dos limites legais estabelecidos pela estrutura do espírito do conhecimento.

#### 4 A DISTINÇÃO E APROXIMAÇÃO ENTRE EPISTEMOLOGIA E HERMENÊUTICA

Rorty inicia o VII capítulo de *A filosofia e o espelho da natureza* esclarecendo que sua intenção não é apresentar a hermenêutica como substituta da epistemologia, mas sim demonstrar que a hermenêutica poderá constituir-se numa expressão de esperança na ampliação do horizonte, no qual se concebe a produção e validação do conhecimento. Nas palavras do próprio Rorty,

quero deixar claro desde o início que não estou colocando a hermenêutica como um “objeto sucessor” da epistemologia, como uma atividade que preenche a vaga cultural outrora preenchida pela filosofia epistemologicamente centrada. Na interpretação que estarei oferecendo, “hermenêutica” não é o nome de uma disciplina, nem de um método para alcançar o tipo de resultados que a epistemologia não conseguiu alcançar, nem de um programa de pesquisa. Pelo contrário, hermenêutica é uma expressão de esperança em que o espaço cultural deixado pela extinção da epistemologia não seja preenchido – de que a nossa cultura se tornasse tal que a exigência de restrição e confrontação não mais seja sentida (1994, p. 311-312).



Na sequência da argumentação, Rorty (1994, p. 312) vai apresentando as distinções e possíveis aproximações entre epistemologia e hermenêutica. A epistemologia parte do pressuposto de que “para sermos racionais, para sermos plenamente humanos, para fazermos o que deveríamos, precisamos ser capazes de encontrar a concordância com outros seres humanos. Construir uma epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros”. Nesse sentido, a epistemologia deposita sua esperança na possibilidade de uma racionalidade comum, em que os participantes de um determinado discurso são unidos por interesses mútuos para alcançar um fim comum. Em tal concepção, ser racional “é encontrar um conjunto apropriado de termos para os quais todas as contribuições deveriam ser traduzidas, se for necessário que a concordância se torne possível” (1994, p. 314).

A hermenêutica, diferentemente da epistemologia, não pressupõe um terreno comum entre interlocutores de uma conversação, mas deposita sua esperança na concordância ou discordância interessante e frutífera que poderá resultar de uma interlocução. Para a hermenêutica, “ser racional é estar disposto antes a assimilar o jargão do interlocutor que traduzi-lo para o próprio”. (1994, p. 314). Sendo assim, os interlocutores são unidos, não por uma meta comum, nem por estabelecer um terreno comum, mas pela civilidade.

Epistemologia e hermenêutica têm sido tratadas de modo usual como sendo duas maneiras de dividir a cultura: a epistemologia tomaria conta da parte séria e cognitiva da cultura, e a hermenêutica se encarregaria do restante. Para Rorty, tal divisão parte do pressuposto de que o conhecimento, no sentido estrito, deve ter um *logos* e que este só pode ser dado pela descoberta de um método de comensuração. Sendo assim, tudo aquilo que pode ser comensurado requer “os cuidados da epistemologia e, inversamente, o que a epistemologia não consegue tornar comensurável é estigmatizado como meramente *subjetivo*” (1994, p. 316). Os conceitos de ciência normal e ciência revolucionária utilizados por Thomas Kuhn, em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, são elucidativos para compreender a crítica que Rorty faz ao modo usual de tratar a relação entre epistemologia e hermenêutica. O discurso normal “é aquele que é conduzido dentro de um conjunto combinado de convenções sobre o que conta como uma contribuição relevante. [...] O discurso anormal é aquele que acontece quando se ajunta ao discurso, alguém que seja ignorante a respeito dessas convenções ou as coloque de lado” (1994, p. 316). A epistemologia é o produto do discurso normal sobre o qual se pode concordar que é verdadeiro ou falso para todos os participantes considerados “racionais”. A hermenêutica é o estudo de um discurso anormal desde o ponto de vista de algum discurso normal. A partir dessa perspectiva, conclui Rorty, “a linha entre os respectivos domínios da epistemologia e da hermenêutica não é uma questão de diferença entre as ‘ciências da natureza’ e as ‘ciências do homem’, nem entre fato e valor, o teórico e o prático, nem entre ‘conhecimento objetivo’ e algo escorregadio e mais dúbio. A diferença é puramente de familiaridade” (1994, p. 317). Sendo

assim, seremos epistemológicos, quando compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo e hermenêuticos quando não compreendemos o que está acontecendo. O entendimento se dá não porque tínhamos descoberto algo sobre a natureza do conhecimento humano, mas por nos “acostumarmos” a uma determinada prática que perdurou por um tempo necessário para constituirmos determinadas convenções.

Compreender a relação entre epistemologia e hermenêutica tem profundas implicações na tarefa de definir a identidade e o papel do filósofo e da filosofia no mundo atual. Para Rorty as noções atuais do que é ser filósofo e por consequência, seu papel e o papel da filosofia, estão intimamente ligados à tentativa kantiana de tornar comensuráveis todas as afirmações de conhecimento. Nessa tentativa, seria

difícil imaginar o que seria a filosofia sem a epistemologia, ou seja, seria difícil imaginar que qualquer atividade tivesse direito de levar o nome de ‘filosofia’ se nada tivesse a ver com conhecimento – se não fosse em algum sentido uma teoria do conhecimento, ou um método de obter conhecimento, ou ao menos uma pista sobre onde alguma espécie supremamente importante de conhecimento poderia ser encontrada (1994, p. 351).

Tal concepção exige do ser humano a tarefa de espelhar com precisão o universo que está ao nosso redor.

Para Rorty esse retrato clássico de ser humano precisa ser colocado de lado “antes que a filosofia epistemologicamente centrada possa ser colocada de lado” (1994, p. 351). É nesse contexto que entra a hermenêutica, como tentativa de deixar de lado esta concepção de filosofia epistemologicamente centrada. Rorty (1994, p. 352) busca, em *Verdade e método*, de Gadamer, “a redescritção do homem que tenta colocar o retrato clássico dentro de um maior e, assim, antes de distanciar a problemática filosófica padrão do que oferecer um conjunto de soluções às mesmas”. Gadamer consegue separar a noção romântica de homem como autocriativo, substituindo a noção de conhecimento por autoformação (*Bildung*), em que “o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades” (1994, p. 353). É nesse contexto que Rorty defende a tese da “complementaridade”<sup>8</sup> entre epistemologia e hermenêutica.

---

<sup>8</sup> Na última parte de seu texto “Entre epistemologia e hermenêutica: a questão da racionalidade e da historicidade do conhecimento e o debate sobre a tese da complementaridade”, Bombassaro (2005) faz um apanhado geral desta tese nos escritos de Rorty e de Apel. No dizer de Bombassaro, “tanto Apel quanto Rorty estão plenamente de acordo com uma afirmação básica: a epistemologia somente pode tratar dos elementos inerentes aos aspectos metodológicos e normativos do conhecimento, em especial do conhecimento científico. Isto significa que, uma vez mais, o vínculo da epistemologia com as questões da racionalidade permanece evidente” (2005, p. 191).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís de. O que é epistemologia. *Revista de educação AEC*, Brasília, ano 26, n. 102, p. 9-17, jan./mar. 1997.
- BLANCHÉ, Robert. *A epistemologia*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- BOMBASSARO, Luis Carlos. *As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BOMBASSARO, Luis Carlos. Entre epistemologia e hermenêutica: a questão da racionalidade e da historicidade do conhecimento e o debate sobre a tese da complementaridade. In: TREVISAN, Amarildo; ROSSATTO, Noeli (org.). *Filosofia e educação: confluências*. Santa Maria: Facos-UFSM, 2005. p. 183-196.
- FEIGL, H.; BRODBECK, M. *Readings in the philosophy of science*. New York: Appleton Century Crofts, 1953.
- JAPIASSÚ, Hilton. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- RORTY, Richard. *Filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

# CHUANG TZU'S *VERSUS* PLATO: MASTER-CRAFTSMANSHIP AND DIMENSION OF BODY-KNOWLEDGE

*Morimichi Kato*

## 1 IMPORTANCE OF CRAFT ANALOGY FOR HUMAN THOUGHT

In the history of human thought, craft has always attracted special attention. This seems quite natural. In fact, the admiration of craftsmanship, displayed in various fields such as painting, pottery, carpentry, dance, archery, and so on, seems quite congenial to mankind. And yet, what is not natural is that this admiration was not limited to a narrow field of craft, but obtained a much wider dimension. Interestingly, this happened in East and West around the same period: 4<sup>th</sup> century B. C. E in the writings of Plato on the one hand, and of Chuang Tzu on the other. In their writings, craft became the exemplary model of higher form of knowledge. It became the key to understand what we call knowledge or learning. It also had immense influence on education.

In this presentation, we will first make a brief survey of the craft analogy of Plato. We will then show the influence this craft analogy had upon the Western understanding of knowledge and education. After this, we will turn our attention to Chuang Tzu's understanding of craft and indicate the different understanding of knowledge and education prepared by it.

## 2 THE CRAFT ANALOGY OF PLATO

The craft analogy of Plato is a heritage of Socrates. In the early dialogs of Plato, which are called Socratic because they are supposed to reflect the influence of historical Socrates, Socrates, who is the protagonist of the dialogs, repeatedly and insistently refers to examples of a craftsman as a possessor of knowledge. Socrates was sometimes ridiculed and criticized because of this, since a craftsman in ancient Athens had a low social status (*Republic*). And yet, Socrates never stopped referring to craft because for him craftsmen were the only people who possessed firm knowledge of their profession (*Apology*).

What then is the characteristic of craft for Socrates and Plato? What made craft the unique model of knowledge?

The first feature of craft is *logos*. A craftsman is not a mere practitioner, but a man of theory. He must be capable of giving account (*logon didonai*) of the purpose and the method of his activity. This is a feature that separates a craftsman from a man of experience. A man of experience may know that such and such food is good for such and such disease, but he is not capable of telling why it is so. This is the reason why a craft became the model of knowledge.

The second feature of craft is that it is related to a certain kind of good as its aim, *telos*. Craft was invented in order to help human needs. It has always its own specific task to bring forth something good. For example, a doctor helps a sick patient by way of producing health. And a carpenter responds to the needs of people to protect themselves against bad weather by way of constructing a house. As to those occupations that aim at pleasure instead of the good, Socrates denies them the name of craft.

Now, these two features, *logos* and *telos*, are interwoven into one: they constitute what later age called teleology. It is the aim and the method that a craftsman is required to give account of.

This understanding of craft that is a heritage of Socrates left a deep mark on the development of Plato's philosophy. Even though Plato is careful to distinguish philosophy from a simple craft, his philosophy is determined by teleology. The Platonic philosopher king is a kind of super-craftsman who knows the ultimate aim of the polis and constructs the polis accordingly. This predominance of craft in Plato is a hidden cause of his authoritarianisms (ARENDT, p. 220-230). And in *Timaios*, nature itself becomes the product of a Divine Craftsman (*demiourgos*).

The predominance of craft is also discernible in the thought of Aristotle. Even though he rejected the idea of Platonic Divine Craftsman and considered craft as the imitation of Nature, Nature was characterized by teleological movement: the characteristic that was originally discerned in craft by Plato.

### 3 CRAFT ANALOGY AND EDUCATION

This understanding of craft exerted great influence in the West, not only in the medieval Scholasticism in which Aristotle retained the honorable position of "the Philosopher" but also in modern era in which making and knowing were closely related. In the writings of thinkers such as Marsilio Ficino and Giambattista Vico, to know something meant to be able to make it under sufficient condition. The importance of experiment in modern sciences can also be understood in this context. (See Mondolfo) Arendt saw "the victory of *Homo Faber*" in the thought of Galileo, Descartes, and Hobbes (ARENDT, p. 294-304).

Turning now to the field of education, we find with surprise that the language of a *homo faber*, which was characteristic of the seventeenth century, is still dominant. The famous PDCA cycle of Plan-Do-Check-Act attests this. Even the much-talked accountability reminds us of the Socratic craftsman who is capable of giving logos of his own doing.

The following words of Gert Biesta describe the situation accurately:

One of the remarkable things about Western education is the persistence of *technological expectations* about education and schooling. This can, for example, be seen in the pressure that governments of many countries put on the educational system to improve its performance, which more often than not means a requirement to deliver specific, predetermined outcomes (BIESTA, 2006, 73)

The problem is that such technological expectations tend to limit educational activities too narrow and to stiffen them into lifeless rituals. Is there a way of escape from this predicament? I think there are at least two ways.

The one way is to reject the craft model of education altogether and to adopt a different model, for example the model of action in the sense of Arendt's *Human Condition*.

The other way is to launch an interpretation of craft and craftsmanship that is different from the one offered by Plato. We find such an alternative in the writings of Chuang Tzu

#### 4 CHUANG TZU'S UNDERSTANDING OF CRAFT: EXAMPLES OF THE WHEELWRIGHT PIEN AND COOK TING

The writings attributed to Chuang Tzu contain many references of master-craftsmen. We examine two of them, which seem most relevant to our consideration.

At the very end of Chapter 13 named "Heaven's *Tao*" there is a talk between Duke Huan and Wheelwright Pien. Pien, upon learning that Duke Huan is reading the words of dead ancient sages, calls them rubbish. Duke Huan angrily demands explanation. In response, Pien says that after 70 years of making a wheel he still cannot express in words the secret of his art and infers that the same thing applies to the ancient sages. For Pien, the secret of art or morality can be grasped in his hands and held in his heart but cannot be transmitted and taught by words.

Another, more intriguing, example is in Chapter 3 named "the Nurturing of Life". Here Cook Ting talks about his art of butchering an ox. He is apparently more talkative than the wheelwright Pien. He even talks about

the secret of his art. To Lord Wen Hui who admires his art, Cook Ting gives the following answer: What your servant (Cook Ting) loves best is the Tao, which is better than any art. When I started to cut up oxen, what I saw was just a complete ox. After three years, I had learnt not to see the ox as whole. Now I practice with my mind, not with my eyes. I ignore my sense and follow my spirit. I see the natural lines and my knife slides through the great hollows, follows the great cavities, using that which is already there to my advantage.

The secret consists in discerning with one's mind, not with one's eyes, the cavities between bones and sinews. Lord Wen Hui who has heard these words of Cook Ting says: "I have heard what Cook Ting has to say and from his words I have learned how to live life fully."

Cook Ting is a great observer of nature. Through his long practice he has learned the natural constitution of bones and sinews. And yet, he insists that he discerns it with his mind, spiritually. What should we make out of it? This may sound pure mysticism. But we should remind ourselves that Cook Ting attained to this state after many years of practice. At first, he just saw a complete ox. It took him three years to learn not to see the ox as a whole. Undoubtedly, he must have spent many more years to come to his present state. It is only after many years of learning how to see and how to sense, that he came to the state of spiritual discernment. It is important that Cook Ting uses the word *tien li Yt* in this connection. This word, placed in this narrow context, means the lineage between bones and sinews. But it also retains the original meaning, the Reason of Heaven (CHUANG TZU, 2001a, 79). This is why Cook Ting can say that he loves *Tao*. Art of butchery can elevate itself to Tao by learning to discern spiritually the constitution of nature and to follow it effortlessly.

## 5 CHARACTERISTICS OF MASTER-CRAFTSMANSHIP

The two examples of master craftsmen show that Chuang Tzu's understanding of master-craftsmanship is quite different from the Platonic. Even though the wheelwright Pien and, above all, Cook Ting give some sort of account of their skill, their account is not tied to a specific aim. Nor does it contain a description of method that is teachable. Cook Ting does not teach us how to find cavities between bones. Instead they both stress practice that takes years and decades. As the wheelwright Pien says bluntly, the essence of skill cannot be taught. This thought may have influenced the idea of *huryu-monnji* (spiritual awakening without words) of Zen Buddhism (CHUANG TZU 2001a, 335).

Another important feature of Chuang Tzu's master-craftsman that is absent in Plato is that a master-craftsman goes beyond the boundaries of specialization. The

wheelwright Pien thinks that his experience with craft entitles him to talk about moral teaching of ancient saints. And Lord Wen Hui learns from Cook Ting how to live a life. Cook Ting is not a mere craftsman but is a teacher of Tao.

This idea exerted great influence on Japanese understanding of traditional craft as a Tao. For example, art of archery is called Tao of archery, tea ceremony Tao of tea, flower arrangement Tao of flowers, and so on. The underlying idea is that these crafts, even though they have different entrances, at the end lead to the same goal, Tao, which is a kind of living in accordance with Nature. (Okakura) This is illustrated in a striking manner by a novel called *A Life of a Master-craftsman* by Atsushi Nakajima (1909-1942), a famous Japanese novelist. This novel, which seems to be influenced by Chuang Tzu (Chapter 21, “Tien Tzu Fang”, section 12) treats a story of how a Chinese man, Kisho (f), attained a true master-craftsmanship of archery. After going through years of hard training, he obtained superhuman skill of archery. His master, fearing that his life is threatened by this ambitious disciple, sends Kisho to the great master of archery who lives in a mountain as a hermit. From him Kisho learns the highest attainment of shooting, which is called “shooting of not shooting”. When he returns home, he stops shooting an arrow. At the end of his life, he even cannot recognize a bow. This moral of the story seems to be that the highest stage of craft entails leaving it behind.

## 6 CHUANG TZU VERSUS PLATO

Chuang Tzu’s understanding of master-craftsmanship stands in a sharp contrast to the Platonic interpretation. For Plato, the master-craftsman deserves respect, in so far as he limits himself within his special field and is capable of giving account of his activity. In the *Apology*, Socrates admits that craftsmen have knowledge of their own craft. But he reproves those who, due to their specific knowledge, deem themselves capable of talking about the greatest (that is moral and political) matters. Seen from the Platonic viewpoint, Chuang Tzu’s master-craftsmen are both irrational and arrogant. This criticism is partly valid, because East Asian conception of master-craftsmen has a potential risk of degenerating into a vain, self-congratulatory mysticism. In the worst case, the exemption from accountability can open the way to imposters. The Platonic criticism can serve as a healthy antidote against such trend.

On the other hand, seen from Chuang Tzu’s understanding, the Platonic interpretation is too rationalistic and narrow. Even though it restrains itself humbly within a limited field of specialty, it incurs yet another kind of arrogance: the arrogance of rationalism to presume that skill and knowledge must always be explained in rational terms. But, this presumption, his excessive reliance on logos, does not seem to do justice to the phenomenon of skill. In order to realize this, we just have to remind ourselves of how we learn to ride a bicycle.



## 7 BATESON AND DIMENSION OF BODY-KNOWLEDGE

In this context the words of Gregory Bateson become highly relevant. He attests the importance of this non-verbal dimension of skill as follows:

Samuel Butler's insistence that the better an organism "knows" something, the less conscious it becomes of its knowledge, i.e., there is a process whereby knowledge (or "habit" – whether of action, perception, or thought) sinks to deeper and deeper levels of the mind. This phenomenon, which is central to Zen discipline (cf. Herrigel, *Zen in the Art of Archery*), is also relevant to all art and all skill (BATESON, STEPS, p. 134-135).

Bateson's remark merits attention, because of his experience with various disciplines that are situated at the border of modern Western thinking: anthropology, psychiatry, environmental philosophy, animal communication, and religion. Even though his main target is modern Western rationalism since Descartes with its overemphasis of consciousness, the following words may be applied also against the Socratic overemphasis of logos, which is a precursor of modern rationalism.

That mere purposive rationality unaided by such phenomena as art, religion, dream, and the like, is necessarily pathogenic and destructive of life, and that its violence springs specifically from the circumstance that life depends upon interlocking *circuits* of contingency, while consciousness can see only such short arcs of such circuits as human purpose may direct (STEPS, p. 146)

What Socrates and Descartes overlooked was the dimension of the body-knowledge that cannot be categorized as secondary but is of great value, since it opens us to a deeper and broader perspective. Chuang Tzu and Bateson suggest that the deepening of a skill *can* open the way to such perspective. The man who has attained to this state of body-knowledge is a master-craftsman.

For Chuang Tzu, such master-craftsmen are as rare as saints. And yet, they appear in various places of his writing as great teachers. In Chapter 19 named "Grasping the Purpose of Life", Confucius is depicted as learning from them: a hunchback trapping cicadas (section 4), a boatman (section 5), and a swimmer (section 12). Such picture might be interpreted as a part of anti-Confucian polemics, as if learning from craftsmen were something shameful. And yet, there is nothing shameful to learn from a master-craftsman or even from an ordinary man of skill. Such learning may open us hidden dimension of body-knowledge that modern education obsessed with technical expectations tends to suppress.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> The article is a refined version of the Japanese article, "Soshi to Socrates" published in *Riso* n. 694, 2015, p. 133-144.

## REFERENCES

ARENDT, H. *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

BIESTA, G. J. J. *Beyond Learning: Democratic Education for a Human Future*, Paradigm Publishers, Boulder/London, 2006.

CHUAN-TSU. *Souji I*, translated and commented by Mikisaburo Mori, Chuko Classics, Tokyo, 2001a.

CHUAN-TSU. *Souji II*, translated and commented by Mikisaburo Mori, Chuko Classics, Tokyo, 2001b.



# APONTAMENTOS SOBRE FILOSOFIA E MEDICINA: AS TERAPIAS DE HIPÓCRATES E PLATÃO

*Maria Cristina Theobaldo*

Em uma conferência pronunciada no *Collège Philosophique* no ano de 1993, Hadot (2014), comentando sobre o percurso de suas pesquisas, nos fornece o ponto de partida para a abordagem do tema que focalizamos neste texto:

[...] a filosofia antiga se apresentava a si própria, ao menos desde Sócrates e Platão, como uma terapêutica. Todas as escolas de filosofia antiga propõem, cada uma à sua maneira, uma crítica do estado habitual dos homens, estado de sofrimento, de desordem e de inconsciência, e um método para curar os homens desse estado [...] Essa terapêutica se situa, em primeiro lugar, evidentemente, no discurso do mestre, que produz o efeito do encantamento, de uma mordida ou de um choque violento que desconcerta o ouvinte, tal como é dito dos discursos de Sócrates no *Banquete* de Platão. Mas, para curar, não basta ficar comovido, é preciso querer realmente transformar sua vida (2014, p. 335).

Essa perspectiva de tomar as filosofias antigas como “terapêuticas” capazes de conformar as paixões e conduzir a ação moral implica, de igual modo, não as tomar exclusivamente como discursos conceituais (p. 339); ao trabalho conceitual elas agregam uma maneira de viver, um conjunto de exercícios que visam a promover o autocontrole da alma e do corpo: “[...] há a ascese platônica, que consiste em renunciar aos prazeres dos sentidos e em praticar um regime alimentar [...]; há a ascese cínica, praticada também por alguns estóicos, que faz suportar a fome, o frio, as injúrias [...]; há a ascese pirrônica [...]; há a dos epicuristas [...]; há a dos estóicos [...]” (HADOT, 2014, p. 273). Tais prescrições e ascetes filosóficas, isso, sim, são legitimadas por tópicos conceituais que permanecem até hoje relevantes no âmbito dos estudos filosóficos: as relações entre filosofia, conhecimento e técnica; entre natureza e arte; entre conhecimento e ética; entre filosofia e medicina; todas

extensamente exploradas por farta literatura crítica. Mencionamos, no percurso de Hadot, André-Jean Voelke (1993), Laín Entralgo (1970), Jackie Pigeaud (1989), Francis. M. Cornford (1975), Giuseppe Cambiano (1971), Barbara Cassin (1990), Jean Starobinski (1967) e, entre nós, Ivan Frias (2005), Henrique Cairus (2005) e Rogério de Campos (2011). Esse diversificado campo interpretativo, em torno das terapias do corpo e da alma, aqui tomando como exemplo aquele que ecoa entre a medicina e a filosofia, nos força admitir que o que hoje denominamos abordagens interdisciplinares ou multidisciplinares está há muito enraizado nos saberes e nas técnicas ocidentais. Dizendo isso de maneira pontual, às práticas e aos discursos terapêuticos antigos se justapõe um arco de conceitos e procedimentos que, ora implícita, ora explicitamente, migram do campo da medicina para a filosofia e vice-versa. Confirmamos uma das matrizes desse intercâmbio na participação do paradigma médico entre os sofistas, conforme nos mostra Cassin:

O discurso sofístico, na verdade, está para a alma assim como o *phármakon*, remédio/veneno, está para o corpo: induz uma mudança de estado para melhor ou para pior. Mas o sofista, como o médico, sabe e ensina como fazer passar, não, segundo a bivalência do princípio de não-contradição, do erro à verdade ou da ignorância à sabedoria, mas, segundo a pluralidade inerente ao comparativo, de um estado menos bom a um estado melhor (1990, p. 12).

Na esteira de Hadot, mas não imediatamente com os mesmos objetivos, tomamos Hipócrates e Platão como protagonistas exemplares desse profícuo diálogo entre a medicina e a filosofia, interessando-nos aqui, especificamente, os procedimentos da arte médica hipocrática e da filosofia, no que diz respeito ao conhecimento da natureza do homem e às terapias do corpo e da alma que o acompanha.

## 1 MEDICINA E FILOSOFIA – HIPÓCRATES

A maior parte dos tratados do *Corpus Hippocraticum* foi escrita entre a segunda metade do século V e a primeira metade do século IV, os últimos correspondendo ao período greco-romano. O conjunto do *Corpus* se apresenta sob várias conformações, dele constando entre 53 a 62 tratados, dos quais alguns autores não pertenceram à escola hipocrática.<sup>1</sup> A literatura também faz menção aos médicos Alcmeón de Crotona e Empédocles de Agrigento e, ainda, à corrente de influências que, a partir deles chegou até Platão, passando pelos filósofos da natureza e pela

---

<sup>1</sup> Sobre a biografia e a Coleção de Hipócrates, ver Ribeiro Junior (2005) e Cairus (2005), respectivamente.

Escola de Cós. Empédocles, por exemplo, elabora uma teoria da inteligência da alma posteriormente retomada por Hipócrates, no tratado *Do Regime*. Platão, no *Timeu*, segundo Frias (2005, p. 12), sintetiza essas duas vertentes: de Empédocles, empresta a noção de que a inteligência tem sua fonte na velocidade de certos compostos no sangue; de Hipócrates, a concepção de que a inteligência está ligada às sensações corporais.

Entre os principais traços dos hipocráticos, encontramos a enfática distinção entre a arte médica exercida por eles e aquela empreendida pelos curadores, avaliada pelos primeiros como prática charlatã e impostora.<sup>2</sup> A medicina hipocrática sustenta a necessidade da observação da natureza humana, do ambiente (clima, região, etc.) e das dietas alimentares, fatores indicativos e participativos ora da saúde, ora da doença, e tem por critério e *modus operandi* a observação empírica e a sagacidade interpretativa. Como elucida Jean Starobinski (1967, p. 19), “a doença é ali encarada de um ponto de vista estritamente naturalista. Em nenhum momento se faz alusão a um deus capaz de provocar ou de curar doenças”. E sobre o método de diagnóstico, Starobinski esclarece: “[...] O que é indispensável ao médico é o conhecimento das causas naturais, que só se adquire pela experiência e pelo raciocínio correto”.

A importância desse traço naturalista é confirmada no tratado *Da medicina antiga*, no qual o autor se contrapõe aos procedimentos da filosofia natural pré-socrática por entender que ela atingira concepções impossíveis de serem verificadas pela observação empírica, isso tendo resultado numa visão demasiada especulativa da natureza. Para Hadot (2006, p. 40), “o autor do tratado, portanto, opõe-se aos que desejam fundar a medicina numa teoria geral e global do homem, reposta no processo do conjunto da ‘natureza’ e inspirada por aquilo que hoje se chama de filosofia dos pré-socráticos”. Na aceção do médico hipocrático, a realidade da doença se expressa na agonia do doente; logo importa observá-lo atentamente, sondar sua dieta e maneira de viver, a partir disso estabelecendo regimes e terapias para a cura. A observação de caso a caso se torna imprescindível, na medida em que cada doente é único em suas manifestações naturais e responde de modo também único ao tratamento indicado:

Ao reler hoje as *Epidemias*, fica-se confundido perante a sagacidade e a segurança do golpe de vista clínico do autor. Descreveu, para seu uso pessoal,

---

<sup>2</sup> No hipocrático *Da doença sagrada*, a crítica às práticas do médico impostor é enfática: “(2) Jones) Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora são magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber. Esses certamente, excusando-se, usam o divino para proteger-se da incapacidade de fazer valer o que ministram, e, para que não se tornem evidentes sabedores de nada, declaram esta afecção sagrada” (2005, p. 62). A esse respeito, ver também os tratados *Da arte* e *Da medicina antiga*. Segundo Cairus (1999), o médico charlatão é aquele que, ignorante, “[...] se recusava a aceitar a complexidade que a imanência imprime entre a causa e o efeito”.

histórias de doentes, e temos assim acesso aos arquivos de um grande médico. Algumas particularidades rápidas permitem identificar o paciente: o seu nome, a sua profissão, a sua morada. Depois são narrados os sintomas e a evolução da doença nos seus aspectos salientes (STAROBINSKI, 1967, p. 30).<sup>3</sup>

Por outro lado, Cornford (1975, p. 49-70) defende que a presença da filosofia pré-socrática, notadamente de Anaximandro, nas obras hipocráticas, e, antes, em Alcmeón, pode ser reconhecida na noção de que a saúde e a doença são geradas pelo equilíbrio ou sua ausência entre os “opostos” ou “forças hostis” presentes no corpo – quente, frio, úmido, seco; verão, inverno; fogo, ar, terra e água – e muitos outros elementos acrescentados tanto por Alcmeón e, mais tarde, pelos autores hipocráticos. A interação e as propriedades desses elementos, contudo, necessitam de constatação por meio de fatos passíveis de isolamento e afastados de recursos metafísicos. É justamente esse o ponto que sinaliza a especificidade e a originalidade da arte médica: da prevalência de estudos e registros exaustivos dos casos, seguidos de diagnósticos e prognósticos, a medicina se aventura na investigação e na previsão das causas e das consequências das enfermidades. Em resumo, aqui parece residir o elemento que diferencia e subsidia a crítica dos hipocráticos à filosofia da natureza, pois que ela, tal como a julgam, primeiro estabelece postulados e princípios e depois dispõe de cadeias dedutivas. Semelhante argumento está expresso na polémica do tratado *Da medicina antiga* (1948 apud HADOT, 2006, p. 40) sobre Empédocles: “[...] para haver qualquer conhecimento preciso sobre a natureza, inexistente qualquer outra fonte além da medicina [...] isto é, essa pesquisa que consiste em saber o que é o homem, as causas de sua formação e todo o resto, com exatidão.”

No *Corpus Hippocraticum*, inegavelmente, a natureza assume a dimensão de princípio e de ordenamento; ao reconhecê-la, a prática médica se pretende também ordenada e racional, como expresso por Intralgo (1970, p. 47, tradução nossa): “É ela [a natureza] que informa e unifica, da sua raiz, todos os escritos do *C. H.*; em suma, nela tem o seu verdadeiro solo intelectual toda a medicina hipocrática”. O que qualifica o conhecimento da natureza, no contexto da atividade médica, é o conhecimento dos processos naturais em ação e, sobretudo, o conhecimento do seu “funcionamento” (HADOT, 2006, p. 40). O saber médico carece, assim, permanecer restrito ao observável em cada homem e, só depois, mediante o esforço de construção de um quadro teórico ordenador, ser ampliado ao âmbito da natureza do homem.

Ainda sobre o processo de investigação e o exercício da medicina, no tratado *Acerca da arte da medicina*, Hipócrates (2011b, p. 77) apresenta o estatuto dessa

---

<sup>3</sup> A determinação de tais protocolos, tão zelosamente observada pelo médico hipocrático, levou Aristóteles (1979, p. 12) a afirmar: “Não é o Homem, com efeito, a quem o médico cura [...] mas Cálías ou Sócrates, ou a qualquer um outro assim designado, ao qual aconteceu de ser homem”.

arte: “O espontâneo [*automatos*] é refutado, pois tudo ocorre por uma causa, de preferência que já tenha sido descoberta [...]. A medicina mostra sua existência através disso e também quando realiza previsões, motivo pelo qual possui e possuirá uma essência evidente.” Percebemos aí uma das faces da complexa delimitação da noção grega de técnica, que assumirá significativa relevância nas filosofias da Antiguidade. Em relação a essa tópica, Entralgo (1970, p. 71, 65, tradução nossa) avalia que “um bom médico é aquele cuja arte ou *tékhnè* não consiste no palavreado ineficaz daquele que imagina, fala e não age, mas no trabalho (*érgon*) suscetível de ser expresso pelo verdadeiro *lógos*”. E um pouco antes o autor define: “Uma arte (*tékhnè*) baseada no conhecimento científico (*epistèmè*) e um conhecimento científico ordenado à arte; tal é a quintessência da atitude do médico hipocrático frente à *physis*”. Nesses termos, a medicina é arte no sentido de se constituir como prática exitosa porque subsidiada por conhecimentos válidos e pelo apoio na experiência, o que a capacita, por um lado, a justificar sua ação por argumentos racionais e, por outro, a prever os efeitos de suas prescrições. É o que explicita a passagem do tratado sobre a arte médica, a saber, que a medicina pode confirmar sua eficiência terapêutica (técnica) por deter o conhecimento dos processos naturais atuantes no homem (ciência), característica por meio da qual Platão e Aristóteles lhe conferirão o estatuto de arte.

No *Da natureza do homem* (HIPÓCRATES, 1, 1999),<sup>4</sup> o “solo intelectual” mencionado por Entralgo está claramente demarcado: os verdadeiros conhecimentos sobre a natureza do homem são de competência estrita da medicina, e o que lhe escapa pertence ao campo das motivações metafísicas e místicas, razão pela qual estão ao largo da legítima prática médica:

Quem costuma ouvir aqueles que falam sobre a natureza humana, além do que concerne à medicina, para ele, este discurso não é interessante de ser ouvido. Digo, pois, não ser o homem, por completo, nem ar nem fogo nem água nem terra nem nenhum outro elemento que não é manifesto no interior do próprio homem. Mas deixo de lado aqueles que querem falar tais coisas. Certamente não me parece que os que dizem tais coisas as conheçam perfeitamente (1999).

Frias (2005, p. 52-56) aponta que os tratados hipocráticos portam uma novidade fundamental na medida em que entendem ser o corpo do homem constituído por vários elementos internos, reforçando o afastamento das filosofias da natureza partidárias de uma essência unitária seja do cosmo, seja do microcosmo humano. Em seguida, internalizam as causas da saúde e da doença, que, mesmo

---

<sup>4</sup> A tradução de Henriques Cairus coteja o texto hipocrático traduzido por J. Jouanna com a edição de Émile Littré.



recebendo influências do ambiente e dos costumes – alimentação, estações climáticas, geografia –, são preponderantemente influenciadas pelo movimento interno dos humores no corpo: humores bem misturados e equilibrados – *crase* – resultam em saúde; em desproporção – *discrasia* – ocasionam doença. Tal disposição confere à fisiologia natural um papel central nas teorias hipocráticas e, na sua especificidade, traduz que cada homem detém uma constituição natural própria, resultante não só da conformação interna dos humores corporais, mas também da relação deles com as circunstâncias climáticas, a dieta alimentar e até mesmo a situação política da cidade em que vive. A terapêutica médica depende, portanto, do domínio desse quadro teórico e, igualmente, da observação empírica e contingente de cada caso, de cada homem – somente um bom prognóstico, garantido pela arte do médico, conduz ao sucesso terapêutico.

Os tratados hipocráticos estão predominantemente circunscritos ao corpo, muito pouco se ocupando das terapias da alma. Só no tratado *Do Regime* encontramos alusões à relação entre fenômenos fisiológicos e manifestações psíquicas, propondo-se uma teoria da alma, a partir da inter-relação entre o fogo e a água no corpo: a alma é material e circula pelas veias com velocidade variável, com base em sua umidade ou *secura*. A inteligência, uma faculdade da alma, é rápida e de memória vivaz ou lenta e desanimada, conforme a proporção de água e fogo na sua composição e seu movimento pelo corpo, desse sistema depende a interação que mantém com o ambiente e a capacidade de articulação dos pensamentos. Cada tipo de inteligência (em número de 7) reivindica uma terapia específica, por exemplo, banhos, alimentos, remédios. Devido à sua materialidade, todas as doenças da alma são de fundo somático e, mesmo quando os sintomas aparecem sob a forma de angústia, loucura, tristeza, a prescrição médica deve seguir a rotina terapêutica indicada às doenças do corpo.

Em face dessas considerações, coube aos filósofos, e mais tarde a Galeno, alargarem as teorias hipocráticas em direção às terapias da alma. Tal se deu, de fato, no conjunto de cartas *Sobre o riso e a loucura* constitutivas do *Corpus hippocraticum*, pontualmente naquelas numeradas de 10 a 21, que narram os antecedentes, as circunstâncias e os desdobramentos do encontro fictício entre os personagens Hipócrates e Demócrito. O ponto alto das epístolas são as 17 e 18. Na primeira, encontramos a descrição, de feição moral e tintas epicuristas, do riso desmedido de Demócrito, erroneamente confundido por doença e loucura. Na segunda, temos a comparação entre os procedimentos de investigação empíricos de Demócrito e os de um Hipócrates equivocado e acomodado aos métodos e fundamentos de seu paradigma médico, a esta altura já consolidado e, ao olhar de Demócrito, também desgastado.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre as cartas pseudo-hipocráticas, ver, em *Sobre o riso e a loucura*, a introdução de Rogério Campos (2011, p. 9-27). Ainda nas cartas, sobre a caracterização do louco e do sábio, para a aproximação da argumentação sobre a loucura no *Fedro e a saúde de Demócrito*, ver Pigeaud (1989, p. 452-468).

A fecundidade dos tratados hipocráticos sobre a natureza do homem e os métodos utilizados na observação de cada homem em particular, fazem da medicina uma arena importante da investigação filosófica com ramificações nos campos da ética, da política e da epistemologia. Eis o que pretendemos sinalizar com nossa concisa e limitada abordagem de Platão.

## 2 FILOSOFIA E MEDICINA – PLATÃO

Convém retomarmos a alusão anterior sobre a condição de arte atribuída por Platão à medicina. Na interpretação de Giuseppe Cambiano (1971), que aqui permanecerá em nosso horizonte investigativo, a tópica da técnica (*téchne*) é central na medida em que por ela são mobilizados os argumentos sobre o estatuto da ciência e da arte e as importantes digressões destas para a compreensão da retórica, da medicina e da dialética nas obras platônicas. No que segue, a partir do diálogo *Górgias*, apontamos alguns desses argumentos, no que concerne à medicina e a eles vinculando o componente moral que Platão considera imprescindível à prática do “especialista”.

Platão apresenta os aspectos indispensáveis para qualificar a medicina como arte: o conhecimento do objeto e do processo que conduz ao fim almejado de forma satisfatória.<sup>6</sup> Lembremo-nos das passagens do *Górgias* que anunciam a pretensão da culinária, da retórica e da medicina serem tomadas como artes, argumentos cujo desfecho revelará a verdadeira técnica. A culinária não é arte (465a), “[...] pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Não dou o nome de arte ao que carece de razão” (p. 153). A retórica também não é arte (462c), uma vez que ignora as razões e o modo de atuação das coisas, guia-se por opiniões e por rotinas que apenas buscam produzir “prazer e satisfação” (p. 149). Similarmente sucede com a culinária, que depende somente do julgamento do corpo, incapaz de separar os bons prazeres dos maus: “[...] todas as coisas se confundiram sem que fosse possível distinguir a medicina, a saúde, a culinária” (465d, p. 153). Assim, a “[...] retórica: é a antítese para a alma do que a cozinha é para o corpo” (465d), e ambas praticam a adulação, argumento este decisivo em desqualificá-las e extensivo também ao adulator que as pratica:

[...] O que me parece, Górgias, é que se trata de uma prática que nada tem de arte, e que só exige um espírito sagaz e corajoso e com a disposição natural de saber lidar com os homens. Em conjunto, dou-lhe o nome de adulação. A meu ver, essa prática compreende várias modalidades, uma das quais é a

---

<sup>6</sup> Segundo Chauí (1994, p. 194), na *República*: “Uma técnica é um saber especializado capaz de concretizar algo que existia apenas potencialmente numa coisa qualquer. A medicina é a técnica que concretiza a possibilidade de saúde para um corpo doente [...]”.

culinária, que passa, realmente, por ser arte, mas que eu não considero tal, pois nada mais é do que empirismo e rotina. Como partes da mesma, incluem também a retórica [...] (463b, p. 150).

Quem detém apenas uma “disposição natural” – o não técnico – se confunde no tratamento das coisas por agir de forma habitual, apoiado no costumeiro e dependente da experiência cega porque desprovida de conhecimento (465a, p. 152). Ao contrário, aquele que possui técnica – “o especialista” – sabe deliberar sobre o agradável à luz do bem (500a, p. 207), isto é, está capacitado, e isso, não menos importante, imprime teor moral à ação por deter o conhecimento da natureza do seu objeto e a dimensão ética que o envolve; a ação não ocorre por hábito mas por razões. Desse modo, ao desacoplar o prazer do bem e desconhecer “o melhor ou o pior”, a culinária e a retórica não alcançam o estatuto de arte, que para Platão, como se evidencia, inclui a conduta moral no seu campo de competência. O mesmo já não ocorre com a medicina, que sabe distinguir “o que é bom e o que é ruim”. Há, portanto, “[...] processos que só visam ao prazer, inclui a prática da culinária, que não considero arte, e entre os que visam ao bem, a arte da medicina” (500b, p. 207).

Enquanto técnica, a medicina está capacitada a zelar pela saúde do corpo, imprimindo-lhe ordem e regularidade: “[...] o nome de *são* é o que convém à ordem regular do corpo, de que decorre a saúde e as outras virtudes corpóreas” (504c, p. 214). A saúde do corpo é ainda garantida pela ginástica e por dietas, às quais, alerta Platão, juntamente com as terapias médicas, se devem recorrer em proporção adequada (405c-d, p. 140). E para a alma? Ainda no *Górgias*, Sócrates responde a Cálicles que a harmonia e a ordenação da alma são encontradas na justiça e na temperança, sendo o orador honesto capaz de direcioná-la neste sentido. (504d, p. 214). Porém, como visto há pouco, a retórica não contém os atributos da arte nem o orador pode ser considerado um especialista da alma.<sup>7</sup> A validade do discurso retórico, enquanto terapia da alma, só poderia se sustentar quando apoiada na chancela da filosofia e, conseqüentemente, da verdade proporcionada pela dialética.<sup>8</sup>

[...] consideremos apenas se, em relação ao justo e ao injusto, ao feio e ao belo, ao bem e ao mal, o orador se encontra nas mesmas relações em que se acha com referência à saúde e aos objetos das demais artes. Em outros termos: se sem conhecer as coisas em si mesmas e sem saber o que é o bem e o mal,

<sup>7</sup> No *Fedro* (2001a, 270a-d, p. 86-87), a medicina hipocrática é considerada modelo de investigação para a retórica alcançar o conhecimento da alma. Ver Cambiano (1966, p. 303).

<sup>8</sup> A síntese de Chauí (1994, p. 194) é bastante esclarecedora: “[...] a dialética, a técnica que possibilita o conhecimento verdadeiro para a alma ignorante. A *téchne* concretiza uma *dýnamis*. A *dýnamis* (potencialidade) da alma é o conhecimento; a dialética, a *téchne* que atualiza o que era apenas possibilidade. Por isso, a dialética difere da retórica, pois em vez de violentar a alma, opera para que esta se realize plenamente.”

o belo e o feio, o justo e o injusto, dispõe de um método especial de persuasão que, aos olhos dos ignorantes, o faça parecer mais sábio do que os entendidos. Ou será necessário conhecer essas coisas, por havê-las aprendido antes de [...] estudar retórica?

Haja vista a quase total impossibilidade de se creditar ao discurso retórico uma função terapêutica, buscar outros meios se faz imperativo, isso configurando a proposta de Platão no diálogo *Timeu*. Ali, a saúde do corpo e da alma está associada ao equilíbrio e à proporção entre ambos,<sup>9</sup> e, inversamente, as doenças e os vícios se instalam em face da desmedida e da desproporção (87c, p. 140). Jacke Pigeaud (1989, p. 53) chama a atenção para a dimensão integrativa entre o corpo e a alma presente no *Timeu*, tornando imprescindível o acesso a terapias que concomitantemente alcancem a especificidade de um e de outro: “[...] a medicina e a moral devem se fundir em uma mesma terapia da alma e do corpo.” (tradução nossa). O cuidado com as partes do corpo naquilo que lhes é específico visa a um mesmo objetivo: “[...] não acionar a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma, para que, defendendo-se um do outro, consigam equilibrar-se e conservar a saúde” (88c, p.141).

As doenças da alma são denominadas demência e podem ser de dois tipos: loucura ou ignorância (86bc, p. 138). A primeira advém de prazeres ou sofrimentos em grande conta, que devido ao excesso e à desmedida, enfraquecem a alma. A busca exagerada de prazer, a lassidão ou qualquer outro vício têm suas causas nas disfunções humorais que rompem as fronteiras do corpo e atingem a alma. Já que não há, segundo Platão, o mau voluntário, os motivos da desproporção doentia estão ou nas instituições sociais, notadamente a educação, ou nas disposições internas, quando não nas duas concomitantemente.

[...] quando pessoas de ruim constituição residem em cidades de instituições não menos viciosas, onde ouvem discursos deletérios, tanto em público como em particular, sem que na mocidade houvessem recebido ensinamentos capazes de curá-los desse mal; não admira que se pervertam muitos, por duas causas de todo em todo independentes de sua vontade. A culpa caberá

---

<sup>9</sup> No *Timeu* (69d, 81e, 87d), a natureza do homem se assemelha à natureza do mundo, salvo seu menor grau de pureza e mortalidade, e é dividida em duas partes: a imortal e racional, instalada na cabeça, sede da vida e da capacidade de conhecer; e a mortal, dividida em outras duas partes, quais sejam a irascível, localizada no tórax e responsável pela coragem e pela cólera, e a apetitiva, na região umbilical e relacionada aos desejos, prazeres, às dores. A natureza do homem está contida e reproduz em grau menor a ordenação e a harmonia da natureza do universo, configurando um paralelismo entre o macrocosmo (universo) e microcosmo (ser humano). Numa proporção simétrica, pode-se dizer que o homem está em correspondência com a natureza da mesma forma que a cidade está com o homem, compondo, assim, uma cadeia de relações regulares. No Livro X da *República* (609d-611d, p. 479-482), ao tratar da imortalidade da alma, a relação entre a alma e o corpo e a correspondência entre a saúde e a doença assumem outra configuração. Ver Pigeaud (1989, p. 54-55).

mais aos pais do que aos filhos, aos educadores mais do que aos educandos. Esforcemo-nos, pois, com o maior empenho, por meio da educação, dos costumes e do estudo, para fugir dos vícios e conquistar a virtude (87b, p.139-140).

A ignorância, igualmente de motivação involuntária, é a pior das doenças. Análoga à loucura, é fruto da desproporção interna, entre a alma e o corpo, ou externa, entre o cidadão e a cidade; sua causa decorre da falta de harmonia social, dos regimes políticos corruptos, do mau-funcionamento das instituições da cidade (88c, 141). Tal cenário, paulatinamente, geração após geração, ascende de forma corrompida e perigosa até a degeneração completa de tudo e de todos. A desativação desse círculo vicioso e o restabelecimento da saúde da cidade e do cidadão requerem uma terapia que traga em sua composição dois remédios fundamentais: boas leis<sup>10</sup> e boa educação.<sup>11</sup> A dimensão ética e política da terapêutica platônica nos conduz e pode ser imediatamente corroborada em sua *República* (444d-e, p. 206-207):

[...] produzir a saúde consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a doença, em, contra a natureza, governar ou ser governado um pelo outro. [...] Portanto, inversamente – produzir a justiça consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a injustiça, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro. [...] Logo, a virtude, será, ao que parece, uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma; a doença. Uma enfermidade, fealdade e debilidade.

Entendemos ser essa passagem paradigmática no sentido de evidenciar a consonância do projeto ético-político de Platão com a acuidade de uma terapêutica atenta à saúde do corpo e da alma e do cidadão e da cidade. Todavia, tal qual ocorre com a arte médica, exigindo que seu exercício venha acompanhado do saber que lhe é correspondente, Platão não se exime, bem o sabemos, de indicar seu “especialista” e a forma de alcançá-lo.

---

<sup>10</sup> No *Górgias* (504d, p. 214), a lei é apontada como reguladora da alma: “[...] A ordem e a harmonia da alma têm o nome de legalidade e lei, que é o que deixa os homens justos e ordeiros, e vem a ser, precisamente, justiça e temperança.”

<sup>11</sup> Nos dois modos da demência – loucura e ignorância –, a educação é indicada como terapia da alma (música e filosofia) e do corpo (ginástica). Uma boa educação atua diretamente na manutenção ou no restabelecimento da saúde por regular a parte racional da alma sobre as demais, ou seja, a moderação da parte apetitiva da alma não pode prescindir da manutenção da proporcionalidade entre o corpo e a alma.

Enfim, mas não finalmente, parece que a peculiar leitura de Hadot sobre a filosofia antiga – na verdade um convite a um exercício distinto daquele estritamente conceitual – aviva o profícuo diálogo que a filosofia mantém, e sempre poderá manter, com os saberes e as práticas. Se retornarmos à citação inicial neste texto, talvez sejamos facilmente persuadidos a reconhecer que a “mordida” platônica e o “choque” hipocrático acionam, cada um a seu modo, seus dispositivos terapêuticos, mas, como adverte Hadot, “[...] para curar, não basta ficar comovido [ou paralisado], é preciso querer realmente transformar sua vida”. Eis, pois, nestes dias que correm, um remédio fundamental.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. L. I.
- CAIRUS, H. F. O corpus hippocraticum. In: CAIRUS, H.; RIBEIRO JR., W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/9n2wg/pdf/cairus-9788575413753.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2018.
- CAIRUS, H. F. Da natureza do homem – Corpus hippocraticum. *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, v. 6, n. 2, Rio de Janeiro, jul./out. 1999.
- CAMBIANO, G. *Platone e le tecniche*. Torino: Einaudi, 1971.
- CAMBIANO, G. Dialectica, medicina, retorica nel Fedro platônico. *Revista di Filosofia*, v. LVII, n. 57, p. 285-305, 1966.
- CASSIN, B. *Ensaio sofisticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.
- CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela R. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- FRIAS, I. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, P. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Marina Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HIPÓCRATES. *Juramento, aforismos, sentencias y casos clínicos de Hipócrates de Cos*. Traducción y Prólogo Francisco Gijón. Ediciones RG, 2017. (Edição do Kindle).

- HIPÓCRATES. *Sobre o riso e a loucura*. Tradução de Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2011a.
- HIPÓCRATES. Acerca da arte da medicina. In: CAMPOS, R. J. (Org. e Trad.) *Sobre o riso e a loucura*. São Paulo: Hedra, 2011b.
- HIPÓCRATES. Da natureza do homem, 1. Tradução Henrique Cairu. *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, jul./out. 1999.
- HIPÓCRATES. *L'ancienne médecine*. Introdução, tradução e comentário de A.-J. Festugière. Paris: Études et Commentaires, 1948. t. 4.
- INTRALGO, L. *La medicina hipocrática*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- PIGEAUD, J. *La maladie de l'ame: etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Belles Lettres, 1989.
- PLATÃO. Górgias. In: PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2002.
- PLATÃO. Fedro. In: PLATÃO. *Fedro, cartas, o primeiro Alcebiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2001a.
- PLATÃO. Timeu. In: PLATÃO. *Timeu, críticas, o segundo Alcebiades, Hípias Menor*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2001b.
- PLATÃO. *As Leis*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999. Livro V.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- RIBEIRO JUNIOR, W. Hipócrates de Cós. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/9n2wg/pdf/cairus-9788575413753.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2018.
- STAROBINSKI, J. *História da medicina*. Lausanne: Ed. Morais, 1967.
- VOELKE, A.-J. *La philosophie comme thérapie de l'âme: études de philosophie hellénistique*. 2. ed. Fribourg: Academic Press; Paris: Editions du Cerf, 1993.

### NA HERANÇA ESQUECIDA: ALFARABI COMO SEGUNDO MESTRE

*Idalgo J. Sangalli*

A exemplo da escolástica ocidental, a filosofia muçumana não pode ser dissociada do pensamento religioso. O dogma religioso sempre, por mais distante que pareça estar, compõe o “pano de fundo” de todo o pensamento filosófico muçumano. No Islã não há propriamente uma filosofia independente da fé alcorânica (*Kalam*). Embora a maioria tenha combatido a filosofia, os que a aceitaram não aderiram à postura de livre-pensador, ou seja, de filósofo puro. Eles não colocam a filosofia como superior à fé, pois todos são crentes e a utilizam, imitando aqui certos filósofos cristãos medievais, para pô-la a serviço da explicação e defesa da fé.

Outro aspecto que devemos levar em conta é a diversidade de fatores que contribuíram para a formação e o desenvolvimento do pensamento muçulmano. O fundo judaico-cristão do Alcorão, os elementos mazdeístas e budistas, a filosofia aristotélica e neoplatônica são exemplos de seu caráter eclético e sincretista, na opinião de Fraile (1975), que evidencia a pouca originalidade. Contudo, a contribuição no campo filosófico tem sido de fundamental importância para a filosofia ocidental, pois é através dos árabes, com suas traduções e interpretações, que muitas obras de filósofos gregos chegaram até a escolástica ocidental, possibilitando o seu grande desenvolvimento, através do pensamento hábil de homens como Tomás de Aquino.

Para todos os filósofos muçulmanos, a primeira autoridade é Aristóteles. Mas este não é autêntico, isto é, está carregado de neoplatonismo oriundo da apócrifa *Teologia de Aristóteles* ou *Pseudoteologia* e dos comentaristas bizantinos. Esta obra atribuída a Aristóteles e que parece ser de Plotino tem sido o catalizador na conciliação de Platão e Aristóteles. Embora o neoplatonismo esteja presente em Alfarabi, veremos adiante que os elementos aristotélicos dão sua contribuição substancial.

Cabe ressaltar que não trataremos, senão em linhas gerais, de alguns pontos e temas filosóficos abordados em todo o volumoso trabalho de Alfarabi. Nossa atenção



está voltada à exposição de algumas das ideias de seu pensamento, especialmente na raiz platônico-aristotélica e, em torno da obra *Catálogo das ciências*, particularmente alguns aspectos do art. IV *Sobre a ciência física e a ciência metafísica*. Embora tenha dado grande contribuição no seu tempo, na sua cultura e, também, influenciado o mundo latino, nos campos mais diversos, como política, ética, religião, etc., isso não impediu de Alfarabi também ser pouco estudado na filosofia moderna ocidental, assim como os demais filósofos árabes, que constituem aquilo que foi chamado, oportuna e criticamente, de “a herança esquecida” no bellissimo trabalho de Alan de Libera *Penser au Moyen Age* (1999).

## 1 ALFARABI COMO SEGUNDO MESTRE

A partir do século IX, a filosofia árabe (*Falsafa*) floresceu e teve como primeiro e destacado filósofo Alkindi. Este deu início ao chamado aristotelismo neoplatonizado que viria a ser, segundo a maioria dos historiadores da filosofia, a marca fundamental do pensamento do também grande filósofo Abû Nasr Muhammad bn Tarjân al-Fârâbî. Alfarabi nasceu em Fârâb (Transoxiana) e viveu aproximadamente oitenta anos e morreu em 950. Em Bagdá e Constantinopla dedicou-se aos estudos de Filosofia antiga e de Lógica e estudou com o médico cristão nestoriano Yûhanna bn Haylân e também com o pensador cristão Abu Bisr Mattà, um dos tradutores de Aristóteles e versado na lógica. Viveu também em Alepo e Damasco e, deste período na Síria, foi “[...] conhecido na história por sua filiação xiita, em cujos salões se respirava um ambiente cultural, elegante e refinado, onde se reuniam homens de ciência, poetas e filólogos renomados” (RAMÓN GUERRERO, 2001, p. 110).

Alfarabi escreveu obras de filosofia, matemática e medicina. Foi comentarista das principais obras de Aristóteles, o que lhe valeu o título de “segundo Mestre”, pois o primeiro era Aristóteles, a ponto de Avicena incluir a maioria das teses de Alfarabi na sua reelaboração e sistematização do pensamento muçulmano. Também Alfarabi comentou as *Leis* de Platão, a *Isagoge* de Porfírio, o tratado *Da Alma* de Alexandre de Afrodísia e o *Almagesto* de Ptolomeu. Grande parte de suas obras escritas foram perdidas, restando apenas, aproximadamente, trinta delas. Podemos destacar o *Catálogo das ciências*, os tratados *Sobre a concordância entre Platão e Aristóteles*, o tratado *De Intelecto*, e *Fontes quaestionum*, as *Gemas da Sabedoria*, o livro *Sobre o governo das cidades*, o compêndio *Sobre as opiniões dos membros da cidade ideal* e o livro *Da advertência sobre a salvação*, o livro *O caminho da felicidade*. Somente o *Catálogo das ciências*, o tratado *Do Intelecto* e as *Fontes quaestionum* foram traduzidas para o latim medieval; as demais permaneceram em árabe (HERNÁNDEZ, 1963, p. 43-44).

Seu pensamento é homogêneo e sua crítica é aguda, embora a diversidade de influências. A oscilação entre Aristóteles e o Platonismo não o afastou dos

ensinamentos proféticos do Alcorão, como todo bom muçulmano. Além do mais, trabalhou num meio cultural muito importante, onde se estudava Física, Matemática, Medicina, dando-lhe um suporte científico que lhe proporcionou mais vigor. Alfarabi utilizou, na sua especulação filosófica, principalmente na sua obra *Sobre a concordância entre Platão e Aristóteles*, o método da comparação texto a texto. Foi um grande lógico, de espírito profundamente religioso, isto é, um místico, que foi capaz de adaptar a riqueza das ideias filosóficas gregas ao sentimento nostálgico do Deus característico dos orientais.

Em seu período na Síria, num contexto ideológico xiita, escreveu uma de suas principais obras políticas, *A cidade virtuosa*, e também concluiu a *Política*. Nelas expressou sua preocupação com a situação político-religiosa, fato que alguns estudiosos suspeitam de um possível engajamento ideológico junto aos líderes religiosos (irmãs). De qualquer forma, sua posição nessas obras estava orientada em indicar e justificar que a vida política verdadeira deve seguir as leis fundamentadas na razão humana, idealizando uma cidade perfeita, do bem (*A cidade virtuosa*) como alternativa de vida diante da situação social e política vivenciada em seu tempo.

Outro aspecto importante do pensamento de Alfarabi foi sua doutrina de distinção entre a essência e a existência nos seres criados, que se tornará um marco na história da metafísica. A distinção entre ser necessário e ser possível foi fundamental para todo o pensamento árabe e, também, para a escolástica latina posterior. Tido como o mais ilustre filósofo no Islã de seu tempo, é comum sustentar que suas reflexões filosóficas constituíram um dos pilares da filosofia entre os árabes (*Falsafa*), influenciando seus contemporâneos e sendo o precursor de aspectos importantes da filosofia de Avicena e de Averroes.

Em seu conceito de homem, segue fundamentalmente Aristóteles, completando-o com teorias dos médicos gregos (especialmente Galeno) e corrigindo a noção de alma em sentido platônico, recusando a preexistência e a transmigração. Questionou: Nossa conduta se mantém a mesma desde o nascimento, ou pode o nosso caráter transformar-se por meio da educação e adquirir a virtude? Platão dizia que as aptidões naturais são mais fortes que os hábitos adquiridos. Aristóteles concorda, mas vai além, destacando a importância da educação e que o indivíduo pode mudar de atitude por influência do meio. Alfarabi, ao tratar disso sustenta Hernández (1963, p. 47), e se posicionou a favor de Aristóteles, pois pensava que a potência de receptividade na criança é praticamente total, enquanto que o papel da constituição é mínimo, ou seja, as disposições naturais são meras potencialidades e só se atualizam pelo exercício em ato dos hábitos.

Quanto à sua filosofia prática, a moral, a posição de Alfarabi foi que o “ato voluntário ocorre quando se racionaliza a ação das potências naturais do homem. [...] a vontade é livre, mas tem uma causa; o homem pode escolher, mas somente entre o que é possível, embora possa querer também o impossível”, sustenta

Hernández (1963, p. 60). A razão humana, enquanto ação intelectual, precisa iluminar a realidade, isto é, compreendê-la para que seja possível a escolha. Desse modo, “a liberdade humana consiste na capacidade que o homem possui para querer o que é possível, quando compreendido como possível” (HERNÁNDEZ, 1963, p. 60). Isto remete ao problema dos limites do conhecimento humano. No plano abstrato, as explicações hipotéticas são consideradas por nossa vontade, porém, na prática, o conhecimento concreto do homem não é o conhecimento absoluto, mas relativo, que depende de suas próprias operações e de seus resultados. Por este conhecimento, embora limitado, o homem pode chegar à perfeição e à felicidade individual. Para a realização deste fim, o homem tem à disposição o mundo e a ciência, mas precisa fazer uso adequado da razão e da sabedoria nas suas escolhas.

Diante da diversidade cultural, social e religiosa, o uso da razão, da racionalidade no argumentar e justificar, é o caminho para a superação da diversidade e das adversidades. A fé junto com a razão tem um papel importante na formação das pessoas. Juntando a filosofia grega, especialmente Platão e Aristóteles, com a religião, Alfarabi considerou um bom caminho para solucionar os problemas de seu tempo; e, assim, ressignificar o papel da religião, que, sendo mais perfeita que a filosofia, deve procurar instruir o povo, por persuasão e imaginação, para que compreenda os assuntos descobertos pela razão filosófica. Isso é tratado em sua obra *O caminho da felicidade*.

Sua concepção de Estado ideal, que é a *Cidade do bem*, em confronto com a *cidade do mal*, está de acordo com a concepção de direito. Segundo Hernández (1963, p. 64), “o estado ideal é regido por meio da ciência política, [...] é um saber natural, nascido da inteligência prática, enquanto que é iluminada pela união com o *Intelecto agente*”. Ao direito cabe conservar a ordem entre o movimento de forças contrárias, ocasionadas pelo ato das diferentes potencialidades de cada um dos indivíduos, que se constituem em sociedade, para satisfazer as necessidades que lhes são comuns. O fim do Estado consiste na realização das possibilidades naturais do cidadão, isto é, a felicidade humana. Este deve ser governado por um ou mais sábios, e sua eficácia deve medir-se na proporção da missão educativa. Todo indivíduo que compõe o Estado deve ter como modelo seu próprio governante para alcançar a felicidade. Segue de perto a *República* platônica, embora viva numa sociedade diferente daquela, pois esta é carregada de ideologia religiosa, tendo na figura do líder religioso supremo o saber prático e o poder para comandar. Assim, procura superar o ideal humanístico do sábio governante de Platão, chegando a afirmar que o político ideal é aquele que está unido a Deus mediante a união com o *Intelecto agente*. É o Deus do Islã que inspira ao político ideal as leis que devem reger a vida social e educadora do Estado. Seu pensamento, portanto, se completa com uma doutrina social e religiosa que aspirava a maior perfeição possível da organização terrena, como grau preliminar de uma superior e perfeita *Cidade de Deus*.

No entanto, ao analisar a perspectiva comum de visão cristã eurocêntrica da filosofia árabe, a partir da primeira historiografia filosófica feita na Itália por Appiano Buonafede (1716-1793), o estudioso contemporâneo Ramón Guerrero (2017) recupera alguns passos das não mais de cinquenta e quatro páginas dedicadas à filosofia árabe (de um total de sete volumes da obra de Buonafede, *Della istoria [sic] e della indole di ogni filosofia*), expõe e traduz o parecer de Buonafede sobre os principais filósofos árabes como “servis ou caprichosos glosadores de Aristóteles” (BUONAFEDE, p. 225 *apud* RAMÓN GUERRERO, 2017, p. 35). E, ainda, que Alfarabi segue os passos de Alkindi e que foi “estudante diligente na escola de Bagdá e depois reputado como Príncipe de toda aquela Academia... mas rejeitou toda a vaidade e amou a vida pobre, solitária e obscura”. E completando o retrato negativo de Buonafede, continua Ramón Guerrero (2017, p. 35), “ao levar esta vida não imitou Aristóteles, coisa que fez em todos os demais até chegar ao ponto de que leia muitas vezes suas obras ‘traduzidas infelizmente ao vulgar da Arábia e relia algumas até duzentas e trezentas vezes’, pelo que não se pode admirar seu gosto filosófico”.

## 2 DO CATÁLOGO: UMA ANÁLISE DAS CIÊNCIAS

Dentre as obras filosóficas mais importantes de Alfarabi figura o *Catálogo das ciências*. Edição crítica do texto árabe: Saída, 1921; outra edição crítica: Cairo, 1931. Desta obra há duas traduções latinas medievais com o título de *De Scientiis*; uma delas foi publicada junto com o tratado *De Intellectu*. Encontra-se, também, a edição do texto árabe, com as duas traduções latinas e uma espanhola, por Ángel Gonzáles Palencia, 1932. Outras traduções e edições no vernáculo foram realizadas posteriormente, inclusive para o português.

Alfarabi, no *Catálogo das ciências*, procura mostrar a utilidade que esta obra poderá ter para o estudioso da ciência. O homem deve saber o objeto e conteúdo da ciência que quer estudar, diz Palencia no *Prólogo* (1932, p. XIV), parafraseando o nosso filósofo, e comparar depois qual das ciências é a mais sólida, a mais útil, a mais certa. Saber distinguir entre o verdadeiro homem da ciência e o “pedante” que se diz sábio, sem o ser. Dentro deste propósito divide a obra em cinco capítulos, que abaixo exponho sinteticamente alguns passos, especialmente do capítulo IV, adicionando eventualmente pequenos comentários.

No capítulo I, fala Alfarabi “Sobre a ciência da Linguagem”, ou seja, o estudo das palavras e das regras destas palavras dentro, obviamente, da gramática árabe. O capítulo II é dedicado à ciência da lógica, isto é, “Sobre a utilidade da Lógica”. Segundo Palencia (1932, p. XIV), é um dos capítulos mais finos e sagazes do livro e ainda a mais necessária e útil de todas as ciências propedêuticas. No capítulo seguinte, é a vez das “Ciências Matemáticas”, que abarcam a Aritmética, a Geometria, o “Livro dos Elementos” (Euclides), a Óptica, a Astronomia, a Música,

a Ciência dos Pesos (Mecânica) e a Ciência da Engenharia. Nesses três primeiros livros, concentra as disciplinas das sete artes liberais. No capítulo IV se refere à “Ciência Física” e à “Ciência Metafísica”, que veremos mais adiante; e como quinto e último capítulo ele trata “Sobre a Ciência Política, a Ciência do Direito e a Teologia”. Em seus comentários políticos, o próprio Alfarabi (1932, p. 70) reconhece seguir as doutrinas da *República*, de Platão, e a *Política* de Aristóteles. No Direito procura deduzir as normas do fazer em conformidade, é claro, com o dogma religioso que, por sinal, tem dado muito trabalho e esforço aos legisladores-teólogos muçulmanos para formularem o seu Direito, pois não tiveram a sorte que os medievais ocidentais tiveram em encontrar e utilizar o Direito romano já constituído.

Quanto ao *Kalam*, ou seja, a “teologia muçulmana” é, ainda na opinião de Palencia, expressa no *Prólogo* (1932, p. XVII), tão sugestivo quanto o assunto dedicado à lógica em todo o opúsculo de Alfarabi. Afirma que sua teologia vem em defesa dos dogmas e da prática da religião e refuta o que a eles se opõe e, também, analisa a posição daqueles teólogos que defendem que a verdade revelada está acima da capacidade da razão humana e, que por isso, não precisa e não deve ser considerado o argumento racional para provar ou refutar tal verdade. É a posição dos que buscam na argumentação filosófica a confirmação de suas crenças, desde que sirva para defender a religião. Só são considerados úteis os argumentos que estão em conformidade e harmonia com a fé. Palencia comenta também a posição daqueles que dispensam a ajuda da razão, isto é, as religiões podem se defender buscando apoio nas religiões do adversário, no que há de semelhante e argumentando pelo método polêmico ou *ad hominem*. E, finalmente, Palencia (1932, p. XIX) sintetiza a posição farabiana daqueles que consideram a sua própria religião como a única certa e verdadeira e, portanto, defendendo-a utilizando contra os seus inimigos qualquer meio, desde a mentira, o sofisma, a calúnia, até a destruição dos mesmos pela guerra. Aqui parece estar presente a justificação das Guerras Santas que ocorreram e os conflitos que ocorrem ainda hoje e que, ao olhar dos ocidentais, parecem absurdos e irracionais. Eis a importância do ponto de vista histórico que, antecedendo o cristão Tomás de Aquino por uns trezentos anos, Alfarabi levanta o problema da harmonia entre a razão e a fé. Pode-se perceber que esta obra de Alfarabi é um tanto eclética. Forma seu pensamento utilizando-se de Platão e Aristóteles nos comentários mais voltados à filosofia propriamente dita e nas demais ciências particulares, como a medicina de Galeno, a geometria de Euclides, etc.

No capítulo IV, então, Alfarabi fala *Sobre a ciência física e a ciência metafísica*. Na Física estuda os corpos físicos naturais e artificiais, fazendo distinção entre sua causa final e sua causa eficiente, sua matéria e sua forma, os diversos acidentes dos corpos e as distintas classes dos corpos naturais. É dividida em oito grandes partes que se estudam nos livros aristotélicos: *De naturali auditu*, *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *De impressionibus superioribus*, *De mineris*, *De plantis* e *De animalibus*, que o próprio Alfarabi cita (1932, p. 60-62). Esta divisão tem sido

levemente alterada na quantidade por comentadores e estudiosos de Alfarabi, como é o caso de Fraile (1975), que destaca apenas sete divisões da Física. Junta a parte quarta e quinta, que Alfarabi analisa do *De impressionibus superiorum*, numa só, talvez devido à semelhança do objeto tratado, chamando-a “Meteorologia”. Também os estudiosos russos Iovchok, Oizerman e Shchipanov (1981, p. 41) afirmam que, “segundo Alfarabi, o mundo material é composto por seis corpos ou elementos naturais (elementos simples, minerais, plantas, animais, o homem e os corpos celestes)”.

Alfarabi (1932, p. 59), utilizando as quatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente e final), demonstra a razão e dá os princípios da existência dos corpos naturais e seus acidentes em cada espécie. “A ciência física dá a conhecer os corpos naturais, pondo de manifesto o que neles é sensível, ou demonstrando o que neles é inteligível.” Afirma que os corpos naturais são simples quando a sua existência não depende de outros corpos distintos deles, e são compostos quando a sua existência depende de outros corpos distintos. A divisão desta ciência física em oito grandes partes acompanha de perto a física de Aristóteles, distribuindo e citando, como já foi dito anteriormente, as próprias obras do Estagirita, podendo-se ter, assim, uma ideia sobre o que cada uma delas trata.

Quanto ao tratado da ciência metafísica, Alfarabi é categórico ao afirmar que todo este capítulo se refere ao livro de Aristóteles *Sobre o que há além do físico*. Divide a metafísica, embora não abarcando a visão ampla que Aristóteles atribuiu, em três partes. Na primeira parte trata das essências enquanto essências e de seus acidentes (ALFARABI, 1932, p. 63). Segue o ponto de vista aristotélico, pois é com Aristóteles que começa uma análise apropriada da ideia de essência, já que Platão pouco ou quase nada diz além de considerá-las Formas ou Ideias. O termo aristotélico *ousia* é tradicionalmente traduzido como “substância” ou mesmo “essência”. Tomando como “substância”, o filósofo lhe dá dois sentidos, como substância primeira é o que não é afirmado de um sujeito, sempre individualmente e como substância segunda é a espécie na qual se encontra contida a substância primeira, isto é, aquilo que é afirmado de uma substância primeira. Exemplificando, no primeiro caso é o homem, o cavalo, a árvore individual e, no segundo caso, é a espécie homem ou humana, é a animalidade ou, ainda, a vegetabilidade, respectivamente. A substância primeira, então, é a substância propriamente dita, concreta, individual. Por sua vez, a substância segunda é a essência ou algo que forma parte da essência. Elas são determinações ou, poderíamos dizer, “especificações” das substâncias primeiras.

Quanto à noção de acidente, que certamente Alfarabi a tomou de Aristóteles ou até por intermédio de Porfírio, já que na *Isagoge* a define como “o que pode gerar-se ou desaparecer sem que o sujeito seja destruído”. Essa definição obviamente refere-se à definição aristotélica do acidente dada nos *Tópicos*, como “o que pode pertencer e não pertencer a um só e mesmo objeto”. O acidente se distingue do

essencial e, também, do necessário, de tal modo que o acidente é fortuito e contingente, podendo existir ou não. O acidente é “o que pertence a um ser e pode ser afirmado dele de verdade, mas não sendo por ele nem necessário e nem constante” (ARISTÓTELES, *Met.*, A 1025 a 13-5). O acidente é o que ocorre a alguma coisa sem constituir e caracterizar um elemento essencial ou derivar de sua natureza essencial.

Na segunda parte, Alfarabi (1932, p. 63), “trata dos princípios das demonstrações nas ciências especulativas particulares”, é a metafísica, mais especificamente, diria Aristóteles, é a *Filosofia Primeira*, a que determina a cada ciência pela especulação de uma essência própria como a Lógica, a Geometria, a Aritmética e as demais ciências últimas particulares que se parecem a estas. Ocupa-se também dos princípios destas ciências particulares, bem como busca a verdade e as suas propriedades características. Estuda ainda as opiniões errôneas que os antigos expuseram em torno dos princípios destas ciências. Aristóteles, em seu empreendimento exitoso, classifica as diversas partes que constitui o cosmo em diferentes ciências, conforme as características peculiares de cada uma. Após isso, esta divisão se manteve ao longo da história. Alfarabi as retoma de Aristóteles e as interpreta e adapta conforme a sua época e o meio cultural em que vivia.

Na terceira parte, Alfarabi (1932, p. 63) trata das “essências que não são corpos, nem estão nos corpos”. Pergunta se é essência ou não, se as mesmas são múltiplas e finitas e igualmente perfeitas ou se são diferentes. Demonstra que se trata de essências múltiplas, finitas e distintas em perfeição. Se as essências fossem corpos ou estivessem nos corpos entrariam na “substância primeira”, diria Aristóteles, o que as impossibilitariam de ser essências. Não é um simples elemento concreto, químico, que está inserido no corpo. Cada corpo pertence a uma espécie e esta abarca conceitualmente o que lhes é comum, quer dizer: O que faz com que o pinheiro seja um vegetal, uma árvore e não um animal? É a vegetabilidade que nele se encontra e que o caracteriza como pertencente à espécie dos vegetais. A multiplicidade das essências e seu grau de perfeição são derivados do ser ao qual ela pertence. O mesmo quanto à sua finitude. Estas ciências, diz-nos Alfarabi no *Catálogo*, “se elevam desde a mais imperfeita até a mais perfeita”, isto é, chega ao ser primeiro, mais perfeito, eterno, único, incausado, através da escalada na teoria da perfeição (1932, p. 64).

Alfarabi (1932, p. 64) demonstra também nessa obra que os demais seres são posteriores ao ser primeiro na existência e que ele é o uno, o primeiro, o que dá unidade a todos os demais seres existentes. Nele está a verdade primeira que possibilita a verdade dos seres inferiores que têm verdade. Demonstra como faz isto e que naquele ser não é possível a pluralidade em hipótese nenhuma, mas que “ele é, pelo nome e pela significação, mais uno, mais ser, mais verdade do que qualquer outra coisa fora dele”. Este ser que tem todos estes atributos e mais todos que poderíamos nomear, é Deus.

A metafísica também ensina como a essência vem a ser por Deus e como os seres existem a partir Dele. E, finalmente, refuta as opiniões errôneas acerca de Deus e de suas operações. Estas opiniões acarretam uma imperfeição nos atos e nas essências criadas por Deus. E professa que esta ciência, através de demonstrações de alto grau de certeza, das quais os homens não podem duvidar nem se afastar da verdade, destrói e elimina estes erros emitidos nas opiniões (1932, p. 64-65). Isto é algo estranho para a *theologique* de Aristóteles.

É fundamental considerar, diz Abbagnano (1984, p. 154), que, no pensamento árabe, a essência ou forma é considerada como matéria ou possibilidade e a existência como ato, pois no *Liber de causis*, obra que influenciou muito os árabes, esta relação é inversa, isto é, a existência é o suporte receptivo da forma, ou seja, funciona como “matéria”.

Por falar na obra *Liber de causis*, baseada no neoplatônico Proclo, pois segue a estrutura e o conteúdo de sua *Institutio theologica*, deve-se frisar que influenciou muito os árabes. Nas suas 32 proposições, o autor aborda que a Causa Primeira (Deus) é anterior à Eternidade, às formas e ao Inteligível, sendo Una e criadora das ideias, ocasionando a hierarquia dos seres. Insiste na irredutibilidade da Causa Primeira a todo ser e na tese de que as ideias são “criadas” – não emanadas – e define-se como pura vontade e autocriação. Segundo Mora (1969), este livro, “produto da teologia místico-dedutiva, provavelmente foi composto por um mulçumano no século IX à base de uma tradução árabe da citada obra de Proclo. Gerardo de Cremona o traduziu para o latim em Toledo, atribuindo-o a Aristóteles [...]”.

Poderíamos nos perguntar: Onde está o “livre-arbítrio”? Onde está a liberdade humana? Não se pode duvidar de nada acerca de Deus? A metafísica, como ciência, por si só, pode nos fornecer demonstrações em que podemos crer e aceitar suas “verdades”, sem sobrar espaço para dúvidas? Para todo crente muçulmano, pelo menos no tempo de Alfarabi, a mão de Deus estava sob sua cabeça em todo o lugar e instante. A aceitação das “verdades” do Alcorão e, conseqüentemente, a ideia de predestinação eram levadas a sério, não havendo espaço para incrédulos. Mesmo estes, por mais que tentassem “fugir” ao destino como atitude considerada errônea, seriam tolhidos por tais verdades reveladas. A metafísica, por pouco que explique e “demonstre”, realiza com êxito a fundamentação racional da fé, uma vez que se acredita antes mesmo de compreender tais verdades.

Um fato curioso que chama a atenção é a desconsideração levada a cabo por alguns estudiosos como Hernández de que Alfarabi não utiliza a *Política* de Aristóteles, a não ser a *República* de Platão em seus comentários políticos: “De Aristóteles utiliza a *Metafísica*, *Primeiros e Segundos Analíticos*, *De Anima* e *Ética Nicomaquéia*, ou seja, uma parte capital do pensamento aristotélico, sem mais ausências fundamentais que a *Física* e a *Política*” (1963, p. 45). Contraponto a esta afirmação, o próprio Alfarabi, no *Catálogo das ciências*, é explícito ao afirmar que



seus comentários políticos estão baseados nas doutrinas de ambos os filósofos grego, isto é, “tudo isso está contido no livro da *Política*, quer dizer, no livro *Sobre o governo*, de Aristóteles, e no livro *Sobre o governo*, de Platão e em outros livros de Platão e de outros autores” (1932, p.70). De qualquer forma, talvez apenas para encontrarmos algumas justificativas reconhecidamente pobres, nosso filósofo árabe tenha pensado ou tentado utilizar-se das ideias políticas da obra referida que, na realidade, não se concretizaram ou não eram de Aristóteles, já que dispunha da *Pseudoteologia* atribuída erroneamente a Aristóteles. Ou então, percebeu que aquelas ideias políticas não concordavam satisfatoriamente com a realidade política platônica. Ou, ainda, muito engenhosamente, por uma questão de coerência e de fidelidade religiosa, a utilização das ideias políticas aristotélicas poderia confrontar-se com os ensinamentos do Alcorão. Oscilou entre o conceituado Aristóteles e os ideais religiosos do Islã, prevalecendo, dessa forma, a consideração pela sua religião.

### 3 INFLUÊNCIAS: ARISTÓTELES OU PLATONISMO?

O encontro histórico entre a cultura árabe e a filosofia grega se deu num período em que o Islã firmava raiz no mundo cultural do Oriente Próximo. O pensamento dos primeiros cristãos também estava se expandindo naquele meio cultural. E os primeiros pensadores muçulmanos acabaram recebendo o sincretismo filosófico-teológico de raiz neoplatônica. Aristóteles é o pensador grego preferido, principalmente por sua lógica e seu conhecimento científico. Mas, no campo ideológico, o pensamento aristotélico apareceu para os muçulmanos pela síntese neoplatônica. Então, para todos os pensadores muçulmanos influenciados pela síntese helenística de origem neoplatônica, Aristóteles estava dentro desta tendência e a ele era atribuída a paternidade da *Pseudoteologia*, ou seja, da tradução árabe das três últimas *Eneadas* de Plotino. Isto é mais um elemento que possibilita toda a tentativa de conciliar Aristóteles com Plotino e, também, com Proclo, culminando no empreendimento de Alfarabi, na conciliação de Aristóteles com Platão, que “Algazel, primeiro, e Averróis, depois, o reprovaram por diversas razões, por ter neoplatonizado a Aristóteles” – afirma Hernández (1963, p. 48).

Para Alfarabi, diz o estudioso espanhol, os dois grandes expoentes do pensamento filosófico grego concordam e suas filosofias não são antagônicas, pois isso resultaria em discrepâncias das opiniões no cerne da própria filosofia, levando a um possível ceticismo. Aparentemente são contrárias, mas na realidade existe uma concordância interna entre os pensamentos-chave de ambos. Embora esta atitude concordista seja típica do neoplatonismo, diz ainda Hernández (1963, p. 44), Alfarabi tentou demonstrá-la com rigor, utilizando o método da comparação texto a texto, sendo pioneiro em citações por escrito do assunto, livro e página em que tal texto foi analisado. Utilizou, segundo Hernández (1963, p. 45), as obras fundamentais da maturidade de Platão, como o *Fedon*, o *Político*, a *República*, o

*Timeu* e a *Carta VII*. De Aristóteles utilizou a *Metafísica*, os *Primeiros Analíticos*, *De Anima* e *Ética a Nicômaco*. Não utilizou a *Física* nem a *Política* aristotélicas. Mas a estas obras incluiu a *Pseudoteologia* (tida como de Aristóteles e identificada posteriormente como sendo de Plotino) e uma carta apócrifa.

É evidente o fato de que esta relação de obras foi utilizada na tentativa de conciliar Platão e Aristóteles. Mas Alfarabi, certamente, teve acesso a muitas outras obras, principalmente do Estagirita, como ficou caracterizado no *Catálogo das ciências*. Embora um tanto remota e de difícil comprovação, é encarada a hipótese de que Alfarabi teve ao seu alcance as primeiras obras escritas por Aristóteles, consideradas “platônicas”, que foram perdidas e que só tomamos conhecimento de sua existência por comentários de terceiros. Se realmente Alfarabi as conheceu, isso lhe possibilitou um caminho muito mais fácil e justificável da concordância e mescla entre Platão e Aristóteles. Afirma Hernández (1963, p. 45): “Não é de estranhar que ao tentar demonstrar a concordância das filosofias de Platão e de Aristóteles, tenha escrito quatro livros, dos quais somente um foi preservado.” É de se considerar, também, que os próprios neoplatônicos não seguiram Platão rigorosamente e simpatizaram com certas noções aristotélicas, o que possibilitou, juntando as interpretações distorcidas e a obras atribuídas erroneamente ao Estagirita, um certo ecletismo, ou como diz Hernández, “sincretismo aristotélico-neoplatônico” (1963, p. 44). Isto responde à afirmativa um tanto errônea dos que dizem que a filosofia árabe não fez nada mais do que apenas prolongar a filosofia de Aristóteles.

Fraille, que parece resumir Hernández, também afirma que Alfarabi conheceu e comentou as obras fundamentais de Aristóteles. Sua mentalidade, afirma Fraille (1975), se manteve dentro do neoplatonismo, na tentativa de conciliação entre Platão e Aristóteles, na qual contribuiu a suposta obra atribuída ao Filósofo, *Teologia de Aristóteles*, que oferecia um meio fácil de demonstrar sua coincidência com Platão. “De fato, o sistema de Alfarabi está construído conforme um esquema nitidamente neoplatônico, fazendo entrar alguns elementos aristotélicos.” E ao se referir à classificação das ciências feitas por Alfarabi, diz: “Em seu *Catálogo das ciências* oferece a classificação que damos nas páginas seguintes e que revela a influência aristotélica.” E ainda: “Enquanto à *metafísica*, pode-se perceber como começa a abastecer-se com elementos estranhos ao campo que Aristóteles havia reservado, exclusivamente, para sua *teologia*.” (1975, p. 49). Esta característica de neoplatonizar Aristóteles continua com os demais filósofos posteriores a Alfarabi, até que Averróis tenta “purificar” o aristotelismo de sua aderência neoplatônica e acaba sofrendo as consequências disso, perpetuadas numa suposta corrente filosófica, considerada subversiva, chamada equivocadamente de “averroísmo latino”, a partir do século XIII.

Opinião semelhante pode ser encontrada em Geymonat (1985), opinando que também Alfarabi escreveu muitos comentários a Aristóteles, os quais interpretou

de maneira neoplatônica, tentando unir o pensamento do Estagirita com o de Platão. Os estudiosos Lovchuk, Oizerman e Shchipanov (1981, p. 141) classificam o pensamento muçulmano do século IX ao XI de “peripatetismo oriental” e, portanto, Alfarabi foi um expoente deste aristotelismo oriental, embora frisem que, a exemplo de muitos pensadores medievais, “na filosofia foi idealista no essencial”. Abbagnano (1984, p. 155) afirma que Alfarabi foi um filósofo peripatético e suas obras são inspiradas no pensamento aristotélico. A filosofia árabe utiliza a filosofia grega, especialmente a aristotélica, com o fim de entender ou de demonstrar as verdades religiosas do Alcorão. Faz uma pequena observação: “O livro XII contém a formulação ‘teológica’ da metafísica aristotélica, segundo a qual esta constitui uma ciência particular que tem por objeto o ser divino, o primeiro motor. Esta formulação, que está mais próxima do platonismo, é sem dúvida anterior àquela que faz da filosofia a ciência do ser enquanto tal.” Para Marías (1982, p. 162), Alfarabi não se limitou à tradução, mas principalmente ao comentário de Aristóteles. “Os árabes tomam conhecimento de Aristóteles desfigurado pelos comentaristas neoplatônicos. Porém, de todas as maneiras, naquilo que se chamou o ‘sincretismo árabe’ entra em larga proporção o elemento aristotélico”. Mora (1969, p. 430) esclarece que “Plutarco, Porfírio e Proclo foram, entre os platônicos, os autores mais traduzidos e comentados pelos árabes, juntamente com o aristotelismo”. Por isso, “o platonismo e o neoplatonismo estão com frequência mesclados nesta tradição com o muito influente aristotelismo”.

O filósofo Gilson, um dos maiores especialistas na Filosofia Medieval, compactua com a opinião de Hernández e Fraile ao apontar que, no catálogo das obras aristotélicas que os sírios transmitiam aos árabes, figuravam escritos de inspiração distinta, que certamente o Estagirita não teria autorizado. A influência exercida por tais obras neoplatônicas, já citadas acima, foram significativas pois contava com a autoridade de Aristóteles. “A consequência mais importante desse fato que, em seu conjunto, o pensamento árabe colocou sob o nome de Aristóteles uma síntese do aristotelismo e do platonismo; sobre ela teve que exercer-se necessariamente, na sequência, a reflexão e a crítica dos teólogos do século XIII” (GILSON, 1985, p. 322).

Todos estes elementos da filosofia grega que os árabes, em particular Alfarabi retoma, são aceitos e interpretados na perspectiva da verdade revelada pelo Alcorão. Era antes de tudo um homem de fé, isto é, “crer para compreender” dizia Santo Agostinho ainda no século IV. Portanto, apesar desta pluralidade de pensamentos um tanto contraditórios, nosso filósofo, embora tido como pouco original, conseguiu realizar uma síntese filosófica coerente, que compreende todos os aspectos da filosofia da época, tendo como ponto de partida o conhecimento, isto é, a semelhança da realidade mental com a realidade objetiva.

Essa questão da filiação filosófica de Alfarabi ganhou novos desdobramentos contemporâneos, especialmente pela tese controversa e poderosa de Leo Strauss

(1899 1973), em seu texto *Farabi's Plato* (1945).<sup>1</sup> Strauss defende que Alfarabi foi essencial e verdadeiramente platônico, especialmente por dar à sua filosofia a forma política apresentada por Platão. Alfarabi teria compreendido, conservado e reproduzido a verdadeira natureza da filosofia platônica e, portanto, enfatizado o viés político ligando-o à religião. Se pretender entrar na questão dos resultados da proposta straussiana, que não é nosso intento aqui, basta registrar que o seu método hermenêutico, aplicado na leitura de Alfarabi, provocou muitos debates e contribuiu para resgatar o interesse pelo pensamento árabe, tradicionalmente marginal nos estudos do Ocidente. Certamente, o destaque dado ao tema político e as particularidades no estilo de escrita (*escritura reticente*), que teria sido utilizado por Alfarabi, colocam o trabalho de Strauss também na antiga polêmica de quanto o pensamento do *segundo Mestre* é devedor de Platão ou de Aristóteles.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À primeira vista, a aparente “mistura” de diferentes pontos de vista filosóficos de que Alfarabi se utiliza, nos remete a pensar que o seu sistema é antagônico e passível de inúmeras críticas, com uma contribuição filosófica quase nula. Na verdade, acreditamos que deu para perceber, que erige um sistema filosófico muito coerente e consistente, conseguindo ligar muito estreitamente os elementos de seu pensamento entre si e estes elementos com os ideais religiosos vigentes. Considerar apenas a distinção entre essência e existência, como contribuição ao pensamento posterior, expressa uma visão superficial e parcial de todo o seu intento filosófico.

Falar de ser necessário, ser contingente, de essência, existência, de acidente e de outros conceitos típicos de determinada época, como o é a medieval, mais especificamente aqui a filosofia árabe, é para muitas tendências filosóficas contemporâneas um labor quase inútil, desprovido de valoração e contribuição à filosofia. Reconsiderar tais filosofias, como faz De Libera com “a herança esquecida” e buscar nelas novas interpretações, bem como destacar a sua real contribuição no processo dialético inerente à própria filosofia e na sua relação com o meio, na mudança de mentalidades que caracterizam todo um novo ponto de vista, uma forma de vida e uma nova atitude frente ao mundo, é tarefa imprescindível não só da historiografia filosófica. A impressão que se tem é que os problemas filosóficos se repetem, ou seja, “*nil novi sub sole*” (Salomão). E o que muda ou surge são as possíveis diferenciadas interpretações que vão se sucedendo no decorrer da nossa experiência filosófica.

---

<sup>1</sup> Uma apreciação crítica sobre a proposta interpretativa de Strauss pode ser encontrada no artigo de André ABRANCHES, Considerações sobre o Al-Farabi de Leo Strauss. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 43, p. 43-70, 2012. Para uma análise mais detalhada e crítica, também sobre a interpretação straussiana, considerando aspectos religiosos, ver Federico STELLA, L'iluminismo esotérico religioso medievale. Leo Strauss interprete di al-Farabi. *Rivista di storia della filosofia medievale (on line)* “*Doctor Virtualis*”, Milano, n. 13, p. 119-133, 2015.

A interpretação filosófica do fenômeno religioso é realizada buscando nas citações alcorânicas as possíveis analogias e referências com os elementos de sua filosofia. O que foge a esta relação, diz Alfarabi, são aquelas “verdades” das quais caracterizamos apenas o modo de falar, pois a felicidade futura é intelectual e consiste na união com o mundo celeste. Embora interprete dentro de uma mística intelectualista, parece dar leves vestígios de que se deve interpretar as verdades reveladas dos livros sagrados alegoricamente e não da forma literal. Nem o reinado da razão dos tempos vindouros afastou a interpretação por muitos realizada no sentido literal.

Chamar a atenção de sua conciliação platônico-aristotélica, ou seja, afirmar que neoplatonizou Aristóteles não deve ser compreendido, como costumeiramente se faz, de ter unido dois sistemas que parecem opostos, ou até, excludentes. É importante ter presente que, além daquelas obras atribuídas erroneamente, pelos tradutores e comentadores da época, como sendo de Aristóteles, e que na realidade são dos neoplatônicos, não forma o único fato que justifique esta tentativa de conciliação. Como no próprio decorrer da História da Filosofia se tem exemplos, também Aristóteles parece ter vivido de duas formas distintas que, de certa forma, se complementam. Quer dizer, a fase anterior, que costumamos classificar como a fase “madura”, adulta de Aristóteles, é dita “platônica”. Pelos escritos que conhecemos de seu “despertar” filosófico se comprova certa aderência sua ao pensamento de seu Mestre. Contudo, existe a possibilidade, embora de difícil comprovação, de que Alfarabi tenha lido aquelas obras mais platônicas de Aristóteles, que seriam anteriores às que nós conhecemos e que foram perdidas. Isto explicaria facilmente por que Alfarabi não vê grandes discordâncias entre estes dois pensadores. Outro aspecto a ressaltar é o fato de os próprios neoplatônicos terem, poderíamos assim grosseiramente dizer, “aristotelizado” Platão. Juntados todos estes elementos às verdades reveladas do Alcorão resulta no sistema “filosófico-teológico” que o nosso pensador apresentou. É fundamental ter-se em mente também as possíveis interpretações distorcidas, realizadas pelos tradutores, devido às diferentes dificuldades da época para traduzir determinados textos, que expressam muitas vezes uma doutrina filosófica pouco fiel ao pensamento de seu autor. Poderíamos considerar, também, a dificuldade de interpretar certos textos que os filósofos, às vezes, não os deixaram claros. No caso de Aristóteles, apenas como exemplo, poderíamos apontar a obscuridade de um de seus textos (*De Anima* III, 5), referente ao Intelecto, que deu origem às interpretações mais diversas. Aqueles que consideram o Intelecto ativo como separado e subsistente (é o caso dos árabes) e outros que o interpretam como uma potência pessoal da alma, ou seja, o mesmo que o Intelecto passivo.

“Sobre a ciência física e metafísica”, creio ter sido possível evidenciar que Alfarabi lançou mão, por muitas vezes, do pensamento de Aristóteles. É claro que os vestígios de neoplatonismo e dos ensinamentos do Alcorão estão presentes,

principalmente quando fala de Deus e de seus atributos; porém, sua metafísica inicia afirmando que está baseada no livro *Sobre o que há além da física*, de Aristóteles. Penso que na física tenha sido também bastante aristotélico, talvez mais do que neoplatônico, embora utilize o esquema neoplatônico da escalada dos seres, não só por dividir esta ciência e distribuí-la conforme a classificação aristotélica, mas também por utilizar certos conceitos como ato e potência, as quatro causas, a dizer material, eficiente, formal e final, entre outras.

Todo o trabalho filosófico de Alfarabi não deve ser entendido no sentido estrito de um ecleticismo. A combinação de elementos platônicos, aristotélicos e neoplatônicos não é apenas a reunião de todas as especulações filosóficas que podem dar fundamentação racional ao dogma religioso, mas também a recapitulação do pensamento anterior à sua época, numa unidade que pretende eliminar, aplainar todos os acidentes divergentes. Neste sentido, Alfarabi pode ser considerado o precursor da especulação filosófico-teológica dos pensadores cristãos da Idade Média.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1984. v. III.
- ALFARABI. *Catálogo de las ciencias*. Trad. de A.G. Palencia. Madrid: Publicação da Universidade de Madrid, 1932.
- AL-FARABI, Abu Nasr. *El camino de la felicidad*. Tradução, introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.
- LIBERA, A. de. *Pensar na Idade Média*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía: Filosofía Judía y musulmana*. Alta escolástica: desarrollo y decadencia. Madrid: BAC, 1975. v. Iib.
- GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la filosofía y de la ciencia: antigüedad y edad media*. Barcelona: Editorial Crítica, 1985.
- GILSON, Étienne. *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- HERNÁNDEZ, Miguel Cruz. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- IOVCHUK, Oizerman; SHCHIPANOV, *História da filosofia*. Amadora (Portugal): Novo Curso Editores, 1981. v. I.
- MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. Porto: Edições Sousa & Almeida, 1982.
- MORA, J. Ferrater. *Diccionario de filosofía*. 5. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.

- RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. La filosofía árabe en la historiografía italiana del siglo XVIII: Appiano Buonafede. In: \_\_\_\_\_. *La filosofía e la sua storia: studi in onore di Gregorio Piaia*. A cura di Mario Longo e Giuseppe Micheli. Padova: Cleup, 2017. p. 29-42. t. 2.
- STRAUSS, Leo. *Farabi's Plato*: Louis Ginzberg Jubilee Volume. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. p. 357-393.

# ANTROPOLOGIA DE GÊNERO E MITOLOGIA EM ANNA MARIA VAN SCHURMAN (1607-1678): UMA ANÁLISE DO POEMA LATINO DE INAUGURAÇÃO DA UNIVERSIDADE DE UTRECHT

*Michael Spang*

Em 16 de março de 1636, num ato solene, o ilustre ginásio fundado na cidade holandesa de Utrecht, que havia sido fundado dois anos antes, foi elevado à categoria de universidade. Em poucos anos, a Universidade de Utrecht tornou-se um importante centro científico na República Unida dos Países Baixos.<sup>1</sup> Pouco depois da sua fundação, um importante debate para a Filosofia do século XVII iria ter lugar nesta universidade, durante a chamada “crise de Utrecht”: o professor *primarius* da Faculdade de Teologia, Gisbert Voetius (1589-1676), negou veementemente a importância do conhecimento racional, como havia sido enfatizado pelo subjetivismo de René Descartes, e assim entrou em conflito com seu colega, o professor de Filosofia de Utrecht, Henri Reneri (1593-1639), que defendia abertamente posições cartesianas em algumas áreas de conhecimento.<sup>2</sup>

Na cerimônia de abertura da nova universidade, Voetius pediu a Anna Maria van Schurman (1607-1678),<sup>3</sup> uma sábia cidadã de Utrecht, que já era conhecida na época, para escrever em latim um poema de inauguração, que foi posteriormente impresso juntamente com os vários discursos de abertura.<sup>4</sup> O poema latino,

---

<sup>1</sup> Sobre o significado da Universidade de Utrecht para a história intelectual holandesa, ver Dibon (1993, p. 65-67).

<sup>2</sup> van Ruler (1995) e em detalhe o capítulo “Utrechter Krise” [A crise de Utrecht] em Beck (2007, p. 65-72).

<sup>3</sup> Sobre a biografia e recepção de van Schurman, ver Spang (2009a, 2011), van Beek (2010), e mais recentemente Larsen (2016).

<sup>4</sup> O poema encontra-se no apêndice do volume *Academiae Ultrajectinae inauguratio una cum orationibus inauguralibus*, Utrecht, 1636 (sem paginação, H2r s.). Há também um segundo poema de van Schurman, escrito em francês, intitulado “Remarque d’Anne Marie de Schurman”, que trata também das cerimônias de abertura da universidade (H3r s.). Sobre este último, van Beek (2010, p. 52).



composto de 30 versos e escrito em métrica de elegia dística, apareceu mais tarde nas várias edições das *Collected works* de van Schurman;<sup>5</sup> e, assim, a partir de então, também se estabeleceu a fama que acompanhou van Schurman como erudita e poetisa. Naqueles anos, Voetius foi o mentor científico dessa mulher altamente talentosa e desempenhou um papel essencial no seu desenvolvimento como cientista.

Este poema inaugural, que reproduzo em latim original, como anexo no final deste artigo, e – pelo que sei – pela primeira vez acompanhado de uma tradução alemã, tem algo de especial em dois aspectos: por um lado, é escrito por uma mulher. Este fato é notável, na medida em que as mulheres, em geral, foram excluídas do discurso acadêmico e das carreiras acadêmicas. Sob esta perspectiva, essa característica notável necessita de uma explicação, pois uma mulher celebra a fundação de uma universidade com um poema. Todos os outros discursos de abertura foram, é claro, proferidos por homens. A segunda característica notável é ainda mais marcante: van Schurman aproveita a oportunidade para compor este poema e apresentá-lo num tom moderado ao público, mas ainda assim com críticas inconfundíveis pelo fato de às mulheres ter sido negado o acesso a universidade e, com isso, também não terem acesso à educação formal superior.

Nos anos que precederam a fundação da Universidade de Utrecht, a erudita e altamente talentosa van Schurman já tinha se ocupado com a questão: Por que as mulheres, em princípio, são excluídas das instituições de ensino? Desde 1631, ela manteve uma correspondência esporádica com o teólogo de Leiden, André Rivet (1572-1651), na qual ambos abordavam a questão da educação das mulheres. A correspondência foi publicada em 1638<sup>6</sup> e despertou grande interesse, como demonstra a publicação de uma tradução francesa dessa edição das cartas apenas alguns anos mais tarde.<sup>7</sup> Logo a seguir, van Schurman discutiu precisamente essa questão por meio da publicação de um texto intitulado “Dissertação sobre a capacidade do espírito da mulher para a erudição e as ciências superiores” (*Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras aptitudine*), no qual ela utilizou muitos dos argumentos das cartas de Rivet sobre a legitimidade da exclusão das mulheres da educação acadêmica formal, fundamentalmente e de modo correspondente aos padrões acadêmicos da época.<sup>8</sup> Essa dissertação foi escrita na forma estritamente lógica de uma *quaestio*, como era comum no campo acadêmico nas universidades desde a Idade Média. Para Gisbert Voetius, como confidente

---

<sup>5</sup> van Schurman (1652, p. 300 s).

<sup>6</sup> Anna Maria van Schurman, *Amica dissertatio inter Annam Mariam a Schurman et Andream Rivetum, de ingenii muliebris ad scientias & meliores literas capacitate*. Paris, 1638, que contém novamente o poema de inauguração de 1636.

<sup>7</sup> Anna Maria van Schurman, *Question celebre. S'il est necessaire, ou non, que les filles soient sçavantes, agitée de part et d'autre par Mademoiselle Anne Marie de Schurman, ... et le Sr. André Rivet ... Le tout mis en François par le Sr. Colletet*. Paris (Rolet le Duc), 1646.

<sup>8</sup> van Schurman (2009); ver também Spang (2009c).

próxima de van Schurman, provavelmente não foi nenhuma surpresa, portanto, que tenha sido precisamente o tema da educação das mulheres que tenha sido abordado, embora apenas marginalmente, no poema inaugural de van Schurman.

A reflexão filosófica e a expressão poética, o pensamento e a poesia, no início da era moderna, estavam numa relação próxima. Numa investigação de grande perspicácia, realizada há alguns anos, sobre a metáfora da caça, obra de Giordano Bruno e, especialmente, na interpretação aprofundada do soneto de Áctéon, que Bruno apresenta em *De gl'heroici furori*, Luiz Carlos Bombassaro mostrou de forma impressionante como o pensamento filosófico abstrato-conceitual e teórico da época se entrelaçava com a semântica, a iconografia e a emblemática do antigo mito e como, às vezes, o mito formava assim o meio metafórico para o pensamento da época.<sup>9</sup> Nesse sentido, gostaria de usar como exemplo o poema de van Schurman, para mostrar como os textos poéticos dessa época foram capazes de desdobrar espaços associativos mitológicos, que pretendiam expor o núcleo argumentativo de uma posição filosófica – neste caso, um postulado ético ou antropológico de gênero.

A pesquisadora Pieta van Beek provou que o poema de van Schurman sobre a Universidade de Utrecht, à primeira vista, segue em muitos aspectos estruturas convencionais, com a tipologia que os poemas de ocasião tinham de cumprir naquela época.<sup>10</sup> Já o título mostra que, considerado o gênero poético, o poema trara do elogio a uma cidade (*urbium laudes*). Não é, portanto, surpreendente que o motivo do poema seja a história da cidade de Utrecht. A cidade, uma fundação romana, estava antes situada no Reno e, em razão dessa posição, recebeu o seu nome *ultra traiectum*, que se traduz como “do outro lado do rio”, do qual derivava o último nome Utrecht. Contudo, na Idade Média, a principal corrente do Reno deslocou seu leito, de modo que apenas um afluente corria para Utrecht e a cidade ficava assim isolada do comércio fluvial e do florescimento econômico a ele associado. Van Schurman faz dessa circunstância e, portanto, da metáfora do rio, o motivo central do seu poema.

A poetisa sublinha primeiramente o Poder Político que emana de Utrecht (v. 1-2), e depois enfatiza que Utrecht seria uma cidade da educação, que “com as armas de Pallas quer expulsar a barbárie ignorante” (v. 3-4). Já aqui – como mostrarei a seguir – aparece uma característica essencial do poema, que é significativa para a tendência expressiva do poema em questão: van Schurman joga com metáforas, alegorias e personificações e entrelaça diferentes níveis mitológicos e pictóricos entre si, de modo que o texto como um todo coloca sutilmente, no centro, a questão original da antropologia de gênero, no que diz respeito à educação e à ciência, que

---

<sup>9</sup> Bombassaro (2002, p. 311-409): Na introdução (p. 20) à sua obra, Bombassaro fala da “existência de dois níveis de significado [...], um simbólico e um discursivo [...].”

<sup>10</sup> van Beek (2010, p. 49-51).

havia sido apenas tematizada de modo marginal. A expressão “as armas de Palas” refere-se à deusa grega Atena (latim: Minerva) com o epíteto Palas, que, como deusa do combate militar estratégico, sempre foi representada em armadura de combate, mas que também era a deusa das artes, isto é, do artesanato e das ciências, de modo que a expressão habitual “as armas de Palas” (*armis Palladis*, v. 3f.) também pode representar, em sentido figurado, o poder da ciência e do progresso científico. É, portanto, uma mulher, uma deusa feminina, em torno da qual gira a nova fundação da Universidade de Utrecht. O uso dessa expressão *arma Palladis* como tal no contexto do poema, bem como a referência a Atena, é reconhecidamente não original;<sup>11</sup> original, porém, é que, ao brincar com este e outros motivos semelhantes, van Schurman mobiliza um sutil nível “feminino” de significado em seu poema.

Os quatro versículos seguintes (v. 5-8) formam uma unidade, como mostra a configuração linguística que usa uma anáfora e a construção de frases paralelas (*nil ... quodque ... nil ... quaeque*). Eles fazem referência agora àquela cidade que se perdeu junto ao Reno (*dispendia Rheni*), mas enfatiza que a perda do “rio ingrato” (*ingrata unda*) e a resultante “falta de comércio” (*suspensa commercia*) não é, no verdadeiro sentido da palavra, uma perda para a cidade, mas, na melhor das hipóteses, uma perda puramente econômica. Porque uma corrente nova e melhor, segundo Van Schurman, agora fluiria para a cidade (v. 9-14). Em conexão com as representações mitológicas antigas, a poetisa pensa numa corrente, da qual quem bebe é premiado com a capacidade de fazer poesia e, num sentido amplo, com a capacidade de fazer ciência. De acordo com van Schurman, com a fundação da Universidade essa fonte seria redirecionada para Utrecht. As perdas na prosperidade econômica que a cidade de Utrecht teve, devido à falta da navegação no Reno, não só seriam reduzidas pela nova instituição de ensino, mas seriam ainda mais do que

<sup>11</sup> Assim, Antonius Aemilius (1589-1660), professor de história da recém-fundada Universidade, também serve-se da figura mitológica de Atena para reproduzir em grego e com uma tradução latina, um breve poema em elegias dísticas, que ele compôs para a publicação dos discursos inaugurais. Neste poema ele se dirige a um convidado da cidade, que poderia surpreender-se com a rápida transformação do ginásio de Utrecht em uma universidade, e justifica isso com a mitologia acerca de Pallas Athena: Diz-se que ela deve ter nascido com uma armadura e completamente crescida da cabeça de Júpiter, portanto, a sede do pensamento:

“AD HOSPITEM

subito recentis Gymnasii in iustam Academiam incremento obstupidum.

Quid mirare novae subita incrementa Minervae,

Continuo a cunis facta quod alma parens?

Maiestas sua nempe simula venit integra Divis,

Nec lentis gradibus numinis aumenta o habent.

Né sola ergo vetus Pallas sit nata Tonantis:

Haec quoque divino nascitur ex cerebro.”

(Academiae Ultrajectinae inauguratio una cum orationibus inauguralibus, Ultrajecti (Roman), 1636, (sem paginação, \*\*\*1v).

compensadas: o valor da educação é maior do que aquele de uma economia florescente – um pensamento que os leitores da florescente economia da Holanda do *áureo* século XVII certamente deixariam de levar em conta.

Para estabelecer esta ligação mental, a poetisa recorre ao mundo das imagens e à iconografia dos mitos antigos. Ela menciona a figura de Pégaso, um cavalo alado da mitologia grega, que, com um coice no Hélicon, teria feito surgir uma fonte da qual bebem todos os poetas e escritores e então são inspirados pelas musas. O Hélicon é uma cadeia de montanhas na Boécia grega, que foi considerada a residência das nove musas, as deusas do séquito de Apolo, que propiciam inspiração poética e são consideradas deusas protetoras das ciências e das artes.<sup>12</sup> O poeta grego arcaico Hesíodo, por exemplo, relata a consagração de um poeta pelas musas no Hélicon.<sup>13</sup> Van Schurman menciona também uma segunda fonte, cujas águas são capazes de substituir o Reno: a fonte de Castália, que ainda hoje não está longe do santuário de Apolo em Delfos, na Serra do Parnaso, numa região onde as musas que seguem Apolo também fazem morada, e onde, aliás, uma mulher, a sacerdotisa de Apolo, Pítia, atendia como médium da profecia e da adivinhação.<sup>14</sup>

Em suma, esta referência ao Parnasso, à fonte castaliana e às musas é um topos comum no contexto de reflexões sobre a inspiração de poetas e cientistas. O que é original no poema de van Schurman, porém, é por um lado a ligação entre a história da cidade de Utrecht e sua localização no Reno, com a *substituição* deste rio, por assim dizer, pela fonte das musas e da inspiração. Original é também que van Schurman se refere explicitamente apenas às divindades femininas, *Pallas Athena* e as Musas, a fim de estabelecer esta ligação no texto; Apolo como líder das Musas não é mencionado, e esta ênfase em figuras mitológicas femininas continua também nos versos seguintes.

Que significado este “novo rio” tem agora para a cidade é deixado claro por van Schurman nos três versos seguintes (v. 15-17), numa sequência tripla (*hinc / hinc / hinc*), novamente enfatizada por uma anáfora – na qual ela explica que os belgers, ou seja, o povo originário do sul de Utrecht –, que pessoas de todas as partes do mundo e até a própria cidade de Utrecht se beneficiarão desta nova fonte de inspiração. O nome latino da cidade de Utrecht, *Trajectum ad Rhenum*, é inteligentemente incorporado nesta frase pela palavra latina *trajicies*, realçada na impressão em maiúsculas. A cidade será beneficiada, como escreve van Schurman, “pelos mistérios de Minerva” (*Mystarum facunda per ora Minervae*, v. 17), ou seja, por meio daqueles que são iniciados nos mistérios das artes”. A grega Palas Atena aparece aqui no poema pela segunda vez com o nome latino Minerva. Isto talvez

<sup>12</sup> A prova mais antiga disso encontra-se em Hesíodo, *Teogonia*, v. 76-80.

<sup>13</sup> Hesíodo, *Teogonia*, v. 25-34.

<sup>14</sup> O nome da nascente e da água que brota dela deriva também de uma figura mitológica feminina, a virgem Castália, que se diz ter-se atirado a este rio enquanto fugia de Apolo.

não seja coincidência: esta forma latina do nome – como já era conhecida na Antiguidade<sup>15</sup> – é etimologicamente conectada com a palavra latina para espírito (*mens*, inglês: *mind*) e memória (*memoria*); como a deusa responsável por ela, esta palavra é do gênero feminino. Van Schurman retoma essa etimologia explicitamente e de forma aliterada no verso seguinte, nomeando as “forças que trazem a paz de Minerva”, como os *munera mentis*, os “dons do espírito”.

A seção seguinte (v. 19-24) é a central para o poema. Depois que o texto foi até agora caracterizado por uma *marcha*, um *desfile* de divindades femininas que geralmente representam a força espiritual criativa do homem, há agora uma pausa, como deixa claro a palavra *ast* (v. 19). Surge uma pergunta, assinalada pelo ponto de interrogação, mas aqui não é bem claro quem pergunta a quem. Até agora, o poema apresentava uma forma discursiva em que a poetisa se dirigia à cidade de Utrecht. Agora, esta relação formal parece mudar; agora é a cidade quem faz uma pergunta à poetisa: “Mas (você pode perguntar) que preocupações são urgentes para o teu coração?” Se este verso deve ser entendido desse modo, nessa passagem a poetisa mostra as suas próprias preocupações, suas preocupações de que não é possível o acesso das mulheres às oportunidades formativas de uma universidade. Que esta passagem deve ser entendida desse modo parece plausível, especialmente porque van Schurman está fazendo exatamente a pergunta que já discutiu suficientemente com o seu amigo de correspondência André Rivet, pergunta à qual logo a seguir devia fazer menção explícita também em sua própria dissertação.

No entanto, ao formular suas preocupações, van Schurman permanece – também em consequência da estrutura anterior do poema – no mundo imaginário do mito: em sua opinião, é absurdo que o acesso ao santuário de Minerva, portanto à universidade, deva ser negada exatamente apenas às seguidoras da deusa. Na mitologia, a comitiva de Minerva era composta por mulheres, especialmente porque a deusa originou-se de um nascimento virginal, permaneceu virgem e, portanto, não tinha nenhuma conexão com o mundo dos homens.<sup>16</sup> Nessa imagem, a contradição é assim levada ao extremo: O absurdo de uma universidade reservada apenas aos homens torna-se, por assim dizer, caricatural, devido à associação mitológica com a ideia de que a instituição, na qual a virgem Minerva é venerada, deva excluir as suas seguidoras. É óbvio que o desenvolvimento das ideias do poema chega a ser central para a problemática aqui formulada: na perspectiva do mito, a ciência é um assunto para as divindades femininas, a barbárie pode ser expulsa apenas com as “armas de Palas” (v. 4). Por outro lado, o poema prevê que a universidade é vista por pessoas de todas as partes do mundo, como um centro de

<sup>15</sup> Conforme por exemplo Arnobius, *Adversus nationes*, 3,31,1: “[...] und ipsum nomen Minerva quasi quaedam Meminerva formatum est.”

<sup>16</sup> O Hino a Atenas do poeta helenista Calímacos, onde essa comitiva é mencionada: Kallimachos, *Hymnos* 5 (Athena Hymnos), v. 33s. e 65.

formação e, por isso, será também procurado (vv. 15-18). Então o que poderia ser mais absurdo do que a suposição de que as mulheres não poderiam pertencer a este grupo de pessoas? Os versos que van Schurman acrescenta à formulação desta questão central demonstram esta contradição: no início do próximo verso, ganha destaque a palavra *omnibus* (v. 21): “Para todos aqui é semeado e colhido”. Se a ciência é acessível a todos em todo o mundo, como ela não pode estar aberta às mulheres?

Esse “para todos” é a mensagem do poema. Na Idade de Ouro do século XVII, a República Unida dos Países Baixos era realmente famosa por sua liberalidade, pela liberdade de pensamento que o país concedia ao pensamento científico. Não foi por acaso que René Descartes ousou publicar e discutir sua filosofia, em muitos aspectos revolucionária, especialmente na Holanda. Como resume o estudioso literário Paul Zumthor, foi essa “doçura da liberdade” que “surpreendeu os estrangeiros, uma vez atravessadas as fronteiras da República”.<sup>17</sup> Anna Maria van Schurman dá a esta ideia de abertura e liberdade do pensamento científico uma reviravolta original e surpreendente, na perspectiva da antropologia de gênero: Se um discurso científico aberto vai realmente acontecer, como pode então se justificar a exclusão das vozes femininas desse discurso?

Essa questão da justiça (de gênero) determina a temática da segunda parte do poema. Pois a nova universidade tinha escolhido como lema *Sol iustitiae, illustra nos* (“Sol de justiça, nos ilumine!”), e sobre este lema, “sol da justiça”, a poetisa faz explicitamente referência duas vezes aos versos finais do poema (v. 28 e 30). Além disso, uma nova divindade feminina antiga entra em cena no poema, a deusa Temis, que agora é colocada ao lado de Minerva e que também aparece no contexto do ideal de justiça. Van Schurman havia sublinhado que os benefícios da universidade devem ser “para todos”, e nessa declaração ela conecta, numa dupla oração final (ut nos v. 21 e 23), dois objetivos decorrentes dessa alegação. A segunda parte dessa oração final fecha o arco aberto no início do poema: A *divina scientia*, a “ciência divina”, deve ser adorada pelo seu culto e o altar desta “ciência”, ou seja, a universidade – que já havia sido mencionada no poema como Templo de Minerva – deve irradiar para o mundo.

Talvez mais interessante seja a primeira parte dessa oração final: A ciência também tem a função de promover ou de preservar a paz – um pensamento que ganha força, precisamente, quando se considera que o poema de van Schurman surgiu nos primeiros anos da devastadora Guerra dos Trinta Anos, que, pelo menos em parte, foi também uma guerra de confissões, na qual contrapuseram-se de forma hostil diferentes concepções religiosas de mundo. Desde o ponto de vista histórico-científico, é uma descoberta do alvorecer da era moderna, que alcança progressos precisamente quando coopera em nível nacional ou internacional, operando também

<sup>17</sup> Zumthor (1992), p. 354.

por meio de conexões para além das fronteiras nacionais e permitindo um discurso objetivo, com resultados em aberto. A fundação das diversas academias nacionais de ciência, no século XVII, testemunha essa necessidade de comunicar os conhecimentos e progressos científicos e de discuti-los num intercâmbio direto; figuras como Marin Mersenne, na França, com quem Anna Maria van Schurman também manteve correspondência, ou Samuel Hartlib, na Inglaterra, com cuja esposa, Dorothy Moore, van Schurman esteve em contato, representam simbolicamente, pelo seu trabalho para o progresso científico em rede, os pontos de conexão no crescente intercâmbio internacional de cientistas europeus, no século XVII. Também van Schurman articula esta ideia de uma função mediadora da ciência: Ela escreve que a universidade garante que “Têmis, a benevolente amante da paz, mantenha distante do mundo o caos da discórdia” (v. 21f). A figura da deusa Têmis é especial e, se considerarmos o seu entrelaçamento na tradição mitológica, ela também tem uma relação com a deusa da ciência, Minerva. De acordo com a tradicional genealogia dos deuses, como representada na *Teogonia* de Hesíodo, Têmis é a segunda esposa de Zeus. Sua primeira esposa, Metis,<sup>18</sup> a “esperteza” ou “perspicácia”, havia devorado Zeus quando estava grávida, pois ele temia que os filhos de Metis o superassem em esperteza. Assim Minerva/Atena, que carregava Metis em seu ventre, nasceu da cabeça de Zeus. O fato de Atena representar a força do pensamento é demonstrado tanto pela sua mãe como pelo “nascimento da cabeça” de Zeus. Então, Têmis, a segunda esposa de Zeus, cujo nome pode ser traduzido como “sentença justa” ou “ordem”, representa – como formula Karl Kerényi, em sua famosa apresentação da mitologia grega, “a regra da natureza, a norma da convivência entre os gêneros, na verdade, da convivência dos deuses e dos humanos em geral”. [...] “E é Têmis que aproxima homens e mulheres e os une no amor”.<sup>19</sup> A ligação entre esta caracterização e a preocupação de van Schurman em seu poema é óbvia: Têmis representa não só a justiça em geral, mas, também, especialmente, a justiça entre os sexos. Assim, a menção dessa divindade sugere já uma referência marcante ao lema da universidade, que também inscreveu em sua bandeira o “sol da justiça”. Além disso, Têmis possui uma descendência que também está relacionada com este lema. As filhas de Têmis são as Horas. Sobre isso, Kerényi escreve:

Hora significa o momento certo. Suas deusas [de Têmis, M.S.] são as três Horas, que não iludem e enganam, e são, portanto, justamente chamadas de verdadeiras. [...] Elas se chamavam: Eunomia, ‘ordem legal’, Dike, ‘justa retribuição’, e Irene, ‘paz’; foi isso que as deusas, geradas por Zeus e Têmis, trouxeram ao mundo.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Hesíodo, *Teogonia*, v. 886-906 (sobre Metis e Têmis como esposas de Zeus).

<sup>19</sup> Kerényi, 1966, p. 82.

<sup>20</sup> Kerényi, 1966, p. 82. Cf. Hesíodo, *Teogonia*. 901s.

Têmis e suas filhas, as Horas, representam assim o conceito de lei e justiça, e também de paz, que também dá entrada no mundo com base na lei. Nesse sentido, em seu poema, Schurman chama Têmis precisamente de “amante da paz” (*amica quieti*, v. 21), que “mantém o mundo distante do caos da discórdia” (*discors arceat Orbe Chaos*, v. 22). E uma segunda figura alegórica aparece neste ponto no poema de van Schurman, como já foi brevemente mencionado acima: Têmis é acompanhada – numa segunda frase (v. 23) – pela *Scientia*. *Scientia*, a “ciência”, não é reconhecidamente uma deusa da mitologia antiga ou da religião pagã, mas, na Idade Média e no início dos tempos modernos, ela se estabeleceu como uma figura alegórica e é assim representada também na famosa coleção iconográfica de Cesare Ripa, na qual uma representação alegórica de *Scientia* pode ser encontrada em imagem e texto.<sup>21</sup> O aparecimento da “divina *Scientia*” reorienta agora o poema para um contexto cristão: a ciência, nesse sentido, proporciona a fundação cristã de uma universidade, ela “brilha em piedosa veneração” e faz brilhar “em todo lugar o altar para o sumo Deus” (*pio irradiet divina Scientia cultu, / Et caleat summo qualibet Ara Deo*, v. 23s). Nesse sentido, a ciência é o fundamento do cristianismo. Enquanto o poema até agora só tinha jogado com associações mitológicas e iconográficas e uma fundação cristã permanecia completamente excluída, apenas neste versículo, que de certo modo encerra o poema, emerge a ligação da ciência e do cristianismo.

É curioso que essa orientação para o cristianismo e a importância da ciência para a religião cristã somente apareçam de modo marginal nesse poema, pois o mentor de van Schurman, o teólogo Gisbert Voetius, já havia enfatizado a função servil da ciência para a religião, no sentido de uma *ancilla theologiae* medieval. Dois anos antes da fundação da universidade, em 1634, ele já havia proferido um discurso na inauguração do Ginásio de Utrecht, no qual falou sobre a “ligação entre piedade e ciência” (*de pietate cum scientia coniungenda*),<sup>22</sup> e também em 1636 fez um discurso nas cerimônias festivas de abertura da universidade, no qual igualmente formulou a ideia de que todas as pesquisas científicas, especialmente as ciências naturais, que estavam florescendo cada vez mais no século XVII, acabariam encontrando seu ponto de fuga numa função exegética para as Sagradas Escrituras. Num poema escrito em holandês, Van Schurman comentou em certa medida esse discurso de Voetius, e este poema de Van Schurman foi então publicado juntamente com o discurso de Voetius de 1636.<sup>23</sup> É, portanto, bastante surpreendente que esta

---

<sup>21</sup> Ripa, 1603, p. 444s.

<sup>22</sup> Voetius, 1978.

<sup>23</sup> Voetius (1636), incluindo o poema de Schurman intitulado *Op Het Sermoen Ghedaen voor d’Inleydinghe vande Academie van Utrecht, Door den Eervveerdigen Hoggh-geleerden D. GISBERTUM VOETIUM*. O poema holandês de van Schurman foi comentado e editado por van Beek (1992, p. 54-63); sobre este contexto, ver em detalhe Spang (2009D, p. LXXX-LXXXIX). (“Religião e Ciência com Gisbert Voetius”).



ideia de um sistema científico orientado para o cristianismo não encontre vestígios no poema latino de van Schurman.

No verso 25, van Schurman rompe o encadeamento do pensamento do poema. Ela tinha agora manifestado suficientemente a sua alegria com a fundação da universidade. Ela deseja à universidade sorte e prosperidade: Que o “sol da justiça”, aqui duas vezes mencionado, envie seus raios da manhã para a universidade, que sua luz nunca se apague sobre a universidade. Assim, o poema termina, portanto, de forma bem convencional, o que não é surpreendente.

No entanto: o poema latino de Van Schurman é, em geral, um texto altamente original; não só porque expõe criticamente num lugar central o problema da antropologia de gênero à formação feminina. O texto é original acima de tudo porque trata precisamente dessa temática, não abordado numa posição discursiva com argumentos fatuais – isso van Schurman o fez em sua correspondência com André Rivet e mais tarde, em 1641, com a publicação de sua dissertação sobre a educação das mulheres –, mas por meio de um poema sutil, poético e associativo, que, através de alusões mitológicas e de um encadeamento original de pensamento, focados numa “feminilidade” da ciência, que não combinava com o mundo científico do alvorecer da era moderna e que, naturalmente, teria de causar alvoroço.

INCLYTAE & ANTIQUAE URBI  
T R A J E C T I N A E  
Nova Academia nuperrime donatae gratulatur.  
ANNA MARIA à SCHURMAN  
Tu quae lege potens agris dominaris, & altis  
Moenibus, & moles tollis ad astras tuas.  
Cui prior est cura ingeniis clarescere, & armis  
Palladis ignavam pellere Barbariem.  
Nil te cornigeri moveant dispendia Rheni.  
Quodque ingrata Lares liqueris unda tuos.  
Nil moveant suspensa avidae commercia turbae,  
Quaeque dabat volucres sors vaga divitias.  
En subeunt refugo potiores flumine lymphae,  
Ut tua perpetuis fontibus arva rigent.  
Omnia laeta vides nitido splendescere vultu,  
Et iam deliciis sistere vota suis:  
Quippe novos facilis reserat tibi Pegasus amnes  
Blandaque Castalias Musa ministrat aquas.  
Hinc bibet indigena, & sitientes Nectara Belgae,  
Hinc bibet & geminus qua patet usque Polus  
Hinc quoque Mysterum facunda per ora Minervae  
TRAJICIES placidas (munera mentis) opes.

Ast quae (forte rogas) agitant tua pectora curae?  
 Non haec Virgineis pervia Sacra choris.  
 Omnibus hic seritur, metiturque, ut amica quieti  
 Alma Themis discors arceat Orbe Chaos,  
 Utque pio irradiet divina Scientia cultu,  
 Et caleat summo qualibet Ara Deo.  
 Hic scopus, hic sisto; satis inter publica Mundi  
 Gaudia laetitiae signa dedisse suae.  
 Salve o spes Populi, Generis melioris origo,  
 Cui Sol Iustitiae Lumina prima dedit:  
 Salve iterum attonitis Lux orta novissima seclis  
 Ne Sol Iustitiae vergat ad ima tibi.

## REFERÊNCIAS

- ARNOLD, Klaus. Städtelob und Stadtbeschreibung im späteren Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: JOHANEK, Peter (Hg.). *Städtische Geschichtsschreibung im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000. p. 247- 268 (= Städteforschung. Reihe A: Darstellungen, Bd. 47).
- BECK, Andreas J. *Gisbertus Voetius (1589-1676): sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Im Schatten der Diana. Die Jagdmetapher im Werk Giordano Brunos*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.
- DIBON, Paul. Die Republik der Vereinigten Niederlande. In: UEBERWEG, Friedrich (Hg.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Band 2/1, "Frankreich und Niederlande" (Jean-Pierre Schobinger). Basel: Schwabe, 1993, p. 65-67
- KERÉNYI, Karl. *Die Mythologie der Griechen*. Bd I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten, München: Kindler, 1961.
- LARSEN, Anne R. *Anna Maria van Schurman, 'he Star of Utrecht. the educational vision and reception of a Savante*. London; New York: Routledge, 2016.
- RIPA, Cesare. *Iconologie overo Descrittione di diverse imagini cauate dall'antichita, & di propria inuentione*. Roma: Lepido Facij, 1603.
- RULER, Johannes A. van. *The crisis of causality: voetius and descartes on god nature, and change*. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- SCHAMA, Simon. *The embarrassment of riches. an interpretation of dutch culture in the golden age*. London: Knopf, 1987.
- SPANG, Michael. *Wenn sie ein Mann wäre. Leben und Werk der Anna Maria van Schurman (1607-1678)*. Darmstadt: WBG, 2009a.

- SPANG, Michael. Een zeldzaam gedicht van Anna Maria van Schurman. *Omslag. Bulletin van de Universiteitsbibliotheek Leiden en het Scaliger Instituut*, 1, 2009b, p. 12.
- SPANG, Michael (2009c). Anthropologie und Geschlechterbild in Anna Maria van Schurmans Dissertatio über Frauenbildung. *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, 13, 2009c, p. 99-130.
- SPANG, Michael. Einleitung. In: SCHURMAN, Anna Maria van. *Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras aptitudine* – Abhandlung über die Befähigung des Geistes von Frauen für die Gelehrsamkeit und die höheren Wissenschaften (1641). Org., introd., trad. e com. de Michael Spang. Würzburg: Königshausen Neumann, 2009c., p. VII-CXXXVIII.
- SPANG, Michael. Anna Maria van Schurman. In: KÜHLMANN, Kühlmann (Hg.). *Killy Literaturlexikon*, Band 10, 2. Auflage, Berlin: De Gruyter, 2011. p. 646s.
- VAN BEEK, Pieta. Verbastert christendom. Nederlandse gedichten van Anna Maria van Schurman (1607-1678), Houten: Den Hertog, 1992.
- VAN BEEK, Pieta. Sol iustitiae illustra nos: de “femme savante” Anna Maria van Schurman (1607-1678) en de universiteit van Utrecht. *Akroterion. Quarterly for the classics in South Africa* XL, 3/4 (1995a), p. 145-162.
- VAN BEEK, Pieta. Alpha Virginum: Anna Maria van Schurman (1607-1678). In: CHURCILL, L. et al. (ed.). *Women Writing Latin*. New York: Routledge, 2002. p. 271-293. v. 3.
- VAN BEEK, Pieta. Pallas Ultrajectina, bis quinta dearum: Anna Maria van Schurman en haar Neolatijnse dichtkunst. In: BLOEMENDAL (ed.). *De Utrechtse Parnas: Utrechtse Neolatijnse dichters uit de zestiende en zeventiende eeuw*. Amersfoort: Florivallis, 2003. p. 45-67.
- VAN BEEK, Pieta. *The first female student: Anna Maria van Schurman (1636)*, Utrecht: Igitur, 2010 [= De eerste studente: Anna Maria van Schurman (1636). Utrecht: Matrijs, 2004].
- VAN SCHURMAN, Anna Maria. *Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras aptitudine* – Abhandlung über die Befähigung des Geistes von Frauen für die Gelehrsamkeit und die höheren Wissenschaften (1641). Org., introd., trad. e com. de Michael Spang, Würzburg: Königshausen Neumann, 2009c.
- VAN SCHURMAN, Anna Maria. *Opuscula Hebraea, Graeca, Latina, Gallica*: prosaica atque metrica, Editio tertia, auctior & emendatior. Utrecht: Ex-Officina Johannis a Waefberge, 1652.
- VOETIUS, Gisbert. *Sermoen van de nutticheydt der academien ende scholen mitsgaders der wetenschappen ende consten die in de selve gelehrt werden*. Utrecht, 1636.
- VOETIUS, Gisbert. *Oratio inauguralis de pietate cum scientia coniungenda* – Inaugurale rede oder Godzaligheid te verbinden met de wetenschap, latijnse text opnieuw uitgegeven met Nederlandse vertaling, inleiding en toelichtingen door Art de Groot, Kampen, 1978.
- ZUMTHOR, Paul. *Das Alltagsleben in Holland zur Zeit Rembrandts*. Leipzig: Reclam, 1992.

# UM TRABALHO DE SÍSIFO PARA DEUS<sup>1</sup>

*Mario Novello*

*É dessa forma que o mundo termina,  
não com um estrondo, mas com um lamento.  
(T. S. Eliot)*

Assim como este Universo se construiu a partir de um vazio, quando ele se autodestruir só sobrar o vazio. A partir desse vazio se construirá um novo universo. E assim sucessivamente: um verdadeiro trabalho de Sísifo para Deus.

### PREÂMBULO OU NO LIMAR DA CIÊNCIA

A evolução da cosmologia nos últimos cem anos procurou associar o Universo a um sistema rígido, a partir da extensão ilimitada das leis físicas terrestres. Essa orientação baseava-se na hipótese de que, ao examinar as leis físicas nos laboratórios terrestres, os cientistas estariam desvendando a estrutura rígida das leis cósmicas, válidas para todo o Universo.

A extensão do alcance de aplicação das leis físicas para além da região onde ela foi observada, efetivamente, é um modo natural de iniciar a descrição científica do desconhecido. No entanto, seu uso absoluto resultou ser tão impositivo e foi usado de modo tão amplo, que inibiu qualquer forma de crítica, mesmo naqueles territórios onde essa extensão das leis não possuía nenhuma observação.

Essa forma de limitar o pensamento, na tentativa de descrição racional do Universo levou à subordinação a leis rígidas, fixas, imutáveis, incontroláveis e cuja origem estaria para todo o sempre inacessível.

---

<sup>1</sup> Este artigo foi escrito em homenagem a Luiz Carlos Bombassaro sobre sua inestimável contribuição ao conhecimento da obra de Giordano Bruno em nosso país. Tratarei aqui de alguns aspectos da Cosmologia dos séculos XX e XXI, que talvez despertem mais estranheza no homem contemporâneo do que no filósofo italiano. *Infinitos mundos, uma releitura de Giordano Bruno* seria um título bastante apropriado para este texto.

No entanto, um movimento subversivo estimulado por cientistas, como Paul Dirac, Andrei Sakharov, Cesar Lattes, Fred Hoyle e outros, alterou profundamente a descrição do Universo ao instaurar o exame da possível variação das leis físicas com a sua evolução.

As leis físicas terrestres produziram um sistema de ordenamento do funcionamento dos corpos e suas interações, que conduziu ao desenvolvimento tecnológico que sustenta a atual sociedade globalizada.

Ao propor que as leis físicas, descobertas na Terra e em suas vizinhanças, possam variar com o tempo cósmico global, liberta-se o Universo de uma hipotética rigidez, a partir da impossibilidade de aprisionar a evolução do universo, em um único esquema de pensamento, de leis, de modo de pensar o Cosmos em um limitado programa antropomórfico.

A partir dessa orientação, concluímos que o Universo está em formação, é inacabado, eternamente inacabado, submetido a um processo contínuo de formação, criação e destruição para além das limitadas descrições do espaço-tempo. Ou seja, não se trata de uma estrutura única, o espaço-tempo, que está sendo modificado, mas todo esse substrato onde poderíamos referenciar um mundo, o que, no entendimento atual, inclui a geometria e a topologia do Cosmos.

Não creio ser absurdo imaginar que se fosse vivo, Giordano Bruno se juntaria certamente àquele pequeno grupo de cientistas criadores de um pensamento cósmico revolucionário.

Embora a análise que descrevemos neste texto seja técnica e possivelmente dificulte a compreensão por parte de não especialistas, existe uma questão associada que permeia todo o discurso e que, esta sim, possui caráter geral. Ela pretende atingir principalmente aqueles para os quais o desenvolvimento da ciência produz uma descrição única da realidade. É dessa univocidade perdida que trataremos.

Aceita-se, como herança e consequência do sucesso obtido pela ciência e sua filha mais exposta, a tecnologia, que seu discurso tenha maior probabilidade de estar correto do que qualquer outra forma não científica, associada de imediato e com uma grande dose de preconceito, a um caráter imaginativo, fantasioso, incontrollável pela razão. Mais do que isso atribui-se um caráter absoluto e inquestionável à univocidade da descrição científica.

No entanto, recentemente, na chamada Teoria da Relatividade Métrica (BITTENCOURT; NOVELLO, 2015), mostrou-se que a atividade explicativa da ciência permite descrições alternativas, ou seja, não existe um só modo de descrever os fenômenos. É então que começa a aparecer com destaque a questão do monopólio da descrição do real. Afinal, é desse território onde se estabeleceu esse monopólio que toda a constituição do Poder Político se estrutura e se mantém. Para além dos esquemas de repressão da sociedade é, no fundamento da prática científica, que se ergue esse espectro de dominação da sociedade moderna.

Dito isso, seria necessário, imprescindível mesmo, empreender o estudo que esclarecesse essa relação. No entanto, isso me afastaria do caminho que resolvi seguir neste texto. Espero voltar a ela em outro lugar. Aqui me limito a descrever o cenário onde tal questão pode ser colocada e algumas de suas consequências.

### DETALHES TÉCNICOS

Há uma questão que tem deslocado o centro da atenção da atividade científica para a cosmologia e que pode ser sintetizada em uma pergunta: Como organizar a ciência em um universo no qual as leis físicas variam com o tempo? Para entendermos a extensão do significado e da importância dessa questão e em que contexto ela ganha significado prático, é necessário examinar, ainda que de modo condensado, a história da cosmologia nos últimos cem anos, que pode ser dividida claramente em quatro momentos:

- 1917-1935 (Origens da cosmologia relativista);
- 1964-1979 (singularidade e *bouncing*);
- Dirac, Hoyle, Lattes, Sakharov e outros (variação das leis físicas);
- O Universo inacabado (a consequência inesperada).

### ORIGENS DA COSMOLOGIA RELATIVISTA OU DO FRACASSADO MODELO COSMOLÓGICO DE EINSTEIN À ETERNIDADE DO UNIVERSO

O ano de 1917 trouxe duas grandes novidades que ficaram à margem das terríveis dificuldades que a primeira grande guerra do século XX trouxe. Uma delas, de natureza política, foi a Revolução Socialista de outubro na Rússia, transformada em União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. A segunda foi a produção do primeiro modelo cosmológico no interior da ciência. Embora hoje ambas tenham cedido lugar a outras modificações, podemos sem dúvida considerá-las como dois fatos marcantes que o século XX nos legou. Não irei fazer comentários sobre a Revolução russa, concentrando-me na ciência. Ao acreditar em Giordano Bruno, essa dissociação do político com a descrição dos fenômenos físicos observados na natureza é um erro de princípio que nenhum verdadeiro cientista deveria cometer. E, no entanto, sem negar esse pecado formal, deixarei essa associação para pensá-la em outro lugar.

Dois anos depois de produzir uma alteração profunda na interpretação newtoniana dos fenômenos gravitacionais, estabelecendo o que chamou de Teoria da Relatividade Geral, A. Einstein examinou as consequências da nova teoria sobre a visão que os cientistas possuíam sobre o Universo. Para entendermos a dificuldade dessa tentativa, bem como sua grandiosidade formal, é importante ressaltar que, naquele momento, a comunidade científica não demonstrava nenhum interesse

nessa questão consubstanciada na ausência de qualquer observação de caráter global. Embora vários importantes momentos da História da cosmologia seriam forjados no século XX, creio que podemos aceitar que somente a partir dos anos 1960, a cosmologia adquiriu algum destaque nas atividades científicas. Em sua proposta de descrição global do Universo, Einstein parece ter sido guiado somente por sua intuição formal e suas idiossincrasias filosóficas, dentre as quais a mais crítica foi aceitar a visão pré-relativista, newtoniana, de que o Universo deveria ser uma configuração estática. A proposta de cenário cósmico que Einstein propôs se baseava em três hipóteses que se revelaram incorretas, a saber:

- a topologia desse Universo é fechada. A seção espacial é finita mas ilimitada. Ou seja, a tricurvatura é constante e igual a 1;
- a geometria que descreve o Universo é estática;
- a principal fonte da energia controladora da geometria do Universo é constituída por matéria incoerente, sem interação entre suas partes; além dela existe uma energia misteriosa de estrutura desconhecida, imaterial, a que deu o nome de constante cosmológica.

Esse primeiro modelo cosmológico proposto por Einstein não possui suporte observacional. Com efeito, o modelo padrão da cosmologia atual afirma que

- a seção espacial do Universo é euclidiana, ou seja, a curvatura do triespaco é nula;
- o Universo é um processo dinâmico: a curvatura da sua geometria varia com o tempo cósmico;
- as fontes da geometria se concentraram, ao longo da História do Universo, ou sob forma de radiação (a densidade de energia dos fótons dominou o cenário cosmológico nos momentos iniciais da atual fase de expansão), ou como matéria ponderada (galáxias e aglomerado de galáxias). Embora, é importante notar que, nos últimos anos, a constante cosmológica ressurgiu como um possível fator capaz de produzir uma explicação alternativa para a possível aceleração do Universo, entendida agora como *energia escura*.

Havia um outro problema adicional ao modelo cosmológico de Einstein e diz respeito à demonstração de que esse modelo é altamente instável. Ou seja, um universo controlado por aquela geometria não teria existido tempo suficiente para gerar configurações estáveis e permitir o aparecimento de vida, dos planetas, da Terra, da espécie humana.

Há no entanto duas características da proposta de Einstein que permaneceram. A primeira diz respeito à sua formulação ao propor a separação do espaço-tempo quadridimensional em três dimensões de espaço e uma de tempo. Longe desta

proposta configurar um retorno a ideias pré-relativistas, uma tal escolha de sistema de coordenadas simplificou muito as equações que descrevem a evolução da geometria que representa o Universo.

A segunda característica do cenário cosmológico de Einstein, mais importante, tornou-se uma questão crucial da Cosmologia inserida sub-repticiamente em seu programa e que depende da existência da constante cosmológica contida em sua terceira hipótese, a saber, a proposta revolucionária de que a Cosmologia não se esgota na Física.

Anos depois, no final da década de 1930, Lemaître, Hubble e outros mostraram que as observações astronômicas poderiam ser interpretadas à luz da teoria da relatividade geral, desde que abandonássemos a hipótese de que o Universo possuía uma geometria estática. Essas observações eliminaram completamente o modelo cosmológico de Einstein.

### FRIEDMANN E A QUESTÃO SINGULAR

Em 1922 aparece, em uma revista alemã, o famoso artigo do cientista russo A. Friedmann no qual um cenário dinâmico substitui a ordem congelada do mundo einsteniano. Segundo Friedmann, o Universo teria um começo singular no qual o volume total teria o valor zero e cuja data de criação seria dada pelo valor inverso da expansão do Universo. Essa singularidade estaria associada ao valor infinito da densidade de energia que curva o espaço-tempo. Façamos uma breve descrição desta cosmologia:

- a totalidade do volume espacial do Universo varia com o tempo cósmico. Há uma dinâmica que carrega as origens do Cosmos para um tempo longínquo, possivelmente no passado infinito. Entendemos isso como um processo, com diferentes tipos de energia dominando a cena cósmica, em períodos de condensação distintos;
- essa dinâmica é uma evolução. No cenário convencional, padrão, impõe sua descrição a partir de leis físicas dadas *a priori*, constantes, imutáveis;
- processos elementares, como a desintegração da matéria, nesse cenário, são configurações congeladas, fixas, ocorrendo de modo idêntico em qualquer momento da evolução do Universo, mesmo quando estava extraordinariamente concentrado. Isto é, são fenômenos descritos da mesma forma, tenha esse processo ocorrido há alguns bilhões de anos ou no laboratório terrestre, no *cern* ou no *Fermilab*. Essa univocidade é entendida pelo *establishment* sob o rótulo de coerência.

O modelo de Friedmann se tornou padrão da cosmologia graças a duas observações astronômicas:



- a descoberta do afastamento das galáxias interpretado como variação do volume global do espaço tridimensional, no final dos anos 1930;
- a detecção em 1964 de uma radiação cósmica de fundo, interpretada como consequência de uma fase extremamente condensada do Universo.

### 1964-1979 (SINGULARIDADE INICIAL E O UNIVERSO ETERNO)

O primeiro modelo cosmológico sem singularidade (Novello e Salim), correspondendo a um Universo eterno, proposto em 1979, fez apelo a uma modificação da teoria linear do eletromagnetismo. Com efeito, a teoria linear de Maxwell produz um universo singular, como se houvesse uma expansão infinita dando origem a um universo com um começo que restaria para sempre desconhecido.

Ao propor um processo não linear para a energia eletromagnética, aqueles autores introduziram a possibilidade de gerar um modelo de universo que estender-se-ia indefinidamente para o passado. Ou seja, a não linearidade (da energia geradora da curvatura do espaço-tempo) permitiria a perpetuidade desse Cosmos.

Um segundo movimento foi responsável por outra forma de alteração do cenário padrão da cosmologia proposto pelos evolucionistas Paul Dirac, Alexander Sakharov, Cesar Lattes, Fred Hoyle e outros e que pode ser sintetizado pelos seguintes passos:

- proposta de dependência cósmica das interações elementares provocando uma alteração importante na interpretação convencional dos processos elementares. Fazer esses processos depender do tempo cósmico é introduzir a História no processo de sua análise. É aceitar que o Universo deve ser entendido a partir da evolução de suas leis físicas;
- no entanto, esse processo de historicidade é brando, ou seja, admite uma descrição em termos formais simples, associados a formalismos conhecidos e que podem ser compreendidos a partir de configurações observadas nos laboratórios terrestres. A origem formal para isso se encontra no caráter não linear das equações da interação gravitacional, que descrevem esses processos;
- como uma extensão natural, por inércia, do que lhe acontece, o homem tem a tendência de acreditar que tudo que existe tem uma criação. A ideia de que algo “sempre existiu” é quase inimaginável e certamente perturbadora. E, no entanto, a ideia de que este Universo, em que vivemos, se criou a si próprio, se insere na descrição de processos não lineares convencionais na matemática. É esse caráter não linear que permite entender a autocriação do Universo;
- dito de outro modo: não é necessário sair da análise do Universo físico para entender sua origem, pois um processo não linear não requer uma fonte externa que lhe dê origem;

- ou seja, esse universo autocriado, não necessita de um agente externo para provocar sua existência.

## UNIVERSO CÍCLICO

A ideia de que o Universo possa ter tido diferentes ciclos de colapso e expansão não é nova. No cenário da teoria da Relatividade Geral (RG), já nos anos 1940, apareciam propostas nas quais um cenário cíclico era tratado dentro do modelo padrão da cosmologia. Atribui-se ao físico Richard Tolman a descrição formal desses cenários, no interior da cosmologia relativista. Entretanto, suas ideias não se desenvolveram por uma questão técnica que creio ser importante descrever.

Vimos, no cenário descrito na cosmologia de Friedmann, que a identificação da fonte da curvatura do espaço-tempo a um fluido perfeito implica necessariamente a presença de uma singularidade, isto é, um momento na história do Universo no qual todas as quantidades físicas relevantes – como a densidade de energia, a temperatura, etc. – atingem valores infinitos. Ou seja, não podem mais ser descritos pela física que é incapaz de associar uma medida realmente realizada a essa quantidade matemática, o infinito. Assim, ao atingir este momento singular, toda memória anterior se apagaria. Nesse esquema, a própria ideia de Universo cíclico perde sentido. Somente quando os modelos com *bouncing* apareceram, foi possível dar sentido preciso, coerente, à proposta de que o Universo possa ter ciclos. Surge então a questão: Um só ciclo de contração e expansão? E como termina esse ciclo?

A ideia segundo a qual o Universo terá um fim como um grande cataclisma (*big crunch*) é uma proposta tão ingênua quanto o processo inverso de sua eventual origem (*big bang*) e só ganha sentido formal dentro da hipotética extensão ilimitada da física terrestre ao Cosmos. Em verdade, como anunciava profeticamente o poeta T. S. Elliot, esse particular mundo em que vivemos terminará não com um estrondo, não com um colapso total, mas com um lamento.

Com efeito, seguindo a sugestão daqueles cientistas históricos, evolucionistas, somos levados a concluir que o Universo está ainda em formação, é inacabado, eternamente inacabado, envolvido em um processo contínuo de formação, criação e destruição.

Dito de outro modo, assim como este Universo se autocriou, a partir de um vazio, quando ele se autodestruir só sobrá o vazio. A partir desse vazio, construir-se-á um novo universo.

E depois?

Não temos hoje nenhum indício que permita afirmar que este processo de criação e destruição tenha um fim.

## REFERÊNCIAS

BERGLIAFFA, S. E. P.; NOVELLO, M. Bouncing cosmologies. *Physics Reports*, v. 463, n. 127, 2008.

BITTENCOURT, E.; NOVELLO, M. Metric relativity and the dynamical bridge. *Brazilian Journal of Physics*, n. 45, p. 756, 2015.

NOVELLO, M. *Do big bang ao universo eterno*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010.

NOVELLO, M. *O universo inacabado*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

4ª PARTE

Filosofia, Ética e  
Formação Cultural



# FILOSOFIA E PEDAGOGIA – UMA SIMBIOSE A RECUPERAR

*Hans-Georg Flickinger*

Ao longo das últimas décadas, o gesto dominador da racionalidade moderna vem perdendo aceitação unânime. Luiz Carlos Bombassaro, autor do livro *As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento*<sup>1</sup> leva o leitor para dentro desse debate. Trata-se do problema da autolegitimação da razão que, como Feyerabend (1977) afirma, desembocaria num círculo argumentativo; um círculo inevitável no momento em que o conhecimento tenta fundar sua validade científica, lançando mão de critérios impostos pela própria razão.<sup>2</sup> Suspeita-se que, assim como o *logos* tem sua origem no *mito*, o conhecimento científico afunda, na verdade, em solo para assim dizer pré-racional.

A pedagogia como ciência não foge dessa armadilha. Quem se preocupa, hoje, com as bases epistemológicas da educação enfrenta essa tensão entre a pretensão científica da pedagogia e o fundo pré-racional do processo educativo na experiência social.

### Observações históricas

No berço da filosofia ocidental, na Grécia, a procura pelo saber serviu, antes de tudo, para tornar o homem capaz de construir uma vida digna dentro da comunidade da polis. O homem enquanto *zoon politikon* – eis o ideal a ser realizado. A fim de preparar o indivíduo para cumprir esse desafio, a filosofia assumiu uma missão essencialmente pedagógica. Modificando um dito de Kant, pode-se dizer que aí se compreendeu, talvez pela primeira vez, que a filosofia sem a pedagogia é vazia, assim como é cega a pedagogia sem filosofia. Foi essa convicção que levou Sócrates, o protagonista dos diálogos platônicos, a convencer seus interlocutores da importância de perseguir o ideal do homem virtuoso. Um ideal que defende a

---

<sup>1</sup> Bombassaro, Luiz Carlos (1996), 3. ed. Petrópolis.

<sup>2</sup> Feyerabend, Paul (1977), *Contra o método*, Rio de Janeiro.

primazia do bem público postergando o interesse particular para o segundo plano. São, antes de tudo, as tragédias gregas que se alimentam desse impulso pedagógico.

Ao longo da história ocidental, a filosofia afrouxou o compromisso com sua missão pedagógica. Definida pelas diretrizes teológicas propagadas pela Igreja, a vida político-social na Idade Média visava a integrar os indivíduos – muitas vezes forçadamente –, em uma ordem profana teologicamente predefinida. Aí, *educar* significava tirar o homem da vida pecaminosa, submetendo-o a uma ordem de legitimação transcendente e inquestionável. Esse entendimento fez com que a reflexão ativa do homem se tornasse não apenas prescindível, senão até perigosa, já que qualquer objeção crítica à ordem dada corria o risco de sofrer reações mais ou menos brutais. O destino de heréticos e supostas bruxas o comprova.

Foi sobretudo ao longo dos séculos XIV e XV, devido à perda da força dos dogmas teológicos, que, de modo crescente, foi-se perdendo a certeza quanto ao lugar do homem no mundo, como prescrito pela Igreja. A secularização liberava o homem da “camisa de força” medieval. Pagou-se, porém, um alto preço por essa liberação. O homem viu-se de repente obrigado a refletir, ele mesmo, sobre seu papel no mundo. Ao invés de confiar na verdade garantida por uma instância tida como transcendente, ele precisou abrir-se ao mundo mediante a própria razão. Um desafio de consequências radicais, porque, a fim de construir seu ambiente natural e social, ele passou a impor ao mundo uma *sua* visão, porque nascida de *seus* interesses peculiares; tratando-o, portanto, como objeto manipulável. Foi com esse primado da razão na cena agora construída pelo sujeito “dessacralizado”, que nasceu o mito da onipotência da racionalidade humana. Ainda que pertencendo ao mundo, o homem fingiu estar fora dele para poder manipulá-lo como objeto calculável. A pretensa superioridade da razão humana serviu, assim, para legitimar essa atitude objetificadora. Entre essa atitude e a ideia da objetividade como garante da cientificidade do conhecimento, precisou-se de apenas um passo.

Com essa nova atitude frente ao mundo, no seu modo de entendê-lo e de lidar com ele, o homem viu-se jogado de volta a si e, com isso, forçado a refletir sobre a legitimidade do que fazia. A dupla tarefa de sua epistemologia passou a ser ganhar clareza sobre seus motivos e interesses, e encontrar legitimação frente às novas opções que se seguiriam. As ciências modernas aceitaram esse desafio, mas só puderam fazê-lo imunizando o processo científico contra quaisquer determinações ético-morais. Significa que perderam de vista tanto aquilo em que estavam baseadas quanto sua responsabilidade social.

Tendo-se em vista o fato de que a educação é pensada como a inclusão das pessoas no saber, como incremento ao seu entrosamento social, observa-se uma incompatibilidade entre a pretensa objetividade do conhecimento científico e o processo educativo como campo de experiências sociais. No momento em que a pedagogia se compromete com o critério da objetividade, com vistas ao reconhecimento de sua cientificidade, ela deixa de lado a missão essencialmente

social que lhe é própria. E vice-versa, se a pedagogia voltar-se apenas à sua missão social sem certificar-se de sua base epistemológica, colocará em risco sua cientificidade. Eis o dilema. Será possível resolvê-lo com a ajuda da filosofia?

### O CONTRAPONTO À IDEOLOGIA CIENTIFICISTA

O afastamento mútuo entre filosofia e pedagogia ao longo da História pode ser tomado como ponto de referência do trabalho de Luis Carlos Bombassaro. Em *As fronteiras da epistemologia*, e na Tese de doutorado, sob o título *Im Schatten der Diana – die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno* (Na sombra da Diana – a metáfora de caça na obra de Giordano Bruno),<sup>3</sup> Bombassaro denuncia a falha da epistemologia cientificista, que não conseguiria juntar racionalidade e historicidade como dois pilares complementares de nosso saber científico. O primeiro livro citado coloca em xeque a tese da aparente incondicionalidade dos pressupostos, nos quais a ideia da racionalidade moderna se funda. E, completando a mesma linha, a Tese de Doutorado comprova que a epistemologia teria de recorrer a metáforas e alegorias para caracterizar o fundamento da reflexão científica. Cito a partir da Tese: “Minha intenção foi, em primeira linha, a de elaborar os pressupostos, sob os quais Bruno interpreta a metáfora da caça e o mito de *Aktaion* num sentido epistemológico”,<sup>4</sup> para chegar à “conclusão mais importante de minha pesquisa (que) consiste na descrição e acentuação do significado epistemológico que, no pensamento de Bruno, é atribuído à metáfora da caça e ao mito de *Aktaion*”.<sup>5</sup> Bruno teria feito um passo importante ao concluir que, ao debruçar-se sobre si, o pensamento descobriria o próprio fundamento pré-racional, uma demonstração histórica do uso epistemológico de figuras metafóricas e mitos. O recurso à reflexão, no sentido estrito do termo – *re-flectere* como um voltar-se para si – teria levado Bruno à verdadeira raiz pré-racional do saber. Segundo o autor renascentista, a racionalidade alimenta-se de uma fonte não legítima com argumentos racionais. Assim, a reflexão revelaria uma racionalidade não consciente de seus próprios limites; isto é, uma racionalidade cega.

É difícil sobre-estimar essa observação. Ela lembra a já mencionada origem do *logos* no mito. Até hoje, a ideia de cientificidade não se libertou dessa mancha vinda à luz na autópsia da racionalidade. Assumi-la como sua condição delimitadora exige reconhecê-la como característica de todo processo cognitivo.

Desde que a identidade originária da filosofia com a pedagogia se desfez, a última vem correndo atrás dos caminhos epistemológicos, favorecidos nos debates filosóficos. Nas trilhas de Descartes, a majoritária teoria da ciência trabalha com a validade exclusiva da racionalidade, como via régia para legitimar o conhecimento

<sup>3</sup> Bombassaro, Luiz Carlos (2002), Frankfurt/M.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 415.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 418 (Tradução minha, HGF).



científico. Com isso, ela dificulta para si mesma o entendimento de fatos e processos essencialmente sociais. Não é de se admirar portanto que, ao escolher essa matriz, a pedagogia criasse também um problema sério para a educação. Ora, na medida em que a pedagogia se submeta ao critério da objetividade, ela não conseguirá fazer jus ao caráter essencialmente social do processo educativo. Ficariam, entre outros, fora das preocupações pedagógicas a autonomia e o reconhecimento como diretrizes imprescindíveis da educação.<sup>6</sup> Se a pedagogia quiser recuperar seu caráter social, terá de exigir outra base epistemológica. Uma exigência que levaria necessariamente à reconsideração da relação entre filosofia e pedagogia, pois ela afetaria ambas as disciplinas. Eis a lição que se pode extrair das considerações de Bombassaro.

Para o espírito da sociedade contemporânea, a antiga simbiose grega de filosofia e pedagogia não seria suficiente, nem mesmo possível, se se quiser uma recuperação da educação como espaço de experiências sociais. Hoje, esta simbiose é impensável. Muito pelo contrário, sua relação deveria ser vista como relação que, na melhor das hipóteses, ofereceria a chance de uma aprendizagem mútua entre ambas.

### DESCAMINHOS EPISTEMOLÓGICOS DA EDUCAÇÃO

A pergunta pela legitimação do conhecimento acompanha a filosofia desde sua origem, podendo mesmo ser considerada o seu impulso principal. Ao longo da História foram dadas diversas respostas a ela, mas nós não as exporemos aqui. Para avaliar o atual cenário educativo, basta destacar os critérios com os quais se ocupa, hoje, a epistemologia da pedagogia. São eles critérios que remetem a argumentos trazidos por René Descartes, no século XVII, sendo que, no seu centro, como sabemos, está a distinção radical entre sujeito e objeto. Ao insistir no caráter específico de ambos – a unidade do espírito e a divisibilidade do corpo –, o filósofo deu-se conta de um abismo intransponível entre eles. Com isso, o sujeito passou a assumir o papel de instância última da autocertificação do conhecimento, quando o corpo tornou-se, para ele, um mero objeto manipulável. O próprio termo, *objeto* (em latim: *objectum*), confirma o sentido de seu ver-se jogado para o lado oposto do sujeito.

Pois bem, é esta separação que marca a epistemologia das ciências modernas, quando o critério da objetividade torna-se o garante do conhecimento tido como científico. Onipresente nas ciências naturais, graças à precisão dos resultados obtidos, essa visão foi aceita também como modelar pelas ciências sociais e humanas, por ganharem com isto a tão buscada “cientificidade”. Também a pedagogia seguiu esse caminho, obrigando-se a aceitar o compromisso com esse critério epistemológico, na busca de ter reconhecido seu *status* científico.

---

<sup>6</sup> Ver Flickinger, Hans-Georg, Autonomia e reconhecimento – dois conceitos-chave na formação. *Revista Educação*, Porto Alegre, Edipucrs, v. 34, n. 1, p. 7-12.

Em geral, a objetividade como critério da certificação da cientificidade faz com que o caminho para o conhecimento se submeta a pelo menos três exigências. Exige-se, primeiro, a transformação da realidade em objeto, que temos que reconhecer, é uma passagem nada natural. Segundo, é preciso escolher um caminho que respeite a distinção epistemológica entre sujeito e objeto do conhecimento. E, terceiro, exige-se que os resultados alcançados sejam sempre interpretados, já que, por si sós, eles não têm sentido algum.

No que tange à pedagogia, interessa-nos identificar, agora, os efeitos restritivos dessas três diretrizes às quais a pedagogia se expõe para conquistar a qualificação de ciência no sentido pós-cartesiano.

Na verdade, a tarefa de transformar as experiências pedagógicas em objeto de investigação causa sérios constrangimentos. O primeiro deles tem a ver com a dificuldade em deter, em fixar o processo educativo, o qual obviamente desenvolve-se enquanto animado processo social. Sustar esse processo para manipulá-lo significa negligenciar seu caráter dinâmico, porque a objetivação ignora a atividade espontânea dos envolvidos. A dificuldade expressa-se, entre outros, pela falta de critérios unívocos para delimitar o objeto de interesse. A diversidade de parâmetros reproduz o múltiplo dos pontos de vista que, por sua vez, determinam a escolha da respectiva temática. É óbvio que o educador profissional tem outro acesso à realidade educativa que o psicólogo, o administrador da instituição ou o político responsável pelo investimento dos recursos públicos. Não há como chegar a um entendimento unívoco, no que se refere à identificação do *objeto*. Fato que leva a pôr em questão o pressuposto abismo entre sujeito e objeto, na relação pensada como objetiva, denunciando, na verdade, o envolvimento dos indivíduos na construção do objeto científico.

Para tornar concretas essas dificuldades, darei a seguir três exemplos. O primeiro refere-se ao trabalho com crianças consideradas excepcionais, tais como as hiperativas. Para diagnosticar a hiperatividade e submeter essas crianças a um tratamento adequado, supõe-se certa medida de *normalidade* do comportamento infantil; uma medida que serve para identificar as crianças excepcionais. Alvos da atenção pedagógica, essas crianças precisariam do cuidado específico, tanto na escola quanto em casa, ou no espaço público. No entanto, o educador profissional, os pais e o burocrata escolar dificilmente convergem quanto à definição do dispositivo para legitimar o diagnóstico – embora cada um traga razões compreensíveis para sua opinião. Uma definição *objetiva*, única e imparcial é improvável; ao contrário, ela depende do modo peculiar de acesso de cada um desses profissionais ao alvo “criança excepcional”.

Dúvidas semelhantes existem em relação ao idoso como alvo da gerontologia. Até hoje, essa disciplina social não chegou a um consenso quanto à determinação de sua clientela como objeto do trabalho profissional. Quem é o *idoso*? Aquela pessoa que chegou a 65 anos de idade? Quem passou dos 70 anos? Ou quem caiu

fora do mercado de trabalho, sem chance de ser reintegrado? Trabalha-se com vários critérios para legitimar uma sua definição. Na verdade, a pessoa de idade transforma-se em objeto da disciplina, dependendo do critério profissional aplicado. Enfim, na busca da propalada “cientificidade”, a gerontologia deixa de considerar a dinâmica individual e social inerente à experiência do envelhecimento.

O auge das tentativas de objetivar os processos educativos está na importância dada aos currículos e à definição dos termos educacionais. Já se fala acerca de uma *ciência curricular*, cujas normas deveriam ter validade geral, supondo-se, aí, que, na educação, as experiências sociais seriam amplamente manipuláveis, assim como se manipulam “coisas”. De fato, todo processo de formação vem sendo tratado como se fosse previsível e estivesse de antemão delineado. O que se perde, com isso, é a chance de sacudir e levar a acordar o potencial que dormita nos envolvidos, e de viver o caráter da educação como experiência social.

Outro estorvo causado para a pedagogia pelo critério da objetividade tem a ver com as restrições impostas por esse critério quanto à escolha dos métodos adequados. O leque de caminhos científicos objetivos é amplo. Desde a diretriz positivista, que domina nas ciências naturais, até as técnicas de entrevista como variantes da concepção empirista, nas ciências sociais e humanas, observa-se uma diferenciação cada vez mais sofisticada. Todavia, em relação a todos esses caminhos é comum ouvir-se a afirmação de que não haveria interferência subjetiva alguma ao longo da elaboração dos resultados.

Preocupada com o reconhecimento de sua cientificidade, a pedagogia insiste em fazer experimentos com essa multiplicidade de procedimentos objetivos, a fim de tornar calculável e controlável o seu acesso aos processos educativos. Devido a que o processo de formação vem sendo construído de modo mais racional possível. Tanto o assim chamado “processo de Bolonha” quanto a pesquisa comparativa em nível nacional e internacional (PISA, etc.) – para falar apenas de dois exemplos – têm sua razão de ser nesse compromisso. No entanto, olhando-se mais de perto, as tentativas de tornar objetivo o processo educativo, tem-se-o exposto a inúmeras armadilhas. Os métodos mais usados, como aquele das técnicas de entrevistar, por exemplo, apenas delimitam um leque de respostas possíveis sem oferecer margem à reflexão mais profunda, no que diz respeito ao sentido do questionário. É o que se pode constatar no modelo favorecido da *escolha múltipla*. Tais técnicas ademais não excluem, de fato, a influência de fatores subjetivo-emocionais no teor das respostas. Nem a empatia pessoal, nem o menosprezo mútuo dos interlocutores ou o grau de familiaridade com o tema podem ser subtraídos do resultado causando, portanto, distorções. Não é preciso ir tão longe, como o fez Hartwig Berger, para quem o único sentido correto das técnicas de entrevista estaria no autoesclarecimento do entrevistador sobre seus preconceitos.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Berger, Hartwig (1974), *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit*. Frankfurt/M.

Com isso, porém, abre-se um amplo espaço para qualquer tipo de manipulação. Nem mesmo a pesquisa empírica qualitativa escapa a esse problema. Pois a técnica de interpretação do material chegou a tal nível de sofisticação, que o pesquisador trata-o, de fato, como mero objeto de entendimento.<sup>8</sup> Algo semelhante acontece com o levantamento de dados e os métodos estatísticos. Não que eles sejam inúteis, por si sós, porém, os dados – por exemplo sobre alunos que abandonam os estudos, sobre a violência escolar etc. – oferecem apenas o panorama quantitativo do problema. Eles não têm, contudo, força suficiente para indicar o que, no seu levantamento, faz efetivamente sentido. Com essa observação chegamos ao terceiro aspecto, que poderia levar a pedagogia a emaranhar-se na armadilha da concepção objetivista.

O levantamento de dados e informações sobre o cenário educacional pode ser o mais perfeito possível; contudo, quem apoiar suas decisões exclusivamente no que aí se tem como resultado, estará redondamente equivocado. Na melhor das hipóteses, os dados puros nada mais fazem, na verdade, do que apresentar o *status quo* da realidade educacional. Para que esses dados façam sentido, é necessário interpretá-los. As informações abrangentes, por exemplo, sobre quais seriam os efeitos de um aluno pertencer a determinada camada social, de nada servirão se tais informações não vierem vinculadas à intenção implícita ao questionamento, porque só assim elas ganharão significado. Sem uma interpretação, os dados e as informações podem tornar-se presa de qualquer interesse, e serem manipulados no sentido desses. Pergunta-se, então: Como se dá a interpretação? E, nela, quais os elementos capazes de corrigir o pretense absolutismo da objetividade?

## A VOLTA POR CIMA

Resumindo: na medida em que se leve a pedagogia a adaptar-se à epistemologia pós-cartesiana, eis que se estará sacrificando o processo educativo no altar da cientificidade objetivadora. Pois ela, assim, perde o acesso à dinâmica social do processo educativo. Se se quiser evitar esse mal, dever-se-á encontrar para ela uma alternativa epistemológica. Qual poderia ser essa alternativa? De onde viria? Curiosamente, os pedagogos teriam de, novamente, extraí-la daquela mesma filosofia que os levou, lá atrás, a optar pelo caminho cientificista. Explico.

É um fato que a filosofia iluminista alimentou, durante três séculos: a exigência de objetividade para o conhecimento científico. O sucesso inquestionável dessa exigência nas ciências naturais fez com que a maioria das ciências sociais e humanas se convencesse da necessidade de também adotá-la como seu próprio critério de validade. Ocorre, porém, que, no bojo da filosofia como tal, e em desacordo com

---

<sup>8</sup> Ver, sobretudo, o sociólogo alemão Fritz Schütze, com seus trabalhos (na tradição da Escola de Chicago), sobre a *entrevista narrativa*. Compare também a concepção da *Hermenêutica objetiva*, defendida por Ulrich Oevermann.

essa particular concepção filosófica (iluminista), surgiram sérias dúvidas em relação à pretensa exclusividade dessa concepção epistemológica. Renasceu, na filosofia, um entendimento do processo científico que, desde a filosofia clássica grega, argumenta em favor da primazia da interpretação e compreensão dialógica, como modos de experiência da verdade, o qual culminou na chamada *hermenêutica filosófica*.<sup>9</sup>

Contra certezas garantidas pelo procedimento metodológico, essa vertente vê o conhecimento como estando vinculado à identificação do lugar do homem dentro do mundo. Um mundo, que, se manejável por ele, não o será ao modo determinante de uma racionalidade dura nem jamais de modo pleno.

Aquele que desejar liberar-se da “camisa de força” da ideologia cientificista poderá contar com a experiência de sentir-se inserido em horizontes intransponíveis, tais como a linguagem, a história e o meio ambiente. Uma afirmação válida portanto também para a pedagogia. Respeitando-a, a pedagogia poderia conquistar seu *status* de ciência sem cair na armadilha do cientificismo bruto.

As dúvidas referentes ao moderno modelo cientificista nasciam já no século XIX. F. Schleiermacher, F. Nietzsche, W. Dilthey, entre outros, questionavam a validade daquele modelo para as ciências humanas e sociais. Eles alegavam que o entendimento da vida humana e das experiências sociais exigiria um tratamento científico próprio. O possível sentido de tais experiências revelar-se-ia apenas a quem estivesse consciente de sua pertença ao campo investigado e à dinâmica das relações sociais. Segundo eles, só uma abordagem interpretativa poderia dar conta disso, já que, enraizado no seu ambiente social, o homem nunca poderia desvincular-se do mesmo a ponto de torná-lo um seu objeto de conhecimento. Trata-se de um modelo epistemológico que, sem aniquilar a importância do caminho objetivador, veta contudo a pretensão de exclusividade do mesmo. Para tanto, o sujeito tem de renunciar à atitude dominante de senhor do mundo, e aceitar o risco de errar; sim, tornar-se consciente de que jamais chegará a uma verdade última, à qual imprimiria o próprio selo.

É evidente a atração dessa via hermenêutica para a pedagogia, no momento em que tenta recuperar seu caráter essencialmente social. Por quê? O processo educativo não devendo esgotar-se na mera mediação de conhecimentos mediante técnicas de ensino padronizadas; os profissionais dispendo-se a renunciar ao gesto do sábio que tem sempre a última palavra; construindo-se um caminho para o diálogo verdadeiro com toda incerteza referente aos possíveis resultados; os interlocutores reconhecendo a autonomia do outro e exercendo o diálogo; cada um chegando a descobrir seus próprios preconceitos e a prioridade da pergunta em relação à resposta – em resumo, a pedagogia investindo no caminho da hermenêutica como doutrina da compreensão, eis que ela encontraria a porta para um outro

---

<sup>9</sup> Ver, entre outros, a famosa disputa dos métodos nas ciências sociais em 1960.

caminho epistemológico – capaz de encarar com destemor o fundo pré-racional intratável em que enterra as raízes.<sup>10</sup> E os pedagogos, com isso, extrairiam proveito da crítica filosófica do cientificismo, deslocando para o *outro* à sua frente, ou melhor, para a experiência humana viva o meio dialógico por excelência, em que a racionalidade se revela no que tem de melhor.

---

<sup>10</sup> Sua publicação no Brasil: Th. W. Adorno *et al.* (2014). *A disputa do positivismo na sociologia alemã*, na Coleção Fundamentos do Direito, da Icone Editora São Paulo.



# FORMAÇÃO E FUTURO

Wolfgang Neuser

O que pode se chamar formação no século XXI? É mesmo necessário que ainda tenham formação as pessoas no século XXI? Nas discussões dos anos 70 e 80 do século XX, não era evidente que a formação – diferentemente da instrução –, como algo que constitui a personalidade, representa ainda um valor e que ainda seja necessária a formação. Penso que a formação da personalidade é sim um valor, mas também penso que, no século XXI, isso é somente tem êxito com um conceito de formação essencialmente distinto daquele que foi discutido no século XX. Se a formação no século XX era formação da personalidade na sociedade burguesa, a formação no século XXI terá de formar uma personalidade que possa se orientar na sociedade do conhecimento e que, a partir da riqueza de informações à disposição, possa distinguir as asserções confiáveis sobre o mundo daquelas declarações enganosas, para poder sobreviver em sociedade.<sup>1</sup> Essa mudança se torna clara quando se consideram brevemente algumas concepções de formação do passado.<sup>2</sup> Para isso, duas épocas têm de estar em primeiro plano: o humanismo dos séculos XV e XVI e a sociedade burguesa dos séculos XIX e XX.

A discussão sobre a formação leva a uma distinção conceitual no humanismo dos séculos XV e XVI. Em discussão está se a formação é antes uma característica própria do ser humano ou se ela é antes característica formal, ou seja, se para a determinação do homem é preciso que ele tenha formação ou ele se forme, ou se

---

<sup>1</sup> Luiz Carlos Bombassaro discutiu a questão da formação e da ética nas Ciências da Natureza (Biologia), em *Bioética, Formação e Diálogo: Considerações sobre a Relação entre Ética e ciência*, em: Ricardo Timm de Souza e Nythamar Fernandes de Oliveira (ed.). *Fenomenologia hoje: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 379-386. Ele conclui que as Ciências da Natureza têm de estar em discussão permanente com a Filosofia, especialmente quando se trata do processo de formação ética dos cientistas.

<sup>2</sup> Sigo aqui as reflexões apresentadas em: Wolfgang Neuser. *Wissen begreifen*. Wiesbaden: Springer, 2013.



formação é muito mais algo que se pode aprender, que se pode ensinar, que se pode adquirir.

A segunda fase histórica, essencial para falar sobre formação, encontra-se no século XIX até o início do século XX. Agora toma-se uma decisão que ainda não fora encontrada no humanismo da Renascença. A sociedade burguesa do século XX e do começo do século XX pensava que a formação pode ser aprendida e que essa formação é um instrumento de sucesso para a ascensão da burguesia. Essa formação que pode ser aprendida conduz, por um lado, a uma formação do indivíduo, mas, ao mesmo tempo, a formação leva também para uma educação de uma cultura burguesa e para a própria sociedade burguesa. Ela se torna um fator de sucesso e de poder, um instrumento de dominação.

A terceira fase histórica a moldar nossa ideia de formação ocorre no século XX e continua até os dias de hoje. Com o desaparecimento da classe burguesa dominante na Europa, no final do século XX, torna-se obsoleto o conceito burguês de formação do século XIX e do início do século XX.

Se estiver correta minha tese de que o conceito de formação é um instrumento de dominação da burguesia, então com o declínio da burguesia – ou com o fato de que a burguesia não tem mais o poder na Europa – naturalmente também perdeu força o conceito burguês de formação como instrumento de sucesso. Isso não significa que ninguém mais possa se apegar a esse conceito de formação – o uso (falso) do conceito de formação também teria sua própria história. Basicamente, com o declínio da burguesia, o conceito “Formação” perdeu sua substância. Mas surgiu um novo conceito de formação que pretende ser uma continuação daquele conceito dos séculos XIX e XX. Esse novo conceito leva em consideração uma mudança de significado que contém uma diferença semântica decisiva: a passagem de um conceito material de formação para um conceito formal de formação.

É claro que, nos séculos XIX e XX, a formação constitui um comportamento muito específico de indivíduos na sociedade burguesa e uma estrutura muito específica dessa mesma sociedade. Mas isso não faz mais sentido, quando, por um lado, o conceito de formação sofre uma mudança semântica, e sua validade é estendida e, por outro lado, a sociedade burguesa ou a burguesia não são mais detentoras do poder da sociedade. O que resta então é um conceito formal de formação, que depende de outras condições de conteúdo.

Por fim, sugiro que voltemos a lembrar o conceito de formação da Antiguidade, em certo sentido mais amplo e historicamente sustentável, que, com algumas modificações, parece poder ser aplicado à moderna sociedade do conhecimento e que melhor se adapte ao seu desenvolvimento futuro. A sociedade mudou. As estruturas do saber mudaram. As relações de poder na sociedade mudaram. E um ponto crucial é que está superada a fundamentação do saber, baseada numa teoria da subjetividade, tal como formulada entre os séculos XVII e XX.

O saber como conquista espiritual-individual não é mais um instrumento de sucesso. Saber sobre o mundo pode ser acessados hoje, em qualquer lugar consultando um telefone celular. Com o uso desse dispositivo, em alguns segundos temos à disposição todo saber acessível produzido pela humanidade. Admito obviamente que isso ainda está no começo, mas é possível prever que, especialmente graças ao desenvolvimento da informática e das técnicas de informação, isso nos traga um conceito de saber que nada mais tem absolutamente a ver com o conceito de saber teórico-subjetivo de Descartes. Na educação ainda nos mantemos agarrados a um conceito de formação, que pressupõe uma fundamentação teórico-subjetiva do saber. Estudantes ainda são avaliados de acordo com o sistema cartesiano. Nas provas cada um precisa justificar que sabe a partir de sua própria inteligência, sem a ajuda de outros meios, e tem que apresentar como conquista intelectual um saber detalhado, ao qual será atribuída uma nota. Mas o saber individual como critério de êxito está há muito tempo obsoleto. Os estudantes têm à disposição um saber muito melhor, quando usam de modo exitoso o seu telefone celular. No entanto, a dificuldade está em conhecer as informações que podem ser acessadas pela máquina e ser capaz de as encontrar e as compreender. Os dados precisam ser interpretados. Como indivíduo na sociedade do conhecimento, é preciso aqui uma nova forma de competência, uma formação em um novo sentido, para poder compreender e sistematizar o saber.

## 1 O CONCEITO DE FORMAÇÃO DOS SÉCULOS XV E XVI

Gostaria de esclarecer com dois exemplos literários o conceito de formação do humanismo dos séculos XV e XVI.

Começo com o romance de François Rabelais, *Gargântua e Pantagruel*, de 1532-1564, em que o autor francês apresenta uma sátira do seu tempo.<sup>3</sup> Gargântua e Pantagruel são gigantes das utopias. Gargântua, o pai, é educado no modelo escolástico; Pantagruel, o filho, já de acordo com o ideal do humanismo de Erasmo de Roterdã. Pantagruel é uma criança muito difícil. Tudo o que neste mundo é normal, não se passa realmente assim com esse gigante da Utopia, desde o nascimento. Pantagruel não nasce da maneira usual, mas vem ao mundo pela orelha da sua mãe. E, assim, continuam a acontecer com Pantagruel peculiaridades durante a vida inteira. Ele não vem ao mundo como uma pessoa pequena, mas como um gigante, que já ao nascer ele mostra que pode fazer tudo o que as pessoas comuns não podem fazer sem um processo exaustivo de aprendizagem. Pantagruel entra no romance de Rabelais quanto tem cerca de 14 ou 15 anos, como todas as pessoas do

---

<sup>3</sup> Rabelais, François, *Gargantua und Pantagruel* 1,1, LII-LVII, especialmente LV. Traduzido do francês por Walter Widmer e Karl August Horst, 2 vol., München: 1968. Aqui citado em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/gargantua-und-pantagruel-668/1> etc.

seu tempo dispostas a estudar em Paris. Ele é enviado para a Sorbonne e ali deve estudar. E, num certo momento, seu pai indica ao filho numa carta tudo o que este tem de levar a sério. Em primeiro lugar, o pai garante que não tem dúvida alguma sobre as virtudes de Pantagruel. Certamente Pantagruel trouxe consigo virtudes excelentes, mas ele terá de aprender habilidades, além de hebraico, caldeu, latim. Ele deve ampliar ao máximo seu saber, para dar boa impressão. Esses conhecimentos ele deve entender, ler e aprender. Assim, de acordo com as ideias do pai Gargântua, seu filho ampliará seus conhecimentos e suas virtudes.

O próprio Gargântua teve uma “educação gótica”; é assim que ele chama as artes da cavalaria. Na luta Gargântua aprendeu a bater, mas não a argumentar. O filho dele deve aprender também a argumentar e, assim, conquistar o mundo.

O ponto crucial da sátira de Rabelais para nós é que aqui conhecimentos e virtudes são pensadas juntas, como dois lados do mesmo estado de coisas. Pantagruel pode aprender o que acabará por adquirir como virtude, na medida em que ler com suficiente diligência os textos corretos em hebraico, caldeu, ou também em grego e latim. Nesse contexto Rabelais cita a Bíblia: Salomão disse que num homem mau não poderia florescer o saber. Se for assim, então um homem bom tem de trazer consigo primeiramente as virtudes e, quando ele tem as virtudes, poderá então aprender; e, se fizer isso, ele aperfeiçoa suas virtudes.

Como Rabelais menciona explicitamente, a inspiração para a apresentação da educação do nosso jovem Pantagruel na Sorbonne vem de Erasmo de Roterdã. Erasmo descreveu seu programa formativo em um adágio, uma “peça didática”, que traz por título “Quid cani in balneo?” [O que o cachorro procura no banho?]<sup>4</sup> Com essa pergunta, Erasmo de Roterdã discute o que deve oferecer a formação humanista. Em sua peça didática, ele faz um a elogio a Rudolf Agricola, um humanista do século XV, de quem Erasmo afirma que ele não omitiu nenhum âmbito da formação superior e que ele poderia ser comparado aos melhores estudiosos da história ocidental. Aquele que é bem formado domina evidentemente grego, latim, hebraico; seu estilo é puro e natural, mesmo no improvisado; ele dispõe de uma eloquência perfeita; ele se orienta por todas as questões filosóficas que porventura já tenham existido. É claro que ele também conhece música, mas isso é apenas um detalhe. Todo saber torna-o modesto, mas ele não busca a fama. Mesmo com esse amplo saber e com a virtude da modestia, ele tem algo divino.

Então, o leitor (sem instrução) obviamente pergunta: O que isso tem a ver com o cachorro no banho? A explicação encontra-se em Luciano, um autor do século II, que Erasmo citou implicitamente no título de seu adágio. Luciano escreveu que a filosofia seria para ele a filosofia num salão de festas ou para um bêbado seria

---

<sup>4</sup> Erasmo. *Collectanea Adagiorum*, Paris 1500, aqui: Adagium 339, citado em: <https://jvpoll.home.xs4all.nl/back/Web/erasmusa4.htm>.

como um cachorro no banho.<sup>5</sup> Com base no título, o educador sabia, naturalmente, que na peça didática de Erasmo se tratava do que o filósofo ou o sábio deveria aprender e saber, ou seja, em que condições ele conquistava a formação. Com isso ele descreveu uma posição importante do humanismo para a formação, qual seja, a de que para conquistar a formação, é preciso somente ler e aprender a linguagem certa, os textos certos, os conteúdos certos, o que já leva à formação da virtude.

A posição contrária a Erasmo e Rabelais seria a ideia de que a formação do caráter do homem, que é uma determinação básica, consiste em formar-se. Como um exemplo literário dessa posição eu poderia citar o pequeno livro de Pico della Mirandola “De dignitate homini” [Sobre a dignidade humana].<sup>6</sup> Também este é um clássico para o homem com formação. Pico della Mirandola descreve o ato da criação e constata que, no final do sexto dia, Deus havia criado uma série de seres e Ele os contempla e afirma: cada ser individual, seja ele animal, planta ou pedra, tem uma qualidade característica. Essas qualidades apresentam a essência do ser e, de acordo com cada determinação, caracterizam uma categoria. São, por assim dizer, categorias que ganharam vida. E, então, Deus faz uma breve reflexão e logo percebe que Ele esqueceu uma determinação, a saber, a determinação de se determinar. Então ele decide criar o homem. O homem é esse ser cuja tarefa e qualidade é determinar a si mesmo. O homem não deve implementar uma qualidade específica como o asno, por exemplo, que na Renascença é considerado o símbolo da razão. Em sua essência, o homem é um ser sem determinação. A tarefa de cada indivíduo consiste em se autodeterminar e, assim, formar seu processo de tornar-se homem, mas a humanidade como espécie permanece marcada pela indeterminação. O homem pode vivenciar essa indeterminação, na medida em que escolhe cada determinação ou combinação de determinações e com isso determina a si mesmo.

Pico della Mirandola havia, aliás, inicialmente escrito um livro com cerca de mil teses, que foram expostas, cada uma delas, em um capítulo daquele livro. Ele enviou essas teses ao papa e a alguns cardeais para que fossem com eles discutidas, embora elas nunca tenham chegado ao seu destino. Então ele transferiu o mesmo conteúdo para o pequeno livro “Sobre a dignidade do homem” e o tornou acessível a um grande público. (Mais tarde, Pico della Mirandola morreu em circunstâncias inexplicáveis, como partidário de Savonarola no dia em que este foi derrubado. A morte violenta foi o destino de muitos filósofos da Renascença. Nisso Pico della Mirandola não foi uma exceção.)

Com isso foram analisados brevemente os dois tipos básicos de formação no humanismo. Pantagruel é o pobre rapaz, que tem de aprender por vontade própria as línguas com as quais pode se formar-se na aquisição da linguagem. Ele tem

---

<sup>5</sup> Luciani Adversus indoctum 5, aqui cit. de: <https://jvpoll.home.xs4all.nl/back/Web/erasmusa4.htm> e <http://lucianofsamosata.info/RemarksOfIlliterateBookFancier.html>

<sup>6</sup> Pico della Mirandola. *Über die Würde des Menschen*, Zürich: Manesse, 1989.

somente que fazer esforço. E precisa, de acordo com Erasmo, evitar as bebedeiras e, em vez disso, ler livros para desenvolver conhecimentos e virtudes, de modo que, quando tiver êxito em sua formação, dominará o mundo. Ele formulou a concepção de que o impulso à formação é por assim dizer a característica básica do homem. O homem não pode outra coisa senão conquistar a formação. É sua determinação básica, como homem, desejar a formação. Às vezes, isso leva a uma forma de virtude, mas não tem necessariamente de levar a isso.

Assim, esses dois conceitos de formação humanística consideram a formação algo que pode ser aprendido e uma proposta para uma determinação básica do homem. Ambos os conceitos nós os encontraremos, mais uma vez, no discurso sobre a formação nos séculos XVIII e XIX.

## 2 A FORMAÇÃO NOS SÉCULOS XIX E XX

No segundo período histórico será desenvolvida uma significativa concepção de educação, associada a duas funções sociais. No início do século XIX, a burguesia se coloca contra a nobreza. Ela ganha poder e força, e a nobreza fica cada vez mais para trás. Pode-se observar isso na primeira reação da nobreza às pretensões dos nobres em conseguir fazer algo significativo. Schiller, Goethe e outros chegam a receber títulos de nobreza. Com isso eles não estão mais ao lado da burguesia, mas são integrados à classe dos nobres. O conflito entre nobreza e burguesia teve uma influência marcante sobre o que até hoje entendemos por formação. A nobreza apoia-se na origem, que possivelmente deve voltar-se a Deus, de maneira que assim fica claro que todas as virtudes e todas as qualidades dos nobres são divinas. Contra isso está a burguesia, que, em princípio, não pode conduzir uma tal prova, para novos começos na história. A burguesia é marcada pela formação que se pode aprender, não pela origem dada por Deus. Ela fornece o instrumento de poder para a nova sociedade.

Como novo instrumento de poder na sociedade, a formação precisa ser aprendida, caso contrário não poderia ter surgido uma burguesia. Por isso, na sociedade burguesa, a formação somente pode ser compreendida como formação que pode ser aprendida. Ao mesmo tempo, a burguesia tem um grande problema: não se sabe realmente quem pertence a ela. As várias classes têm de algum modo funções na sociedade, têm poder, tomam parte nas decisões, mas o que constitui a burguesia? Quando e como alguém se torna burguês? O que precisa acontecer numa sociedade para que ela possa se tornar uma sociedade burguesa?

O núcleo da sociedade burguesa surge pela formação. No século XIX, a formação tem como função ensinar, através de uma reflexão exemplar, como o indivíduo deve se comportar para chegar ao bem-estar e ao poder, com o qual a burguesia contesta a nobreza. Ao mesmo tempo, a formação estabiliza o poder da burguesia e amplia sua influência. Na medida em que os membros da burguesia se

formam, na sociedade burguesa. Desse modo, a sociedade burguesa é formada pela ação dos indivíduos formados. O conceito de formação do século XIX e do início do século XX tem uma dupla função: de um lado, o indivíduo forma seu papel na sociedade e, de outro, forma-se a sociedade burguesa. Ambos são aspectos importantes da formação na sociedade burguesa.

Pode-se encontrar muitos exemplos como aqueles apresentados no livro de Knigge, muito em voga naquela época. Em “Über den Umgang mit Menschen” [Como lidar com pessoas] (1788), o Barão Adolph Franz Friedrich Knigge descreve como se comportar. Ao mesmo tempo, o livro de Knigge serve como um clássico exemplo para o meu argumento. Knigge escreve, na verdade, como se comportar – e de modo algum como se gabar –, para com isso se enquadrar na sociedade burguesa. Quem se “comporta de acordo com Knigge”, comporta-se como um burguês e não há ninguém que se impressione que alguém que estava à margem da sociedade burguesa possa chegar a ela. Aprende-se como se comportar, para que, independentemente da origem alguém possa se tornar membro da sociedade burguesa. Essa é uma função clássica da formação na sociedade burguesa. Aliás, o próprio Duden fornece uma tradução que corresponde à função integradora pretendida por Knigge. O auxílio ortográfico do Duden deve ser adaptar o burguês também no modo de escrever as formas burguesas de conduta.<sup>7</sup> Para satisfazer essa função, no século XIX e no início do século XX serão usadas diversas mídias, como, por exemplo, as artes plásticas, a música, o teatro, mas especialmente também a literatura. Por isso, não é por acaso que já Pantagruel deveria aprender idiomas e se possível aplicar-se diligentemente na leitura de belos impressos para conquistar a formação. Assim, também a literatura tornou-se nessa época o meio para chegar à formação. E o ponto central é que a literatura pode ser adquirida. Formação se pode aprender. Realiza-se, por assim dizer, uma nova edição do humanismo.

O neo-humanismo do século XIX marca significativamente o conceito de formação. Aqui poderiam ser mencionados vários teóricos da formação, como Niethammer<sup>8</sup> no século XIX, Spranger<sup>9</sup> no início do século XX e uma série de outros autores que tentaram desenvolver o aparato teórico para a concepção de que a literatura é uma possibilidade para adquirir a formação. Nessa época, formação é portanto formação literária, e acima de tudo formação do indivíduo para a

---

<sup>7</sup> Konrad Duden. *Vollständiges Orthographisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Leipzig, 1880; Konrad Duden. *Abhandlung, Regeln und Wörterverzeichnis mit etymologischen Angaben: für die oberen Klassen höherer Lehranstalten und zur Selbstbelehrung für Gebildete*, Leipzig, 1872.

<sup>8</sup> Friedrich Immanuel Niethammer. *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena, 1808, p. 4.

<sup>9</sup> Eduard Spranger. *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*. Berlin, 1909, p. 491s. Fingerle, Karlheinz. Zur bildungspolitischen Rezeption Wilhelm von Humboldts. In: Wicke, Erhard; Neuser, Wolfgang; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (ed.). *Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts*. Weinheim, 1997.

estabilização e para a construção da sociedade burguesa. Pode-se, portanto, ao menos de modo aproximado, identificar três tipos de reflexão da sociedade burguesa na literatura.

O primeiro tipo faz uma reflexão positiva sobre o papel do homem na sociedade burguesa. Pode-se pensar em *Wilhelm meister*, o romance de formação escrito por Goethe. Ele descreve quais instituições formativas garantem quem o jovem cidadão é formado corretamente. Mas pode-se pensar também num romance como “Der grüne Heinrich” [Henrique, o Verde] de Gottfried von Keller, que também apresenta uma reflexão positiva sobre o papel do homem na sociedade burguesa.<sup>10</sup> O segundo tipo de literatura apresenta uma reflexão sobre aqueles que vivem nas fronteiras. Aqui, pode-se citar o “The Christmas carol” [Conto de Natal], de Charles Dickens.<sup>11</sup> Aqui encontra-se um proprietário de uma fábrica meio louco, Scrooge, que de uma parte percebeu muito bem o aspecto econômico da burguesia, mas por outro lado não compreende o amálgama que mantém unida a sociedade burguesa. Ele aprende isso dolorosamente. Em algum momento, ele fica sabendo disso, o que também fica sabendo o leitor da história de Natal. Ou, pode-se pensar no *Idiota* de Dostoievski, na pergunta se o comportamento burguês não se torna antiburguês; ou no *A leste do Éden* de John Steinbeck,<sup>12</sup> na discussão entre dois irmãos, um dos quais quer chegar ao poder na sociedade burguesa, mas não reconhece o amálgama que mantém unida essa sociedade. Ele briga e persegue seu irmão com todas as intrigas possíveis, o que leva à perda de qualquer ordenamento social. Juntamente com a reflexão positiva do homem e da reflexão sobre os trabalhadores fronteiriços, encontramos um terceiro tipo de reflexões na literatura estética do século XIX. Penso especialmente em Guy de Maupassant. Ele descreve o conflito entre outras classes sociais. Isso também reflete o que significa a formação especialmente no momento mais elevado, quase no final do desenvolvimento da sociedade burguesa. A história de amor de Maupassant, *Le bonheur*, é um belo exemplo disso.<sup>13</sup> Eis o quadro narrativo: Partindo da França continental, cidadãos parisienses chegam à Córsega. Eles chegam com vento e tempestade e devem contar com a ajuda de outras pessoas. Eles encontram essa ajuda num casal de agricultores que os entretém. Em Paris eles não conhecem isso e se admiram desse comportamento do casal de agricultores que lhe oferecem, amigável e generosamente, ajuda desinteressada num momento de necessidade. Finalmente, eles passam a conhecer a história de vida do casal. A esposa do fazendeiro descende da aristocracia francesa. Ela se apaixonou

---

<sup>10</sup> Gottfried Keller. *Der grüne Heinrich*. Sonderausgabe. Die Bibliothek deutscher Klassiker, Band 54, München; Wien, 1981.

<sup>11</sup> Charles Dickens. *The Christmas Carol*, London, 1847. Aqui citado em: <https://www.gutenberg.org/files/46/46-h/46-h.htm>.

<sup>12</sup> John Steinbeck. *East of Eden*, London, 1952.

<sup>13</sup> Guy de Maupassant: *Le Bonheur* 1882. Aqui citado em: <http://clicnet.swarthmore.edu/litterature/classique/maupassant/bonheur.html>

pelo fazendeiro, mudou para sua classe social e tornou-se agricultora na Córsega. E lá ela descobre, aprende ou forma esse tipo de comportamento humano, uma formação que depende da sociedade burguesa de Paris. Os burgueses de Paris ainda não tinham compreendido esse tipo de formação que Maupassant descreve em seu conto. Ele apresenta aqui uma reflexão literária sobre como se realiza a formação em outras classes sociais.

Esses três exemplos de reflexão literária sobre o papel do burguês e do indivíduo na burguesia descrevem processos formativos e ilustram os tipos básicos da literatura de formação no século XIX. Eles descrevem o surgimento e a constituição dos indivíduos no século XIX e no início do século XX. Um último representante dessa literatura é talvez Thomas Mann. Em sua época suspeita-se claramente o fim da sociedade burguesa, e é exatamente isso que ele reflete em seus “Buddenbrooks” partindo da posição da burguesia-sociedade.<sup>14</sup> A sociedade civil chega ao fim e coloca-se a pergunta: Como se pode continuar a ser burguês com o fim da sociedade burguesa? Como alguém ainda pode se comportar como burguês? Esse é o tema de “Buddenbrooks”.

A história do nosso conceito de “formação burguesa” elucidada o papel da formação na burguesia. Desde o final do século XVIII até meados do século XIX “burguês” é um indicativo de pertencimento a uma nação (Karl von Dalberg)<sup>15</sup> ou uma categoria jurídica.<sup>16</sup> De todo modo, “burguês” indica o pertencimento a uma condição, não a uma classe. Com o crescimento da industrialização e o aumento do proletariado, no final da década de 40 do século XIX, a burguesia passa a ser entendida como uma classe social, que se coloca contra uma outra classe. Assim, na era conhecida na literatura como “Vormärz” (Revolução de março de 1848/49), pertencer à burguesia é pela primeira vez um escândalo. A concepção de “burguesia” como uma classe social, que se distingue de outras classes da população pela formação, está estreitamente vinculada ao capitalismo nascente.

Com o capitalismo tardio, no último terço do século XIX, finalmente a diferenciação das tarefas na sociedade avança tanto que a formação torna-se uma atribuição para um ou mais grupo de pessoas. A gestão das empresas é atribuída aos homens e a formação, tarefa considerada significativa para a burguesia, passa a ser responsabilidade das mulheres. Elas são responsáveis para realizar plenamente o desenvolvimento da personalidade e da sociedade. Assim, as artes plásticas, a literatura, enfim toda área da cultura está sob os cuidados da “senhora da casa”.

---

<sup>14</sup> Thomas Mann, *Buddenbrooks. Verfall einer Familie*. Berlin, 1901.

<sup>15</sup> Karl von Dalberg, Von dem Einfluss der Wissenschaften und schönen Künste in Beziehung auf öffentliche Ruhe (1793), in: Träger, Claus (org.). *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Köln, 1989.

<sup>16</sup> “Burguês” como categoria jurídica ver Schlesinger, Walter: Über mitteleuropäische Städtelandschaften der Frühzeit, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte.N.F. Jg 93 (1957), p. 14-42. Aqui citado em: [https://periodika.digitale-sammlungen.de/bdlig/Blatt\\_bsb00000296\\_00023.html](https://periodika.digitale-sammlungen.de/bdlig/Blatt_bsb00000296_00023.html).



Desse modo, no final do século XIX, o conceito “formação” entra no discurso e passa a ser relevante assumindo o significado do que seria cultura (como, por exemplo, em Rickert).<sup>17</sup> No decurso do seu desenvolvimento no século XIX, o conceito “formação” não é compreendido somente como formação literária, mas também como formação humana, formação da personalidade, formação linguística, educação (como, por exemplo, em Herder,<sup>18</sup> Wilhelm von Humboldt,<sup>19</sup> Schiller<sup>20</sup>). Na verdade, no discurso sobre a formação, o significado dos vocábulos latinos ‘informare’, ‘conformare’ e ‘explicare’ passa a ser traduzido por expressão como “desenvolvimento do homem, da humanidade e da linguagem”. E, então, o século XX se pergunta em que medida os correspondentes processos de desenvolvimento podem ser caracterizados pela formação.

A expressão “Bildungsroman” [romance de formação] não aparece antes de 1802<sup>21</sup> e tem de ser diferenciada dos (antigos) tipos de romances como um “romance educativo” ou um “romance edificante”. Nesses casos, antes da metade do século XIX, nenhuma concepção está vinculada à descrição do burguês formado, como um “portador de cultura”. Essa é uma classe sociológica moderna do início do século XX. (No século XIX, em vez de “discurso sociológico” falava-se em “posições econômico-nacionais”.) Aliás, o *Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart* (DWDS) indica que a palavra “Kulturträger” [portador de cultura] foi usada uma vez na década de 1830, duas vezes na década de 1870, quatro vezes na década de 1890 e 10 vezes na década de 1900. Nesse meio tempo, não há registro do uso da expressão “portador de cultura”.<sup>22</sup> Nossa concepção de formação burguesa, objetual e conceitualmente, está assim vinculada com o declínio da burguesia, no final do século XIX.

Com o conceito de formação dessa época, estava decidida a questão proposta pelo humanismo, qual seja: A formação é um modo de ser do homem, ou é uma virtude que pode ser aprendida? Porque a burguesia deve sua ascensão na disputa com a nobreza à formação que pode ser aprendida, a possibilidade dessa formação

---

<sup>17</sup> Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg, 1899. Aqui citado em: [https://archive.org/stream/KulturwissenschaftUndNaturwissenschaft/HeinrichRickert\\_kulturwissenschaft\\_und\\_naturwissenschaft\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/KulturwissenschaftUndNaturwissenschaft/HeinrichRickert_kulturwissenschaft_und_naturwissenschaft_djvu.txt).

<sup>18</sup> Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797), citado em: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Herder,+Johann+Gottfried/Theoretische+Schriften/Briefe+zur+Bef%C3%B6rderung+der+Humanit%C3%A4t>.

<sup>19</sup> Wilhelm von Humboldt, *Über das Studium des Alterthums, und des Griechischen insbesondere* (1793), <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Humboldt,+Wilhelm+von/%C3%9Cber+das+Studium+des+Althertums,+und+des+Griechischen+insbesondere>.

<sup>20</sup> Friedrich Schiller, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), citado em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3355/1>.

<sup>21</sup> Karl Morgenstern: Über das Wesen des Bildungsromans, in: *Inländisches Museum* 1 (1820), Heft 2, p. 46-61, Heft 3, p. 13-27. (Extraído de: [https://de.wikipedia.org/wiki/Bildungsroman#cite\\_note-1](https://de.wikipedia.org/wiki/Bildungsroman#cite_note-1)).

<sup>22</sup> Cfe. <https://www.dwds.de/wb/Kulturträger>.

acabou por determinar o conceito de formação da sociedade burguesa: formação designa a possibilidade de autoformação e, ao mesmo tempo, a formação da sociedade burguesa no sentido de uma estabilização das estruturas sociais e do poder.

Quando consideramos as literaturas dos séculos XIX e XX desde suas formas literárias, aumenta a importância da formação para a burguesia. Como foi mostrado acima, nesse contexto podem ser encontrados três tipos de romances: os romances de formação, os romances educativos e os romances edificantes. Os romances de formação descrevem um ambiente e um patrimônio cultural. É por isso que o *Wilhelm meister* de Goethe pode ser considerado um exemplo de romance de formação. Como dissemos, ali se descreve o mundo como aparece ao se formar o burguês.<sup>23</sup>

Romances educativos consideram as condições exteriores ao ser e as forças, de acordo com perspectivas pedagógicas, como no *Emílio* de Rousseau.<sup>24</sup> *Emílio* é uma criança terrível, gorda e preguiçosa, que não se mexe, e Rousseau inventa meios pedagógicos para fazer com que ele se mexa. Esses meios baseiam-se num truque: outros garotos, da mesma idade que Emílio, entram em cena. Emílio e esses outros garotos apostam uma corrida. Quem vencer a corrida ganhará uma guloseima. Esse garoto deixa inicialmente Emílio para trás e recebe a guloseima das mãos do professor. Emílio corre e ganha como o planejado. Ambos são recompensados com seus doces. Mas Emílio acha que apenas ele recebeu a recompensa. É assim que Emílio corre sempre mais rápido até que, finalmente, vence seu concorrente. A partir de agora, apenas Emílio ganha seu doce.

Romances edificantes como *The Green Henry* de Gottfried Keller ou *Heinrich von Ofterdingen*<sup>25</sup> de Novalis representam os aspectos psicológicos do indivíduo que se desenvolve e se torna cidadão burguês, embora o foco esteja no processo interior e exterior do ser humano.

Na sociedade burguesa, a formação literária estabiliza a cultura burguesa também no contexto das relações de produção e de renda existentes. A formação escolar está voltada para o comportamento nas fábricas e, de modo especial, as “instituições de ensino superior” visam a formação dos executivos. Com o declínio da sociedade burguesa, esse conceito de formação não desaparece, mas se torna obsoleto. O que deve contribuir com a formação para a estabilização da sociedade burguesa, se a burguesia não tem mais nenhuma influência decisiva e nenhum

---

<sup>23</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meister*, aqui citado em: [http://digbib.org/Johann\\_Wolfgang\\_von\\_Goethe\\_1749/Wilhelm\\_Meisters\\_Lehrjahre\\_.pdf](http://digbib.org/Johann_Wolfgang_von_Goethe_1749/Wilhelm_Meisters_Lehrjahre_.pdf).

<sup>24</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile, ou de l'éducation*, Amsterdam, 1762, aqui citado em: [https://fr.wikisource.org/wiki/Émile,\\_ou\\_De\\_l'éducation/Édition\\_1782](https://fr.wikisource.org/wiki/Émile,_ou_De_l'éducation/Édition_1782).

<sup>25</sup> Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, 1802, aqui citado em: [http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/novalis\\_ofterdingen\\_1802](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/novalis_ofterdingen_1802).

poder? Em meados do século XX, o declínio da sociedade burguesa está selado e, no final desse mesmo século, completa-se a dissolução da sociedade burguesa. Agora os líderes empresariais pertencem a pequenas elites com renda muito mais elevada que aquela da classe média, em que se encontra a burguesia decadente com aqueles que anseiam tornar-se burgueses. Com a estabilização das novas elites empresariais, criam-se novas estruturas de poder que nada têm a ver com a origem burguesa. Havia outras capacidades que levaram os indivíduos ao poder e à estrutura da sociedade, mas não a formação. Também atualmente, um líder empresarial pode ter formação, mas ele deve sua posição não à sua formação, como no século XIX ou no início do século passado.

### 3 O SABER NO SÉCULO XXI

O conceito de formação do século XIX e XX se dissolve cada vez mais nos anos 70 do século passado. Agora a mudança do conceito de formação é decisiva. Klafki distingue, entre outros, um conceito material e um conceito formal de formação.<sup>26</sup> O conceito material descreve o que se deve exemplarmente aprender; o conceito formal descreve as regras que regem a formação, que podem ser ou não preenchidas com um conteúdo.

Atualmente, encontramos uma interpretação do conceito formal de formação sob o título de *Bildungswissenschaft* [Ciências da Formação, Ciências da Educação] (ou seja, na Pedagogia, na Psicologia e na Sociologia).<sup>27</sup> Aqui, no início do século XXI, ocorre uma mudança de significado do conceito de formação, em relação àquele dos séculos XIX e XX. Com isso, não são mais transmitidos os conteúdos como formação (como, por exemplo, nos romances de formação do século XIX), mas são examinados muito mais os mecanismos de formação da personalidade. O saber formativo compreende aqui os mecanismos de cunhagem, por meio dos quais os jovens se tornam membros de uma sociedade sem diferenciação entre classes. Numa concepção naturalista, aceita-se que as pessoas formem-se seguindo determinadas leis psicológicas, ou se integrem de acordo com leis engendradas por essa mesma sociedade. A pedagogia transmite então as técnicas (normativas) para a transmissão da formação. Sob a assim chamada mudança de significado, isso é uma interpretação da *formação* como formação formal. No entanto, como isso se esquece hoje que já é coisa do passado a sociedade burguesa, cuja ascensão estava fundada no processo educativo, tanto em relação à forma quanto ao conteúdo.

---

<sup>26</sup> Wolfgang Klafki, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Beiträge zur kritischkonstruktiven Didaktik*. Weinheim; Basel, 1985.

<sup>27</sup> Esses são os requisitos que os ministérios da Educação na Alemanha colocam aos estudantes do Magistério. Ver, por exemplo, Rheinland-Pfalz [Renânia Palatinado]: [http://studienseminar.rlp.de/fileadmin/user\\_upload/studienseminar.rlp.de/fs-kl/Dokumente/CS\\_Bildungswissenschaften.pdf](http://studienseminar.rlp.de/fileadmin/user_upload/studienseminar.rlp.de/fs-kl/Dokumente/CS_Bildungswissenschaften.pdf).

Naturalmente, é possível investigar e transmitir, por meio das ciências sociais, a ideia de que, tanto antes quanto agora a estrutura social precisa ser estabilizada. A psicologia ensina como se pode pensar, aprender e sentir, e isso os professores como pedagogos precisam saber. As ciências sociais podem então relacionar os comportamentos de aprendizagem com as estruturas sociais para, como ensina a pedagogia, estabilizar as relações sociais. Porque esse conceito de formação não é mais implementado pela sociedade burguesa, os professores precisam compreender também as novas estruturas sociais. Nessa paralelização fica evidente que o conceito de formação, base sobre a qual se constituem as ciências da educação, nada mais é do que uma continuação do conceito de formação do século XIX no século XXI, somente limitado aos seus elementos formais. Os conteúdos das concepções da sociedade burguesa não estão mais ali representados. Parece que nessa fase da sociedade pós-burguesa não são mais produtivos as habilidades e os objetivos da formação, baseados no modelo da sociedade burguesa. Porque, com o fim da sociedade burguesa, os conteúdos da formação burguesa tornaram-se vazios, a “formação” fica reduzida às suas condições formais: Como as crianças sentem e pensam? Como elas aprendem? Como pode ser estruturada a sociedade?

Na verdade, para a sociedade global do século XXI, é preciso pensar um conceito de formação completamente novo. Para tanto é necessário refletir sobre um conceito de formação, como o que foi desenvolvido pela tradição formativa, visando a possibilidade de desenvolvimento de uma sociedade futura. A forma social no mundo ocidental e cada vez mais também no mundo oriental não é mais a sociedade burguesa, mas a sociedade do saber. “Sociedade do saber” significa que o “saber” representa o recurso mais significativo ou o mais importante amálgama e, ao mesmo tempo, também o meio entre os homens da sociedade moderna, na medida em que desenvolvemos e tornamos efetivas todas as nossas ações. A informática nos coloca à disposição as máquinas e os algoritmos para o nosso posicionamento nessa sociedade. Na moderna sociedade do conhecimento, nenhuma camada específica da população tem influência decisiva, mas essa influência pode ser exercitada pelas classes, pelas nações, sem estar vinculada a uma intermediação de uma determinada estrutura social local.

A partir dessa situação, mostra-se o que significa formação no século XXI, na era da sociedade global do saber. Não será suficiente o professor saber como suas crianças aprendem, em qual sociedade eles aprendem e como se as ensina do melhor modo ou, melhor, como ele adapta os conteúdos de aprendizagem. Como na sociedade do conhecimento temos à disposição a qualquer momento os conteúdos do saber pelo telefone celular, é importante compreender como o saber é estabelecido. É preciso compreender o que é o saber e como a informação disponível se transforma em saber confiável. É preciso aprender a distinguir fatos alternativos – que efetivamente não são fatos, mas condições novas e metodologicamente inadequadas para a interpretação do que são realmente fatos, ou *fake news*, que se

ao mundo como um construto comunicativo – dos indícios relevantes de orientação, que nos possibilitam realizar nossas ações e nossas experiências. Esse acesso metódico ao saber e sua avaliação constituem a formação.<sup>28</sup> Para poder compreender como gerir e orientar o saber como um conteúdo da formação na sociedade do conhecimento, é preciso, portanto, esclarecer o conceito de *saber*. E os membros da sociedade do conhecimento precisam de formação sólida e eticamente diversa daquela do século XX.<sup>29</sup>

O conceito de saber sobre o qual se baseiam as concepções dos séculos XIX e XX remonta a Descartes e fundamenta o saber no sujeito pensante. Esse conceito de saber fundado teoricamente no sujeito permanece o mesmo até o Idealismo alemão clássico. Para Descartes, nós somente temos que saber se pudermos constituir-lo no sujeito (o eu pensante). Se pudermos dizer do indivíduo que ele sabe e pudermos distinguir, de acordo com critérios céticos, o verdadeiro do não verdadeiro, então há saber. Isso nós temos de aprender como indivíduos. E o saber é o que nós como indivíduos estabelecemos para nós mesmos, como sendo um universo de saber. Fichte, e depois dele Hegel, descrevem isso assim: formar a mim mesmo por meio do saber é formar o mundo em geral. Então, a ideia é essa: na medida em que eu me formo, na medida em que eu formo o saber, que é fundamentado, formado e compartilhado, eu formo o mundo. Porque tudo o que não se sabe não pertence ao mundo. Somente aquilo que sabemos está no mundo. A partir dessa formação do sujeito se estabelece o mundo todo. Saber é saber do sujeito.

Hoje essa fundamentação do saber não funciona mais, porque temos à disposição dados quase ilimitados que estão na WEB e que precisam ser avaliados. Esses dados não são estados de coisas neutros, mas algo já avaliado, valorado. Os dados mostram um saber. Hoje o saber parece ser de um tipo bem diferente daquele fundamentado na teoria do sujeito. Atualmente, por saber compreende-se, de modo significativo o que se tem presente imediatamente e o que se interpreta disso que se tem presente imediatamente para poder desenvolver critérios e regras de ação. Ao mesmo tempo, isso mostra as regras de constituição da experiência e o experienciar do mundo. O que do saber se pode receber como dádiva da WEB precisa ser entendido de forma a interpretar e avaliar as informações e disso extrair as regras para a ação e os critérios para a experiência. Um conceito de saber que compreenda o saber como saber teórico, sem relação com possibilidades e planos, ou seja, sem relação com a práxis, não é mais possível ser mantido sob as condições das técnicas de informação, na sociedade do saber.

<sup>28</sup> Wolfgang Neuser, *Wissen begreifen*, Wiesbaden, 2013, Cap. 5.

<sup>29</sup> Ver especialmente Luiz Carlos Bombassaro Bioética, formação e diálogo: Considerações sobre a relação entre ética e ciência, in Ricardo Timm de Souza, Nythamar Fernandes de Oliveira (ed.), *Fenomenologia hoje: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 379-386. Ver também Wolfgang Neuser, Was ist eine Ethik ohne Subjekt. In: *The Journal of New Frontiers in Spatial Concepts*, 5.2.2014, <http://ejournal.uvka.de/spatialconcepts/archives/1798>.

Os filósofos conhecem essa tarefa desde a Antiguidade. Platão chama a isso *diairesis*, “diferenciação conceitual”. É preciso compreender o que constitui a estrutura básica dos estados de coisas do que se conhece. Somente então pode-se avaliar esses estados de coisas e, a partir disso, podem-ser desenvolvidas ações. Por isso, eu inverteria a concepção de Fichte e diria: “O mundo do saber é o mundo que se preocupa com que o eu seja formado.” Se o eu absorve e processa o mundo do saber e também incorpora os instrumentos para processá-lo e desenvolvê-lo, ele forma o mundo do saber do eu e com isso estabelece o mundo do saber.

Eu vinculo as novas concepções de saber na sociedade do conhecimento com uma nova concepção neoplatônica de formação que já pode ser encontrada em Cícero.<sup>30</sup> Cícero compreende a formação como uma representação disponível *a priori* no espírito; uma representação que o espírito compreende imediatamente como saber acerca do mundo. Temos uma imagem interna dos estados de coisa conhecidos que guia nosso conhecimento. Mas essa imagem interna não se transmite facilmente. Existe um outro contexto de significado como o que nós podemos transmitir analiticamente na linguagem. E se acrescenta a isso um segundo aspecto: na medida em que transmitimos analiticamente pela linguagem partes da imagem interna, nós formulamos um conhecimento objetivo, que emerge dessa imagem interna que nós “imediatamente temos presente”. Esse conceito formal de formação já aparece na Antiguidade romana e se mantém durante a Antiguidade tardia e a Idade Média até os nossos dias. O saber, isto é, o mundo conhecido, constitui a formação daquele que sabe. A formação permite compreender as estruturas de uma imagem interna, como uma interpretação daquilo que se tem imediatamente como imagem no espírito. Somente isso tornará o mundo cognoscível. Por outro lado, as estruturas reconhecidas como imagem interna continuam a formar aquele que sabe e que se forma. Então ele desenvolve os conhecimentos e as virtudes necessárias para se orientar e se arranjar na sociedade do conhecimento. Ao mesmo tempo, forma-se assim a sociedade do conhecimento. Formação é a interpretação daquilo que imediatamente se conhece e se deduz de maneira adequada, bem como daquilo que o mundo constitui como saber.

O que pode então significar a formação no século XXI? Na história do conceito de formação, diferencia-se da concepção humanista de formação entre a formação que pode ser aprendida e a autodeterminação do homem em se formar. No século XIX, com o êxito da sociedade burguesa, a formação é finalmente entendida como um processo que pode ser aprendido e ela se torna cultura dessa mesma sociedade. A sociedade burguesa é formada na medida em que os seus indivíduos são formados. Essa concepção é levada adiante até o final do século XX, quando já não mais se discute, na formação, o papel exemplar do indivíduo na sociedade burguesa, mas quando se analisa o conceito formal de formação nas ciências sociais, no entanto,

---

<sup>30</sup> Cícero, *Orator*, 10 e 14.

o que falta ali é um conceito de formação e de saber adequado para o século XXI. O desafio para os futuros cientistas da educação consiste, portanto, em que a formação precisa ser orientada pela compreensão e pela avaliação do saber que não é constituído pelo sujeito, tendo em vista regras adequadas para a ação, de modo que os seres humanos possam formar seu futuro na sociedade global do conhecimento.

# AO REDOR DA *PAIDÉIA* DE SÓCRATES E DOS CÍNICOS

*Rachel Gazolla*

Está assentado que Sócrates foi um homem ímpar entre seus pares, conforme recolhimento abundante de Xenofonte, Aristófanes e Platão,<sup>1</sup> e, mais tarde, pelas notícias de muitos doxógrafos. Em parte dessas notícias, ele é apresentado como um ateniense cuidadoso quanto ao modo de viver, indagador quanto a temas cruciais da época (coragem, amizade, relação com os deuses, com as leis), e homem falante e persuasivo, à procura de pessoas a quem pudesse ensinar bons caminhos para boas perguntas. Apesar de nada ter escrito, não se nega a hipótese de ter-se ocupado de questões sobre a *phýsis* (DL II), como os chamados filósofos ou sábios da época o faziam.

Ora, a historicidade ocidental tem seu modo de cristalizar o “passado” e Sócrates é uma figura de proa. Platão, ao construí-lo como seu personagem na maioria dos diálogos, deixou-nos na ignorância quanto ao que poderíamos considerar “especificamente socrático” em sua ampla reflexão dialógica. Também Xenofonte traça o perfil de Sócrates, como faria um bom cronista, perfil que não se distancia daquele de Platão em muitos pontos nada diz sobre muitos outros ângulos comparativamente a Aristófanes, por exemplo, que critica detalhes da postura socrática na cidade e não deixa de apontá-lo como homem importante às investigações da época. De qualquer perspectiva, tem-se de Sócrates um retrato plausível do que foi e ensinou – sempre positivo –, e que vem sendo pintado com cores diversas ao longo da História. Muito repintado, aliás, até aproximando-o de Cristo, de Buda, ou como se tratasse de um “herói” da filosofia, como querem alguns.

Essa idealização é um fato a levar-se em conta, e devemos afastá-la para resgatar algo de Sócrates como resgataríamos de Antístenes, ou de Anaxímenes, que não

---

<sup>1</sup> Xenofonte. *Memorabili*. Rizzoli Libri: Milano, 1989. Xenofonte. *Apologia di Socrate*. La Vita Felice: Milano, 2004. Platone *Tutte le opere*. Newton & Compton Editori: Roma, 1997. Aristofane. *Le nuvole*. Rizzoli Libri: Milano, 2001.



souferam tanto com a abertura interpretativa dos tecidos dos historiadores, o que aconteceu com Pitágoras, Heráclito, e mesmo Platão e Aristóteles. Poder-se-ia argumentar que se assim foi feito será porque, sem dúvida, seus rastros o fizeram verdadeiros heróis, mais que outros. Talvez tenham sido, mas vou pensar que não, que todos os antigos pensadores, entranhados numa cultura bem diferente da nossa, no umbral do mito como narrativa e do *logos* como argumento, faziam parte de um seletto grupo, cujas intercomunicações não eram fáceis nem eram centro de discussões dos gregos em seu cotidiano. Seria preciso um trabalho hercúleo para esclarecer o ideário de cada doxógrafo desses sábios e perguntar como eles leram e nos passaram seus comentários, a partir do próprio ideário. A hermenêutica é investigação sempre aberta.

Note-se, e sem retirar qualquer mérito do Sócrates recolhido, que não foi ele a única figura de sua época a ser destacada pelos adjetivos expostos acima. Estes, se exagerados, ajustam-se bem à idealização posterior por parte da doxografia, principalmente a de colorido medieval. Nem mesmo está claro se o alcance do que ele disse tenha sido excepcional. Há indicações para afirmar que, à semelhança de outros homens sábios, seus contemporâneos, ele fazia do cotidiano um incessante caminho de conversa com quem se dispusesse a ouvi-lo, sobre temas da cidade pouco elaborados pelos cidadãos atenienses. Outros sábios cumpriam seus dias a questionar o céu e todas as coisas existentes, bem como os rumos do homem, da cidade, das guerras, das instituições.

É verdade que nem todos pensavam do ângulo da “filosofia” nascente, que não se delinear, ainda, como um saber diferenciado de outros. Poucos se detinham sobre temas difíceis à margem das vicissitudes da vida cotidiana, e sem dúvida os poetas líricos e trágicos foram tão majestosos quanto Sócrates na reflexão profunda das emoções, por exemplo. De modo que, formar uma ligeira opinião sobre Sócrates e os cínicos, sem delongas, pressupõe um olhar no “em torno” socrático-cínico. Homens perguntadores e formadores da educação grega, reconhecemos muitos ao olharmos para a cultura da Grécia Antiga, em perspectiva histórica. Dos fragmentos que nos restaram daqueles que ensinaram de modo semelhante ao socrático, há vários e até bem profundos sobre temas exigentes à época e à margem das opiniões meramente “de fé” (*pistis*). Estes tentaram formar e viver segundo o que diziam.

Segundo Aristóteles (*Poética*, I 1447b, 11), e como nos lembra Charles Kahn,<sup>2</sup> mesmo a forma de perguntas e respostas ao estilo socrático já era conhecida por Alexámenos, de quem nada sabemos à falta de seus textos. Entretanto, certos pensadores não tiveram um Platão para imortalizá-los em diálogos de modo tão veemente como este fez com seu mestre. Há pelo menos dois desses sábios próximos do educar socrático, nos quais me detenho pela semelhança de vida: pensar, ensinar e viver o que se pensa e ensina. Deles nos chegaram alguns poucos escritos para

---

<sup>2</sup> *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge Univ. Press, 1996.

comprendermos com clareza o que diziam, mas o suficiente para elaborar um perfil que nos interessa. Penso nos cínicos Antístenes e Diógenes. O primeiro, Antístenes, fundador da escola cínica; o segundo, seu discípulo e seguidor. Sócrates foi o único a buscar uma *Paidéia* que se desenhava quase à margem das instituições, ao usar conversas obtidas não sem insistência, nas ruas e em ginásios? Não.

## 1 SÓCRATES

Que figura teríamos de Sócrates sem os textos platônicos? Como cidadão ateniense passou ileso pela “conspiração” dos 30 tiranos, o que levou I.F. Stone<sup>3</sup> a considerar esse “esnobe” e falador uma espécie de “ateniense conivente” com o novo regime: enquanto muitos eram assassinados ou exilados, Sócrates permaneceu em Atenas sem aderir aos aristocratas, ou ao que chamaríamos classe média, ou aos mais pobres. Assim considera esse autor, muito bem sustentado por larga bibliografia. Mas é Xenofonte quem decide o que me parece o melhor ao apontar a dificuldade de Sócrates com os tiranos (*Mem.* I, 2,31): vendo-se cercado por eles no seu modo de viver, isto é, nas suas contínuas conversas com todos os que encontrava, sempre perguntando sem a preocupação de encerrar um tema, conta Xenofonte que o maiêutico Sócrates foi chamado diante de Crítias e Cáricles, seus inimigos declarados e partícipes dos Trinta, admoestado e obrigado a não mais falar com quem quer que fosse sobre o que estava acostumado; porém, no mesmo momento em que o proibiam, Sócrates, ouvindo a proibição, já argumentava com os dois poderosos para compreender até onde ele poderia perguntar, se poderia fazê-lo sem obter respostas, ou quando não entendesse o que o outro falava, ou o contrário...

Como noticia D. Laércio (II, 29), seu poder de persuasão e de dissuasão era enorme. Tentava demonstrar aos dois tiranos que o contestavam quanto à proibição que não tinha qualquer fundamento, porque eles não sabiam o que estavam exatamente proibindo. O insistente Sócrates tinha, afinal, uma missão *daimônica*, exatamente aquela que os tiranos gostariam de tolher. Este é o ponto nevrálgico que dá especificidade a Sócrates. Como Pitágoras ou Empédocles, ele não deixa de ser um *theios aner*: estabelece a relação do *lógos* com o sagrado.<sup>4</sup> Seu apelo ao divino está presente em todas as notícias que temos, quer restritas ao seu *daímon*, quer sobre a piedade com os deuses. Mas, foi ele o único a buscar viver como falava, no “caminho da excelência (*aretê*)”? Certamente, não, como se verá. Para ele, o equilíbrio

<sup>3</sup> *O julgamento de Sócrates*. Cia. das Letras, São Paulo, 1988. Stone, jornalista americano, apresenta muitas fontes investigadas em seu livro, o que é bom para o leitor, porém suas conclusões são um tanto rápidas, se compararmos com as exigências acadêmicas de hoje. Stone deixa transparecer, ao menos para mim, seu ideário jeffersoniano, na formação de sua interpretação.

<sup>4</sup> Não é possível desenvolver, neste curto texto, sobre o *daímon* socrático e suas consequências para traçar a figura de Sócrates, pois o tema envolve mito e filosofia que temos, hoje, como saberes separados.

nas ações, a boa medida, a preservação das relações de amizade, a *philia* que se deve ter na *pólis* apareciam como modo de vida e teoria maior com respeito a assuntos presentes nas conversas mais simples entre os cidadãos, adentrando em reflexões sobre as práticas entre irmãos, homens e mulheres, homens livres e escravos, amigos e inimigos, e mesmo em táticas de guerra.<sup>5</sup> Seus temas são muitos e voltados às afinidades mútuas e consigo mesmo, fator crucial para uma época ancorada em instituições que se sustentavam mal em meio a guerras constantes e a um império em decadência, como se sabe.

A considerar-se Xenofonte, tem-se a impressão de um Sócrates educador sem escola, à maneira de um Esopo com suas fábulas e máximas, diferente de Isócrates e suas articuladas lições na escola. Sócrates dialoga, Esopo escreve como se dialogasse, sem argumentar e, nem por isso, deixa de ser claríssimo em seu ensino, enquanto Isócrates expõe sobre a excelência, voltando os olhos para a cidadania, como, a rigor, fará Platão. No século V a.C., há muitos educadores-pensadores, e sequer podemos descartar os poetas trágicos, grande fonte formadora ao despertarem dúvidas sobre o *éthos* vigente e valores humanos mais gerais, numa espécie de motor para impulsionar o pensar sobre as ações. As vinculações, neste caso, são imediatamente cívicas, e sabemos pelos “cronistas”<sup>6</sup> que os valores não estavam tão firmes como o desejável.

O problema é que, hoje, de um bom conselheiro prático não dizemos ser propriamente um filósofo! É preciso que ele exponha seus conselhos na forma argumentativa, com fundamentos. Então, o que é ser filósofo? Sócrates é filósofo, mas nem todos que como ele ensinaram uma “moral prática” foram considerados pelos noticiadores e historiadores como filósofos. Há um problema a resolver, que talvez seja mais nosso que do grego antigo.

## 2 SÓCRATES E PLATÃO

Segundo o que lemos na doxografia mais próxima a Sócrates – no caso de Platão é preciso cuidado ao considerá-lo um noticiador –, suas conversas com os atenienses moviam o pensar argumentativo de cada discípulo sobre um tema, o que Platão nomeia “dialogia”, forma de pensar e ensinar por diálogo para a parturição das ideias (*Banquete*, *Teeteto*, principalmente). Dialogia, ou o modo dialético de argumentar, há também traços nas tragédias, mas como parturição das ideias parece ser específica a Sócrates. Estamos platonizando? Os nomeados sofistas<sup>7</sup> – como

<sup>5</sup> Xenofonte. *Memorabili*. Rizzoli Libri: Milano, 1989. Xenofonte. *Apologia di Socrate*. La Vita Felice. Milano, 2004. Platone *Tutte le opere*. Newton & Compton Editori: Roma, 1997. Aristofane. *Le nuvole*. Rizzoli Libri: Milano, 2001.

<sup>6</sup> Tucídide. *La guerra del Peloponeso*. 2 vol., Mondadori: Milano, 2007. Erodoto, *Sorie*. 2 vol., Mondadori, 2007.

<sup>7</sup> Dizer sofista é dizer muita coisa: qualquer um que tenha um saber é um sofista, seja ele professor de retórica, orador, médico, feiticeiro, refutador, etc. Será um problema platônico discernir, em parte, esses nomes e suas práticas de conhecimento.

Górgias, Protágoras, Pródico – como ensinavam e escreviam? Dialeticamente? Também por argumentos, e não sabemos se, ao ensinarem, dialogavam no sentido platônico, ou semelhantemente a ele. Claro que o fundamento do modo platônico de argumentar já está em Górgias, por exemplo, mas o desenvolvimento e a finalidade que lhe quis dar Platão, mantendo uma relação estreita entre mestre-discípulo, não parece ser um método sofístico até onde se sabe.

O grande elogio que Xenofonte faz a Sócrates não respeita a “parturição das ideias”, mas o seu estilo de aproximação das pessoas e das perguntas sobre como vivem, o que fazem e como fazem, criando uma abertura para um novo movimento de perguntas ao dialogante que vai respondendo, na medida em que consegue; nada há indicando a construção de uma teoria e fundamentos explícitos sobre as ideias ou sobre a *physis*, como lemos nos primeiros físicos dos séculos VI e V a.C., e como fará Platão. O que se apanha nas notícias de Xenofonte é o Sócrates que quer, sim, obter pensamentos novos do seu discípulo, mas como investigação do que o outro pensa sobre um tema que lhe diz respeito de perto e, pela dúvida, espera surgir novas perguntas na alma do outro, ou mais dúvidas sobre um assunto, sem necessidade de uma conclusão. Em outras palavras, trata-se de formar um aprendiz no tempo do dialogar/pensar, às vezes curto: Sócrates dará a ele outro direcionamento para a reflexão e a novas perspectivas, caso o dialogante siga refletindo. O diálogo não termina, as respostas não chegam necessariamente e o discípulo pode voltar a dialogar com o mestre, ou não.

Ora, todos os assuntos expostos por Xenofonte nas suas memórias socráticas, bem como por seus interlocutores, são retomados por Platão e reenquadrados em novo modo *paidêutico*. Explico. De fato, há diálogos platônicos cujo caráter se aproxima do socrático, porém são apenas aparentados a eles, ao considerarmos as palavras de Xenofonte. No relato das conversas – e também a doxografia posterior o indica –, o recolhedor deixa aberto o momento em que aquele que ouve chega a um possível arremate: de que não sabe sobre o que pensa e deveria saber. Já nos diálogos platônicos esta é uma primeira fase, necessária, e mesmo quando são diálogos ditos aporéticos o sentido é positivo e prepara-se a continuação do falso arremate, mesmo que seja em outro diálogo. Rigorosamente, não há esse sentido de aporia em Sócrates: ele teria que ir adiante no diálogo após o “desmanche” da opinião primeira do interlocutor, e não se tem notícias de que assim fazia. Sócrates, afinal, era um “desconstrutor”.

Um dos exemplos mais interessantes segundo Xenofonte está no cap. II, 34, do livro IV das *Memoráveis*, na conversa sobre a Justiça, entre Sócrates e Eutidemo. Ao considerar que o objetivo da vida é buscar e encontrar bens para a felicidade, Eutidemo diz não haver dúvidas de que a felicidade é um bem, mas Sócrates planta a dúvida:

– Sim, Eutidemo, a menos que a façam (a felicidade) consistir em bens equívocos? / – E que pode haver de equívoco no que constitui a felicidade? / – Nada, contanto que não a ponham na beleza, força, riqueza, glória e o mais que

segue. / – Por Zeus, é exatamente nisso que a consideramos. Como ser feliz sem esses bens? / – Confundes felicidade com vantagens, não raro funestas. Quantos, porque belos, não são corrompidos... quantos, por serem fortes, não empreendem coisas além do humano... Quantos, vítimas da riqueza, encontram a ruína em ciladas... / – Se me enganei louvando a felicidade, confesso já não saber o que pedir aos deuses...

Ao compararmos com os diálogos de Platão, percebe-se a diferença apesar das mesmas temáticas iniciais. Neles é elaborada uma *paidéia* muito particular, em parte somente platônica: Platão pretende levar o discípulo a algum ponto além do propriamente socrático – que é a dúvida sobre o saber e seus fins –, mesmo que tal pretensão finalize em aporia, o que não é uma limitação, mas parte do caminho ambicionado por Platão nos seus escritos.<sup>8</sup> Na recolha da conversa com Eutidemo, Xenofonte explicita o ponto a que chega Sócrates, como é seu costume em outras conversas (com Cármidis, Aristipo, Antístenes, Critóbolo e outros). Se nelas Sócrates abre caminhos “irônicos” para a dúvida do dialogante, em Platão é um mestre que se assume como tal e, principalmente, um discípulo posto como tal desde o início do diálogo e disposto a ser levado por aquele, de modo que suas respostas aquiêsçam quanto ao entendimento da colocação do mestre, sem discussões ao estilo da *ágora*.

Nos dialogadores socráticos, a considerar-se Xenofonte, eles podem sair no meio do diálogo, podem cansar-se deixando Sócrates sem um interlocutor de fato, ou são abandonados pelo perguntador. Afinal, o diálogo se passa nas esquinas de Atenas, nos ginásios, em praças, casas. Ora, no texto platônico há um forte por que de o filósofo “cortar” o movimento dialógico e introduzir – dramaticamente, diga-se – novo movimento ao diálogo: Trasímaco, por ex., abandona a conversa na *República* e Platão coloca Glauco e Adimanto no seu lugar, seguindo muito melhor para o tema que pretende desde o início: o que é a justiça. Polo, no *Górgias*, é abandonado pela fraqueza do seu pensar, e o diálogo continua. Alcibiades, no *Alcibiades*, cansa-se de argumentos e Sócrates-Platão segue até onde quer, sem obter muita reação do jovem, que tudo confirma sem forças e com pressa.

Vejamus uma passagem do *Eutidemo*, agora de Platão, em que o personagem é um Eutidemo já desenvolvido, não mais o juvenzinho com quem Sócrates dialoga nas notícias das *Memoráveis*. Ele está acompanhado de Dionisodoro e ambos estão prontos para refutar qualquer um dos presentes, pois têm a arte dos *sophistês*. O jovem Clíniás, que está com Sócrates, é o primeiro a dialogar com Eutidemo e será facilmente confundido por este quando da pergunta inicial “o que é que os homens aprendem, o que sabem ou o que não sabem...?” Eutidemo, astuciosamente, usa para falar ao jovem da ambivalência da palavra aprender (*mantháno*), na sequência

---

<sup>8</sup> Palavra que pode significar muita coisa. Quem soubesse trabalhar com ela considerava-se um sofista: professor de retórica, orador, médico, refutador, etc. É um problema platônico fazer a distinção, em parte, desse nome com o conhecimento. Veja-se Platão, *República*, VII, 523c-524.

junto com brincar, ou aprender a brincar (*prospaidzein*). Quando Sócrates/Platão inicia sua fala, não só o contexto está preparado para o diálogo se desenvolver, como esperamos, nós leitores, que seja bem refutado esse Eutidemo arrogante em sua má *paidiá* (277d).

A ambientação foi preparada por Platão como bom poeta trágico: trata-se de um teatro dialógico, um “teatro filosófico”, propriamente. Tal início “socratico-platônico” apresenta uma *paidéia* com maestria, que quer ser diferenciada de um *jogo* de aprendizado com palavras, de uma *paidiá*, no sentido de as palavras servirem aos jogos tanto quanto os brinquedos de um jogo, como dos ossinhos que as crianças gostam.

Platão toma as rédeas do dialogar depois do silêncio do confuso Clínius e lhe explica (e a nós) que se deve cuidar de como se faz uso das palavras, a exemplo do que disse o sábio Pródico, um exímio estudioso do sentido exato das palavras, ou seja: Clínius deve atentar ao sentido das expressões usadas por Eutidemo quando este diz “o” apreender (ou, o aprender – *tò manthaneîn*) e simplesmente “a” apreender (*hé manthaneîn*), pois para os estrangeiros, nota Sócrates, há uma diferença nos termos: quando se diz que alguém nada sabe sobre um assunto significa que vem a aprender algo desde o início sobre o que nada sabia; ou, se já tem algum conhecimento, continuará aprendendo mais sobre o assunto aprendido, sutileza que Eutidemo usou para fazer jogo com o ingênuo Clínius, brincando com várias palavras (278a sgt.).

No recolhimento de Xenofonte, quando Sócrates conversa com o jovem Eutidemo, sobre o tema felicidade e bens, também em 279a do *Eutidemo* platônico aparece o mesmo tipo de questionamento e tema, mas Platão faz seu Eutidemo seguir nas perguntas capciosas a Clínius, com o intuito de expandi-las até onde ele mesmo, Platão, pretende: a uma *paidéia* estruturada em fundamentos dialógicos concernentes a uma teoria refinada sobre a potência do *lógos*, seus usos na cidade, as consequências práticas, além de um *télos* firme que dirige o questionar para uma “metafísica” do ser e sua hierarquia, desenvolvida em muitos diálogos. Assim, melhor dizer que Platão obriga seu Eutidemo a perguntar dentro de um campo conhecido da cidade para prosseguir em outra direção, quando Sócrates toma a si as perguntas. O que pretende Platão não é chegar ao momento em que se aclaram a um cidadão ou estrangeiro alguns pontos importantes sobre as coisas e ações em pauta. Se o modo de perguntar platônico é semelhante à maiêutica em muitos pontos, sua dialética é muito mais ampla e tramada, de modo a indicar que, em Sócrates, basta plantar a semente que poderá ou não dar frutos naquele que aprende, e Platão quer mais que isso. Seduzido por seu mestre, ele compõe uma *paidéia* conforme fundamentos por ele mesmo encontrados. Sócrates teve êxito ao buscar a formação de homens particulares a quem considerava amigos, e Platão foi um deles.

Sócrates dizia o que pensava e vivia com seu *daímon*, e esses amigos-seguidores pareciam formar uma seita, algo típico da época e de sabor pitagórico. Nas

*Memoráveis* (I,4, 15), algo digno de nota é noticiado por Xenofonte nesse sentido: que os deuses estão sempre nas palavras de Sócrates.

[...] Não vês que as instituições humanas mais antigas e mais sábias... são também as mais religiosas, que as épocas mais lúcidas são também as de maior piedade? Saiba, meu caro, que tua alma aposentada em teu corpo governa-o como lhe apraz. Mister é acreditar, portanto, tudo dispor a seu grado a inteligência que habita o universo.

Claro, há ressonâncias na reflexão platônica e basta lembrar do *Timeu* e de *Leis*, mas não são aplicações de uma “teoria” socrática; são ressonâncias, e não sabemos qual a fonte que repercute no próprio Sócrates, esse ateniense que, no dizer de Antifonte (frag. 3 DK), é virtuoso, sim, mas não é sábio porque vive penosamente, sem roupas adequadas, sem sapatos, sem dinheiro, com pouquíssimo alimento. Não parece ser um quadro de felicidade, ao menos para quem a entende relacionada aos bens úteis.

Ao voltarmos aos diálogos de Platão, vemos que este não seguiu a virtude e vida como pensava Sócrates como tendemos a pensar hoje. O aristocrata Platão elegeu Sócrates como paradigma de um mestre e pensou os princípios de uma prática para todos os homens, primeiro fora da Academia e depois dentro dela. Não se expressa o *datmon* platônico nem a ação de misturar-se aos jovens. Assim sendo, tudo aponta para o fato de que Platão, quando escreve diálogos, tem um arsenal diferente para pensar o que é *paidéia*, que vai além das conversas do mestre conseguidas à custa da caça a ouvintes dispostos a conversar e tornarem-se amigos.

#### 4 ANTÍSTENES E DIÓGENES

O que há de tão diverso entre Sócrates e pensadores da época, como os cínicos, dessa perspectiva? Também estes se preocupavam com a excelência e a *eudaimonia* e marcaram o “viver segundo a natureza” (DL. VI, 72) como *aretê*. Se pensarmos em Pródico, por ex., considerado sábio e divino em todos os textos antigos, condutor de jovens, também ele foi condenado por Atenas, onde morreu obrigado a beber cicuta (frag.1 DK), porém mal é lembrado pelos intérpretes. Sabe-se que não só os pitagóricos sofreram perseguições por seus ensinamentos, também Anaxágoras foi condenado (e tantos outros), mas exilou-se, o que Sócrates não aceitou fazer. Nesse quadro, em nada positivo para Atenas, Antístenes, ateniense e fundador da escola cínica, discípulo de Sócrates por um tempo, como o foram alguns ditos “sofistas” (caso de Antifonte), a confiar em Xenofonte (*Mem.* livro I, cap. VI,2 e Livro II, cap. 1,21 sgts.) e Diógenes Laércio (VI).

Antístenes, quinze anos mais velho que Platão (445-366ac), foi apresentado por este a Sócrates (DL VI; Platão 59b do *Fédon*). Também o futuro cínico buscava

o saber socrático quanto à prática da excelência, a boa dialogia, além de reflexões sobre o *lógos* e da *phýsis*, conforme listagem de textos perdidos apresentada por D. Laércio. Foi Antístenes quem afirmou o famoso autodomínio (*enkratéia*) como núcleo de sua doutrina, que veio a fundamentar parte do Estoicismo. Como Sócrates, buscava os detalhes da vida cotidiana entre homens e mulheres, amigos e inimigos, e considerava que os longos discursos e grandes conhecimentos não encontram a virtude – que só se revela nos atos. Poderia ter sido Platão a dizer isso.

É preciso levar em conta ao ler os cínicos, que, quando da organização recente de um saber que se chamou “História da Filosofia” (XVIII-XIX) – penso nos filósofos que, como Kant e Hegel, em suas obras sobre “história”, elevaram o valor de uns filósofos e baixaram a de outros –, considerou-se o cinismo como não filosófico, modo excessivamente endógeno de pensar; pensamentos e pensadores trilharam, então, divisões estanques, facilitando nosso esquema para ler o pensamento antigo, o mito, os tipos de escolas nomeadas arbitrariamente de “intelectualistas” ou “moralistas”, por exemplo. Esse “ajuste”, que pode ter méritos ainda em nossa época, presenteou a modernidade mais para reconhecimento de si mesma, e menos para os textos antigos. O mesmo ocorreu com a leitura dos pensadores medievais ao “ajustarem” ao seu ideário o pensar grego e o do Islã.

No caso dos cínicos, poucos fragmentos nos restaram. Em função do estilo peculiar e desprezioso do doxógrafo D. Laércio narrar – ele se coloca como simples noticiador, quase um cronista se não estivesse séculos adiante do que noticia –, esses pensadores sobreviveram porque sabemos de suas “máximas morais”, e não por apresentarem reflexões sobre o Cosmos ou o próprio *lógos*. Apesar de terem escrito a respeito, há somente os títulos das obras anotadas por D. Laércio. Esse destino dos cínicos afastou-os, evidentemente, das reflexões notáveis de Platão e Aristóteles, e mesmo de alguns dos primeiros físicos, quando do recolhimento abundante feito pelos alexandrinos e, alguns séculos depois, copiados e estudados pelo cuidado cultural cristão. No entanto, Sócrates foi “salvo” no “ajuste” da Ilustração e no apreço dos teólogos da Igreja, mesmo sem ter escrito nada. Platão imortalizou-o.

Sabe-se que Antístenes foi exímio escritor e orador, deleitando seus ouvintes com belas homílias. Essa notícia de Xenofonte é também recolhida por D. Laércio (VI, 14). Antístenes aprendera muito com Sócrates, além de ter sido discípulo do grande logógrafo, sofista e retórico Górgias. Com esses dados, e o mero título das obras que escreveu e nunca nos chegaram, sabemos que pensou e ensinou sobre o *lógos* em palavras, sobre as noções, sobre a natureza dos animais, sobre a justiça e coragem, sobre o Bem, a Verdade, as Leis e muito mais. Além dos preceitos socráticos e gorgianos, segundo os noticiadores criou sua própria linha doutrinária em local próprio, onde reunia seus seguidores, sua *Hairésis* ou “escola”, no ginásio de Kynosarges.



Quanto às notícias sobre seu discípulo Diógenes de Sinope, que foi chamado por Platão de “Sócrates enfurecido” (D.L. VI, 43), há nelas algumas diferenças com o mestre, mas não de fundo. A expressão usada acima por Platão deve ser compreendida para que se saiba um pouco sobre o próprio Sócrates e sua *paidéia*. Se ela significa que, para ele e por meio do diálogo, temas são esclarecidos e opiniões repensadas, Diógenes, “socraticamente” também assim o faz, mas é o adjetivo “enfurecido” que chama a atenção. O cínico privilegia o “viver conforme a natureza” e a *enkratéia* por meio de conversas que ensinam – mas leva tais princípios para as ações de modo a criar nos cidadãos o espanto: contra os valores mais comuns, contra o que se espera das regras entre os homens, ele as quebra e se mostra como uma espécie de paradigma do “homem natural”, ou seja, “não cívico”, não institucional. Atenas não pode suportá-lo, mas suas palavras são as de um homem cínico-socrático, porém “furioso” no modo de ensinar, provocador, até por vezes violento.

Sua doutrina não difere, afinal, do ensino de Sócrates, que afirmaria o “viver segundo o que os deuses esperam de nós” como algo excelente, que pensa na *enkratéia* e o “viver segundo a *phýsis*”, e o maiêutico, apesar de vestir-se pobremente como faziam os cínicos, desprezar o dinheiro e sua família, não se paramentava conforme o mesmo figurino, apesar de semelhanças: um cínico se fazia reconhecer por um tipo específico de vestimenta pobre e certos adereços, como o manto dobrado em dois, bastão e alforje. No caso de Diógenes, e dado que o extremo nas ações era seu habitual, muitas vezes dispensava a vestimenta e andava nu, notícia que abordo um pouco adiante. Sócrates queria firmar-se como seguidor das leis. E o abismo nessa perspectiva era intransponível.

Para o mestre Antístenes, no Kynosarges, Diógenes foi preterido por afirmações e condutas excessivas como cidadão, e viveu sem escola, como mendigo, sem casa, sem pátria. Por isso, mais que o mestre, o tempo lhe deu notoriedade, glorificou-o o período medievo e moderno, porque cada leitor de seus ensinamentos e vida podia interpretá-lo do modo que melhor lhe aprouvesse: desde Alexandre, Epicteto, Juliano, a Petrarca, Rabelais e nossos modernos, todos viram em Diógenes algo importante a seguir contra as instituições, postura que sempre existiu. A terra é a pátria, a moeda era inútil, dizia Diógenes, como disseram, depois, os estoicos. Seu ensino nômade irritava os cidadãos pela diferença, assim como seus gestos e ações inesperadas: masturbar-se em praça pública, comer qualquer coisa em qualquer hora ou lugar, vociferar contra outros homens considerados cultos – contra Euclides, a quem chamava de “bile”, contra os demagogos, porque eram “valetes do populacho”, contra Platão, porque sua Academia era “uma perda de tempo”.<sup>9</sup> Escolheu ser despudorado, pois um cínico é um vivente segundo sua natureza, e esta fez o homem sem as instituições: se sente fome, come; se sente desejo, busca cumpri-lo, seja um desejo pela via de Deméter, seja pela via de Afrodite.<sup>10</sup> Ademais,

---

<sup>9</sup> D. L.VI, 24.

<sup>10</sup> Para um estudo mais detalhado do cinismo, veja-se *Le cynisme ancien et ses prolongements*. (org.) Marie-Odile Goulet-Casé e R. Bracht Branham; ed.PUF, Paris, 1993.

um valor caro aos gregos, a piedade, para ele não vinha das instituições – algo que também Platão não discordaria, de certo ângulo.<sup>11</sup> Não era ateniense, e feito posteriormente escravo ensinou seu pensamento até a morte.

Os testemunhos sobre Diógenes são abundantes quando referidos a esse ângulo, o que não ocorreu com Antístenes. Claro que nos ensinamentos cínicos há uma reflexão sobre *arché*, *phýsis*, *nómos*, *lógos* e suas relações, e como todo cínico que busca um paradigma na *phýsis* para a conduta, tanto quanto Sócrates buscava no sagrado, seu *daímon*, não são os cínicos meros provocadores a apontarem as mazelas do *status quo*, como quiseram alguns intérpretes ao focalizarem somente as provocantes respostas de Diógenes (D. L.VI,63 sgt.):

O amor ao dinheiro é a metrópole de todos os vícios... Após a guerra, a aliança... Estarás logo morto, meu filho, se eu julgar pelo excesso de tuas compras... Como pode (a morte) ser um mal, ela que não sentimos quando chega?...

E Antístenes? Temos poucas passagens. Em visita a Platão, enfermo, e vendo um vaso com vômito ao seu lado disse: “A bile, vejo-a bem, mas teu orgulho não vejo.” Esse traço contundente pertence ao cinismo, sem dúvida. Lecionava que a *aretê* se ensina, diferenciava os homens bens nascidos dos virtuosos rompendo com a *aretê* arcaica, que a excelência é suficiente para encontrar a *eudaimonía*, dizia, como ocorria com a força de um Sócrates a quem prestigiava (D. L.VI 8,10). Ao mesmo tempo impassível, vivendo a *enkratéia*, escreveu dezenas de textos sobre variados assuntos e morreu provavelmente tuberculoso. Não parece haver dúvidas de que a famosa “tranquilidade da alma” e a *aretê* estão presentes não só em Sócrates-Platão, mas no cinismo e, claramente, no posterior Estoicismo, como se sabe.

É digno de nota, nesse quadro, que a escola posterior de Pírron influenciou a modernidade quanto ao modo de ler os cínicos ao considerar seus escritos como pura *bavardage* (D. L. VI, 15), razão, quem sabe, do porquê certo tipo de reflexão que privilegia o campo ético-político foi, aos poucos, sombreada pela força do *lógos* argumentativo, ao estilo aristotélico, cujo ápice foi a Escolástica. Cair nas más graças dos cétricos ocorreu, também e parcialmente, com os estoicos.

Os ensinamentos cínicos, *malgré tout*, foram seguidos pela posteridade tanto quanto Sócrates e outros da época: formar o homem na excelência de si mesmo. Ocorre que as colocações cínicas, apesar de tão fortes quanto às de Sócrates (Platão?) ou de alguns antes dele – moderação, pobreza de vida, união entre a busca da excelência e o modo de viver –, e mesmo sendo persuasivas, não foram suficientes para que os historiadores os considerassem “filósofos”, provavelmente pela concepção que tiveram e ainda têm do que seja “filosofia”. Ao recolherem as máximas cínicas sem os princípios argumentativos que se perderam, ou, o que é comum, aterem-se

---

<sup>11</sup> Sabemos que os historiadores da filosofia tendem a considerar todas as escolas gregas antigas que buscam o cuidado consigo mesmo e ações como “socráticas”, e Platão estaria entre elas, no caso. Veja-se com cuidado o diálogo *Euthíphron*.

às críticas cétricas, marginalizam o que pensam como diferente por conta e gosto. Neste caso, não é surpreendente a trajetória do socratismo e do cinismo na História.

Não se separa com facilidade Sócrates de Antístenes ou de Diógenes no que respeita ao “viver segundo a virtude e ensinar segundo ela”. Quando muitos gregos e estrangeiros se uniam em uma *hairésis*, esses locais de ensino com os quais se identificavam no pensar e agir, ali decidiam sobre a própria vida aderindo a um mestre. Trata-se de refletir e praticar, e este era também – não se pode esquecer – o sentido das colocações dos nomeados primeiros físicos, mestres da *phýsis* e da *aretê*, como Filolau, Eurito, Leucipo, Demócrito e outros, lembrados como físicos mais que pensadores “da felicidade”.

Assentado sobre os cínicos e suas máximas – que elas carecem de “filosofia” –, quando aparecem regras do cinismo próximas ao pitagorismo, como é de esperar-se, pressupõe-se, mesmo aí, a falta de discussão dos princípios “lógicos”, o que a desvaloriza como se fosse uma seita de iniciados: por exemplo, no pitagorismo, não comer carne, ter boa condição física para ter boa condição de alma, não se deixar levar pelos gozos corpóreos, e outras restrições. São as *dogmata*, ou *doctrina*, como se dirá no medievo. Mas, como pensar o nascimento do que chamamos de filosofia, sem a necessária *mixis* entre sagrado, laico, *lógos*, mito, *phýsis*, *éthos*?

## 5 A PAIDÉIA GREGA

Para finalizar, há que se perguntar o que foi, afinal, a famosa *paidéia* grega? Talvez Werner Jaeger tenha algo a ver com nossa ideia de que houve uma *paidéia* grega riquíssima, que devemos ter como paradigma para a nossa, uma espécie de época áurea. No seu cuidadoso livro *Paidéia – a formação do homem grego*, ele anuncia seu texto como sendo uma “pesquisa histórica”, portanto, procura *unificar o disperso* na tentativa de encontrar “um tipo helênico de educação cultural”, como diz, que “intervenha em nossas relações com os séculos anteriores...”<sup>12</sup> Em se tratando dos gregos antigos, o que é lido e interpretado está no ângulo do que venha a servir a nós, modernos. Necessariamente, não precisa ser assim.

O que se recolhe dos escritos gregos sobre os séculos VI e V a.C. é, de um lado, a herança dos novos sábios e seus exercícios de pensamento, por vezes suas escutas à *phýsis*, bem como a busca da boa conduta e do bem-viver; de outro lado, há as regras da cidade instituída em permanente transformação, com suas Ligas comerciais e guerreiras, seus tribunais, suas leis e o *éthos* primariamente mítico-poético; de outro lado, ainda, as numerosas seitas que ingressam do Oriente (longínquo e médio) na península, que têm um modo próprio para indicar como comportar-se na vida; enfim, é nascente o que se nomeará (já no século IV a.C.) “a

---

<sup>12</sup> JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. (Prefácio à 1ª. ed., out. 1933). Paris: Gallimard, 1964.

filosofia”, na Academia e no Liceu, e o modo de interrogar agudo sobre o que já se delineara como força para mover o *lógos* enquanto dizer-pensar e agir pela “dialética”, para desenvolver-se.

Não houve harmonia, portanto, entre os modos de formar o homem grego e a força das seitas orientais nessa *paidéia* aparentemente homogênea; nem entre o modo de dizer-pensar mítico em mistura com o “novo” *lógos*. Se a retórica e a oratória, os tribunais e os logógrafos cumprem o papel de ensinar a bem falar, escrever e silenciar no momento oportuno, a fazer leis e segui-las – pois é disso que a cidade necessita –, as seitas, por outro lado, adentram nas reflexões dos sábios itinerantes provenientes de fora da península ou não caminham pelas mesmas trilhas da cultura grega. Sócrates e os cínicos são sábios desse último tipo. É preciso um longo estudo sobre esse aspecto, nada fácil de fazer-se. Aqui, somente o aponto. Que se leiam os escritos de Walter Burkert.

A pergunta que nos fica é aquela que Platão sugere no início do *Eutyphron*: qual o peso das instituições de justiça ao pensar-se na *grafia* (escrita) que se desenvolve segundo regras estabelecidas? E qual o valor da *pergunta* sobre o “que é” a impiedade, a justiça, a coragem, etc.? O segundo campo foi pouco ou nada desenvolvido entre os atenienses não filósofos à época, para que falemos com tanta segurança em *paidéia* grega. Na época mítica, mais homogênea, talvez. Essa transformação enorme como o é o advento das *póleis* deixa emergir uma nova *Sophia*, independentemente de “pátrias”. Foi o caso dos “primeiros físicos”, de Sócrates, dos cínicos, todos eles *sophistés*.

## REFERÊNCIAS

- DIELS; KRANZ. *I Presocratici*. 3. ed. Milano: Bompiani, 2006.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. (Prefácio à 1ª. ed., out. 1933). Paris: Gallimard, 1964.
- LAËRCIO, Diogène. *Vie et doctrines des philosophes illustres*. Paris: La Pochothèque, 1999.
- MAZZARA, G.; NARCY, M.; ROSSETTI, L. (org.). *Il Socrate dei dialoghi*. Bari: Levante, 2007.
- PLATONE. *Tutte le opere*. Roma: Newton & Compton Editori, 1997.
- ROSSETTI, L. *Introduzione alla filosofia antica*. Bari: Levante, 1998.
- SENOFONTE. *Memorabili*. Milano: Rizzoli Libri, 1989.
- XENOPHON. *Apology*. Harvard: Harvard Univ. Press, 1992.



# O VIVER-BEM NA FILOSOFIA DE PLATÃO<sup>1</sup>

*Jayme Paviani*

Podemos nos perguntar em que consiste o interesse atual de examinar a expressão do viver-bem em Platão? A pergunta pressupõe a distinção entre os conceitos: o viver-bem e a felicidade. Trata-se de apontar as condições necessárias de um viver-bem e não simplesmente o conceito abstrato de felicidade ou de vida feliz. Mas, como é possível falar do ato de viver sem esboçar uma teoria dele? No dizer de Santos (1990, p. 65), ao perguntar sobre o viver-bem e a felicidade constituem a “primeira ética articulada que o Ocidente conheceu” e daí sua relevância histórica e prática.

O “viver-bem”, um aspecto fundamental da filosofia platônica, muitas vezes é posto em segundo plano, nas recepções desse pensamento. Feita essa ressalva, é necessário, uma vez que a reconstrução do pensamento de Platão pressupõe uma leitura de todos os seus diálogos, submeter-se a um corte epistemológico e analisar a questão, nesse caso, em relação aos primeiros diálogos.

A filosofia *a priorística* de Platão, apesar de referir-se a uma dimensão concreta do viver-bem, parte de pressupostos e de análises dialéticas parciais. Envolve, portanto, diversos conceitos articulados entre si. No caso específico do viver-bem entram em ação as noções de bem, de justo, de cuidado de si, de cumprimento das leis e de outros conceitos. O objetivo de Platão é o “viver-bem” contraposto ao viver de modo inadequado ou mal. É o viver que implica viver com honra, coragem, felicidade, dor e prazer. Há, obviamente, um ideal de felicidade a partir de condições necessárias para isso. Há modelos, como o de Sócrates, figura moral, que se confundem com o modelo da honra, *kalos*. Há um modo radical de pensar o viver-bem que vai ao extremo de preferir a morte a renunciar a seus ideais.

Os filósofos na Antiguidade investigavam as noções de felicidade, especialmente os estoicos e os epicuristas. Os primeiros assumem a moral como um dos pontos

---

<sup>1</sup> Neste ensaio, evita-se o debate técnico sobre os diálogos ditos da juventude de Platão. O diálogo Górgias para alguns especialistas está no início da maturidade do autor.

centrais de suas filosofias, a felicidade tem como meta tornar os humanos mais felizes. Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, livro VII, relaciona a vida feliz às atitudes das pessoas em relação à virtude, à alegria, à dor, ao prazer, ao desprezo pelo corpo, à alma e à morte. Assim, apesar da aproximação temática, trata-se de perceber as diferenças de investigação entre o pensamento de Platão e os de outros filósofos, como Aristóteles e os chamados autores das escolas morais posteriores. Todavia, não é este o objetivo desta investigação.

Platão prioriza a ética sem estabelecer uma separação lógica entre o ontológico, o ético e o epistemológico. Além disso, ele decididamente não pode ser considerado um moralista. O viver-bem é algo inerente à vida e à conduta individual e coletiva. Entre diversos aspectos, o “viver-bem”, como exemplifica o autor, implica as *Leis*, as reflexões sobre a guerra, a educação, os governos, a legislação, os deveres, o casamento, a religião, a criminalidade e outros temas sociais e políticos. Portanto, uma vida feliz não se restringe a examinar a noção de vida, pois o viver-bem é um modo global de vida.

Entre os pressupostos do viver-bem está o cuidado da alma, pois um dos sentidos de alma, além de ser princípio cognitivo, é de ela ser uma entidade que pode ser boa ou má e, nesse aspecto, ela caracteriza o conceito de ser humano, enquanto o cuidado da alma é condição para curar o corpo. Uma vez estabelecido que o cuidado da alma, ao mesmo tempo, se relaciona à atitude moral e à saúde corporal, Platão fala na necessidade da purificação moral, na prática das virtudes e na nobreza dos discursos, *kaloi logoi*, pois a linguagem permite ao homem conhecer-se a si mesmo.

Sendo o corpo um instrumento da alma, embora só no *Górgias* e no *Fedon* se estabeleça a distinção entre alma e corpo, o conhecer a si mesmo significa conhecer a própria alma. Todavia, segundo Foucault, Platão, no *Alcibiades Maior*, não se limita apenas ao conhecimento de si mesmo, mas, antes de tudo, busca o cuidado de si, pois sem cuidar de si mesmo ninguém pode se conhecer. Assim, o conhece-te a ti mesmo é precedido pelo cuidado de si (2006, p. 4-18).

A defesa de Sócrates, diante das acusações de Meleto, Ânito, Lico, na *Apologia*, ensina que, a partir da palavra e da atitude de Sócrates, as condições de uma vida correta consistem em não se preocupar com o corpo nem com as riquezas, mas com o esforço do aperfeiçoamento da alma, uma vez que a virtude não é dada por dinheiro. O texto afirma que “da virtude provêm a riqueza e os bens em universal, assim públicos como particulares” (29 c- 30 c). Desse modo, a *Apologia* pode ser lida como um programa de vida em que o principal não é ser feliz, mas agir de modo ético, pois nisso consiste o viver-bem. A felicidade deriva de uma vida orientada para o conhecimento da virtude. Outra coisa não significa o fato de Sócrates apresentar-se como pobre de riquezas, alguém que sabe que não sabe, que não pretende ensinar aos outros, que não busca a fama,

que não está preocupado com a morte, que é cumpridor da lei, enfim, alguém que pretende ser virtuoso e, por isso, pode declarar à assembleia:

Durante toda a vida fui sempre o mesmo, tanto nas funções públicas que cheguei a exercer, como nas minhas relações particulares; jamais concedi nada a ninguém contrariamente à justiça, nem mesmo aos que os meus caluniadores denominam meus discípulos (33 a).

A moral de vida e o sentido da morte na *Apologia* estão dramaticamente contextualizados. Já no diálogo *Críton*, Platão oferece ao leitor um clima tenso. Nele Sócrates afirma que “viver não é o que mais deve importar, mas viver bem” (48 b). Na resposta de Sócrates aos argumentos de Críton, a razão é o critério das ações e não as opiniões comuns. O viver-bem deve ter como modelo a justiça e, portanto, os homens precisam respeitar as leis da cidade. Na prática, o viver-bem, *eu dzen*, com honra, *kalos*, e com justiça, *dikaïos*, significam a mesma coisa e, ao mesmo tempo, opõem-se à injustiça e ao rompimento dos acordos justos e sociais. Considerados estes aspectos, o viver-bem é vantajoso e o viver-mal é mau e vergonhoso.

O corpo humano é perecível, daí a necessidade de cuidar da alma e, para isso, é “preciso não pagar o mal com o mal, nem fazer mal a qualquer homem de quem nos venha o mal” (49 d). É recomendável cumprir as leis, pois “quem quer que corrompa as leis, na verdade, parecerá corruptor dos jovens e dos insensatos” (53 c). A partir desses argumentos, o modo de viver correto é, para Sócrates, um modelo de vida do indivíduo e do cidadão altamente ético.

O “viver-bem” tem íntima relação com os males da pobreza, da doença e da injustiça, geralmente vistos como os males da alma. Nesse sentido, para Robinson, a boa alma é aquela em que predomina a harmonia e a ordem (2007, p. 50). Robinson indica que, para Platão, a alma é uma “entidade homogênea”, feita de muitos elementos, entre os “quais o equilíbrio ou a falta de equilíbrio que a caracterizarão como moralmente boa ou má” (2007, p. 51).

Também no *Críton* a questão dos cuidados da alma serve de argumento ou pressuposto ético para demonstrar a necessidade de jamais agir ou decidir levados pelas opiniões e emoções, pois o consenso geral não é critério de julgamento moral. Sócrates argumenta que não pode fugir nem violar as normas da cidade. Se agisse dessa maneira estaria quebrando os acordos e lesando as pessoas. Ele chega mesmo a afirmar que a cidade (Estado) em que vivemos representa nossos pais e mestres, aos quais devemos obediência. Portanto, respeitar acordos e promessas, não lesar ninguém (nem quem nos ofendeu), cumprir as leis como quem segue seus pais e mestres são princípios morais que nos permitem um *viver-bem*. Nesse caso, a passagem da moral homérica e da moral da sociedade agrícola dos poemas de Hesíodo, para uma sociedade, representa o conflito de valores entre a competição



guerreira e a cooperação democrática e, segundo Santos, as polêmicas resultantes da crítica dos sofistas (1990, p. 63).

O diálogo *Cármides*, ao definir a temperança, procura relacionar o conhecimento com a moderação no agir e no fazer (no andar, no conversar) de tal modo que essa virtude consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio, *ta autou pratein*. Por isso, sem conhecimento de si mesmo não há virtude (164 d). A temperança poderá levar alguém ao estado de felicidade, se ela coincidir com a ciência do bem e do mal, se ela souber o que conhece e não simplesmente conhecer algo. Observa-se nisso as implicações entre o sujeito que conhece e a realidade (174 c – 175 c). Pode-se acrescentar, dessa forma, que sem uma relação com o mundo não há a possibilidade de conhecimento de si mesmo. Nesse sentido, “o viver-bem” tem estreita relação com a coisa conhecida, isto é, com as possibilidades do pensamento. E esse viver-bem não depende da introspecção tão valorizada pela modernidade.

Ao examinar a natureza do homem e de sua formação, Platão, no *Alcibiades I*, nas páginas finais, retorna à questão do cuidado de si, referindo-se em especial aos homens públicos. Sócrates, diz: “Não, meu ditoso Alcibiades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: Conhece-te a ti mesmo, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los” (124 b). Para adquirir nome e fama, para saber administrar as coisas públicas é preciso esforçar-se (124, d). É preciso cultivar a “amizade entre os cidadãos” e evitar o “ódio e as sedições” (126 c). Mas, entre as diversas virtudes necessárias, não facilmente alcançadas, o mais importante é cuidar de si mesmo. Sócrates indaga: “Que significa a expressão *cuidar de si mesmo*? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?” (128 a). As perguntas são claras e mostram de antemão a resposta. Sócrates quer saber se cuidar de si mesmo é o mesmo que cuidar de seus negócios, de seus pés, de suas mãos, a relação entre o anel e os dedos, os calçados, o modo de vestir ou outras partes do corpo. Cuidar de alguma coisa é fazer algo a seu respeito, e o tratamento deve deixar a coisa cuidada melhor. Sócrates também distingue entre cuidar uma determinada coisa e ocupar-se com o que pertence a essa coisa, de tal modo que “a arte que se ocupa conosco não é a mesma que se ocupa com o que nos pertence” (128 a, b, c, d, e).

O importante é o melhoramento de cada um e não “cuidar de qualquer coisa que nos pertença” (128 e). Só “conhecendo-nos, ficamos em condições de saber como cuidar de nós mesmos” (129 a). Pois, uma coisa é o homem e outra o seu próprio corpo (129 e). Quem dá ordem ao corpo é a alma, portanto, a alma refere-se ao “conhece-te a ti mesmo”. Quem cuida do corpo e de sua fortuna não cuida de si mesmo e, na realidade, nem do que lhe pertence. (131 c). Assim, os cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas (132 c). Resta saber como podemos obter o conhecimento perfeito da alma, como explicar o

significado do preceito de Delfos. O ponto central consiste em demonstrar o sentido do preceito.

O conhece a ti mesmo, pergunta Sócrates, não consiste em “levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si mesmos?” Talvez o espelho, mas nele não se “encontra algo do mesmo estilo?” (132e). Então, surge a observação mais radical de Sócrates quando afirma: “O rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupilas, como num espelho, a imagem da pessoa que olha.” Quando alguém olha para outro e se fixa no seu olhar, aquele que vê, vê-se a si mesmo. O mesmo não acontece se olhar para qualquer outra parte do corpo. Só há um modo de ver a si mesmo: olhar-se no olho do outro. O mesmo ocorre com a alma (133 a, b).

Devido a isso, amar a alma de alguém não é a mesma coisa que amar seu corpo. Assim, quem ama a alma jamais abandona o sujeito enquanto se afasta daquilo que perde o viço e a mocidade. (131 d). Mas, de que “maneira podemos cuidar de nós mesmos?” (132 b). Como podemos penetrar “no sentido profundo do excelente preceito de Delfos?” (132 c). Platão mostra que o olho que deseja ver a si mesmo, se quiser conhecer a si mesmo, deverá olhar para a alma e, nesta, observar a inteligência, pois é a parte que mais se parece com o divino (133 b, c). Nessa atitude, em condições especiais de exercer a política, é preciso ter presente que só se conhecem as coisas próprias ao conhecer as coisas dos outros e ao conhecer as coisas dos outros é possível conhecer as coisas da cidade (133 e). Desse modo, “não é ficando ricos que evitamos a infelicidade, porém, tornando-nos sábios” (134 b). Tanto as pessoas como as cidades são felizes na medida em que são virtuosas e especialmente justas. As pessoas só são felizes quando se livrarem do ser humano inferior, da servidão servil, isto é, ao adquirirem consciência do próprio estado de coisas (135 c).

Essas relações entre o individual e o social ou político também se encontram esboçadas no *Protágoras*, como no *Cármides*. Nesse caso, o eu e a alma coincidem. A alma é o eu verdadeiro de cada um. No *Protágoras*, ao debater a natureza da retórica, Platão afirma, ainda, que a educação é alcançada pela virtude, isto é, pela Justiça e pelo pudor ou pela arte da política, enquanto qualidades básicas da sociedade. Cultivar a alma pressupõe igualmente cuidar da cidade, e ambos os cuidados são condições fundamentais do viver-bem. Nisso transparece a insistência no ser humano social e não apenas no indivíduo. Platão, nesse, como em outros diálogos, certamente busca integrar diversos objetivos, embora insista na vida plena do homem graças aos benefícios da política.

Platão, no *Górgias*, ao criticar a retórica sofisticada, examina as condições de ser feliz ou infeliz. Sócrates, em diálogo com Polo e especialmente com os fortes argumentos de Cálicles, relaciona, aliás, como faz em outros textos, o problema da justiça e da injustiça com o viver-bem. Contra Polo, que afirma que muitos homens que praticam a injustiça são felizes, argumenta que felizes são os bons e virtuosos.

Contra Cálicles que opõe natureza e convenção e afirma que as leis positivas são feitas pelos fracos, pela massa, conforme seus interesses privados e, por isso, critica os filósofos e a filosofia, argumenta que a justiça supõe igualdade e que viver segundo os padrões racionais é a melhor maneira de viver feliz.

A posição de Cálicles é bastante convincente e Sócrates precisa de muita argúcia para superá-la com argumentos lógicos, pois não é uma visão sem importância. Na realidade, trata-se de uma posição que poderíamos, nos dias de hoje, considerá-la ainda comum para muitas pessoas. A questão consiste em descobrir um modo de existir que possa trazer felicidade. Sócrates procede a um conjunto de distinções, por exemplo, entre bons e maus prazeres, prazer e dor, razão e paixão, agradável e bem. No exame desses temas específicos, o contexto é o da retórica dos sofistas e a retórica moral, proposta por Platão; em consequência, tais como alma temperante e intemperante e, ainda, a sensatez, a coragem e a amizade são fundamentais para o cidadão. Enquanto Cálicles defende a paixão, o poder, Sócrates oferece outra maneira de analisar as relações entre a alma e o corpo, sempre em relação a esses tópicos.

“O maior mal é cometer injustiça”, e o “homem e a mulher que são belos e bons” são felizes, e os homens injustos e ignóbeis são infelizes (470 e). As condições do viver-bem dependem essencialmente da virtude da justiça. A superioridade da felicidade interior é motivo de felicidade de todo o agir. Obviamente, essas afirmações partem do pressuposto de que há distinção entre corpo e alma. Enquanto o corpo para ser saudável depende da ginástica e da medicina, a alma, o eu, tem a tarefa de guiar o corpo graças à política ligada à lei e à justiça. Sem as qualidades morais da alma, não é possível uma vida feliz. Nesse sentido, é preciso superar o conflito entre as condições morais e os vícios (ver 477 b). A alma que se constitui de diversos elementos, distintos em número e natureza, dentro da visão que opõe razão e desejo ou impulso, supõe que os desejos podem ser corpóreos ou não, embora se possa concluir que somente a alma possui desejo e, por isso, só ela pode ser persuadida. Sendo a alma imortal, é ela que importa, pois o corpo é apenas seu túmulo, seu invólucro.

Essas anotações são apenas indicativas das ideias de Platão. Nelas estão presentes questões que dominam a metafísica ocidental e, de certo modo, ainda não foram superadas pelos estudos éticos e pelos modos de vida do século XXI. Sócrates não tem receio de afirmar que “um único homem inteligente é superior a milhares de homens estultos e que ele deve dominar”, enquanto os outros devem ser dominados (489 c). Será realmente o homem inteligente o melhor? Ou, trata-se mais radicalmente de dominar a si mesmo? Sócrates respeita os argumentos de Cálicles e pede-lhe que não esmoreça “para que realmente se esclareça como se deve viver” (492 d). Ele avança no debate buscando exemplos simples como os da sarna e da coceira, indagando: Teria vida feliz alguém, tendo que se coçar pelo resto de seus dias (493 c)?

## REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MACIEL, Sonia M. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

PLATÃO. *Êutrifon, apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José de Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução, introdução e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ROBINSON, Thomas M. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.



# OS ROMANCES DE FORMAÇÃO COMO RELATOS DE FORMAÇÃO DA PESSOA: A NARRATIVA DO SUJEITO MODERNO NO *BILDUNGSROMAN* – O CASO DE ÉMILE E SOPHIE OU OS SOLITÁRIOS

Neiva Afonso Oliveira  
Avelino da Rosa Oliveira

*“Escrever sobre nós, olhando para as origens, obriga-nos não só a dizer quem somos, com transparência e honestidade, mas também a nos recompor numa certa totalidade. [ ... ] Ao escrever sobre nós, o que estava separado, o que, por vezes, negamos, acaba aparecendo e se juntando.”* (Moacir Gadotti)

O texto pretende identificar e caracterizar o modo de ser dos protagonistas do *Bildungsroman* (romance de formação). Como *modo de ser*, entendemos também o contexto dos mesmos ou o *mundo vivido* por eles ou, ainda, aquilo que alguns de nós costumamos denominar *entorno*. Para tanto, em primeiro lugar, como apoio, utilizamos o recurso de retornar a algumas obras que podem ajudar-nos a decifrar nossa trajetória formativa, interpretar o mundo das nossas relações, e o modo como vamos nos percebendo como seres em formação. Quem somos, afinal? É a questão que colocamos como nosso fio condutor na argumentação: somos pessoas em processo de formação, indivíduos épicos, protagonistas de romances, “*belas almas*”, ao estilo daquela cuja “fisionomia” descrita em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (GOETHE, 2006, p. 347)? Desde já, anunciamos que a escolha dessas obras não é aleatória porque elas estão, aqui e acolá, citadas como livros cujos temas ou narrativas nos conduzem à reflexão sobre o modo como estamos nos relacionando com “nossos mestres”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> De maneira geral, aparecem citadas ou referenciadas quando procuramos estudar o *Bildungsroman*. Vaz, Maas, Moretti, Lúckacs, Sartre e outros.

Vaz (1992, p. 9) afirma que, na *Fenomenologia do espírito*, Hegel realiza “a descrição de um caminho que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos [...] um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético [...]”. Avançamos um tanto mais para afirmar que, sub-repticiamente – mas nem tanto – é o que está presente na maioria dos *romances de formação* que conhecemos. Em outras palavras, é no caminho da formação, em busca dela, que o protagonista do romance constrói dialeticamente “sua”<sup>2</sup> *Bildung*.

Voltando a Hegel, é nosso intuito localizar, na *Fenomenologia do espírito*, algumas passagens em que podemos perceber a menção que o filósofo faz ao sujeito e ao relato de sua formação. E o que faremos, comentando as passagens, a partir de agora, desde uma afirmação de Hegel que certamente nos fornece a ideia de que o sujeito, ou melhor dizendo, sua formação, é construção, é desenvolvimento, um horizonte a ser atingido. “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural” (1992, p. 35). Em relação ao que afirmamos acima – o horizonte a ser atingido – que ainda não foi conhecido e que, portanto, não existe ou ainda não o é – contém em si o que virá a ser. Em termos de uma nomenclatura das Ciências, “o falso é um momento da verdade, [mas] não mais como falso” (p. 42). O sujeito comum e também o sujeito das Ciências é, dialeticamente, o que ainda não é, o que está para ser formado, o que está, portanto, em movimento de formação (*Bildung*).

Em se tratando dos movimentos e processos formativos, não resta dúvida de que há um conceito muito presente tanto nos romances de formação como nas filosofias em geral: a consciência. E, na *Fenomenologia do espírito*, é um elemento que surge muito frequentemente “colado” aos dados do cotidiano.<sup>3</sup> “A consciência na vida cotidiana tem, em geral, por seu conteúdo, conhecimentos, experiências, sensações de coisas concretas, e também pensamentos, princípios – o que vale para ela como um dado ou então como ser ou essência fixos e estáveis.” (1992, p. 47). De acordo com Hegel, a consciência é elemento ativo e atuante que “[...] discorre por esse conteúdo; em parte, interrompe seu [dis]curso, comportando-se como um manipular do mesmo conteúdo”. Ou, em outras palavras: “Reconduz o conteúdo a algo que parece certo, embora seja a impressão do momento”.

Dos ditos de Hegel, passando a uma autora filósofa e teóloga, também alemã, – Edith Stein (1891-1942) –, encontramos a ideia de formação enquanto processo, movimento que não cessa e ações que se encadeiam. É na esteira desse “progredir” e “avançar” em direção à consciência-ação, que a autora teoriza. O

---

<sup>2</sup> Ver os personagens *Meister e Jarno*, em *Anos de aprendizado*, por exemplo. E até mesmo ouvir, da boca do personagem de Günter Grass, de *O tambor*, nas páginas iniciais do romance.

<sup>3</sup> Ver Franco Moretti, em *A cultura do romance* (2009, p. 836-837).

material humano tem as condições para se desenvolver, porque traz “uma raiz viva em formação, que possui em si mesma a forma germinativa” (STEIN, 1999, p. 117). Assim, partindo de um “germe”, o ser humano se forma até se tornar uma “obra” cada vez mais completa. O processo formativo começa a ocorrer dentro da pessoa, semelhante ao que acontece com a semente de uma planta, que recebe uma forma particular, imbuída de uma potência que, aos poucos, vai desabrochando até se tornar aquilo que está prescrito na sua forma interna. Aquilo que Hegel denomina “atos da consciência”, no texto de Stein, parece encontrar congruência com o que a autora denomina e chama a atenção como um certo acolhimento “com o seu interior” (SBERGA, 2014, p. 158). Ou seja, para Stein, “toda educação é autoeducação (*Alle Bildung ist Selbstbildung*).” (SBERGA *apud* STEIN, 2014, p. 158). Conformidade ideal ou não, o fato é que nos ocorre relembrar os que mencionam o acontecimento de sua formação como “minha *Bildung*”.

Pelo menos não nas páginas iniciais de *A estrutura da formação humana*, mas mais adiante no texto, Stein (1932-1933)<sup>4</sup> afirma que o que diferencia o ser humano é “sua parte espiritual, que lhe permite ter acesso à sua interioridade e se tornar livre para agir com autonomia” (p. 107) “Quando dois seres humanos se olham, um eu está diante de outro eu. Pode ser um encontro que acontece na soleira da porta ou na interioridade. Quando é um encontro que acontece na interioridade o outro eu é um tu. O olhar do homem fala ... Ser pessoa quer dizer ser livre e espiritual.” (p. 107) Mais adiante, Stein explica que esse *eu* tem uma consciência que constitui o objeto; o mundo externo é o seu correlato (SBERGA, p. 222). “A consciência não se mostra a nós como um evento causalmente condicionado, mas ao mesmo tempo como o que constitui um Objeto e por isso sai da relação de natureza e se coloca diante desta: a consciência como correlato do mundo objetivo não é natureza, mas espírito” (STEIN *apud* SBERGA, 2014, p. 222).

## OS MODERNOS E OS ROMANCES DE FORMAÇÃO

Dando sequência ao tema dos elementos que devemos levar em conta, quando se trata dos *Bildungsroman* e do desenrolar dos romances modernos – alguém já nos disse que os romances são modernos<sup>5</sup> – desejamos trazer um autor moderno que, inclusive inaugura, segundo comentadores,<sup>6</sup> a forma moderna da autobiografia, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau faz um relato das vivências de um *eu* ou de uma *consciência*, direto das profundezas de sua *interioridade* e de seu

---

<sup>4</sup> A edição aqui citada é a do ano 2000. Ver referência completa em *A formação da pessoa humana em Edith Stein*, de autoria de Adair Aparecida Sberga (2014, p. 416).

<sup>5</sup> *O romance é concebível sem o mundo moderno?* É o que questiona Cláudio Magris em *A cultura do romance* (Franco Moretti, org). Citando o autor: “O romance é expressão de uma modernidade radical [...] o romance nasce e cresce quando se desfaz a civilização agrária e a ordem feudal.” (2009, p. 1016).

<sup>6</sup> Ver texto do professor José Oscar de Almeida Marques, *Rousseau e a forma moderna da autobiografia*.



*cotidiano*. “Viver não é respirar, é agir, é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência” (1995, p. 16). A educação do nosso primeiro mestre, o *eu* que se desenha como autoformação é parte dessa compreensão acerca da vida e do viver. Ao alargar sua explicação sobre nossos mestres, Rousseau (1995, p. 10), afirma que “nascemos fracos, precisamos de força [...]. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. [...] Essa educação vem-nos da natureza, ou dos homens ou das coisas”. As três educações tendem a um fim último, a perfeição.

A fim de ampliar, ilustrar as convergências que pretendemos fazer entre os autores que citamos e, ainda mais, juntá-los a uma perspectiva de análise dos atores dos *Bildungsroman*, citamos um pedagogo-filósofo conhecido e mais próximo de nós para auxiliar-nos na empreitada de aglutinar autores modernos – afinal o romance e os romancistas não são modernos?: Moacir Gadotti. Gadotti (2004) afirma que “Rousseau, como todo educador, preocupou-se fundamentalmente com o sentido da vida cotidiana, com as relações entre o ser humano e o meio ambiente. Elas se dão sobretudo no nível da sensibilidade muito mais do que no nível da consciência” (p. 21). Como vemos, temos aí mais uma vez conceitos com os quais vimos trabalhando neste texto e que podem nos trazer apoio em nossa reflexão sobre os romances de formação.

Aproveitando que estamos imersos em nosso tema principal – a formação (*Bildung*) caracterizada como autoformação, como estética da existência, como escultura do si-mesmo, precisaríamos dar um próximo passo, que seria o de localizar o sujeito formado, o eu constituído pela sua existência. Quem são eles? *Belle âmes*, indivíduos épicos, heróis, protagonistas dos romances, pícaros bem-sucedidos? Ou sujeitos que pretendem relatar sua autoformação, pura e simplesmente?

De acordo com Hegel, o romance pressupõe uma realidade ordenada em prosa. Tal constatação de Hegel avança para afirmar que “uma das colisões mais comuns e condizentes ao romance é portanto o conflito entre a poesia do coração e a prosa das relações que a ela se opõe” (HEGEL, 1992, p. 395). Lukács, por sua vez, nos diz que “o romance é a forma da [desventura]<sup>7</sup> [a]ventura do valor próprio da interioridade; seu conteúdo é a história da alma que sai a campo para conhecer a si mesma [...] para pondo-se à prova, encontrar a sua própria essência” (2009, p. 91) *Emílio e Sofia ou os Solitários*, obra de Jean-Jacques Rousseau, parece ser uma narrativa (romance) bem-apropriada para verificarmos de forma hermenêutica essa caracterização que tanto Hegel como Lukács nos apontam.

---

<sup>7</sup> O acréscimo é nosso, em congruência com o que os relatos de Emílio demonstram: um infortúnio vivido causado pela sequência de eventos malsucedidos em sua vida.

*Emílio e Sofía ou os Solitários* é uma obra inacabada de Rousseau, escrita também pelos idos de 1762, mesma data da publicação de *Emílio* e *Do Contrato Social*. Segundo Costa (1994), *Os Solitários* é um texto que retrata “as aventuras na vida-verdade do educando modelo” (p. 7) No *Émile*, o protagonista/herói não só recebe a mais primorosa das educações existentes como encontra, com a ajuda de seu preceptor, a companheira ideal, com quem ele possivelmente daria continuidade à obra pedagógica que seu mestre iniciara: “[...] você me ajudava a preparar para o meu filho uma educação semelhante à minha, e minha filha, sob o olhar da mãe, teria aprendido a se parecer com ela” (ROUSSEAU, 1994, p. 27).

Como um romance de natureza extremamente melancólica – elemento comumente encontrado nos *Bildungsroman*, porém, não em caráter talvez tão proeminente como aqui, *Émile et Sophie* traz os aspectos de formação tão imemorráveis para Emílio. Eis alguns exemplos dos momentos em que recupera instantes de suas aprendizagens: “[...] formei minha razão através dos meus sentimentos; o que serve para enganar os outros foi para mim o caminho da verdade” (p. 21). Sobre a relação entre conhecimento e seu modo de ser, afirmara: “[...] para descobrir as relações das coisas entre si, estudava as relações de cada uma comigo” (p. 21).

O caminhar com o fito de aproximar-se sempre mais de si mesmo, a vivência da dor, os encontros e reencontros com seu destino são experiências do jovem mais amadurecido ainda em formação e representam “[...] mil voltas e reviravoltas” (p. 77) que o fazem enxergar-se como ator de um espetáculo. “Surpreendido por um som de instrumentos e um clarão de luzes, volto a mim, abro as pálpebras, olho: encontro-me num dia de estreia, espremido pela multidão<sup>8</sup> e impossibilitado de sair” (p. 79). No início da Segunda Carta, oferece-nos a descrição da caminhada como expiação dos erros e como “avistar” um novo futuro: “Dois dias de caminhada já tinham fechado a barreira atrás de mim, deixando-me tempo para refletir durante minha volta, se tivesse sido tentado a considerá-la” (p. 185). No transcorrer de seu relato, Rousseau menciona “peregrinações”, o que nos fornece a ideia de uma longa e exaustiva jornada a enfrentar.

Em *Émile* e *Sophie*, a formação, a alusão ao teatro, ao espetáculo, ao atuar e à ficção em cena são mesclados com a realidade nefasta que o cerca e que se compõe de cenários onde já aparecem a desilusão com passagens e acontecimentos de seu destino e as “tristes desgraças cuja lembrança, apagada em dias mais felizes, vêm hoje redobrar meus pesares, levando-me de volta à sua fonte” (p. 37). Assim, como atos de uma peça, Rousseau vai identificando seu destino como tudo que é determinado pelas leis naturais ou por um tipo de providência alheia às suas escolhas e que o faz impotente. Sua alma, imaginação e sensibilidade à flor da pele o fazem

---

<sup>8</sup> Rousseau, pelas palavras de Emílio, anuncia, páginas antes (p. 37ss) que partiria para a cidade grande ou para a “fatal cidade” ou “capital”, onde, segundo ele, tem “uma estada envenenada”.

exaurido, a ponto de encontrar-se numa “[...] revolução que não queria perceber, não me dava tempo de entrar dentro de mim mesmo por medo de não mais me encontrar” (p. 39).

São alguns dos mestres de Rousseau que o fazem mergulhar em um turbilhão de sentimentos, em geral, as relações deturpadas “[...] armadilhas do vício e do exemplo, traições de uma falsa amizade, inconstância e fraqueza humana [...]” (p. 43). Nessa parte do texto, Rousseau (ou Emílio) refere-se à descoberta da traição de Sofia, a mulher que maculou sua virtude (p. 43) e para quem já não era mais seu *Émile*. Porém, é, primordialmente, a partir do relato de suas aflições, abatimentos e tormentos que Emílio parece aprender e capturar aspectos formativos, mesmo às custas do sofrimento: “Mas qual é o lugar daquele cujos relacionamentos estão todos destruídos ou mudados? O que fazer, o que vir a ser? Para onde levar meus passos, em quê empregar uma vida que não mais traria felicidade?” (p. 145). Como expressão de uma filosofia existencialista antecipada, Rousseau traz a ideia de que o conhecimento de si é gradual e se compõe de aprendizagens que fazemos vida à fora. “O sábio vive um dia após o outro e encontra todos os seus deveres cotidianos à sua volta. Não tentemos nada além de nossas forças e não nos adiantemos às nossas experiências” (p. 177). O tom da convivência com situações adversas – a perda da filha e a traição de Sofia – está em consonância com o estoicismo<sup>9</sup> apresentado por *Émile*, um estoicismo que se manifesta na conformidade que o sujeito tem com aquilo que o destino reserva para ele: “Aquele que mais luta contra o seu destino é o menos sensato e sempre o mais infeliz; o que ele consegue mudar em sua condição o alivia menos do que o atormenta a perturbação interior que ele cria com isso” (p. 23).

É interessante notar que a personagem Sophie dessa obra, por seu turno, mostra-se irreverente, com maneiras pouco adequadas ao que denominaríamos civilidade; entretanto, revela, em sua personalidade, alguns elementos que se referem a uma demonstração de vontade própria, quando muito não seja por sua decisão de demonstrar amor-próprio, intrepidez e barbárie, uma pessoa que “[...] preferia ser punida a ser perdoada [...] a própria punição a aviltava menos.” Nas palavras de Jensen (1996), Sophie demonstrava uma personalidade e pessoalmente, enquanto mulher, “é a causa eficiente de uma comunidade e a responsável por sua manutenção” (p. 12). Ancorados nessa afirmação, é que poderíamos perguntar, de fato, a Emílio (ou a Rousseau) quem seria a figura de quem ele fala como “soldadesca inquieta e rebelde, ávida de desordem e tumulto e que, sem saber o que desejava, só queria agitar-se e pouco se importava com o andamento das coisas, conquanto andassem de outro modo” (p. 247). E, caso Rousseau nos respondesse que essa mulher bem

---

<sup>9</sup> Sobre o estoicismo de Rousseau, ver o texto ROUSSEAU E O CASO DE ÉMILE ET SOPHIE OU LES SOLITAIRES: ENTRE OS IDEAIS ROMÂNTICOS E OS IDEAIS ESTOICOS, de Arlei Spíndola.

poderia ser Sophie, inevitavelmente, deveríamos fazer-lhe uma pergunta à maneira de uma mulher engajada na luta pelo reconhecimento das mulheres na sociedade: qual das duas formações (a de Émile e a de Sophie) foi melhor sucedida?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve ensaio procurou fazer considerações a respeito da forma como entram na literatura moderna, por meio dos romances, os relatos sobre percursos formativos dos personagens. Tomamos a obra *Émile e Sophie* como exemplo por se tratar de uma experiência autobiográfica comprobatória de um experimento educativo que Rousseau fizera já em *Emílio ou da Educação*, mas muito mais do que isso, uma obra que primordialmente comprova as teses educativas do genebrino: a educação não é panaceia, não cura os males da sociedade. Aquele discípulo cuja educação foi pensada passo a passo não triunfa; ao contrário, vê-se às voltas com situações de enorme infortúnio. Trata-se de algo que nos faz pensar. Em nível mais abrangente de uma reflexão sobre os aspectos da formação, conecta também esse livro de Rousseau – além de *Emílio ou da Educação* – com uma tradição do relato do formar-se pessoa e com a narrativa ou descrição característicos dos romances de formação. De certa maneira, esses aspectos da segunda obra de 1762 fazem com que Rousseau inaugure a forma moderna da autobiografia, características das escritas dos *Bildungsroman* dos séculos XVIII e XIX.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Marques. Oscar José de. Rousseau e a forma moderna da autobiografia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC, 9., 2004, Porto Alegre. *Programa e Resumos. Anais* [...] Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- GADOTTI, Moacir. *Os mestres de Rousseau*. São Paulo: Cortez, 2004.
- GOETHE, JohannW. von. *Os anos de aprendizado de W. Meister*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GRASS, Günter. *O Tambor*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992. Parte I. (Coleção Pensamento Humano).
- JENSEN, Pamela Grande. *Finding a new feminism: rethinking the woman question for liberal democracy*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

MORETTI, Franco (org.). *O romance: a cultura do romance*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile e Sophie ou os Solitários*. Porto Alegre: Paraula, 1994.

SARTRE, Jean Paul. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

SBERGA, Adair Aparecida. *A formação da pessoa em Edith Stein*. São Paulo: Paulus, 2014.

SPÍNDOLA, Arlei. Rousseau e o caso de Émile et Sophie ou les solitaires: entre os ideais românticos e os ideais estoicos. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS – SEPECH, 8., 2010, Londrina. *Anais [...]* Londrina/PR: Ed. da UEL, 2010. p. 245-257.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

# DA PERGUNTA À EDUCAÇÃO. PARA QUE HAJA HUMANIDADE!

*Paulo César Nodari*

Meu caríssimo professor, doutor, colega e amigo, Luiz Carlos Bombassaro, chamado de modo mais familiar, carinhoso e amigo de “Bombassaro”, senti-me muito honrado por estar em meio à tão destacada e renomada plêiade de amigos e amigas teus, e feliz pelo convite de transmitir, por meio da escrita deste texto, um preito a tua pessoa. Serei breve nas linhas e nas laudas. Breve na minha homenagem, porque a presente reflexão, por sua importância e finalidade necessita de foco e centralidade, ainda que debruçar-se sobre a *arte de pensar* não seja, na maior parte das vezes, simples, fácil e isenta de problemas e complexidades que a temática em si e nas suas ramificações enreda e enseja. Procurarei escrever um texto simples, espontâneo, sem referências diretas, e, até, indiretas, tanto quanto possível, seja de autores clássicos, intérpretes, comentadores, com o intento de expressar algumas ideias pessoais sobre o colega e amigo, aqui, mencionado e merecidamente homenageado. No texto que segue subjacentes e motivadoras estão quatro ideias pertinentes à trajetória do Prof. Dr. Luiz Carlos Bombassaro, ainda que as mesmas não sejam exclusivas e únicas de sua significativa biografia e competentíssima trajetória acadêmica, vinculando, especialmente, temas e questões em torno de epistemologia, de educação, de filosofia e de sua refinada e fina ironia.

### a) Da pergunta

Perguntar é dimensão e característica de quem, humildemente, se dá conta de que não sabe tudo. É característica de quem busca penetrar aquilo que por ora se apresenta desconhecido. É atributo de quem não se acomoda com as respostas até, então, apresentadas e dadas. É típico de quem olha a realidade e se admira por ela se apresentar como se apresenta, e, enquanto tal, não se apresentar de outra maneira. É peculiar de quem desenvolve e tem espírito de investigação. É dimensão fundamental de aprendizagem e conhecimento. É pertinência de quem busca

compreender a realidade. E, enquanto tal, pergunta-se acerca de tudo e de todos. Por que isso é “assim” e não “assado”? Por que “isso” e por que “aquilo”?

Mais do que respostas é importante dar-se a perceber que as perguntas movem e direcionam o “buscar” e o “pensar”. Talvez se possa dizer que as perguntas revelam quem se é, de onde se é, e para aonde se vai. As perguntas lançam a urgência da reflexão e do pensamento. Há perguntas mais complexas e, outras, menos aprofundadas, como também até superficiais, muitas vezes! Entretanto, ousa-se afirmar que nenhuma pergunta é totalmente sem sentido. Em outras palavras, a pergunta manifesta sempre, por um lado, o desejo de querer conhecer, saber, aprofundar e, por outro, revela o nível de reflexão e aprofundamento de quem pergunta.

A pergunta revela sempre o saber e o não saber de alguém. A pergunta pode surgir tanto da ignorância, como da admiração e, também, do propósito de consideração reflexiva. Nessa perspectiva, arrisca-se afirmar que ela, normalmente, não surge do “vazio” ou do “nada”. Podendo, também, surgir do interesse “de algo” ou “por algo” bem mais embasado e aprofundado. De outro modo, brota da insatisfação ou da curiosidade a respeito de algo. Mas, para que algo seja posto em questão, é salutar dar-se conta de que o “perguntar” nasce do movimento dialético entre o saber e o não saber. Ou seja, em toda pergunta há algo desconhecido, pois de outro modo careceria de sentido a pergunta e a investigação, na medida em que, por um lado, o desconhecido pode ser designado de algum modo e, por outro, na medida em que o desconhecido pode designar-se mediante algo conhecido. Já Aristóteles, no capítulo 2 do livro I da *Metafísica*, afirmava que a admiração impulsionou os primeiros filósofos a pensarem, partindo das questões mais simples às mais complexas e progredindo pouco a pouco, porque o ser humano quer libertar-se da ignorância e ser livre.

“Bombassaró”, o homenageado, desde o princípio das nossas primeiras conversas, sempre revelou-se um homem dado às perguntas e impulsionado, ou melhor, vocacionado aos questionamentos referentes à epistemologia e às “fronteiras da epistemologia”, mas, também e, sobremaneira, àquelas relacionadas às preocupações focadas no querer que o ser humano se encontre em sua “própria casa”, ou seja, encontre sua vocação mais essencial e benfazeja enquanto ser que não apenas está no mundo, mas é no mundo com os outros e busca sê-lo, paulatina e progressivamente, na vivência da “vida boa”, da liberdade, da justiça e do bem.

## B) DA PROBLEMATIZAÇÃO

É conhecido e sabido por demais que a pesquisa inicia pelos problemas que se apresentam aos seres humanos. Em todas as ciências, fala-se em problemas e solução de problemas. Problema significa lançar, atirar, propor. Em geral, diz-se que problema é tudo aquilo que resiste ou se opõe à penetração da inteligência,

constituindo uma incógnita ou dificuldade a resolver. Os problemas não nascem prontos. Eles não “caem do céu” e não “sobrevoadam de paraquedas”. Os problemas não batem à porta do pesquisador. É o pesquisador que, por sua vez, precisa estar atento ao mundo que o cerca. Assim, o problema não é uma simples pergunta, como também não é simples a resposta. A preocupação diante dos problemas não pode se antepor a aparatos, para que o mesmo ofereça quanto menos dificuldades melhor. Problema equivale a uma instância cientificamente elaborada à procura de uma resposta plausível, compreensiva e competente. Todavia, para que o pesquisador se dê conta de que tal situação se torne ou apresente problema ou problemas, é preciso, por parte do pesquisador, espírito de observação, de atenção, de curiosidade e de busca, porque, por assim dizer, todo problema só se torna uma questão de curiosidade científica, se o pesquisador conhece de certo modo algo da realidade que se apresenta. Ou, então, que, ao menos, cause-lhe admiração, estupor diante do desconhecido e, por sua vez, o desejo e a preocupação sábia e sábia de buscar respostas e explicações razoáveis. Em outras palavras, pode-se afirmar que o problema se torna problema como tal, quando supõe ele um saber e um não saber por parte de quem se questiona. O problema surge de uma insatisfação ou curiosidade a respeito de algo. Pode ser uma dificuldade ou um desequilíbrio para o qual se busca uma solução.

Comumente afirma-se referir-se a Sócrates o mérito de ter definido e praticado exemplarmente esta forma de saber como introdução necessária à verdadeira sabedoria. A elaboração metódica dos problemas com a indicação clara e precisa dos argumentos a favor das diversas alternativas é muito importante para o progresso da ciência. Em todo caso, poder-se-ia lembrar que, para Aristóteles, problema pode designar uma pergunta tanto teórica como, também, prática sobre a qual se discute e sem que reine opinião concorde, ou seja, é uma pergunta em que se examinam os argumentos a favor e contra um nexo de argumentação com outras frases ou problemas. Segundo o próprio Aristóteles, há distinção entre problema e pergunta, na medida em que o problema se caracteriza como pergunta para fim de investigação. Ou seja, é mais do que simples pergunta.

O problema envolve elaboração, construção. O problema é uma reflexão concentrada e elaboração teórica de argumentos para chegar a possíveis resultados plausíveis de serem corroborados e contestados na comunidade de pesquisadores. O problema está situado em um contexto de representações. Ele é uma construção espiritual e resulta de um contexto estabelecido. Por isso, é possível afirmar que a colocação do problema antecipa a solução. Problemas surgem exatamente em contextos e situações nas quais o nexa seja teórico ou prático, entre o conhecido e o desconhecido se torna questionável e contestado. Assim sendo, o problema emerge da dialética entre o saber e o não saber.

A elaboração metódica dos problemas com a indicação clara e precisa dos argumentos a favor das diversas alternativas tem capital importância para o progresso



da ciência. Numa palavra, o problema para a ciência é o estímulo inicial à investigação científica. As ciências, nesse sentido, avançam a partir de problemas que desafiam a compreensão dos cientistas e pesquisadores. A ciência fundamentalmente inicia com problemas, ou seja, onde o conhecimento ordinário vê fatos, fenômenos, acontecimentos, a ciência vê problemas e possibilidades de pesquisa e avanços. Segundo a compreensão da ciência contemporânea, o valor científico da solução de um problema consiste basicamente na capacidade de engendrar novos problemas. Lembrando, por exemplo, Popper, a ciência não tem a função de fazer desaparecer os problemas, mas procurar dar-lhes melhor explicação, explanação e razoabilidade.

Disso provém a expressão já conhecida: progresso de problema a problema, mas, ao mesmo tempo, a abertura do problema radical do sentido ou do absurdo desse progresso. Em outras palavras, é a abertura à compreensão do sentido da existência humana. Logo, não basta “ordem e progresso”, ainda que ele seja um *slogan* chamativo e de cunho positivista. Faz-se urgente longa, paulatina, constante e progressiva ação e trabalhos consistentes na busca de solução dos problemas, não apenas aqueles pontuais ou, então, esperar que eles toquem nossa “campainha” e nossa “porta”, mas, também, e, sobretudo, pensar e refletir acerca de proposições, projetos e planos de ação, que contemplem a totalidade dos seres humanos e dos seres vivos. Não é possível pôr “debaixo do tapete” as questões e os problemas fundamentais e essenciais que envolvem a existência humana e a dos seres vivos enquanto tais, sejam quais forem os contextos e as circunstâncias.

### C) DO SENTIDO DO HUMANO

Indagar é uma atitude filosófica essencial do ser humano. Ele se interroga e está preocupado em entender a vida, o mundo, o sentido de suas ações, a particularidade de seus gostos e gestos, o significado de sua relação com a natureza e com os outros. Na origem da filosofia está, por conseguinte, a capacidade humana de colocar perguntas. Aprender a tornar-se “humano” é levar adiante a capacidade de perguntar-se e de maravilhar-se. Como visto acima, para Aristóteles, os seres humanos foram levados a filosofar pela admiração, permanecendo primeiramente atônitos diante dos problemas óbvios e, depois, foram, pouco a pouco, progredindo até proporem-se questões muito superiores e abrangentes. Da admiração surge a indagação, e desta, enquanto capacidade de perguntar, de propor respostas e de enriquecer o mundo com novas considerações, advém a questão acerca da vida do ser humano no mundo.

A vida humana é singular, em primeiro lugar, porque é uma aventura consciente. Caminhar é uma experiência básica do ser humano. O caminho é variante no tempo e no espaço, mas, ao ser escolhido tal caminho por alguém, é, ao mesmo tempo, uma realidade a ser humanizada. O andar faz de uma estrada um caminho,

porque escolhido por alguém, e este, por sua vez, dá ao “caminho” sentido. E, isso, justamente, porque o ser humano é um ser que internamente não se guia por instintos seguros. É agente racional livre. Deve, por conseguinte, ser capaz ele mesmo de determinar os seus atos. Para isso, ele carece de uma reflexão sobre si mesmo, que lhe forneça um conhecimento de si, do que deve ser e de como pode chegar à sua realização pessoal, uma vez que o ser humano não tem traçado diante de si, de antemão, tudo quanto poderá ser e não lhe está determinado tudo quanto realizará e lhe acontecerá.

O ser humano deve ser entendido como um ser que há de alcançar a perfeição por meio da própria atividade. Esta característica é de significado fundamental para compreendê-lo como um ser que está em busca contínua da realização pessoal. O ser humano é um ser aberto e inacabado. Em sua unicidade e singularidade ele não nasce já pronto. Apresenta-se como possibilidade de efetivar-se. Ele precisa permanentemente construir e conquistar o seu ser. Assim, seu grande desafio é esse processo de construção do seu ser. Ele é um ser ontologicamente aberto. O que ele é não está estabelecido de antemão, pois sua primeira tarefa é sua própria autogênese. Seu comportamento não está previamente determinado a partir dos instintos. A abertura que caracteriza sua vida significa que ele deve dar orientação fundamental a seus impulsos. Seu ser é, em primeiro lugar, uma busca de si. Por isso, o ser humano é essencialmente desafio. Só ele tem, portanto, “em suas mãos” seu destino, isto é, sua efetivação não está de antemão garantida, mas submetida a situações determinadas, nas quais ela se põe sempre em jogo. Ele é, então, o ser da ameaça permanente, ameaça em relação a seu próprio ser que pode perder-se. Ele está sempre sob o apelo de criar as condições necessárias para efetivar-se. Consequentemente, o ser humano apresenta-se como um projeto aberto. Todo seu agir constitui um atestado dessa abertura. De fato, em tudo o que ele pensa, deseja, quer, realiza, ele sempre ultrapassa seus limites já atingidos pelo pensamento, pelo desejo, pela vontade, pela ação, pelo trabalho. Ele nunca está plenamente satisfeito consigo mesmo. Enquanto ser inquieto, ele se lança sempre mais para frente, a fim de conseguir metas cada vez mais elevadas. Ele está consciente de poder continuamente dizer não e mudar o rumo de seu caminho. Assim sendo, ele deve ser visto como um ser de possibilidade, plenamente capaz, consequentemente, de colocar-se, jogar-se e engajar-se no processo contínuo e permanente do melhoramento e da perfectibilidade.

O ser humano levanta a pretensão de sentido. Ele busca dar sentido às coisas que lhe estão dispostas e do modo como lhe estão dispostas. Ele busca dar sentido ao todo de sua existência, admirando-se diante das coisas como se lhe apresentam, e interrogando-se, contínua e incansavelmente, a respeito das razões das coisas serem como são e não serem de outro modo. Enquanto ser dotado de reflexão, ele vive como problemático, isto é, ele está preocupado em compreender a vida, o

mundo, o sentido de suas ações, a particularidade de seus gostos, o significado de sua relação com a natureza.

E, ao tomar consciência dos diversos problemas que povoam seu universo, o ser humano se coloca a célebre questão a respeito de quem ele é, uma vez que a reflexão sobre si mesmo, identificando-se, sobremaneira, pela interrogação “o que é o ser humano”, permanece, desde a aurora da cultura ocidental, no centro das mais variadas expressões culturais: literatura, ciência, filosofia, ética e política. Dessa singularidade própria do ser humano, a de ser o interrogador de si mesmo, desencadeia-se o movimento de interiorização reflexiva do querer compreender-se como presença a si mesmo, descobrindo, enquanto espírito finito, por um lado, que ele não se identifica com a plenitude da verdade e do bem, mas, por outro lado, como sendo capaz de ultrapassar o âmbito da realidade finita numa abertura ilimitada à totalidade do ser.

#### D) DA EDUCAÇÃO

A educação, à luz dessa perspectiva, não deve ser vista, por um lado, simplesmente, como um período cronológico bem delimitado, bem determinado da existência humana. Não se pode delimitá-la como especificamente o período escolar e, quanto muito, o período universitário. Entretanto, por outro lado, a educação também não pode ser vista como um pacote já pronto, embalado a ser adquirido num mercado de ofertas, de acordo com os gostos ou com a lei da procura. Ela não pode ser vista à luz da perspectiva de momento e da lógica da oferta e procura. A educação, com efeito, deve ser compreendida muito mais como a arte de conduzir permanentemente o ser humano à efetivação de seu ser como livre, autônoma e capaz de autodeterminação e à explicitação e compreensão do horizonte da totalidade em que se constitui sua existência.

A educação é muito mais do que mera instrução. Evidentemente, há aspectos que referenciam e auferem legitimidade à dimensão de instrumentalização nos contextos de exigência performativo-tecnológica cada vez mais competitiva e obstinada. Não se nega a pretensão do âmbito tecnocientífico, mas este não pode ser priorizado em detrimento da educação acadêmica, permanente e integral e, não raras vezes, até lenta, a qual envolve e integra tanto o âmbito formal como o âmbito informal, desde a educação familiar, escolar, universitária até a educação à vida em sua busca de compreensão no horizonte da totalidade do ser, uma vez que o ser humano, segundo Scheler, no livro *A posição do homem no cosmos*, é o único ser capaz de realização de atos espirituais livres, de promessas e de conscientemente dizer não a algo circunstancial e a situações, quando ele, livre e reflexivamente, não se compraz com o que lhe é proposto. Ou seja, ele é um ser autoconsciente, que possibilita-se superar a simples adequação ao mecanismo natural e também ao risco constante da mera instrumentalização. Logo, a educação precisa ser capaz de

auxiliar a pensar e a julgar para além dos fins lucrativos da economia de mercado a serviço dos denominados megalomaníacos do mercado financeiro, que priorizam o lucro e o ganho, no afã e no domínio manipulador do “poder pelo poder”.

Tomando em conta as trilhas de Kant, especialmente, aqui, do § 40 da *Crítica da faculdade do juízo*, a educação deveria proporcionar, priorizar e formar em cada ser humano a capacidade de pensar, de acordo, por assim dizer, com as “três regras de ouro” do pensar kantiano: *pensar por si*, livre de todo e qualquer preconceito (a); *pensar de maneira alargada*, pensando no lugar de qualquer outro (b); e *pensar de maneira consequente*, pensando sempre em acordo consigo próprio (c). Essas três regras, ainda que escritas no final do século XVIII, com toda certeza, são válidas e muito preciosas, ainda hoje, e, por “ironia do destino”, pode-se afirmar que nunca se teve, na História da humanidade, tantas informações e tantas possibilidades como as atuais, mas, ao mesmo tempo, em nenhuma época da História se conheceu, se entendeu e se compreendeu tão pouco o ser humano enquanto tal na História e no contexto hodiernos. Nessa perspectiva, tentando, ainda que de maneira muito menos competente refinada, ao se remontar à ironia fina do “Bombassaro”, pode-se afirmar ironicamente, sem chegar à decantada ironia “bombassaroniana”, que nunca se esteve tão próximo e na iminência de “confiar” e “acreditar”, tanto e plenamente, na completude e na perfeição do ser humano a ponto de se poder contrapor o interessantíssimo título reflexivo de Sandel: “A favor da perfeição!” Utopia? Distopia?

Será? A Humanidade nos próximos anos estará contra ou a favor da perfeição? E, por sua vez, haverá Humanidade! Qual Humanidade! Haverá Nova Humanidade, afinal de contas? Será e estará ela formada por quais humanos? Só quem for perfeito ou, então, participar e assumir a lógica do mercado financeiro? Será que faremos parte e seremos contemplados nesta “Nova Humanidade”? E se não estivermos, onde estaremos e para aonde iremos? “*Quo vadis?*”



# SCHOPENHAUER: NO LIMIAR DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO<sup>1</sup>

*Muriel Maia-Flickinger*

Não será ao conteúdo de denúncia do absurdo e da insensatez do mundo, na obra de Schopenhauer, que nos voltaremos aqui. Importa-nos investigar o motivo real da “guinada” feita por seu pensamento, em direção a uma concepção de tal modo impiedosa do real. Tão impiedosa, a ponto de acabar de vez com a ideia tradicional de que o “ser” do mundo e o “bem” seriam idênticos, vale dizer, que o ser seria de ordem racional. E isso justamente em um tempo saturado da crença otimista em um Deus racional, dando impulso ao progresso no mundo e na História. Para entender essa “guinada”, poderíamos investigar a influência que o Romantismo alemão teve sobre o filósofo. Pois, apesar do otimismo que caracteriza esse movimento, há nele um veio oculto de ceticismo e até mesmo niilismo, que certamente agiu sobre o jovem Arthur, no caminho à sua filosofia. Um caminho, no qual ele se comportou como um rebelde, por não acreditar, como acreditavam os filósofos idealistas, de que o mal existente no mundo fosse a manifestação pervertida ou adocida de uma raiz essencialmente boa ou divina do existente, passível portanto de cura. Sua posição foi sempre oposta a esta. A “coragem civil” que demonstrou não foi de ordem política – era um conservador –, senão metafísica. Não dirigida, portanto, a um mundo cujo aparecer é, para ele, enganador e incurável, senão ao que o sustenta, ao númeno, de onde brota o “pior”. Com 18 anos apenas, à ideia de um Deus ser o autor do mundo, ele reage: “Não, antes um Diabo!” (G,131). Só alguém isento do desejo de harmonia característico da filosofia positiva poderia ousar tanto. Volto a dizer, porém, que não sua “ontologia negativa”

---

<sup>1</sup> Esse texto foi escrito para homenagear, em “Festschrift”, o professor e amigo Luis Carlos Bombassaro. Como entre os temas de seu interesse, o do limiar do conhecimento filosófico acompanhou-o desde o início de seu percurso intelectual, pareceu-me adequado abordá-lo, aqui, no veio que Arthur Schopenhauer abriu à filosofia, em seu *Mundo como vontade e representação*. Não, porém, no meio aí elaborado conceptualmente, senão naquele em si indizível do imediatamente vivido por ele; logo no lodo existencial latente a esta obra, do qual extraiu sua metafísica.

(Lütkehaus, 41/2) prenderá nossa atenção neste breve exercício de investigação, mas o agente desencadeador da guinada que o levou à sua metafísica. Ou, mais precisamente, a nova e perturbadora compreensão de si mesmo, que o empurrou a ela. Tampouco o buscaremos na vertente do niilismo romântico, senão diretamente, na vereda pessoal. Schopenhauer pertence àquela estirpe de pensadores, que, como Agostinho, Montaigne, Descartes, Rousseau, Herder e Goethe, entre outros, insistiu na importância do *vivido*, no peso iniludível do experimentado em si mesmo, extraindo sua obra não da erudição livresca, senão do manancial da própria existência.

De fato, o seu caminho intelectual foi conturbado, tendo enfrentado o primeiro percalço em sua origem social. Filho único de um abastado comerciante do norte alemão, Arthur estava predestinado a seguir a carreira do pai, à qual desde cedo recusou interiormente. Seu desejo era fazer o Ginásio e ingressar na Universidade. O segundo percalço, e por certo o mais forte, foi o bloqueio que ele mesmo se impôs após a morte do genitor, impedindo-se de sacudir as cadeias que o aprisionavam à destinação imposta. A marca mais determinante que lhe ficou da relação com o pai, H. Floris Schopenhauer, nasceu de alternativa a que este o submeteu aos 15 anos de idade. A alternativa era a seguinte: *ou* ingressar imediatamente no melhor Ginásio de Hamburgo, preparando-se para a carreira universitária; *ou*, na companhia dos pais, empreender longa viagem através da Europa iniciando, após, o período obrigatório de formação para a carreira do comércio. H. Floris foi de uma astúcia cruel nessa proposta. Contava justamente com a curiosidade e sede de saber características do filho, para levá-lo a, traindo seu sonho, submeter-se ao seu próprio desejo. O jovem decidiu-se pela viagem, obrigando-se, assim, por própria escolha e responsabilidade, a uma vida que o atava à carreira execrada. A marca que lhe ficou dessa experiência precoce, em relação ao próprio destino, nós a encontramos mais tarde em seus escritos, quando insiste na importância, não só de se saber discernir o que se quer realmente na vida, senão e sobretudo de se aprender a renunciar ao próprio desejo. A partir daí, a busca do prazer, sempre momentâneo e fugaz, torna-se para ele uma negação de si mesmo e da autonomia pessoal. Ele diria, entre outras coisas, que os homens dificilmente tomam diretamente o caminho que lhes solicita a vontade; andando em ziguezague, como crianças no mercado público, agarram tudo a que o desejo aponta sem chegar a nada, pois “quem quer ser tudo não pode ser nada” (V1, 103).

Arthur estava convicto de não ter cometido erro algum escolhendo a viagem através da Europa. Ninguém, ao menos não tanto quanto ele, opôs-se tão drasticamente à mera erudição sem raízes concretas. É do “livro da vida” que o conteúdo do pensamento tem de ser extraído, como vemos no próprio relatório que os pais lhe exigiram acerca dessa viagem. Percebe-se, neste, o quanto ele é precoce na capacidade de ajuizar situações, mas também na tendência de encarar o mundo, a partir da miséria, injustiça e do sofrimento que o “encharcam”. Arthur

vivia, então, uma crise existencial difícil de resolver, por ter sido tão cedo forçado a fazer uma escolha de consequências indesejadas para seu futuro. Sabendo embora ter feito a escolha correta, estava através dela condenando-se moralmente a trair a si mesmo. A inconformidade com isso, ele a manifestou desde o início de seu aprendizado. Tornou-se amargo e agressivo, sendo mais de uma vez admoestado com severidade por seu pai. O que aconteceu naquela fase, e qual exatamente terá sido o papel de H. Floris na situação, nós só podemos adivinhar através de indicação dada em carta, por Johanna Schopenhauer, a mãe de Arthur. Nesta, ela o lembra do quanto teria lutado por ele contra o marido, no sentido de proporcionar-lhe os estudos. Nós dois, ela escreve, “fomos enganados de um modo cruel” (Lütkehaus, 164).

Menos de um ano após essa viagem, adensou-se o dilema moral de Arthur, devido ao adoecimento e suicídio do pai. Ele então se incrimina *não* por sua morte, senão por *não* ter reagido positivamente ao seu desejo; e segue, por isso, no caminho execrado da carreira eleita por aquele. Mais difícil ainda, porém, foi sua relação com a mãe. O papel desta em sua vida foi bem mais complexo e determinante que o do pai. Johanna era uma mulher incomum para a época. Casou por conveniência com um homem importante, rico, bem formado e orgulhoso de si, dezessete anos mais velho que ela e dono de um temperamento dominador, sanguíneo e ciumento. Ela, sem dúvida, renunciou a muito nos primeiros anos de convívio com o marido, em Danzig, onde o filho era sua única distração, ela sem dúvida renunciou a muito. Só ao mudarem daí para Hamburgo, conseguiu encontrar o próprio espaço no cenário literário e artístico da cidade. A educação dos filhos (Arthur tinha uma irmã nove anos mais jovem) foi deixada aos cuidados das amas; um hábito aliás corrente na classe social a que a família pertencia. Não é, portanto, de estranhar que Johanna tomasse nas mãos a própria vida, após a morte do esposo. Não hesitou em liquidar a casa comercial da família, indo morar (com a filha, Adele) na cidade de Goethe, onde ligeiro conquistou a sociedade de Weimar. O “salão” que aí fundou foi um dos mais frequentados e melhores, à época; vindo a escrever, após, tornou-se, por anos, uma das autoras mais lidas na Alemanha. Arthur, por seu lado, desenvolveu-se avesso aos hábitos sociais cultivados pela mãe, e, estando próximo, a incomodaria com toda sorte de agravos, tal como àqueles que a cercavam. Verdade é que ela nunca lhe teve amor. Fez dele, primeiro, o seu brinquedo, sua distração, entregando-o, a seguir, à tutela das amas. Bem cedo, e sabe-se que até o desespero, ele viveu a angústia de ser abandonado pelos pais (HN4, II, 121). Confessaria ter sofrido muito com a rigidez do pai (idem, 131), e o carinho da mãe decerto lhe fez falta, mas calou a respeito. Seu afeto por ambos deve ter sido grande. Identificava-se à mãe na sensibilidade e no gosto pela literatura e pelas artes; generalizando, diria, mais tarde, que se herda da mãe a inteligência, do pai, o caráter.

Ao contrário de Johanna, porém, que se “sacode” do passado, aliviada, após a morte do marido, Arthur fica colado ao “mundo do pai” (Saf., 107); mesmo após



encerrados os negócios da família, decide dar continuidade à formação escolhida daquele. Sozinho, em Hamburgo, continua a trabalhar no escritório de Jenisch, um grande comerciante e seu tutor, lendo aí, às ocultas, as obras dos Românticos. Fora isso, entrega-se a excessos sexuais na companhia de amigo de infância (Anthime), gastando muito na companhia de pequenas atrizes e cantoras de coro, ou, em último caso, recorrendo “aos abraços de prostituta industriosa” (Saf. cit., 106). Na cidade, são comuns tais estroinices entre os jovens de sua classe social. Só que, enquanto seu amigo vive isso sem danos maiores, Arthur enoja-se consigo mesmo, e se recrimina por não conseguir resistir aos próprios desejos. Ele e Anthime chegam a entrar em conflito por isso. Essa atitude se explica, talvez, pelo fato de Arthur, então com 17 anos, não ter podido experimentar a confiança básica que o amor dos pais, em especial o da mãe, lhe teria podido oferecer. Confrontado com a própria sexualidade, ele a viveu como um rebaixamento, uma perda de si e de sua autonomia. Em suas anotações da época, interpreta a própria volúpia como um poder infernal, que o arrasta do alto em direção ao “pó da terra” (HN,1,1). Seus impulsos sexuais, que foram fortes, ele os viverá como uma escravidão ao que nele existe de pior. Incapaz de confiar nos próprios sentimentos, jamais se entregará a outra pessoa, em especial tratando-se das mulheres. Estranhando-se, assim, dos ditames do corpo, amor e sexo ficarão nele para sempre inconciliáveis.

Em Hamburgo, a letargia o consome. Passa a escrever à mãe cartas cheias de queixas e lamentos. Ela vai ao seu encontro, quer auxiliá-lo. Amigos seus dispõem-se a ajudá-lo, e ela insiste em mostrar-lhe ser ainda possível realizar seu sonho de estudar. Escreve-lhe, então, uma carta extraordinária para uma mãe, incitando-o a tomar decisão, na qual *não* traísse a si mesmo: “Eu te imploro com lágrimas nos olhos, por favor, não te engana a ti mesmo, age de modo sério e honesto para contigo, trata-se do bem de tua vida. Eu sei o que significa viver uma vida que contraria o nosso interior e quero, se isso for possível, poupar-te essa miséria” (Lütkehaus,168). Johanna acrescenta à sua, a carta de um íntimo amigo, Fernow, conhecedor e crítico de arte respeitado, que anima Arthur a ingressar no Ginásio. Já no dia seguinte, este se despediria de seu tutor na casa de comércio; muito mais tarde, confessará ter lido a carta aos prantos (GB, 651). Ainda mais interessante que esta, porém, é outra carta, anterior, que a mãe lhe havia escrito, quando deixou Hamburgo. Nesta, Johanna o trata *não* como um filho, mas como homem. Fala ao amigo que, tendo-se despedido há pouco, deixara nela a lembrança da “noite muito alegre” que passaram juntos. A carta se inicia com a menção do cheiro do fumo de seu charuto, que ainda pairava no ar, quando partiu. Lamentando decepcioná-lo por fugir a uma despedida formal – ela já tinha “encomendado os cavalos para as 6:30” na próxima manhã –, Johanna finaliza a carta dizendo: “Faço-o por mim mesma” (Lütkehaus,74). Não por ele, pelo filho, como seria de esperar de uma mãe. Dirigindo-se ao homem no filho, ela podia ser sincera, ser ela mesma. É evidente, nesta carta, a qualidade incomum de sua relação com o filho de 17 anos.

Johanna permite-se, ousa ser mulher frente a ele sacudindo de si a figura convencional de mãe. Dá-lhe o papel de adulto, e espera dele, obviamente, uma reação adulta. Deve sentir que Arthur poderia repetir o pai, tentar impedi-la de ser ela mesma, mas acredita em sua inteligência e o empurra a tomar decisão que o levaria para perto dela. Talvez, ao formular o apelo de que se mantivesse fiel a si mesmo, Johanna pensasse que o filho a respeitaria tanto quanto ela mesma o estava respeitando. Uma atitude admirável, embora não seja difícil imaginar a dificuldade de Arthur em lidar com essa figura de mãe. Por ela não o ter amado, quem sabe? Seja como for, ele não conseguiu vencer-se, recusou o papel que ela lhe oferecia. Ser adulto para a mãe teria sido talvez possível; não, porém, de modo algum, para a mulher na mãe...

Os dois anos seguintes, durante os quais Arthur completa o Ginásio (Gotha, 1807-9) e ingressa na Universidade (Göttingen, 1809-11), confirmam os temores de Johanna em relação a ele. Os diversos períodos, em que Arthur mora em sua casa vêm crivados de desentendimentos. E sempre, porque Arthur procura lhe determinar a vida, o dedo em riste, rude até a descortesia com ela e seu ambiente. Johanna defende-se como pode. Até, por fim, decidir que ele deverá morar fora de sua casa obedecendo a horários e dias para visitá-la. Embora isso, a relação entre ambos persiste. Ela o ajuda através dos amigos, os dois fazem até curtas viagens juntos. Concluído o Ginásio, Arthur ingressa na Universidade, para cursar medicina, transferindo-se, após, para a filosofia. Continua, porém, a frequentar bem mais os cursos científicos que os filosóficos. Seu interesse pelas ciências nunca irá arrefecer. Ele lerá todas as obras existentes nesse domínio, o que era ainda possível. Cientistas de renome reconheceriam nele um dos grandes conhecedores do cérebro do séc. XIX.

Em 1811, antes de concluir os estudos, Arthur transfere-se para a Universidade de Berlin. Quer assistir às aulas de Fichte e Schleiermacher. Sua decepção com a filosofia do primeiro está bem documentada nas anotações de então, mas o que nelas nos importa, agora, é o interesse crescente que ele voltará, a partir daí, ao *fenômeno da loucura*. O tema é abordado por Fichte, em um de seus seminários. Arthur o acompanha com grande interesse, mas discorda do filósofo na interpretação que este oferece do fenômeno. Se Fichte vê na loucura uma “doença do espírito”, encarando o louco como um ser “animalesco”, Arthur a compreende, *não enquanto uma perturbação do espírito ou do entendimento*, senão como um “transtorno” das condições do conhecimento da experiência. Ao contrário de Fichte, que animaliza o louco, Arthur encontra neste um parentesco com o gênio; homem normal, ele diz, em relação àquele, seria no máximo comparável a um “cão inteligente” (HN4, II, 18 s.). Hoje sabemos, que, nos dois anos e meio nos quais esteve em Berlin, ele teve contato próximo e assíduo com os doentes mentais da *Seção Melancólica* da *Charité*, o setor psiquiátrico da mesma, chegando a tratar de pelo menos dois “pacientes” nesta instituição. O método de tratamento de que se utilizava – e ele

parece ter sido o primeiro a fazê-lo –, era por “compreensão empática”. Neste, o acesso ao doente faz-se por “simpatia” para com seu sofrimento (Z, 25); identificação esta, como se sabe, inaceitável para Freud e os analistas de sua escola. É neste período, que Arthur realiza estudos teóricos e práticos acerca do “magnetismo animal”. O fenômeno estava em moda entre os intelectuais da época, a ponto de existir cadeira sobre a matéria na Universidade, frequentada igualmente por Arthur. Bastante conhecida, ao tempo, era a *Clínica para os pobres* dirigida em Berlim pelo médico e professor, Christian Wolfart, discípulo de Mesmer. Fichte, ele mesmo, frequentava essa *Clínica*, além de outros nomes importantes do período. A hipnose era, de fato, aplicada, tanto no tratamento de doentes mentais quanto na investigação de certos fenômenos ditos paranormais (premonição, comunicação a distância, etc.). O assunto era, contudo, polêmico; de modo que só bem mais tarde, em 1836, Schopenhauer escreverá que, “ao menos do ponto de vista filosófico”, tais fenômenos seriam “os sem comparação mais importantes entre todos os fatos que nossa experiência nos oferece”. E acrescentava, que seria “obrigação” de cada erudito buscar conhecê-los. Ele mesmo encontraria nesses fenômenos (incluindo-se o sonambulismo, as visões sobrenaturais e de espíritos, etc.) uma prova de sua metafísica da Vontade. O “magnetismo animal”, ele o descreverá como “fenômeno fundamental” de uma “metafísica prática” ou “experimental”, já que, estando nele suspensas as leis da natureza, a metafísica penetraria “misteriosamente” na empiria tornando possível o que, *a priori*, é afirmado impossível. O filósofo acreditava, ademais, que, um dia, a filosofia, as ciências avançadas e o magnetismo animal poderiam lançar luz uns sobre os outros, levando a verdades, que, “fora desse contexto, não se deveria esperar alcançar.” Alertava, porém, a que não se deveria confundir o magnetismo animal com o que *dizem* os sonâmbulos; estes repetiriam o que brota de seus próprios preconceitos, misturado ao que extrairiam à cabeça do magnetizador (P I, 1, 292). Se é possível dizer que esse seu interesse pela loucura tinha forte cunho existencial – já que alguns membros da família de seu pai, como este mesmo, tinham apresentado “leves ou graves perturbações psíquicas” (Z,39) – podemos contudo afirmar que, aí, tampouco, seu interesse era meramente científico. O que o levou a investigar de perto tais “anomalias” foi de ordem sobretudo filosófica, tendo integrado igualmente os resultados dessas investigações em sua futura metafísica da Vontade inconsciente.

No início de 1813, ao concluir seus estudos, Arthur teria gostado de permanecer em Berlim, mas Napoleão estava às portas da cidade, e a Prússia acabava de lhe declarar guerra. Um grande entusiasmo patriótico tomava os berlinenses, e o próprio Fichte desfilava pelas ruas armado de uma espada maior que ele, incitando os compatriotas à luta. Não era esse o estilo do jovem formando. Nada que o interessasse menos do que a guerra, que ele trataria como um dos maiores e mais estúpidos males que assolam a existência. Decide-se, por isso, a mudar para Rudolstadt, idílica localidade não longe de Weimar, a fim de redigir sua tese de doutorado.

Passando em Weimar, visita a mãe, mas não se demora. Johanna tem novo amigo, pouco mais velho que ele mesmo, e isso o desagrada. Recolhido em modesta pensão, ele escreve em apenas três meses sua *Dissertação*: “Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente”. Um título indigesto, sobre tema que *não* o apaixona, absolutamente. Seu acesso inicial à filosofia não difere daquele dos filósofos idealistas. Faz-se em nível da consciência transcendental, para aí plantar sua teoria do conhecimento.

Ao escrever a tese, Arthur está confiante em si. Retomando Kant para contestá-lo, como o fazem os donos das cátedras filosóficas alemãs no período, ele se opõe, contudo, a estes no ponto mais crucial de sua recusa ao filósofo. Enquanto estes acreditam ter ultrapassado Kant dando outra vez ao espírito o poder de, conhecendo-se a si mesmo conceber o Todo, Arthur fica fiel ao mestre justamente na afirmação de que o “sujeito do conhecimento” não pode, de maneira alguma, conhecer a si mesmo. Ele bem sabe que está contrariando o espírito da época, mas não entra em polêmica com seus opositores. Não gesticula, não faz alarde do *novo*, que pesa no seu texto. Não busca o confronto. Sua linguagem é sóbria, medida, o tom é frio. Enumera com soberania todas as diferenças de sua própria teoria em relação à epistemologia de Kant; diferenças estas, das quais excetua-se apenas aquela afirmação capital referente ao sujeito cognitivo. *Em um primeiro passo*, Arthur empreende uma importante *simplificação* do filósofo. De todas as engrenagens cognitivas, um só princípio é preservado, o de “razão suficiente”; logo de todas as categorias, a da “causalidade” apenas. Para qualquer representação que nos chegue à consciência, ele argumenta, perguntando-nos sempre por uma sua *causa* – o que se expressa no “princípio de razão suficiente”. Como mostrava Kant, não é o mundo exterior que nos leva a fazê-la. É nossa própria capacidade de percepção e conhecimento que nos induz a isso. Sendo assim, sempre que algo penetra em nossa consciência encontra-se já contextualizado ou emaranhado na rede das causas. No palco da “consciência empírica” nada existe em separado para nossa percepção, isto é, cindido dessa cadeia causal (Diss.§20, 49ss). Mostrado isso, e após analisar, a partir dessa raiz causal comum, as quatro classes de objetos de representação possíveis ao entendimento, Arthur faz *o segundo passo* e o mais original de sua epistemologia. Um passo em que *radicaliza* Kant de modo extraordinário, diferenciando-se, assim, de toda a tradição filosófica anterior. Aqui, *não é mais* a razão reflexiva, *a consciência*, portanto, que aplica o “princípio de razão suficiente”, *senão uma instância pré-consciente e puramente fisiológica no sujeito cognitivo*. Perguntando-se pela instância que realiza essa atividade elementar pré-consciente, a resposta do doutorando é surpreendente: trata-se do “entendimento” (Diss.§21.67ss.) Ao interpretarmos os dados das sensações em nosso corpo, enquanto “efeito” de uma “causa” que fica fora de nós, ele escreve: é o entendimento que, “à base de meros dados das sensações”, age aí “de modo imediato e intuitivo sem auxílio da reflexão” (Diss.,§21, 85). Esse passo é, pois, inconsciente, mas acontece sempre, porque compete a ele “criar

primeiro, ele mesmo, o mundo objetivo”. Significa, Arthur conclui, que “nossa cotidiana intuição empírica é uma intuição intelectual”. E põe-se agora a esclarecer o quão tosco, bruto e rudimentar é o tecido da mesma. Em franca oposição, portanto, ao que pensavam desta os filósofos do período (como um acesso cognitivo ao Absoluto), e aos quais, bem mais tarde, por isso, Schopenhauer apelidaria “cabeças de vento filosóficas”... (Diss.§21, 68; conf.in Saf. 2º Livro, cap.11).

Aí está, como vemos, o *novo*, a originalidade maior da *Dissertação* em relação à tradição. Com esse ousado deslocamento do entendimento para o nível fisiológico das percepções sensíveis, a sensibilidade cessa de oferecer seu tecido aos ditames da razão. Ao contrário, é ela, a razão, que passa a receber as “representações”; estas lhe vêm já prontas a partir da *sensibilidade* ou do *nível inconsciente* à sua base (Diss.§21, 85/6). Uma inversão, sem dúvida, inaudita na hierarquia tradicional das capacidades cognitivas. A partir daí, o mundo torna-se, para nós, “efetivo” ou “real”, não mediante os conceitos, senão mediante uma *faculdade animal* pré-consciente. *Animal*, sim, porque o entendimento opera também nos bichos, na medida em que, mesmo o mais imperfeito deles, reconhece objetos (Diss.§21,92/3). Para alguém pouco atento, isto poderia soar como um rebaixamento do intelecto; mas não, este torna-se, assim, o agente configurador do mundo em seu aparecer. Quem se vê rebaixada em seu papel é, de fato, a razão. Como diz Safranski, cabe-lhe agora apenas “soletrar o alfabeto que a sensata intuição lhe entrega” (Saf., 237). Tarefa, portanto, combinatória ou compositiva em relação ao tecido real, a saber, em relação às “representações de objetos”, que os sentidos lhe oferecem. Nesta filosofia, não se deve esquecer, que o conhecimento *real* acontece sempre no nível da “consciência empírica”, e só dela. Os conceitos, aqui, nada mais são que “representações de representações” (Diss., §26, 114).

Se percebida, à época, essa inovação, o seu efeito poderia ter sido abalador; se se tivesse então dado crédito ao jovem doutorando – o que, provavelmente, não teria acontecido... Assim “desmistificado” o seu papel no mundo, a razão deixa de ser uma capacidade superior, quase “divina”, capaz de verdades transcendentais, como o queriam os filósofos idealistas. Uma “guinada de quebrar o pescoço” no acesso ao conhecimento do mundo, que aliás fica bem clara na *Dissertação*, como observa Safranski. Arthur resguarda-se, porém, preserva-se deixando a novidade em suspenso, sem buscar salientá-la no texto. Quer manter-se encoberto? Teme desafiar de modo explícito seus poderosos oponentes? Seu desafio, seus ataques virão, sim, mais tarde, dirigidos a Fichte, Schelling e Hegel. Não nesta primeira versão do texto. Só enquanto observador à margem da cena intelectual, ele se porá a gesticular e esbravejar, buscando ser ouvido nas novas edições, como hoje as conhecemos (conf.Saf., 237, ss.).

Se, no entanto, é verdade, que o conteúdo da *Dissertação* não mexe com Arthur, se o deixa frio, o que o levou a escrevê-la? Uma resposta a isso, nós a encontramos nos seus *Manuscritos*. Publicados na metade do século passado; estes contém, entre

outros, estudos e anotações preparatórias de sua obra. Neles, seu pensamento encontra-se em estado existencial nascituro, não burilado, não construído, amansado; vem marcado da angústia e do elã da procura, da luta e da resistência em relação ao mundo falsificado da “consciência empírica”. A esta, Arthur experimenta como prisão, como “insensatez existencial”, já que, na existência real, ela nada tem a dizer (Saf., 298). Em suas engrenagens mecânicas, expostas com precisão pelo jovem doutorando, não há passagem para o que mais importa: a metafísica. Arthur, como os demais filósofos do período, não pode aceitá-lo. É por isto que escreve sua *Dissertação*, para avaliar e medir o terreno que bloqueia o avanço da consciência ao que se encontra *aquém* da representação, do objeto, da causalidade, etc. Na avaliação descritiva dos limites da consciência empírica, palco bem comportado, em que o mundo se forja nos sentidos e mediante o intelecto, o aspirante a filósofo parece tatear como que adivinhando “algo” que escapa à precisão construtiva do último. É da matéria desse mundo-objeto em sua plena concretude, portanto, que lhe brota o pressentimento de algo intratável para a consciência. Isso tem a ver com o *novo* descoberto nas forjas da consciência empírica: o entendimento-demiurgo animal (Diss.§21,92/3, conf. Saf., 244). Difícil para Arthur, frente a isso, é deixar de adivinhar, naquele palco, um significado que lhe escapa e acena ameaçador, pelas frestas. É o tecido da consciência empírica que se esgaça em rasgões como se um cortinado se abrisse, de repente, em sala escura (HN1, 73).

Nada do que acabamos de dizer é trabalhado na *Dissertação*. Meras suspeitas de intérpretes? Sim, não fossem os *Manuscritos*, em que o doutorando permite-se expressar o que o perturba. Fala o “deserto”, o “vazio” que lhe invade a consciência, sempre que recolhidas as “cortinas” de distrações e cuidados que a protegem da “nulidade” essencial e originária da vida. Se fica frio no palco da consciência empírica, indiferente e desapaixonado, admite, em suas anotações, no súbito “esgaçar” da matéria construída, o “vislumbre” arrepiante do “vazio”, da “nulidade” essencial do existente a agitar-se em suas brechas (idem). Até aí, são vislumbres apenas. O *acesso* ao que acena por trás do reposteiro, ele não o encontrou; não aí, na cena da *Dissertação*. Ao encerrar o texto, no final de 1813, Arthur não tinha – ainda não! – descoberto o que a seguir nomeou de a “porta estreita” (WII,1,§18,229) a sua metafísica. Surpreende e intriga, em vista disso, que, menos de um ano após sua publicação, ele tivesse pronto um esboço do *Mundo*, obra que se inicia justamente com a descoberta de que o “sujeito cognitivo” é, simultaneamente, a “coisa em si”. Nesse curto *Intermezzo* entre a *Dissertação* e o *Mundo*, Arthur viveu, portanto, o instante decisivo, em que a “passagem subterrânea”, a “ligação secreta”, o “caminho por dentro” se abriu, levando-o à “cidadela” da “coisa em si”. Até aí, nas tentativas de alcançá-la “a partir de fora”, ele escreve, este acesso tinha-lhe ficado oculto (W II,1,§18, 228). O que se deu com ele? Como encontrou a “porta” à cidadela até aí indevassável? Tal descoberta, ele é claro, deu-se “à traição” e de “um golpe”, por “passagem subterrânea” ou “ligação secreta” (W II,1,§18, 228). O

“meio”, em que o conhecimento da verdade reverbera, “inadequado” para a consciência, é uma “intuição imediata”, ainda velada na “máscara” do tempo, que acontece no “corpo” e *a posteriori* (W II,1, §18, 230). Eis outra novidade em sua filosofia. O que a torna possível é o corpo. Este é agora o “lugar” da verdade. Se o investigador fosse uma mera “cabeça de anjo com asas, sem corpo”, o filósofo escreve, jamais encontraria a passagem que leva à “coisa em si” (W I,1,§18, 142).

Mas, com isso, afundamos o pé na metafísica de Schopenhauer. Ao longo de toda sua obra, ele retomará o instante em que a porta se abriu levando-o à cidadela do númeno. Do que o levou a essa experiência ele, porém, não fala. Qual o acontecimento que o catapultou, nesse curto período entre a *Dissertação* e o *Mundo*, a sua filosofia? Esta pergunta o irritaria. Sabia bem, que os traços de uma biografia remetem, em geral, à mera superfície de uma vida, à “crosta” ou à “matéria estranha” à obra do biografado (HN4, II, 109). E recusou toda proposta neste sentido. Tentarei, ainda assim, extrair de sua vida e do que ele escreveu, o que *não quis* dizer, confessar. Algo, em torno do qual gravitou, sem jamais referir na autoanálise impiedosa que deixou de si. O recato ou pudor que leio em seu silêncio, embora particular e íntimo, é de ordem filosófica. E o é, não só quando ele reconhece ter topado com uma verdade em si indizível, que embora se mostrando mascara-se ainda. Refiro-me a algo que, mesmo parecendo extrapolar, por “demasiado humano”, o nível filosófico em que ele se movimenta, pertence, sim, à sua filosofia, como o observa Safranski. Por ter sido daí, do lodo existencial menos genial, menos sublime em seu caminho na vida, que nasceu o filósofo nele.

Tentarei detectar, a seguir, em suas anotações, em cartas e outros testemunhos, a radiação que emana do acontecimento que o empurrou à sua metafísica, a fim de, aproximadamente, esboçar-lhe o cenário.

Em 1813, publicada sua *Dissertação* e tendo no bolso o título de “Dr.” pela Universidade de Jena, Arthur viaja até Weimar levando na mala alguns exemplares de seu livro. Quer partilhar com a mãe o sucesso inaugural de sua carreira; com ela, que ainda festeja o seu primeiro sucesso literário. O que acontece nesse reencontro é aterrador. O novo amigo de Johanna, espécie de galá assediado pelas mulheres, está bem próximo do epíteto “filisteu” dos Românticos, a que Arthur nomeia “mercadoria de fábrica da natureza” (WI,1§36, 242) e, por vezes, o “bípede” (HN4, II, 109/122). A antipatia entre os dois é imediata. O que se passa naquele período é uma catástrofe. As personagens envolvidas, sem exceção, comportam-se de modo insensato e descortês até a grosseria. As cenas vão num crescendo que beira a tragédia, mas o drama resolve-se na habitual tragicomédia humana. Basta dizer que o aplauso desejado por Arthur à tese recém-publicada veio, da parte de Johanna, no sarcasmo de que seu escrito seria “algo para farmacêuticos” (G,17). E isso, embora Goethe, amigo e frequentador assíduo em seu salão, encontrasse no texto da *Dissertação* afinidade com seu próprio modo de pensar. Mas seja, o conflito dura meses, e seu último ato deve ter sido terrível. Não se conhece, naturalmente, toda extensão do

acontecido. Arthur perde o controle, e acusa a mãe pela morte do pai. Também lança a suspeita de que ela se estaria apropriando de sua própria herança (o que poderia ter fundamento, já que, depois, ela faria uso de parte significativa da herança da filha). Na manhã seguinte, ainda fora de si, Johanna abandona a casa. Deixa ao filho uma carta, na qual afirma nada mais ter a ver com ele. Pede-lhe que vá embora, que não lhe escreva mais. Dias depois, Arthur deixa a cidade e a mãe, *para sempre*. Na parca correspondência trocada, após, tratam apenas de questões econômicas. Johanna o deserdará em benefício da irmã.

Nas anotações que fez ao longo daquele período, sente-se a luta de Arthur consigo mesmo, para domar seus impulsos. “Toma nota, alma querida, de uma vez por todas”, ele escreve,

e seja prudente. As pessoas são subjetivas; nada mais que subjetivas... E não te exclui a ti mesmo, de maneira alguma: investiga o teu amor, a tua amizade, observa se os teus juízos objetivos não são em grande parte disfarçadamente subjetivos... trata de ver se reconheces devidamente os méritos de uma pessoa que não te ama, etc. – e seja, então, tolerante; é tua maldita obrigação (HN,1,70/1).

Sua análise se aprofunda, ele se incita a ser cortês, a evitar preconceitos, reconhecer a própria fraqueza. Suas avaliações psicológicas são perfeitas, mas não atingem o cerne de seu desejo; todos os bons propósitos dissolvem-se na situação real. Temos um só testemunho do estado interior em que Arthur se encontra após tais acontecimentos. Johann Quandt é um grande conhecedor das artes, e ambos tornam-se íntimos. Encontraram-se em Dresden, para onde Arthur se havia deslocado após o desenlace. Quandt, que conhecia Johanna e Adele, relata ter ouvido dele referências desabonadoras em relação a ambas, tendo acreditado, porém, perceber no “fundo de seu coração, as contrações de uma dor horrenda, que pareciam acompanhar a lembrança de época terrível de sua vida”. E prossegue: “Por mais desagradáveis que fossem suas comunicações acerca disso, eu via ainda assim muito claro, a partir delas, que por toda parte transpareciam um respeito, sim, até mesmo uma afeição” à irmã e à mãe, sentimentos “dos quais ele jamais tornou-se perfeitamente consciente...” (G, 42, §54). Para agravar o desespero do filho, Johanna tinha ajuntado maldição disfarçada à ruptura entre ambos. “Eu não te amaldiçoou”, ela escreve; e acrescenta: “mas o sentimento com que de ti me separo não te pode trazer bênçãos” (LÜTKEHAUS, 221). Se Arthur respondeu à carta, não há de ter poupado a mãe de encarar a própria falsidade. Adele destruiu quase todas as cartas do irmão que tinha em seu poder; salvou as da mãe, e suas próprias.

Chegado a Dresden e aí estabelecido, Arthur primeiro escreve um texto em resposta à “Teoria das Cores”, de Goethe. Embora discordassem em muitos pontos, ambos demonstrarão apreço um pelo outro até a morte. A seguir, põe-se a compor



seu *Mundo*, obra da qual já se dizia “grávido”, em Berlim, ao concluir seus estudos (HN1,55). Nos *Manuscritos*, de 1814 – ano da ruptura com Johanna –, sua angústia é palpável. Sente-se “colado à leiva da terra”, incapaz de elevar-se acima do que o atormenta. E se pergunta: “como filosofar, assim?” (HN1, 92). Conclui que a “experiência da dor, do sofrimento e do fracasso” são absolutamente imprescindíveis à gênese de uma “consciência melhor” (HN1, 87/8) – capaz de provocar e preservar o que o homem tem de “melhor”. O que é, porém, esse “melhor”? Em que situação se manifesta, na existência? Tendo-se em vista os males do mundo, ele escreve, o “anúncio do melhor” (HN1, 167), abre-se na capacidade humana de, dentro do mais exacerbado sofrimento, da maior tortura espiritual, “enfrentar” a dor e “ultrapassá-la”, “vencendo-a” em si mesmo. E conclui ser dessa ultrapassagem do “pior” em si mesmo, que nasce para o sujeito um “outro” tipo de conhecimento que o empírico: conhecimento “sublime” e “trágico”, porque ultrapassa o objeto singular torturante, estendendo-se à vida no seu todo. “Trágico” é, para ele, o conhecimento que se apoia na “coragem” de enfrentar a verdade acerca de si e do mundo, por mais aterradora que possa ser. A “força de ânimo” que enseja essa “coragem”, ele escreve, só pode brotar de uma consciência “outra” e “melhor” que a natural, empírica, amarrada ao mundo fenomênico (HN1, 88). Tal “consciência melhor”, caracterizada como inteiramente “independente” do desejo, da cobiça e dos anseios naturais insaciáveis, daria ao indivíduo a força não só de vencer os males pessoais, senão ainda de transpor seu peso “à vida no seu todo”, enquanto símbolo da mesma (HN1, 170/1).

No último registro feito nos seus *Manuscritos*, então, a saber, pouco antes dessa misteriosa transposição do conhecimento da vontade pessoal para a vida no seu todo, Arthur escreve: “Nas alturas há de ser solitário, por certo” (HN1,169). O que se expressa nesse sentimento de abandono do “eu” frente ao próprio vazio é, pela primeira vez, talvez, o cunho existencial de sua filosofia; sem solipsismo, que este aí já não cabe. A solidão do filósofo não é mais pessoal, é metafísica. O “eu filosófico” precisa transpor para o todo o conhecimento aterrador alcançado no cubículo do corpo. Como fazê-lo? Schopenhauer parte, para isso, do que se apresenta ao sujeito do modo mais familiar e íntimo, mais perfeitamente conhecido, para chegar ao mais distante, mediato, unilateral e imperfeito (HN1, 366, e WI,1,§24, 172/3). Tendo como centro de referência a vontade pessoal, esse primeiro *significado* apanhado na vivência interior de seu corpo, ele passa a buscar *lá fora*, nas coisas, o seu *eco*; passa a auscultar, no entorno, os seres singulares até aí “estranhos. Aos poucos, os fenômenos que se deslizavam à frente, sem conteúdo ou sentido, vazios como “fantasmas”, ganham também “significado”, “dirigem-se” a ele fazendo-se imediatamente “compreender”. Mais ainda, vão ganhando um “interesse” subterrâneo e alheio à reflexão, um interesse que mexe com ele, e o “solicita” até a raiz de seu ser (WI,1,§17,137 e §23, 165). Será esse auscultar as coisas por dentro, esse descobrir nelas uma *solicitação* misteriosa, avessa ao pensamento e a tudo que até aí se julgou filosoficamente aceitável, que irá marcar o educador em Schopenhauer.

Ao exercer sua livre-docência na Universidade de Berlim (1820), tendo por tema o que seria “o ser em si de cada coisa no mundo, e o núcleo exclusivo de cada fenômeno”, eis o que ele lerá em uma de suas aulas:

Eu o provei, no tanto que é possível fazê-lo... Mais além, não consigo demonstrá-lo a vocês. São vocês que precisam compreendê-lo imediatamente [...]; aqui, não são comprovadas meras relações entre representações, mas tem de acontecer a passagem da representação para o que não é representação, senão ser em si, e capturada a relação entre ambas, a partir do mais imediato autoconhecimento. O conhecimento imediato do ser interior do fenômeno, dado a vocês por sua existência imediata, vocês têm de transpô-lo aos seres conhecidos de modo apenas mediato. Essa compreensão é a *verdade filosófica por excelência*. Eu só posso apontá-la a vocês, apresentando-a tão próxima e clara quanto possível; mas a passagem da representação à coisa em si, são vocês mesmos, afinal, que precisam fazê-la; e de novo reconhecer o uno e o mesmo, o mais íntimo de vocês no plural e diverso. Palavras e conceitos serão sempre secos, pois isto pertence à sua natureza. Seria uma esperança tola desejarmos que as palavras e o pensamento abstrato realizassem o que era e realizava a vívida intuição, que gera o pensamento. Essa vívida intuição,

ele prossegue,

é o único verdadeiro conhecimento; dela os pensamentos em conceitos são apenas as múmias, e as palavras só a tampa do sarcófago. Aqui está posta a fronteira da comunicação espiritual... e, no que diz respeito ao próprio, isto é, ao conhecimento intuitivo, cada um tem de permanecer circunscrito às fronteiras de sua natureza (V2,126/7).

O educador em Schopenhauer fala apoiado no que descobriu em si e fez dele um filósofo. Enquanto tal, não lhe seria possível passar aos alunos o que conseguiu verter em conceitos abstratos (W I,1§23,165), a saber, a intuição imediata de si enquanto “vontade”. Esse conhecimento é uma experiência particularíssima, impossível de ser “ensinada” a quem quer que seja. Ainda assim, enquanto educador, sabe que o acesso a ela está em cada indivíduo particular; e incita, por isso, os seus alunos a buscá-la. Sabe também que, por ser íntima e pessoal, essa experiência será única e outra para cada um. Ninguém a viverá como ele a viveu. Tampouco seria possível supor que, vivendo-a em si, alguém se tornaria filósofo, como aconteceu com ele. Que, para isto, seria necessário conseguir transpôr tal descoberta ao mundo no seu todo. Schopenhauer apela, por isso, aos que o ouvem, a que guardem respeito “às fronteiras de sua natureza”, quando buscarem reeditar em si o que ele mesmo viveu. Essa fronteira última do conhecimento, que leva à verdade de si mesmo e do mundo, há de configurar-se de outro modo, também próprio e em si mesmo irrepitível, para

cada um que a alcançar (WI,2,§67, 174/5). Com isso, é preciso também admití-lo, cada nova obra filosófica que dela viesse a brotar seria tão original e única quanto as demais. Porque, embora o conteúdo do conhecimento aí alcançado fosse, afinal, o mesmo, seria a natureza peculiar de cada indivíduo que lhe daria o arcabouço, a forma em que se mostraria. Essa vívida consciência de que a “experiência” do númeno e pô-la em conceitos ficam em dimensões inconciliáveis, a saber, a da existência imediata e a do conhecimento filosófico enquanto tal é uma das características marcantes da filosofia de Schopenhauer. É o que funda também o fascínio e a dificuldade de toda filosofia posterior a ela, dita existencial.

Voltando. Vimos que a experiência descrita por Schopenhauer como a “porta” para sua metafísica é, igualmente, o momento em que o sofrimento torna-se, para ele, tão necessário ao surgimento da “consciência melhor” quanto o “lastro” ao navio, para flutuar na água. O “peso” do sofrimento e da angústia inerentes à existência do indivíduo apresenta-se, a partir de agora, como a condição do despertar do “melhor” nele (HN1, 87). “Melhor” em relação a quê? É significativo, que, entre as anotações do início de 1814, ainda em Weimar, Arthur tenha feito também, a partir de “frequentes observações dos loucos”, o registro de um *salto* na sua compreensão da loucura. Perguntando-se quanto a se “a loucura não seria uma mera desorganização da memória?”, ele observa que casos de infelicidade súbitos, “dos quais o ânimo é fraco demais para se consolar, ocasionam facilmente a loucura”, sendo que o mal, “sob cujo peso o ânimo soçobrou” seria substituído, então, por outro conteúdo qualquer (HN1, 87/8). Tudo que ele, depois, escreveu a respeito não ultrapassa o avanço feito aí. Parece pouco, mas o cerne da questão tinha sido atingido: a causa da loucura estaria em uma relação perturbada do louco para o seu passado, a saber, em uma “repressão” ou “bloqueio” da memória.

Mais tarde, em Dresden, Schopenhauer escreverá: “Como o objeto de grandes dores espirituais encontra-se, porém, sempre apenas na memória, compreende-se que de tais dores resulte a loucura”. No ápice da tortura, ele prossegue, o indivíduo “como que joga fora a memória, achando assim alívio na loucura”. É ao peso da dor, que o ânimo fraco recorre à loucura, buscando alívio ao tormento (HN1, 146/7). Ou, como ele dirá ainda mais tarde, é a “natureza angustiada”, que apaga a lembrança, “como último meio de salvar a vida” (WI,1,§36, 249). Ao contrário, portanto, do ânimo forte ou destemido com que o indivíduo enfrenta o que o esmaga, penetrando em um “outro” domínio de conhecimento, o louco recua e mergulha no esquecimento. Eu insisto nesse ponto, para deixar bem clara a relação que existe *entre o ânimo fraco*, isto é, a falta de resistência ou força interior que leva à loucura, *e a coragem* com que a “consciência melhor” enfrenta e supera o sofrimento pessoal, alcançando o “conhecimento trágico” (aquele em que o lastro das dores pessoais vê-se transposto ao todo). Diante das dores pessoais desmesuradas, pode-se, portanto, *ou enlouquecer, ou alcançar um conhecimento “outro” e mais elevado do ser.*

Encontramos, no *Mundo*, uma metáfora em que a situação descrita acima vem elaborada de modo mais maduro e poético. O filósofo retoma, aí, o instante em que a verdade metafísica nasce frente àquele mesmo horror que oferece à consciência a alternativa da loucura. Nesta passagem, ele volta a trabalhar o “véu” que encobre à consciência o fundo trágico da existência. Sentado em sua frágil embarcação, o indivíduo é comparado a um barqueiro em mar bravio. Embora o oceano abaixo e em torno esteja quase a engoli-lo nas ondas gigantescas e ululantes, ele confia no véu ilusório de sua segurança, vendo no que o ameaça um mero “conto de fadas”. Sua própria pessoa, o inextenso presente, o bem-estar instantâneo que sente são, para ele, a única realidade. Ainda assim, agita-se no seu íntimo o pressentimento obscuro de que o mar bravio tem algo a ver com ele, de que o véu de segurança que o envolve é impotente frente àquilo. Isso fica latente, porém, no fundo de sua consciência, “enquanto um melhor conhecimento não lhe abra os olhos”. Mesmo o animal, Schopenhauer afirma, carrega em si o pressentimento obscuro de um perigo, e seria tomado de idêntico “pavor” (Grausen), se acaso o véu que o protege sofresse um rasgão. Se, por exemplo, “uma qualquer mudança sem causa ocorresse..., o passado ou o futuro se fizesse presente..., o distante se aproximasse”, etc. Vale dizer, se o “princípio de razão suficiente” falhasse, por instantes, em seu trabalho de configurar o mundo para a consciência (W I,2§63, 439/40).

A salientar, nesse novo conhecimento do filósofo acerca da loucura, é o fato de que ele vai além, muito além do anteriormente registrado em Berlim em seu trabalho com doentes mentais. Trata-se, aqui, de uma descoberta que parece vir de experiência pessoal íntima e abaladora. Experiência em que ele, de fato, enfrentou seu abismo com “coragem”, com “ânimo forte”, descobrindo em si mesmo o processo que pode ou não levar ao enlouquecimento. Há ainda outro registro, nos *Manuscritos* de 1814, em que essa sua *intimidade* com a loucura é palpável. Arthur escreve que, “quando a vontade pessoal age como uma violenta força livre da natureza, independente de todo o conhecimento”, é possível divisar nela “a essência propriamente dita da Vontade” (HN1,156). Pouco depois, ele faria sua primeira anotação acerca da *vontade metafísica*. Eu cito: “O mundo enquanto coisa em si é uma grande Vontade que não sabe o que quer; pois ela não sabe e apenas quer, justamente porque é uma Vontade e nada outro” (HN1,169). Não estará ele “transpondo”, aqui, para o mundo ou a vida no seu todo, aquela “experiência” de si mesmo, na qual topou com o poder desenfreado de um irracional, “uma violenta força livre da natureza” *na raiz de si mesmo*? Uma transposição, que, como vimos, ele diz essencial ao “conhecimento trágico”, só conquistável através da coragem de enfrentar, *sem enlouquecer*, um sofrimento desmedido? E mais, que outra conclusão poderíamos tirar do fato de ele fazer do sofrimento desmesurado o dispositivo possibilitador, tanto da loucura quanto do “conhecimento trágico” de si mesmo e do mundo? Esta parece ter sido, sim, a alternativa existencial com que ele mesmo topou na luta que travou pelo reconhecimento/amor da mãe. Acho possível, sim,

pensarmos que teria sido deste embate, e a partir da vitória final sobre si mesmo, que Schopenhauer chegou à sua metafísica. Uma experiência que o deve ter abalado não só psíquica, senão fisicamente, e com tal intensidade, que o levou, igualmente, a descobrir a “identidade” entre o corpo e a vontade. Ele registraria, no seu *Mundo*, que tal “identidade” seria reconhecível também, claramente, “no fato de que cada movimento veemente e desmedido da vontade ou cada afeto, abala de maneira imediata o corpo e sua engrenagens internas, perturbando suas funções vitais” (W I,1,§18, 144/5 e §20, 151).

As anotações manuscritas do jovem Arthur são fortemente emocionais. Não seguem um plano, são o efeito da luta interior que travou consigo, então, e do que dela chega à tona cristalizando-se nas conclusões acerca da loucura e de como esta seria evitada. A linha que as enlaça e aponta ao não tematizado, ao que cala no texto, tem de ser extraída por nós, para, seguindo-a, chegarmos à vivência que o levou à “porta” ou “passagem oculta” à “coisa em si”. É nelas, também, que conseguimos entrever o nascimento do filósofo em Arthur, do sujeito capaz de enfrentar e reagir à própria escuridão. Fica-nos dolorosamente clara a dificuldade dessa luta, em que um “ânimo fraco” teria cedido à loucura. Schopenhauer voltará sempre a falar acerca dessa alternativa a que se viu exposto: soçobrar à visão aterradora, *enlouquecer, ou enfrentá-la com destemor*. Podemos afirmar que ele jamais se envergonharia de ter a consciência ameaçada pela loucura. Desde seus estudos em Berlim, como vimos, não é a “razão” que, segundo ele, adoece na loucura: o louco e o gênio são aparentados. Se ele evitou, portanto, falar sobre o acontecimento que *quase* o enlouqueceu, se não *se* pôs em cena, como o fizeram outros filósofos antes dele – os “sonhos” e a “estufa” de Descartes, o “raio” de Fichte, a “visão” e os “estados de suspensão” de Rousseau, etc. – isto deveu-se, acredito, ao que indiquei como o aspecto “demasiado humano” da experiência que o levou à sua metafísica. Afinal, a situação que o empurrou àquele enfrentamento-limite foi “tragicômica”. Ele mesmo descreveu como “ridícula” ou “cômica” a dor que nos fixa a um objeto singular, por mais intensa e vívida que seja (HN1, 170). Era, de fato, assim que interpretava o seu relacionamento de então com Johanna. Enquanto algo com banalidade extrema. Algo banal, mas *que fez dele um filósofo?* Terá sido a consciência do ridículo da situação que o levou ao conhecimento do númeno, o que o impediu de falar sobre ela? Um tema recorrente em suas anotações do período foi, aliás, justamente essa “banalidade”. Em uma delas, por exemplo, ele observa que “a vida *en detail*”, em seu esforço inútil, em seus erros fatais, suas esperanças pisoteadas e tendo a morte no final, é “no seu todo” uma “tragédia”; considerada, porém, na singularidade do dia a dia, nos males do instante, nos desejos e temores da semana, nos desastres de cada hora; não passa de um punhado de cenas de comédias. Tendo de encenar, na vida, todas as dores de uma tragédia – é Arthur que aqui lamenta – , os seres humanos não assumem, jamais, a dignidade das personagens trágicas, agindo inevitavelmente como “parvos caracteres de comédia” (HN1, 192). É

compreensível, sim, que ele, ou talvez o filósofo nele, se recusasse a publicar a “comédia” de sua vida pessoal. Contudo, o que mais pode levar-nos a enxergar a nossa insensatez, a não ser justamente *essa comédia*? Schopenhauer sobrepôs a esta a *tragédia* que a atravessa. E dela fez um “símbolo” a transpor à vida no seu todo. Para vertê-la, então, na arquitetura conceitual de sua filosofia (conf. HN1, 170/1).

Temos mais um, e muito interessante documento, que revela o teor do que Arthur vivia naquele momento. Em carta que escreveu a Goethe, em 11 de novembro de 1815, para a qual lança mão de anotações feitas nos *Manuscritos*, ele observa que “não o pensamento” faz o filósofo, senão a “coragem de não guardar no coração pergunta alguma” (HN1, 126). E aponta, a seguir, com exemplo a imitar dessa “coragem”, ao “Édipo de Sófocles”. Buscando esclarecer seu “destino medonho”, Arthur prossegue, o rei teria perseguido “sem descanso” o seu propósito investigatório, embora adivinhando “que das respostas” resultaria, para ele, “o mais horrendo”. E conclui, que, como Édipo, tampouco o filósofo deveria ceder à *Jocasta* que “carrega em si” – a qual tenta impedi-lo em sua investigação. (GB, 18). Uma carta, sem dúvida, surpreendente. Fazendo de Édipo o modelo por excelência da “coragem” que define o filósofo, Schopenhauer o reconhece em si mesmo, para admitir que sua filosofia nasce da *mesma* necessidade investigatória, da *mesma* honestidade, com que o personagem de Sófocles ousa encarar a verdade sobre si mesmo, por mais funesta que seja. Referindo-se, depois, às dores que lhe custaram a execução de seu projeto filosófico, compara seu próprio espírito a um juiz implacável, que age como o algoz diante do prisioneiro na câmara de tortura; um algoz que o interroga e o leva a responder, “até que nada mais reste a perguntar” (GB, 18). Revelador é sobretudo o fato de ele referir-se à *Jocasta* que o filósofo “carrega em si” como o estorvo maior ao esclarecimento. Ao que parece, ele também, como Édipo, lutando pelo amor da mãe, deixou-se primeiro arrastar pelo desejo, conseguindo depois enfrentar com “coragem” a investigação que o levaria à revelação do *pior*. A algo, de fato, tão assustador, que ele só não enlouqueceu por enfrentá-lo com o mesmo destemor de Édipo – com o “melhor” em si mesmo, portanto, ou o que pode levar o sujeito à beira da ruína a parir o filósofo em si. Não se encontra, na carta, qualquer referência ao fato de Édipo ter perfurado os próprios olhos. Também isso, porém, poderia ser integrado à tragédia que gera o filósofo. Pois a cegueira em relação ao mundo fenomênico aponta à vitória de um *ver interior*, que, denunciando a própria insensatez, cospe de si, repugnado, a “consciência pior”. Também na indicação da “tortura”, à qual confessa ter-se submetido para realizar sua filosofia, Arthur parece-nos estar antecipando Freud na sua autoanálise...

Há, contudo, mais outra afinidade entre Schopenhauer e Freud, quando se trata de expressar, em conceitos, o conhecimento alcançado. Sabemos o quanto o estilo de Freud é elegante, sóbrio e equilibrado nos seus escritos sobre o Inconsciente. Também o de Schopenhauer é claro, contido, sem arroubos entusiastas ou exageros naturalistas. Sabia que o *imediatamente vivido* – o irracional, o Inconsciente – está

aquém da representação, e é, por isso, “em si mesmo” inexprimível. Como resolver essa dificuldade? Como dizer o indizível? O filósofo reconhece que o *sentimento imediato* de si mesmo, como aliás todo sentimento, tem significado apenas negativo, a saber, o da negação do conceito ou do saber abstrato. Por isso, segundo ele, a arte propriamente dita do filósofo estaria em transformar tal *sentimento* em conceitos. Uma metamorfose cujo valor só poderia ser medido pelo grau de concretude palpável, vale dizer, pela “integralidade” da representação a que os conceitos apontam (HN1, 97). Filosofar é, para ele, não mais que “transmutar” o imediatamente vivido em “conceitos abstratos” (HN1, 173). Como fazê-lo? Não por acaso, nas anotações de 1814, Arthur aponta-nos a pista de *como* empreende essa “metamorfose”. Fala acerca do “jeito” ou da “manha” (der Kniff), que considera peculiar ao gênio criador. Esse “jeito” – presente em toda sua obra, segundo ele mesmo – seria como que o “ponto focal”, só variável no “modo” de ser aplicado ao conteúdo (inapreensível em si mesmo). Tal “jeito”, ele continua, seria como que um “buraco no véu da natureza”, “um pedacinho sobre-humano no ser humano”, enigmático tanto para os outros quanto para a própria “consciência reflexiva”, a razão (HN1, 98/9). Em anotação bem posterior, de 1831, ele volta a mencionar esse “jeito”, qualificando-o agora como um “artifício” ou “truque” (“Kunstgriff”). E indica, aqui, o *seu* modo peculiar de aplicá-lo. Eu cito: “Quando a boa hora traz a mais vívida intuição ou o sentimento mais profundo, o meu jeito é verter sobre ele, de súbito e no mesmo momento, a mais fria reflexão e, assim congelado, conservá-lo” (HN4,I, 59). O que fica, portanto, “congelado” na “mais fria reflexão” é o “sentimento” de algo em si mesmo incognoscível. A começar pelo sentimento imediato do próprio “querer”, que não passa afinal de uma última “máscara”, para o que permanece sendo, atrás dela, um enigma (WII,1,§18, 226ss.).

Günter Götde, psicanalista alemão, interpreta a concepção desse “jeito” ou “artifício” – utilizado por Schopenhauer para, digamos, apanhar como que em suspensão o incapturável –, como a descrição pessoal dada pelo filósofo daquela postura terapêutica básica na relação analítica, dita “atenção flutuante” (“gleichschwebende Aufmerksamkeit”, Götde, 419), na qual o analista deixa agir e ecoar em si, em um estado próximo ao da contemplação estética, o que lhe comunica o analisado. Devemos considerar que, tratando-se de Schopenhauer, esta postura dá-se em relação ao que lhe vai brotando em sua autoanálise. O que ele trabalha, utilizando-se do “truque” indicado, é o que vai extraindo ao “sentimento imediato” de si, tal como o experimentou na intuição interior do próprio corpo. É sobre esse sentimento, que ele “verte”, *de um golpe*, o frio conceito coagulando-o no fluxo temporal. Mesmo assim, como se trata de uma vivência interior cujo conhecimento “não pode ser ensinado ou transmitido” a outra pessoa, ou melhor, já que nem mesmo o filósofo é capaz de “instalá-la no espírito de um outro”, todo aquele que queira compreendê-lo terá de percorrer em si mesmo, e à sua própria maneira, o caminho interior por ele percorrido. O processo é real e necessário, mas

a ser reeditado singularmente e segundo a medida de cada um. Nisso, também, parece-nos, Schopenhauer antecipa Freud.

Resta indicar, por fim, que, seguindo o filósofo em sua busca de *transpôr* o conhecimento imediato de si mesmo às coisas que, como fantasmas, lhe boiam à frente ou “lá fora”, o que nos salta aos olhos é o caráter hermenêutico dessa abordagem cognitiva do mundo. Ao inquirir a realidade que o cerca quanto ao seu “significado”, Schopenhauer não o encontra no mundo “além” dele. É no anzol daquele primeiro significado *sentido interiormente* em seu corpo, que ele vai capturando, nas coisas, o seu eco ou sua radiação. O mundo é arrastado, com isso, para dentro, para a imanência absoluta do perguntador – e só ganha sentido na referência a este único de seus viventes, o homem. Compreendê-lo é possível, sem, no entanto, esclarecê-lo, torná-lo transparente. É preciso lembrar que, para ele, a razão tornou-se o “meio”, em que se “veste” o interpretado, o qual lhe permanece estranho. Pensar é vestir em palavras o “outro”, o em si mesmo impensável, logo indizível. Com o quê, filosofar passa a ser arte, não mais ciência. O material de que o filósofo se utiliza, os conceitos, tem, a partir daí, a mesma função do mármore ou da tela para o escultor e o pintor. Como o artista, sua tarefa será a de repetir “fielmente”, em conceitos, o mundo. Devido ao quê, Schopenhauer observa, sua filosofia atrairá apenas uns poucos. Seria necessário – ele é agora arrogante – ter musicalidade para gostar de Mozart, ser capaz de ver para apreciar uma *Madonna* de Rafael, ter uma vivência própria do ser para aferir o que se passa no *Fausto* de Goethe. O mesmo em relação a sua filosofia: “cada um entenderá dela apenas tanto quanto ele próprio vale...” (HN1,154, 186).

Chegados aqui, e tendo de encerrar esta investigação, que gira sobretudo em torno à tentativa de apanhar o desencadeador da experiência de si, que levou o jovem Arthur àquela *guinada* na interpretação do ser do mundo, temos de constatar que, de tudo que dissemos nada vai além de suspeitas ou suposições – mesmo que à base de afirmações extraídas, tanto às notas do aspirante a filósofo quanto às deixadas pelo último ao longo da vida. É mais ou menos o que ocorre, quando, hoje, ao capturarmos certas vibrações-fósseis no *écran* indevassável do universo, acreditamos estar próximos do fabuloso *big-bang*, dificilmente comprovável. Seja lá como for, se houvesse mesmo sido assim, como estamos supondo/propondo neste escrito, teríamos então de concluir que Schopenhauer estaria condenando a existência humana ao fracasso? De fato, é por demais impreciso e escorregadio o *limiar entre o autoengano cotidiano* de uma consciência que se nega a encarar o próprio abismo, e a *loucura elou a coragem* de enfrentar com bravura a tragédia real do existente. Ainda assim, há um mistério nesta filosofia. Na *guinada* inaudita de um pensamento que desnuda em si mesmo a irracionalidade, apontando o *non sens* da existência, Schopenhauer descobre um estrato de resistência e insistência moral que se enraíza, não em instância superior ou extramundana qualquer, senão na imediatez concreta desse estarmos sempre a pique de afundar no fracasso e na



carência, da qual sem cessar arrancamos também a *coragem* de manter-nos à tona, caminhar sobre as águas...

Seu pessimismo não é, portanto, o da desistência. Ele exige o enfrentamento do que estorva, a oposição consciente a este. Não admite a entrega, o suicídio intelectual, moral ou físico. E, surpreendentemente (para quem *não* o lê com vagar), investe e aposta justamente no que nos resta de mais frágil, de menos capaz: a razão. Para com ela e apesar de tudo, ou antes, devido mesmo ao que nos estorva e impede, persistirmos e insistirmos. Certa vez, em entrevista de rádio, Safranski disse que Schopenhauer seria um mestre na arte de aproveitar a chance que “não existe” (Saf., Hr2-Kultur). De fato, em um mundo em que existencialmente tudo sai errado, só nos resta arrancar-nos ao buraco pelos próprios cabelos. Não por acaso, juntamente com Freud, ele é reconhecido como um “racionalista do irracional” (Gödde, 423). Pode parecer trivial – mas não é justamente o trivial o mais difícil de *acertarmos* em nosso cotidiano? –, ambos concordam, porém, em que, para evitarmos sofrimento maior (para nós mesmos e os demais à volta), deveríamos tentar desenvolver uma atitude refletida, que nos ensinasse a lidar de modo astuto com nossas pulsões. Não, contudo, através de teorias sobre o que talvez fôssemos, senão de modo prático, apoiados em atenta e demorada observação e autoanálise. Nada fácil, concedo, entretanto possível...

## REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, A. Arthur Schopenhauer, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden. Zürich, Diógenes Verlag, 1977.

SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung I e II ( cit.W I ou W II).

SCHOPENHAUER, A. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichen Grunde. (cit.Diss.).

SCHOPENHAUER, A. Parerga und paralipomena I, Erster Teilband. Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt. (cit.PI,1).

SCHOPENHAUER, A. Der Handschriftliche Nachlass, hg.von A. Hübscher, 5 Bänden,München. Dtv. (cit. HN1,2, etc.).

SCHOPENHAUER, A. Vorlesungen: Philosophische Vorlesungen,hrg,und eingeleitet von Volker Spierling, Piper, München-Zürich, 1986. Teil 1 und Teil 2, München, Piper, 1990. (cit.V1,V2).

SCHOPENHAUER, A. Vorlesungen: Arthur Schopenhauer gesammelte Briefe, hg. von Arthur Hübscher, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978. (cit. GB).

SCHOPENHAUER, A. Arthur Schopenhauer – Gespräche, hg. von Arthur Hübscher, Friedrich Frommann Verlag (Günter Holyboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971 (cit. G).

SCHOPENHAUER, A. Die Schopenhauers; der Familien-Briefwehsel hg. und eigeleitet von L. Lütkehaus, dtv, 1998. (cit.Lütkehaus).

### **BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR:**

GÖDDE, G. Traditionslinien des Unbewussten: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, edition diskord, Tübingen 1999. (cit. Gödde).

SAFRANSKI, R. Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie – Eine Biographie, Karl Hanser Verlag, München, Wien, 1987. (cit.Saf.).

SAFRANSKI, R. „Doppel-Kopf“, Rätzelfreund com H.J.Heinrich- Hr2-Kultur, Frankfurt, em 11.02.09 (cit:Saf., Hr2-Kultur).

ZENTNER, M. Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995. (cit. Z).



# RUPTURA DO PREDOMÍNIO DE SENTIDO

*Nadja Hermann*

*A rosa é sem por quê.*

Angelus Silesius

A questão do sentido sempre ocupou a filosofia e as ciências humanas, particularmente, a hermenêutica. O pensamento ocidental é marcado por interesse pela verdade, pela atribuição de sentido, e isso influenciou o modo como nos relacionamos com o mundo. Nessa esteira epistemológica, pode-se lembrar um dos anseios expresso no importante movimento alemão chamado História dos conceitos (*Begriffsgeschichte*), que dominou o cenário intelectual nos anos de 1960 a 1980, nutrido pela esperança de que haveria um fundamento duradouro e científico que assegurasse o espírito do tempo por meio da história conceitual e da reflexão sistemática. Nessa tradição, Hans-Georg Gadamer desenvolveu a hermenêutica voltada para a busca da verdade nas ciências humanas, baseada na história dos conceitos e deixou espaço para o indizível. Ao concluir a Introdução de *Verdade e método*, Gadamer reconhece que hermenêutica é “uma consciência crítica nova que [...] deve acompanhar todo filosofar responsável”, e suas investigações devem estar vinculadas à “história dos conceitos”. Apesar de Gadamer ter deixado espaço para o não conceitual, de qualquer modo o predomínio do conceitual em detrimento da metáfora e do sensível se impôs. Hans Ulrich Gumbrecht,<sup>1</sup> que fez parte desse movimento, num distanciamento crítico, denuncia

---

<sup>1</sup> Hans Ulrich Gumbrecht (1948-) alemão, radicado nos Estados Unidos (a partir de 1989), é professor de Literatura e pesquisador na *Stanford University*. Sua área de interesse compreende literatura, filosofia, estética e filologia e suas influências teóricas incluem Martin Heidegger, Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss, Reinhardt Koselleck. Participou do movimento intelectual alemão denominado “História dos Conceitos (*Begriffsgeschichte*) e da Estética da Recepção” (movimento nascido em 1967, na Universidade de Constança, Alemanha), dos quais se distanciou para investigar a materialidade da comunicação, aquilo que não está no âmbito do sentido, mas que nos afeta pela concretude da obra, que produz “presença” no sentido ontológico (Heidegger). Essa concretude se

o predomínio hermenêutico do sentido, mas também se distancia do desconstrutivismo e da mera dessubstancialização do mundo, como faz Derrida e seus seguidores, pois isso seria cômodo demais diante da crise da metafísica e da representação. Interessa-se por aquilo que não pode ser dito pela linguagem ou por aquilo que “o sentido não pode transmitir”, projetando uma teoria que reconhece a dimensão de materialidade da comunicação, o não hermenêutico e a presença. Adverte, contudo, que não tem intenção de propor um novo paradigma acadêmico e que “seria difícil imaginar o seu trabalho sem a filosofia de Martin Heidegger, mas a última coisa que está disposto a aceitar é ser classificado de ‘heideggeriano’” (2010, p. 16).

É justamente a partir de sua contribuição que pretendo apresentar a ruptura do predomínio do sentido e o significado da produção da presença, uma posição que altera a prevalência do estritamente epistemológico. Ou seja, como o autor articula a tensão entre presença e sentido: por um lado, não temos como fugir de uma relação com o mundo dada pela atribuição de sentido; por outro, nos encontramos numa relação de presença, embora nem sempre nos demos conta disso. Seria, contudo, enganoso atribuir ao autor uma ruptura total com o sentido, o que resultaria em apostar nas dicotomias metafísicas, com seus persistentes binarismos. Seria, ainda, uma ingenuidade romper com a compreensão e com todo o legado da tradição hermenêutica, assim como afirmar a impossibilidade da linguagem referir o mundo, como faz “melancolicamente” o desconstrutivismo. Isso, contudo, não significa subscrever a existência de uma interpretação mais profunda, mais oculta que apenas nos afasta daquilo que está diante dos nossos olhos, que nos chega pelo corpo e que confere a produção da presença.

Pretendo situar o programa intelectual de Hans Ulrich Gumbrecht, discutindo sua alternativa teórica. Reconstruo o argumento do autor a respeito das raízes modernas que produziram a predominância do sentido e mantiveram as Humanidades e as Artes à margem de tudo que não fosse passível de descrição conceitual, para dar lugar à reivindicação da presença, daquilo que é palpável, tangível aos corpos. Na sequência, apresento seu entendimento a respeito de experiência estética – momentos de intensidade que produzem epifania, como

---

verifica, por exemplo, ao ouvirmos um poema pelo ritmo, pela cadência, pelo volume, que toca a nossa pele. Seus esforços teóricos redefinem as rígidas fronteiras entre ética, estética, história, pedagogia. Mantém intenso intercâmbio acadêmico com o Brasil, tendo vindo várias vezes na condição de professor visitante (PUC-Rio) e para participar de seminários e palestras. Foi também professor visitante em Buenos Aires, Berkeley, Princeton, Montreal, Barcelona, Budapeste, Lisboa, Capetown e Paris (*École des Hautes Études*). Dentre suas obras traduzidas para o português, destacam-se: *Modernização dos sentidos*; *Em 1926: vivendo no limite do tempo*; *As funções da retórica parlamentar na Revolução Francesa*; *Corpo e forma: ensaios para uma crítica não hermenêutica*; *Elogio da beleza atlética*, *Produção da presença: o que o sentido não consegue transmitir*; *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*; *atmosfera, Ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura*.

uma oscilação entre efeitos, presença e efeitos de sentido. Por fim, discuto a negação de Gumbrecht das relações entre estética e ética.

## II

O projeto intelectual de Gumbrecht parte da denúncia de que as ciências humanas se direcionam para extrair sentido de tudo aquilo que analisam. Tal tradição tem raízes na modernidade e na divisão do mundo proposta por Descartes, em *res cogitans* e *res extensa* – na qual, no primeiro polo, teríamos o pensamento e a atividade intelectual e, no segundo, tudo o que está determinado e passivo. Tal divisão opera nossa relação com o mundo, gerando um conjunto de duplos bastante conhecidos, tais como: mente e corpo, profundidade e superfície, matéria e espírito, significante e significado. A consequência dessa divisão é que, no lado espiritual, encontramos a interpretação hierarquicamente superior ao outro polo, que se refere à corporeidade e à materialidade. Trata-se de um estilo intelectual que pretende encontrar algo mais profundo, além da superfície. Gumbrecht (1998) recorre a Niklas Luhmann para entrar no núcleo dessa crise, com o conceito de “observador de primeira ordem” e de “observador de segundo ordem”.<sup>2</sup> O observador de primeira ordem é o sujeito do início da modernidade que, autonomamente, conhece o mundo, diferente da Idade Média, em que o conhecimento era uma revelação divina. Durante o processo de modernização, o observador é incapaz de deixar de se observar enquanto observa o mundo, a que Luhmann denominou observador de segunda ordem. Ou seja, um observador que se torna consciente de sua constituição corpórea, como uma condição complexa de sua percepção no mundo. Isso significa que a apropriação do mundo não se dá só por conceitos, mas pela apropriação dos sentidos. O observador de segunda ordem adquire consciência de que qualquer coisa que vê e qualquer conhecimento produzido dependem de sua posição, de sua perspectiva específica. Assim, haverá tantas representações de cada objeto quantas forem as perspectivas possíveis. E isso está na origem da crise da representação e da questão da verdade, especialmente nos dois últimos séculos.

---

<sup>2</sup> A teoria dos sistemas, de Niklas Luhmann, enfrenta a complexidade da realidade de forma diferente dos sistemas tradicionais (como o de Hegel), ou seja, evita a solução metafísica e os discursos reguladores da totalidade. Nessa teoria assume papel de destaque a observação sobre si mesma, o que gera a noção de observação de segunda ordem e a impossibilidade de representações últimas e definitivas. O observador de segunda ordem observa “aquilo que o observador não pode ver devido à sua localização. [...] Distingue a observação (observada) de outras observações. [...] Temos, assim, a especificidade do mundo no qual toda a observação pode se realizar de maneira *contingente*, dependendo das distinções que podem ser empregadas. Tudo o que se pode observar é artificial, ou relativo, ou histórico ou plural. [...] Não é projeção pura (no sentido negativo), mas pressupõe o mundo dado; isto é, não designa o possível em si, mas aquilo que, visto a partir da realidade, pode ser de outra forma” (LUHMANN, 2009, p.168-9). Desse modo, a observação de segunda ordem exclui representações definitivas, o que está associado à crise da representação na modernidade.

A partir do século XIX, em decorrência do exposto e da acumulação de “inovações, efeitos estéticos e experimentos”, realizados em diversos âmbitos da cultura e das ciências, verifica-se um desequilíbrio entre a “superfície meramente material dos significantes” e a “profundidade espiritual do significado” (GUMBRECHT, 1998, p. 18). Em Nietzsche, por exemplo, já se observa um questionamento radical do desejo de verdade em favor da superfície, numa denúncia de que não há profundidade. Ele defenderá o perspectivismo. Tais inovações e efeitos estéticos podem ser verificados em movimentos artísticos como o Impressionismo, que cria nova maneira de captar e representar o mundo visível percebido por elementos pictóricos, como a marca das pinceladas na tela, o registro de luz e cores que captam o momento da ação (como a obra *Impressão, o nascer do Sol*, de Claude Monet, 1872) e também com as vanguardas no começo do século XX, que simbolizam o nível mais radical de “perda de equilíbrio entre significante e significado” (GUMBRECHT, 1998, p. 19). O Cubismo, por exemplo, fragmentou a realidade com a desconstrução da visão clássica sobre o tempo e o espaço, mudando planos e formas e afastando-se de conceitos como perspectiva (como se observa em *Les demoiselles d'Avignon*, de Pablo Picasso, 1907).

O excesso de espiritualidade e profundidade, decorrente do paradigma cartesiano sujeito/objeto, nos conduziria à “perda do mundo”, um trauma hermeneuticamente induzido (GUMBRECHT, 2010a, p. 120), ao que Gumbrecht contrapõe um espaço de experiência não conceitual, que denomina materialidade ou presença, ou seja, aquilo que não se situa no campo da interpretação, tal como se conhece desde a modernidade.

A presença se refere “a uma relação espacial com o mundo e seus objetos” (GUMBRECHT, 2010a, p. 13), aquilo que é palpável, tangível aos corpos e também produz efeitos sobre esses mesmos corpos. Ouvir uma ária de Mozart ou uma canção da Maria Bethania é um bom exemplo da produção da presença. Ouvir pressupõe um comportamento mais complexo, pois não somos afetados “apenas pelo ouvido, mas pelo corpo como um todo” (GUMBRECHT, 2012, p. 116). O som percebido é uma realidade física que golpeia, algo que arrebatava. Como diz Gumbrecht, “a música é o modo mais fácil de ‘tocar’ o mundo material que nos envolve”.

A produção da presença não está ligada à fabricação de artefatos, mas “aponta para todos os tipos de eventos e processos nos quais se inicia e se intensifica o impacto dos objetos ‘presentes’ sobre corpos humanos” (GUMBRECHT, 2010, p. 13). Trata-se de uma relação com o mundo fundada na presença. Alguns efeitos especiais produzidos pela tecnologia contemporânea revelam uma espécie de despertar da presença, diante de seu histórico esquecimento. O desejo dessa presença não ocorre por “substituição do sentido pela presença”. O que interessa é “uma relação com as coisas do mundo que possa oscilar entre efeitos de presença e efeitos de sentido. No entanto, só os efeitos de presença apelam aos sentidos – por isso, as reações que

provocam não têm nada a ver com *Einfühlung*, isto é, com imaginar o que se passa no pensamento de outra pessoa” (GUMBRECHT, 2010a, p. 15).

Para demarcar que sua posição teórica não é contra o sentido, ele destaca suas “afinidades com filósofos que se alinham na direção da hermenêutica” (GUMBRECHT, 2010a). Relaciona Gianni Vattimo, Karl-Heinz Borhrrer, George Steiner, Martin Seel, Hans-Georg Gadamer. Destaco a seguir os comentários que mostram as afinidades com o pensamento de Gadamer, Steiner e Seel. Em uma de suas últimas entrevistas, Gadamer acentuou o traço não semântico, ou seja, os componentes materiais dos textos literários, desafiando o postulado de que a ênfase maior num poema seria o sentido, o que se alinha à produção da presença proposta por Gumbrecht. Diz Gadamer, em relação à leitura da poesia:

Mas – poderemos de fato supor que a leitura desses textos é uma leitura exclusivamente concentrada no sentido? Não cantamos o texto? [*Es is nicht ein Singen?*] Será que o processo pelo qual um poema fala só deve ser conduzido por uma intenção de sentido? Não existe ao mesmo tempo uma verdade na sua performance [*eine Vollzugwahrtheit*]? É esta, penso a tarefa que o poema nos confronta (GADAMER *apud* GUMBRECHT, 2010a, p. 89).

O volume, o ritmo e a cadência do poema seriam a dimensão não hermenêutica em Gadamer, reafirmando que o filósofo deixou espaço para aquilo que o sentido não diz.

Gumbrecht também mantém afinidades com George Steiner, pois este defende a interpenetração de camadas de sentidos e de presença. Com a diferença que, em Steiner, a aposta na presença remete para o teológico, pois a hermenêutica conduz a uma cadeia sem fim de sentidos, que também pode ser chamada de transcendente. O lugar da presença está nas características materiais das diferentes obras de arte. Diz Steiner:

As artes estão maravilhosamente enraizadas na substância, no corpo humano, na pedra, no pigmento, na vibração das entranhas ou no peso do vento dos juncais. A boa arte e a boa literatura têm início na imanência. Mas não terminam aí. Isso equivale a dizer, claramente, que é tarefa e privilégio da estética tornar rapidamente presente o *continuum* entre a temporalidade e a eternidade, entre matéria e espírito, entre o homem e o “outro” (STEINER *apud* GUMBRECHT, 2010a, p. 84).

Em outro contexto, Steiner refere a energia da obra de arte, porque sua presença foi “exteriorizada, concretizada”. Gumbrecht ainda acrescenta a estética da aparência de Martin Seel, que está alinhada à questão da presença, pois o mundo nos é dado e apresentado aos sentidos, o que gera uma estética da aparência, “na tentativa de nos devolver, à consciência e ao corpo, a coisidade do mundo” (2010a, p. 88).



### III

Para Gumbrecht, a experiência estética está carregada de elementos de presença, que não se subordinam à questão do sentido, mas se referem, sobretudo, ao “sentimento intrínseco de intensidade”. Retomo alguns exemplos oferecidos por Gumbrecht para destacar inicialmente a ideia de intensidade. É o caso da música: “a doçura quase excessiva e exuberante que às vezes me arrebatava quando uma ária de Mozart aumenta de complexidade polifônica e quando acredito, de fato, ser capaz de ouvir na pele os tons do oboé”. Em outro exemplo, Gumbrecht lembra o poema “Pequeño vals vieñes”, do livro *Poeta en Nueva York*, de Federico Garcia Lorca e diz da “sensação de profunda depressão, e talvez até mesmo humilhação”, que experimenta ao ler esse seu poema favorito, “um texto que faz o leitor intuir como era a vida de um homossexual, emocional e mesmo fisicamente amputado, nas sociedades ocidentais por volta de 1930” (2010a, p. 125-126). Ele também refere a emoção que surge diante dos movimentos ágeis e belos de um passe entre jogadores de futebol. Em todos os casos observa-se a mobilização intensa de sentimentos e emoções.

Para ele, a experiência estética não tem nada de edificante, mas remete para “momentos de intensidade”, que põem “em funcionamento nossas faculdades gerais, cognitivas e até físicas”. Gumbrecht “combina o conceito quantitativo de ‘intensidade’ com o sentido de fragmentação temporal da palavra ‘momentos’” (2010a, p. 127), pois nada assegura nem a ocorrência nem a duração desses momentos de intensidade. Nunca se sabe se haverá repetição na mesma intensidade quando ouvimos novamente uma música. Ao evocar tais momentos, a experiência estética requer distanciamento do mundo cotidiano. O desejo de presença para Gumbrecht é uma reação a “um mundo amplamente cartesiano e historicamente específico que, pelo menos às vezes, queremos ultrapassar” (2010a, p. 140), uma busca por um mundo mais próximo de nossa pele. Nessa perspectiva, um cotidiano repleto de significado e sentido requer o fenômeno da presença, que é efêmero, pois “os fenômenos da presença surgem sempre como ‘efeitos da presença’ porque estão necessariamente rodeados de, embrulhados em, e talvez até mediados por nuvens e almofadas de sentido” (2010a, 135).

Na experiência estética, a presença e o sentido aparecem juntos e estão em tensão, “como uma oscilação entre efeitos de presença e efeitos de sentido” (2010a, p.136). E não se pode esperar um equilíbrio entre presença e sentido, uma estrutura estável de complementaridade. Ao contrário, o peso relativo de cada componente depende da materialidade modalidade mediática. Quando lemos um texto predomina o sentido (embora o texto literário possa acionar a dimensão da presença pelo ritmo da linguagem, pela tipografia) e quando ouvimos uma música predomina a dimensão da presença.

Os efeitos da tensão entre presença e sentidos não podem ser apreendidos por nós porque são efêmeros e produzem aquilo que Gumbrecht chama de epifania

(2010a, p. 140). A experiência estética surge, produz a sensação de intensidade e parece que veio do nada. Do mesmo modo, objeto estético aparece como nunca tinha estado antes. A epifania na experiência estética é evento, pois se desfaz assim como surge. Ela é inapreensível e também imprevisível: “Não há nenhuma estrutura de sentido e nenhuma impressão de padrão de ritmo, por exemplo, que esteja presente em mais do que um momento na leitura ou processo de ouvir uma composição musical” (2010a, p. 143). Portanto, a experiência estética acontece e não há nada de edificante nela. Qual é, então, o efeito de nos perdermos no fascínio que oscila entre presença e sentido (2010a, p. 145), já que a experiência estética não seria edificante? Para Gumbrecht seria a recuperação – num ambiente cotidiano de cunho cartesiano – da “dimensão espacial e da dimensão corpórea da nossa existência; faz sentido esperar que a experiência estética nos devolva pelo menos a sensação de estarmos-no-mundo, no sentido de fazermos parte de um mundo físico das coisas (2010a, p. 146).

É recuperar que não estamos acima do mundo (autorreferência moderna), mas no mundo (sentido heideggeriano).

Gostaria, por fim, fazer uma observação sobre a negação de Gumbrecht a respeito da relação entre ética e estética (2010a, p. 122). Em diversos momentos de sua obra, reafirma que não há nada, de fato, que possamos aprender nesses momentos de intensidade da experiência estética (2010a, p. 127). Ele exclui “qualquer convergência necessária entre experiência estética e normas éticas” (2010a, p. 143). Certamente, sobre normas éticas, a experiência estética nada tem a nos dizer. Talvez não haja mesmo uma mensagem específica sobre ética na obra de arte. No entanto, acho difícil não reconhecer que há aprendizagem e trabalho das emoções promovidas pela experiência estética. A relação entre ética e estética não se realiza pelo fato de que a obra de arte nos daria um estrito conhecimento de regras ou princípios. Sobre isso é melhor mesmo a interpretação, ou buscar sentido sobre as normas. Mas o que a relação entre ética e estética faz é ampliar nossa sensibilidade, abre mentes e corações para aquilo que escapa à mera cognição e que mobiliza os afetos. Uma mobilização dessa natureza não nos é indiferente: provoca a revisão de nossas crenças, favorece o conhecimento de como as paixões agem sobre nós e aprimora nossa sensibilidade ética. O inesperado efeito produzido por uma forma artística mostra distinções e diferenças que até então não tínhamos observado, exige novas formas de integração entre o intelecto e as emoções, o que interroga a moralidade vigente, sem que isso signifique haver um sentido ético estrito a ser extraído das obras de arte.

Ao fazer essa contraposição, não tenho a intenção de retomar a polêmica questão (*vexata quaestio*) sobre dimensão moral da arte, que pretende determinar o valor estético da arte por critérios morais. Creio ser uma abordagem pouco esclarecedora para um mundo que rompeu com anseios de totalidade. Desejo apenas destacar que, embora os campos da ética e da estética sejam separados e autônomos, na

prática do agir somos afetados pela arte, porque ela está preta de uma espiritualidade nutrida por questões éticas. As escolhas em nossa vida, as emoções e paixões nelas envolvidas, as relações que estabelecemos com o mundo e com os outros podem encontrar na experiência estética orientações fluidas de comportamentos (para usar um termo de Nietzsche) e ampliação de perspectiva. Por isso creio que há potência na experiência estética para trabalhar as emoções, promover o encontro consigo mesmo e com o outro.<sup>3</sup> Do mesmo modo que não se sabe quando o momento de intensidade da experiência estética vai acontecer, também não podemos assegurar quando e como seremos afetados por essa experiência e o que ela significará para nosso processo formativo. Mas, muito provavelmente, uma sensibilidade refinada pela experiência estética é mais atenta e capaz de perceber a trama de elementos que envolvem a decisão moral. Amplia nossa imaginação e rompe certos enclausuramentos. Luhmann refere a relevância da arte para mudar nossa perspectiva e instaurar a contingência num horizonte de mudanças possíveis. Segundo ele, isso pode ser confirmado nas novelas do romantismo do século XVIII, “sobretudo no que se refere ao interesse sexual que se pretendia com o casamento, mas do qual a mulher bem educada não deveria estar expressamente consciente” (LUHMANN, 2009, p. 170). O romance assim nos faz observar outra perspectiva, que não é dada habitualmente pelas crenças da época.

O que me parece relevante destacar é a contribuição da estética para a ética<sup>4</sup> e não uma determinação da estética na ação moral. Não há um vínculo necessário entre a experiência estética e o refinamento das emoções que nos conduziriam a atitudes éticas desejáveis. O pensamento de Gadamer me parece potente para compreender o tipo de relação entre esses dois âmbitos, porque independentemente de qualquer relação causal entre arte e promoção de atitudes eticamente desejáveis, o que assume relevância é aquilo que a experiência estética instaura como pergunta, o que pode mobilizar em nossas convicções e emoções. Gadamer não entende que a arte represente algo, mas que apresenta algo, entra em diálogo com o observador e abre-se às possibilidades transformadoras deste diálogo. E aqui está a diferença entre Gadamer e Gumbrecht, que já não aceita “formas hipercomplexas de autorreflexividade”, que estariam vinculadas à constante busca de sentido. Para ele, o efeito da obra de arte é o que chama de grau extremo de serenidade (termo heideggeriano *Gelassenheit*), ou seja, “a forma de estar em sintonia com as coisas do mundo” (2010a, p. 147). Não é busca de harmonia perfeita, mas de “experienciar as coisas do mundo na sua coisidade pré-conceitual [que] reativará uma sensação pela dimensão corpórea e pela dimensão espacial da nossa existência” (2010a, p. 147). Como ele mesmo indica, a crença de que o valor estético estaria

---

<sup>3</sup> Retomo aqui, com algumas modificações, o que abordei em Hermann, N. Ética e formação estética. In: RAJOBAC, R.; BOMBASSARO, L.C. *Música, filosofia e formação cultural*. Caxias do Sul, RS: Educ, 2017. p. 55-74.

<sup>4</sup> Trato deste tema em Hermann (2005, 2010, 2014).

invariavelmente na capacidade de transportar uma mensagem ética foi radicalmente alterada não só por causa da crescente importância que a reflexão sobre ‘presença’ tem tido em meu trabalho, mas também por dúvidas importantes “[...] sobre a comensurabilidade da experiência estética e sobre as normas éticas e a possível função de orientação ética, no ensino acadêmico em geral” (GUMBRECHT, 2010a, p. 122).

Por não crer mais que nesse tipo de orientação pedagógica, mas sentindo-se comprometido com as consequências da presença, Gumbrecht reconhece que a experiência estética, por promover certa distância do mundo cotidiano (ele faz uma relação com a crítica à universidade como torre de marfim), nos “obriga a reconhecer que precisamente essa distância abre caminho à possibilidade de pensamento de risco” (2010a, p.157). Pensamento de risco é uma formulação do autor usada com frequência em palestras e nos seus livros para caracterizar aquilo que não pode ser pensado no mundo cotidiano, pois traria riscos indesejáveis. Esse tipo de pensamento analisa problemas e questões sem excluir nenhuma possível repercussão. Isso só seria possível porque estamos distantes da sociedade e pode-se trabalhar com esses tópicos sem estarmos expostos à grande pressão de tempo, o que significa reduzir sua complexidade (como o fizemos em situações diárias que exigem simplificação). Ao contrário, podemos nos expor à complexidade dos problemas e até aumentá-la. De acordo com seu próprio exemplo, quando trabalha autores clássicos em artes e humanidades com seus alunos, faz “todo o possível para não impor-lhes [sua] maneira de ler e dar sentido. [...] Mas sim, trata-se de despertar o interesse por esses autores e textos e ajudá-los a enfrentarem-se “com a complexidade, de modo a excluir uma reação, solução ou interpretação simplificadora” (2010b, p. 131). As reações provocadas por esse pensamento de risco devem ser canalizadas por um processo interativo com o professor, que mantém essas discussões dentro de certa referência (textos, por exemplo), evitando um rumo “desordenado e sem limites”.

Com a lucidez de um erudito, Gumbrecht reavalia a tradição que priorizou o conceito e o sentido para dimensionar uma cultura da presença que reintegra física e espiritualmente a existência humana, de modo a nos colocar em relação direta com o mundo, com aquilo que é tangível para nós. De certo modo, Gumbrecht reedita a luta do pensamento ocidental entre o primado do conceito e a sensibilidade para as artes, no que se refere à pretensão de abranger a complexidade da existência humana. Como ele mesmo afirma, sentido e presença estão sempre em tensão.

## REFERÊNCIAS

- GADAMER, Hans-Georg. Hermeneutik I Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermenutik. *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. v. 1.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção da presença: o que o sentido não pode transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. da PUC-Rio, 2010a.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo Editores. 2010b.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. da PUC-Rio, 2012.
- HERMANN, Nadja. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.
- HERMANN, Nadja. *Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre educação ético-estética*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2010.
- HERMANN, Nadja. *Ética & educação: outra sensibilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

# HERMENÊUTICA ENQUANTO ÉTICA DO CUIDADO DO OUTRO

*Luiz Rohden*

*No comportamento dos homens entre si o que importa é [...] experienciar o tu realmente como um tu, isto é, não passar por alto suas pretensões.<sup>1</sup>*

*[a hermenêutica] anima-se por um profundo respeito pela alteridade e uma sensibilidade às complexidades das realidades históricas.<sup>2</sup>*

Para além de uma compreensão corriqueira e superficial de hermenêutica – tida na conta de uma técnica interpretativa de extração de significado de textos – a proposta de Gadamer é filosófica à medida que a concebe como técnica, arte e práxis com o escopo de instaurar o sentido – *enquanto razão e motivação de ser* de algo.<sup>3</sup> Além de ser um modelo de conhecimento, ela comporta e propõe modos próprios de tratar, de relacionar-se com a tradição, os textos, as pessoas e, com isso, estamos no terreno da ética.

Considero a ética como postura, modo de viver, não circunscrita a regras e imperativos universais de ação. Da tradição hermenêutica retomo três leituras de ética que nortearão essa reflexão. Em primeiro lugar, trata-se de uma concepção de ética mais *primordial* segundo terminologia de Ricoeur, para quem “não é um moralismo de regras abstratas, mas uma ética da experiência (que diz respeito a paradigmas culturais de sofrimento e ação, felicidade e dignidade)”.<sup>4</sup>

Em segundo lugar, trata-se, na esteira da proposta sustentada por Heidegger<sup>5</sup> e desenvolvida por Gadamer, de uma ética *originária*. Na filosofia gadameriana, a

---

<sup>1</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, 367 [p. 532].

<sup>2</sup> SCHMIDT, D. On the Sources of Ethical Life. *Research in Phenomenology*, v. 42, 2012. p. 35, p. 36.

<sup>3</sup> ROHDEN, L. Sobre o sentido. *Veritas* (Porto Alegre), v. 50, p. 293-303, 2004.

<sup>4</sup> KEARNEY, Richard. *On Paul Ricoeur: the Owl of Minerva*. Burlington, USA: Ashgate, 2004. p. 112.

<sup>5</sup> SCHMIDT, Dennis J. “On the Sources of Ethical Life” in *Research in Phenomenology*, 42 (2012), p. 37.

ética não deve ser tomada separadamente da prática nem é concebida como uma “teoria entre outras teorias possíveis [...] mas que ela precisa ser compreendida como ambas, teoria e prática que cultiva sensibilidade ética” e essa compreensão de ética é “mais original”, no sentido de retomar a concepção mais “próxima às suas fontes”.<sup>6</sup> *A ética originária*, à esteira da filosofia de Gadamer,

reconhece que uma tal visão de ética não tem seu centro em regras de conduta, nem discussões da vontade ou imperativos categóricos, nem é articulada pela linguagem jurídica do certo e do errado [...] Gadamer compreende que questões da vida ética devem ser centradas muito mais sobre matérias de comportamento e da formação do caráter.<sup>7</sup>

Em terceiro lugar, Gadamer deixou claro que sua hermenêutica compreende-se como uma filosofia prática nos moldes propostos pela ética nicomaqueia e, mais precisamente, estampada no conceito da *phrônesis* aristotélica: “A descrição de Aristóteles do fenômeno ético, e em particular, da virtude moral, constitui uma espécie de *modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica*”.<sup>8</sup> A racionalidade hermenêutico-filosófica se caracteriza, em última instância, enquanto *phronesis*, pois o que há de razoável na situação concreta, na qual você se encontra” [...], o que há de fazer no sentido do correto nela, isso não o prescrevem o uso de um aparato, mas que é você mesmo quem deve determinar o que há que fazer. E para isso você tem que esclarecer, compreender sobre sua própria situação. Há que se interpretar. Esta é a dimensão hermenêutica da ética e da razão prática.<sup>9</sup> De forma sintética, a ética em questão aqui, que trama a hermenêutica de Gadamer, constitui-se das seguintes contribuições: a hermenêutica está centrada na questão do julgamento ético, tal como desenvolvido por Kant; modela-se na noção aristotélica de *phrônesis*; ocupa-se com a conversação e a escuta; anima-se a um profundo respeito pela alteridade e a uma sensibilidade às complexidades das realidades históricas.<sup>10</sup> Enfim, com essas conotações de ética, sem intenção de desenvolver alguma das veredas apontadas, focarei um aspecto que é anterior e subjacente a todas elas, a saber, de que a hermenêutica de Gadamer carrega e comporta uma ética pautada pelo dever de cuidar não apenas de si,<sup>11</sup> mas do outro.

<sup>6</sup> SCHMIDT, Dennis J. On the Sources of Ethical Life in *Research in Phenomenology*, 42 (2012), p. 36.

<sup>7</sup> SCHMIDT, Dennis J. On the Sources of Ethical Life in *Research in Phenomenology*, 42 (2012), p. 38.

<sup>8</sup> GADAMER, H-G. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. Band 1. Tübingen: Mohr, 1990. p. 329.

<sup>9</sup> DUTT, C. *Em conversación com Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Technos, 1998. p. 96-97.

<sup>10</sup> SCHMIDT, D. On the sources of ethical life. *Research in Phenomenology*, v. 42, p. 35-36, 2012.

<sup>11</sup> ROHDEN, L.; KUSSLER, L. M. Filosofar enquanto cuidado de si mesmo: um exercício espiritual ético-político. *TRANS/FORM/AÇÃO* (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), v. 40, p. 93-12, 2017.

## 1 INDICATIVOS ÉTICOS CONTIDOS NO CONCEITO DE HERMENÊUTICA

De acordo com Gadamer, o termo *Verstehen*, traduzido por *compreender*, equivale à expressão *für jemanden stehen*, isto é, *representar alguém, estar no lugar de alguém*.<sup>12</sup> Como se vê, a hermenêutica filosófica contém um indicativo, uma orientação de um modo de proceder que é o de *saber se colocar no lugar do outro*. Mais que uma atitude de empatia ou de simpatia, proponho fundamentá-la como um dos traços fundamentais do cuidado do outro.

Outro indício da ética do cuidado do outro se estampa na seguinte formulação de Gadamer: “O que significa verdadeiramente compreender? [...] compreender significa ser capaz de pesar e considerar, o que o outro pensa. Ele pode estar certo com aquilo que ele diz e realmente quer dizer”.<sup>13</sup> Compreender o outro significa pesar, ponderar, levar em conta, deixar-se tocar pelo que diz, pensa e deseja.

Compreender não se reduz a interpretar ou a decodificar significados ocultos em textos e/ou obras de arte em geral, mas tem a ver com a ética conforme expressão que Gadamer apropriou de Schleiermacher: “Que a arte da compreensão não é necessária somente no trato com os textos, mas também no trato com pessoas”.<sup>14</sup> A hermenêutica está às voltas com um modo de lidar, cuidadoso, com textos, com as pessoas, cujo objetivo é contribuir com a orientação da ação. Enfim, a compreensão filosófica não se restringe ao tratamento metodológico,<sup>15</sup> instrumental, mas é tramada por um modo cuidadoso de abordagem, que passo a aprofundar, a partir da clássica relação Eu-Tu que Gadamer desenvolveu em *Verdade e método I*.

## 2 RELAÇÕES QUE DESCUIDAM O OUTRO

Mostrarei que as duas primeiras formas de abordagem do tu, por parte do eu, não constituem relações de cuidado do outro à medida que visam a usá-lo, instrumentalizá-lo. Nesse caso, o tu é reificado, o que não caracteriza uma relação ética porque o tu é tratado *como meio e não como fim*. Gadamer, à luz do imperativo categórico kantiano, critica essa abordagem do tu que é típica da abordagem metodológico-científica moderna.

No primeiro tipo de relação Eu-tu, o eu não se coloca, nem se imagina, nem pretende se colocar no lugar do outro, mas procura controlar, dominar, dissecar,

<sup>12</sup> GADAMER, Hans-Georg. Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus. In: *Hermeneutik im Rückblick*. GW 10. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995. p. 129.

<sup>13</sup> GADAMER, H-G. *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*. München: Bernd Kluüser, 1996. p. 35.

<sup>14</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. GW2, p. 300 [Trad. Vozes, 2002. 350].

<sup>15</sup> ROHDEN, L. Hermenêutica metodológica e hermenêutica filosófica. *Filosofia Unisinos*, v. 4, p. 109-32, 2003.



determinar o que lhe interessa dizer e fazer. E, mais que isso, usa o tu e o trata como meio para a execução dos seus objetivos.

Não é uma relação de cuidado porque o tu é tratado como um objeto manipulável; ora, assim como a tradição que “não é simplesmente um evento que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é linguagem, isto é, fala por si mesma, como faz um tu”, o “tu não é objeto, mas se relaciona conosco enquanto um objeto [...]”; também a tradição é um verdadeiro parceiro de comunicação, ao qual estamos vinculados como estão o eu e o tu”.<sup>16</sup>

Nessa relação, o eu não se preocupa em cuidar do outro ao pautar sua conduta pelo procedimento metodológico científico-moderno, cujo escopo é conhecer o tu para dominá-lo e controlá-lo. O eu descuida do outro ao não salvaguardar os interesses do tu, ao não manter a distância que os separa, isto é, ao não levar em consideração o horizonte do outro. O descuido se manifesta também no desinteresse do eu em deixar o tu falar, ao desconsiderá-lo parceiro do seu processo de conhecimento.

A matriz conceitual dessa relação alimenta-se da “fé ingênua no método e na objetividade que este proporciona”.<sup>17</sup> O descuido em relação ao tu decorre da postura de neutralidade, de objetividade por parte do eu relação ao tu onde não há a mínima preocupação de se colocar no lugar (do tu). Essa forma procedimental visa a aplicar o conhecimento sem cuidado e, independentemente, da situação e das consequências. Ao explicitar essa relação Eu-Tu, pautada pela ótica da ciência moderna, Gadamer faz referência à moral nos seguintes termos:

Moralmente falando, este tipo de relação com o tu está calcado na pura e simples referência a si mesmo (ao eu) e contradiz a determinação moral do homem. Sabe-se que uma das formas de interpretação que Kant dá ao imperativo categórico é que não se deve jamais usar o outro como meio, mas reconhecê-lo sempre como fim em si.<sup>18</sup>

A relação de “pura referência a si mesmo” implica o descuido do outro, que implica a sua anulação e a eliminação da “determinação moral do homem”.<sup>19</sup> Gadamer, ao retomar o imperativo categórico kantiano de tratar o outro como fim e não como meio, evidencia a ética do cuidado do outro explicitando assim a constituição moral da hermenêutica.

No segundo tipo de relação Eu-Tu, o eu se coloca no lugar do outro, mas o faz ainda para controlá-lo, para dominá-lo, para fazer uso dele. Ele ouve, procura

<sup>16</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 364 [p. 528].

<sup>17</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 364 [p. 529].

<sup>18</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 364 [p. 529].

<sup>19</sup> Em termos políticos, isso se ilustra no modo de proceder do ditador; em termos de conhecimento, isso se corporifica na figura do dogmático.

compreender, mas o faz em função de seus interesses. No primeiro tipo de relação, não há o mínimo cuidado do eu em relação ao tu – nomeio essa relação de técnico-científica – ao passo que, no segundo, há indícios de cuidado à medida que o eu procura compreender, colocar-se no lugar do tu, porém, o faz para manipulá-lo, controlá-lo, dominá-lo – designo essa relação de dialético-científica. Nesse tipo de relação, o próprio cuidado é instrumentalizado para os fins almejados pelo eu.

Esse segundo tipo relação também é antiético à medida que o eu, ao reconhecer o tu, o faz exclusivamente a partir do seu horizonte sem a pretensão de cuidar dele. De acordo com Gadamer, uma segunda maneira de experienciar e compreender o tu é aquela em que o tu é reconhecido como pessoa, mas esta compreensão continua sendo feita a partir da referência ao eu “[...] Ele pretende conhecer por si mesmo a pretensão do outro e inclusive de entendê-lo melhor que ele mesmo se compreende [...]” É compreendido, mas no sentido de que é antecipado e aprendido reflexivamente a partir da posição do outro.<sup>20</sup>

Levando em conta que a hermenêutica, enquanto ética, é tecida pelo pressuposto de se colocar no lugar do outro, detecto a relação entre os seguintes indícios de descuido do outro: o tu é apreendido a partir das pretensões e das projeções do eu; o tu é reconhecido, sim, como um tu, mas ainda em referência ao eu; o eu reconhece a posição do outro, mas a compreende em função dos seus interesses – trata-se de um movimento dialético aparente; o eu tem a pretensão de não apenas conhecer o tu, mas de conhecê-lo melhor que ele mesmo; o tu é apreendido antecipadamente, isto é, antes que ele mesmo se manifeste ele já é aprendido e alocado no horizonte do eu.

O controle sutil sobre o tu – leia-se aqui, o procedimento descuidado para o outro – é feito a partir do mundo do eu e, ao atribuir palavras e posições ao tu, o eu sai “reflexivamente desta relação” e se torna

[...] assim inacessível para ele. Quando se compreende o outro e se pretende conhecê-lo, se lhe subtrai, na realidade, toda a legitimação de suas próprias pretensões [...] a pretensão de compreender o outro, antecipando-se-lhe, cumpre a função de manter, na realidade, à distância a pretensão do outro. Trata-se de uma forma sutil de relação objetificadora onde o tu continua sendo tratado como um meio para realização dos fins do eu, onde não há cuidado para com o outro o que caracteriza uma postura anti-hermenêutica e antiética.<sup>21</sup>

Ao explicitar essa segunda forma de relação entre o eu e o tu, pela analogia relacional entre intérprete e tradição, Gadamer menciona apenas uma vez o termo moral, afirmando que

<sup>20</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 365 [p. 530].

<sup>21</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 366 [p. 531].

o ideal do esclarecimento histórico é algo irrealizável. Aquele que se crê seguro na sua falta de preconceitos, porque se apoia na objetividade de seu procedimento e nega seu próprio condicionamento histórico, experimenta o poder dos preconceitos que o dominam incontavelmente como uma *vis a tergo*. Aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba considerando erroneamente o que vem a se mostrar sob eles.<sup>22</sup>

Na relação de cuidado, leva-se em conta o *ethos*, a situação, o horizonte em que se encontram o eu e o tu. Pretender conhecer e reconhecer o outro, descuidando do seu contexto, implica a apreensão parcial e equivocada do tu. O cuidado do outro alimenta a relação de reciprocidade existente entre o eu e o tu, entre eu e a tradição, entre o médico e o paciente. Opostamente, o descuido do outro rompe o vínculo moral à medida que o eu pretende encontrar, ouvir e ver no tu apenas aquilo que é conveniente para seus fins. Essa relação seletiva é anti-hermenêutica, isto é, antiética, por ser regida apenas por interesses pessoais, sem o cuidado do outro; ora, ao romper a relação recíproca entre eu e o tu, destrói-se o vínculo moral existente entre ambos, pois, aquele que sai reflexivamente da reciprocidade de uma tal relação altera-a e destrói a sua vinculação moral. Da mesma maneira, aquele que sai reflexivamente da relação vital com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta. A consciência histórica que quer compreender a tradição não pode abandonar-se à forma metódico-crítica de trabalho com que se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para se proteger contra a intromissão dos seus próprios juízos e conceitos.<sup>23</sup>

O descuido do outro desconsidera o *ethos* em nome ou de uma pretensa verdade objetiva ou de interesses escusos por parte do eu. Não cuidar do outro é não levar a sério seu horizonte, seu mundo, suas pretensões, suas verdades, seus desejos, enfim, sua liberdade.<sup>24</sup>

### 3 HERMENÊUTICA ENQUANTO ÉTICA DO CUIDADO DO OUTRO

Nas duas relações anteriores, apreendemos traços éticos da hermenêutica *via negativa*, isto é, a recomendação de que como não se deve tratar o tu. No terceiro tipo de relação Eu-Tu, encontramos aspectos que compõem a postura ética do cuidado do outro, da hermenêutica calcada sobre o pressuposto básico de que o eu procura se pôr, se colocar, se imaginar no lugar do outro como fim em si mesmo. Compondo a *via pro-positiva*, essa relação conserva a importância de o eu conhecer

---

<sup>22</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 366 [p. 531-532].

<sup>23</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 366-367 [p. 532].

<sup>24</sup> Esse segundo tipo de relação corporifica-se, em termos políticos, na figura do populista ou do demagogo, e em termos de conhecimento, personifica-se no dialético aparente que recebeu a alcunha de sofista ao longo da História.

e reconhecer o tu, mas supera as relações descritas por sugerir e propor um modo de agir cuidadoso do outro. Na terceira relação, encontro sete traços do cuidado que me permitem fundamentar a noção de hermenêutica enquanto ética do cuidado do outro.

Antes de aprofundar essas dimensões, lembro que a preocupação de Gadamer era explicitar a concepção de experiência hermenêutica, a partir da estrutura relacional Eu-Tu, considerando o tu como a tradição, enquanto pessoa, e que esse nível de “conhecimento e reconhecimento é o que perfaz a terceira e mais elevada maneira da experiência hermenêutica: a abertura para a tradição, que é própria da *consciência da história efetual*”.<sup>25</sup>

Da afirmação acima decorre a primeira tese, a saber, de que cuidar do tu significa, inicialmente, abrir-se a ele. A abertura do eu ao tu é princípio básico da ética do cuidado do outro, que move a prática e trama a teoria hermenêutica. Estamos, dessa forma, às voltas com um *eu hermeneuticus* distinto do eu cartesiano. Cuidar implica abrir-se ao mundo e ao horizonte do outro, o que não significa adesão ingênua nem consentimento cego do eu ao tu. Cuidar enquanto abrir-se ao tu significa permitir que a fala do outro possa ecoar e produzir efeitos sobre o eu. No cuidado do outro, “eu tenho que deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas na forma em que ela tenha algo a me dizer”.<sup>26</sup> Exercício esse que redundo no alargamento da visão de mundo do eu, conforme sugere Gadamer: “Somente quando nos expomos à possível concepção oposta, temos chances de ultrapassar a estreiteza de nossos próprios pré-conceitos.”<sup>27</sup>

Por outro lado, “esta abertura não é, definitivamente, só por parte de quem fala; preferencialmente, quem é capaz de acolher a palavra do outro é fundamentalmente aberto. Se não existe esta mútua abertura, tampouco existe verdadeiro vínculo humano”.<sup>28</sup> A efetivação do cuidado, enquanto exercício de abertura, se aplica tanto ao eu quanto ao tu. Essa abertura mútua é que faculta a criação de vínculos genuínos<sup>29</sup> nas relações humanas. A hermenêutica, tecida pela ética do cuidado do outro, na forma de abertura, compõe o que Gadamer chama de “consciência hermenêutica”, que “tem sua consumação plena não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experiente face ao que está preso dogmaticamente”.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 367 [p. 532].

<sup>26</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 367 [p. 532-3].

<sup>27</sup> GADAMER, H. G. Koselleck, R., *Hermeneutik und Historik*. Heidelberg: Winter, 1987, p. 30.

<sup>28</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, 367 [p. 532].

<sup>29</sup> Ver ROHDEN, L. “Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica”. *Síntese* (Belo Horizonte), v. 31, p. 191-212, 2004.

<sup>30</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 367 [p. 533].

A segunda tese decorre da primeira, na medida em que, para Gadamer, “no comportamento dos homens entre si o que importa é [...] experienciar o tu realmente como um tu; isto é, não passar por alto sua pretensão”.<sup>31</sup> Cuidar do tu implica não tratá-lo como objeto, mas tratá-lo “realmente como um tu”, diferente do eu, com suas pretensões, seus projetos, sua historicidade. Cuidar é tomar a sério o *ethos* do outro. Cuidar significa, assim, respeitar a alteridade, a diferença e mantê-las tensionalmente. No cuidado, ocorre uma  *fusão de horizontes* entre Eu e Tu que não dilui o eu e/ou o tu, mas se conservam as diferenças numa unidade que potencializa ambos. Assim como não é ético projetar ou deduzir as pretensões do tu, também não se pode atribuir significado unívoco à tradição, porque ambos não se esgotam com o conhecimento ou reconhecimento realizados por parte do eu. Antípoda desse modelo relacional é o dogmático que, assentado em seu radicalismo cego, não se abre ao horizonte do outro; corporificado no ditador, ele não cuida, isto é, não respeita, não se interessa, não acolhe e passa por cima das pretensões do outro.

A capacidade de deixar o outro expressar-se aponta para outro componente da ética do cuidado do outro na prática e na teoria hermenêutica, isto é, ser capaz de ouvir. A prática de ouvir o outro, além de pressupor, fomenta o vínculo mútuo entre o Eu e o Tu. Conforme Gadamer,

pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo saber-ouvir-uns-aos-outros. Quando duas pessoas se compreendem, isto não quer dizer que uma “compreenda” a outra, isto é, que a domine e olhe de cima para baixo. E igualmente, “ouvir o outro” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer.<sup>32</sup>

Ouvir não significa, pois, assentir ao outro. Ouvir o tu, em sua verdade, permite ampliar a forma do eu olhar e, conseqüentemente, de agir. O exercício de cuidar, corporificado na atitude de *ser todo ouvido* à voz do outro, reforça o elo, o *ethos*, entre eu e o tu, o que fomenta o vínculo moral entre ambos. Essa dimensão do cuidado enquanto ouvir e deixar o outro dizer tem relações com os temas éticos da simpatia e empatia.<sup>33</sup>

Um desdobramento da tese anterior que institui a quinta tese, é de que cuidar do outro não se reduz a permitir, a deixar, a acolher aquilo que o tu tem a dizer, mas também deixar-se interpelar, afetar, tocar por aquilo que ele expressa. Diferentemente da postura de alguém que recebe objetiva e friamente a palavra do

---

<sup>31</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, 367 [p. 532].

<sup>32</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 367 [p. 532].

<sup>33</sup> Sobre relações entre hermenêutica gadameriana e empatia, ver KÖGLER, H. H. Ethics and Community. In: KÖGLER, H. H. *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Edited by Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander. London and New York: Routledge, 2015. p. 310-322.

tu que rompe o vínculo moral com ele, cuidar significa também deixar-se interpelar pelo horizonte do tu. Noutros termos, embutido no cuidado do outro ínsito à prática hermenêutica, está a capacidade de sensibilizar-se com a opinião e a perspectiva do outro.

Implícito às teses acima, e à instituição da sexta tese, há um critério objetivo que perpassa as dimensões elencadas do cuidado à medida que apontam para o imperativo de tratar o outro “sempre como fim em si”.<sup>34</sup> Cuidar do outro significa abrir-se, levar a sério, acolher, deixar-se interpelar pelo outro sob a égide de reconhecê-lo e tratá-lo como fim em si mesmo. Dito positivamente, segundo a regra de ouro da moral, cuidar do outro significa tratá-lo, em certo sentido, como gostaria de ser tratado.

E, por fim, a sétima tese, a mais radical que sustento, é de que, ínsito ao conceito de hermenêutica enquanto ética do cuidado, sua efetivação não apenas alarga o conhecimento e a percepção de mundo, afeta e amplia nossa sensibilidade, mas, fundamentalmente, porque instiga o eu a refletir sobre seu modo de agir. Em Gadamer, “a abertura em direção ao outro implica o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer alguma coisa como contraposta a mim, mesmo quando não seja, de fato, ninguém que o sustente contra mim”.<sup>35</sup> Além de não se dever compreender o outro como objeto, o eu se abre à possibilidade de que a palavra do tu contraria a sua compreensão de mundo, lhe diz respeito de tal forma que provoque questionamentos ou rupturas no seu (do eu) horizonte de compreensão e de ação. Visto assim, o *cuidado do outro* implica e reverte em *cuidado de si mesmo*, pois, ao ouvir atentamente o outro o eu deixa a fala dele reverberar não apenas sobre seu modo de pensar, mas também sobre sua forma de agir. Enfim, a reverberação ética da relação entre o eu e tu não ocorre apenas quando a fala vem corroborar o que pensam e como agem, mas quando a fala se contrapõe, questiona e até sugere retificações na forma de pensar e de agir de ambos. Em outras palavras, cuidar do outro implica acolher o que se quer ver e ouvir, mas inclusive aquilo que não se quer ver nem ouvir.

## CONCLUSÕES

Enfim, à luz das pistas teóricas de Gadamer, que podem ser reunidas em torno de sua afirmação “no comportamento das pessoas entre si o que importa é [...] experienciar o tu realmente como um tu, isto é, não passar por alto sua pretensão”,<sup>36</sup> propus a fundamentação da hermenêutica enquanto ética do cuidado do outro. Visto assim, mostrei que a hermenêutica não se reduz a uma técnica ou a método de extração de sentidos ocultos nos textos, uma vez que está às voltas com a compreensão do outro.

<sup>34</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 364 [p. 529].

<sup>35</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, p. 367 [532].

<sup>36</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1, 367 [p. 532].

A hermenêutica é ética por comportar e propor um modo de lidar com textos e pessoas pautado pela *phrônesis* e pelo cuidado. Para isso, debrucei-me sobre a relação trídica Eu-Tu, proposta por Gadamer, extraindo a conclusão de que, negativamente, o tu não pode ser reduzido a um objeto e, positivamente, o eu precisa ouvir, acolher, deixar-se tocar e até permitir-se ser corrigido pelo tu. Cuidar comporta esses componentes que pertencem à espinha dorsal da hermenêutica enquanto ética.

A forma de efetivar esse cuidado do outro, que implica o cuidado de si mesmo, acontece dialogicamente, de acordo com Gadamer, a “capacidade constante de voltar ao diálogo, isto é, de ouvir o outro, parece-me ser a verdadeira elevação do homem a sua humanidade”,<sup>37</sup> de modo que

se não apreendermos a virtude da hermenêutica, isto é, se não reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior.<sup>38</sup>

Enfim, a hermenêutica enquanto ética do cuidado do outro não se constitui num tratado, num conjunto de regras, mas institui-se como uma arte, um exercício, uma prática de respeito à alteridade e às complexidades históricas. Não se trata, pois, de um moralismo de regras abstratas, mas de uma experiência pautada pela releitura da regra de ouro, a saber, de *cuidar do outro assim como gostaria que fosse cuidado por ele*.

## REFERÊNCIAS

DUTT, C. *Em conversación com Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Technos, 1998.

GADAMER, H-G. Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus. In: GADAMER, H-G. *Hermeneutik im Rückblick*. GW 10. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995. p. 129.

GADAMER, H-G. Incapacidade para o diálogo. In: GADAMER, H-G. *Verdad Y metodo II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. p. 203-210.

---

<sup>37</sup> GADAMER, H-G. Incapacidade para o diálogo. In: GADAMER, H-G. *Verdad Y metodo II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. p. 210.

<sup>38</sup> GADAMER, H-G. *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*. München: Bernd Kluüser, 1996. p. 38.

- GADAMER, H-G. *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*. München: Bernd Kluüser, 1996.
- GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. GW2.
- GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1.
- KEARNEY, R. *On Paul Ricoeur: the Owl of Minerva*. Burlington, USA: Ashgate, 2004.
- KÖGLER, H.H. Ethics and Community. In: KÖGLER, H.H. *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Edited by Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander. London and New York: Routledge, 2015. p. 310-322.
- ROHDEN, L. Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, p. 191-212, 2004.
- ROHDEN, L. Sobre o sentido. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, p. 293-303, 2004.
- ROHDEN, L.; KUSSLER, L. M. Filosofar enquanto cuidado de si mesmo: um exercício espiritual ético-político. *TRANS/FORM/AÇÃO* (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), v. 40, p. 93-112, 2017.
- SCHMIDT, D. On the sources of ethical life. *Research in Phenomenology*, v. 42, p. 35-48, 2012.





# A EDUCABILIDADE DAS EMOÇÕES EM MARTHA NUSSBAUM

*Angelo Vitório Cenci  
Eldon Henrique Muhl  
Cláudio Almir Dalbosco  
Edison Alencar Casagrande*

*“As emoções configuram a paisagem de nossa vida mental e social. Como os ‘acidentes geológicos’ que um viajante pode descobrir em uma paisagem, onde até recentemente só se via uma planície, imprimem a nossas vidas um caráter irregular, incerto e propenso a vaivéns” (NUSSBAUM, 2008, p. 21).*

## INTRODUÇÃO

Martha Nussbaum demarca posição teórica dentro do cenário contemporâneo, permeado por uma infinidade de concepções sobre as emoções. A autora apresenta uma teoria cognitivo-avaliadora das emoções, o que significa que, ao invés de concebê-las como forças cegas e irracionais, toma-as como juízos de valor. Nessa medida, elas expressam tanto a grandeza e a singularidade quanto a vulnerabilidade constitutiva dos humanos. As emoções, assim concebidas, estão longe de expressarem manifestações irracionais, pois incorporam pensamentos, por vezes complexos, sobre pessoas ou coisas que têm importância para os agentes. Normativamente, não podem ser consideradas irracionais em razão de serem cognitivas e baseadas em crenças. Elas podem ser qualificadas como verdadeiras ou falsas, de acordo com as crenças que constituem a base de seu fundamento; podem, inclusive, ser modificadas mediante uma transformação da crença que está nessa base. Em razão de que as avaliações não são sempre corretas, podem ser verdadeiras ou falsas e, pois, suscetíveis de serem transformadas mediante aprendizagem. Há, pois, um elemento cognitivo e normativo que as acompanha e, se as crenças que as sustentam podem ser modificadas, isso significa que as emoções podem ser educadas. É precisamente nesse ponto que reside o aspecto central do presente texto e, a nosso ver, nele

encontra-se uma das mais significativas contribuições do pensamento de Nussbaum à educação.

O presente texto visa, pois, a explorar o tema da educabilidade das emoções em Nussbaum e o fará em três etapas. Princípios explorando o modo como a autora apresenta sua teoria cognitivo-avaliadora das emoções, mostrando que ela o faz a partir de um viés neoestoico e mediante uma antropologia das emoções. No segundo passo, indicamos que a teoria cognitivo-avaliadora relaciona as emoções à ideia de eudaimonia do sujeito, uma vez que, se, por um lado, as emoções remetem para a nossa vulnerabilidade, por outro apontam para a possibilidade do florescimento humano. Nesse sentido, sua teoria ético-antropológica vincula um ideal eudaimonista de vida boa, mas adaptado à modernidade. Por fim, tratamos de modo mais específico da educabilidade das emoções, as quais são consideradas pela autora como um “poderoso veículo de ensino social”.

## 1 UMA TEORIA DAS EMOÇÕES COGNITIVO-AVALIADORA E ARTICULADA AO PROBLEMA DA VULNERABILIDADE HUMANA

Ao retomar e atualizar o tema das emoções, Nussbaum o faz a partir de um viés neoestoico e mediante uma antropologia das emoções. Para ela, as emoções possuem um teor cognitivo enquanto permeadas de inteligência e discernimento sobre os objetos que nos rodeiam. E, ademais, são avaliadoras – formas de juízo – porque englobam um pensamento sobre a relevância de tais objetos (NUSSBAUM, 2008, p. 45). Sua teoria mostra que as emoções são, utilizando as palavras do escritor Marcel Proust, “acidentes geológicos do pensamento”. A autora se distancia, pois, das teorias que concebem as emoções como energias ou impulsos irracionais de carácter animal, sem nenhuma conexão com nossos pensamentos, representações ou valorações.

Uma tal antropologia aparece explícita em sua abordagem sobre a pessoa e em sua concepção da vida humana. Nessa antropologia, o conceito de vulnerabilidade, que remonta aos gregos, é central. Isso pode ser observado na seguinte definição:

As emoções [...] comportam juízos relativos a coisas importantes, avaliações nas quais, atribuindo a um objeto externo relevância para nosso bem estar, reconhecemos nossa natureza vulnerável e incompleta frente a partes do mundo que não controlamos plenamente (2008, p. 41).

Esse mesmo aspecto aparece em outra passagem, no mesmo texto, ao defender uma versão modificada da concepção de emoções dos estoicos gregos, de acordo com a qual

as emoções são uma forma de juízo valorativo que atribui a certas coisas e pessoas fora do controle do ser humano uma grande importância para o

florescimento humano. Dessa maneira, as emoções são efetivamente um reconhecimento de nossas necessidades e de nossa falta de autossuficiência (NUSSBAUM, 2008, p. 44).

Esse tema é explorado por Nussbaum já em *A fragilidade do bem* (1995), uma de suas primeiras e mais importantes obras. Nesse livro, discutindo com a tragédia grega do século V a.C. e com a filosofia grega do século IV a.C., explora as tensões existentes entre a fortuna (acaso) na vida humana e a aspiração moral por uma vida bem vivida. Todavia, além da tragédia, é Aristóteles quem serve de referência à autora sobre o tema. Nesse sentido, sua teoria antropológica vincula um ideal *eudaimonista* de vida boa, mas adaptado à modernidade. Sua concepção de vida boa ou bem viver aborda as esferas de desenvolvimento e os objetos do mundo aos quais é atribuído um valor intrínseco, de modo que, ao menos certas coisas e pessoas, que escapam do controle do agente humano possuem um valor efetivo para este. As emoções expressam a importância tida por coisas e pessoas que estão fora do controle do agente.

Em Nussbaum, a *eudaimonia* pode ser entendida como o conjunto dos objetivos de um sujeito, incluindo uma hierarquização destes e o reconhecimento de sua vulnerabilidade. As emoções são o resultado da abertura do ser humano para os objetos considerados por este como valiosos e que escapam a seu controle, revelando suas limitações, mas também os recursos dos quais dispõem para desenvolver-se em um mundo permeado por incertezas e pelo acaso. Nesse sentido, argumenta, as emoções “são nossa forma de registrar como são as coisas a respeito dos elementos externos (isto é, incontrolados) que consideramos relevantes para nosso bem estar” (2008, p. 24).

Emoção é um conceito que se refere a juízos (concepção neoestoica), e as reações fisiológicas são entendidas como manifestações do tipo de juízos referidos às emoções. Todavia, há juízos que não envolvem a *eudaimonia*. Na metáfora de Nussbaum, dos acidentes (ou sublevações) geológicos do pensamento, tais juízos são representados como planícies. Por outro lado, existem juízos que envolvem nossa *eudaimonia* em maior ou menor medida resultando em ondulações ou, inclusive, em montanhas e abismos. Esse é o caso das emoções. As emoções, portanto, não são forças cegas, irracionais, mas envolvem um juízo de tipo especial.

Sua abordagem é denominada “neoestoica” em razão de definir as emoções em termos de juízos avaliativos, mas se distingue dos estoicos em seu aspecto normativo, ou seja, Nussbaum considera que as emoções são parte de uma vida boa, de modo a complementar a concepção dos estoicos com a *eudaimonia* aristotélica. Para a autora, o erro dos estoicos estaria em deter-se simplesmente na identificação entre emoção e juízo, deixando de lado o entrelaçamento dos juízos com nossa *eudaimonia*.

Para o estoico, a percepção da realidade se impõe e não se deixa controlar. Todavia, entende ser possível controlar os juízos que acompanham a percepção da realidade. As paixões são entendidas pelos estoicos como erros de juízo acerca de tal percepção, pois o que nos afeta não é algo da realidade – como a morte ou a tristeza, por exemplo – mas o juízo formado sobre ela (AURELIO, 2008, VIII, 47, p. 175). Por essa razão, para os estoicos o ponto central incide sobre o aprender a corrigir o juízo e mudar a forma de ver as coisas para que não mais nos perturbem. Liberar-se das paixões implica aprender a ver a realidade de outro modo, o que constitui o caminho para a ataraxia – a imperturbabilidade da alma.

Para Nussbaum, o processo acima não se faz como reversão do objeto/ paixão que nos afeta ao juízo que a expressa para eliminar o objeto, mas como juízo referido a um objeto externo (uma emoção, que nos afeta e exprime nossa vulnerabilidade) e seu entrelaçamento com nossa *eudaimonia*. Ao invés de reversão haveria circularidade no bom sentido de palavra, ou seja, do juízo para a *eudaimonia* e desta novamente para o juízo. Aqui o objeto não é nem pode ser eliminado, pois está vinculado a nosso sistema de crenças, partilhado intersubjetivamente, e à nossa *eudaimonia* enquanto sistema de fins subjetivamente valiosos. O que está na base da teoria cognitivista-avaliadora de Nussbaum é o argumento de que, subjacente à maioria das emoções, existem crenças e pensamentos que fornecem ao indivíduo uma imagem do mundo que este compartilha com os outros. Crenças, todavia, pressupõem desejos que se ancoram no sistema de objetivos e fins a serem aspirados (*eudaimonia*). Isso significa que as emoções não são algo natural e espontâneo, mas constituídas na interdependência e na interação com os outros.

Conceber as emoções em sentido cognitivo-avaliador significa que vivenciar uma emoção supõe abrir-se ao valor de coisas que existem fora de nós e, em determinada medida, abandonar o objetivo de controle absoluto sobre nós mesmos e sobre o que nos rodeia. Com essa posição, Nussbaum confronta as teorias que reduzem o discernimento a cálculo de interesses ou a uma análise do tipo custo-benefício e que acentuam o ideal de autocontrole, desconsiderando a vulnerabilidade intrínseca ao ser humano. Nussbaum se volta principalmente contra a teoria da escolha racional, inscrita no movimento *Law and Economics*, liderada por Richard Posner, que defende a posição de que somente é possível respeitar as escolhas do sujeito como racionais, no sentido normativo se for possível demonstrar que se adequam ao conceito utilitarista de maximização racional, sem levar em conta a influência de fatores emocionais. A moralidade, sob esta perspectiva, é considerada como um sistema de princípios a serem apreendidos pelo entendimento – de modo objetivo e imparcial –, enquanto as emoções são tomadas como motivações que podem tanto dar suporte quanto subverter nossa escolha de agir, de acordo com tais princípios.

Posner, líder de tal movimento, defende, no livro *A economia da justiça* (2010), que as pessoas são maximizadoras racionais da satisfação própria. A premissa da teoria da escolha racional é a de que a racionalidade econômica das pessoas é o que as leva a agir visando sempre à maximização de seu bem-estar. A vida social resultaria das ações racionais dos indivíduos que usam os meios disponíveis para alcançar seus fins guiados pelo maior custo-benefício possível. Com essa posição, Posner não oferece uma explicação das emoções nem da relação destas com as crenças, mas assume que somente é possível respeitar as escolhas dos sujeitos como escolhas racionais, se for possível demonstrar que se adequam ao conceito utilitarista de maximização racional, sem que expressem a influência dos fatores emocionais.

De todo modo, o componente cognitivo das emoções pode ser exemplificado com a repugnância, uma emoção negativa que determinadas pessoas ou grupos sentem em relação a outras pessoas. A repugnância possui tal componente relacionado às ideias de contaminação e de impureza produzidas pelos objetos – como as excrecências do corpo –, que evidenciam nossa condição animal e mortal e, portanto, nossa impotência diante de determinados assuntos-chave da vida. A repugnância, quando vinculada ao narcisismo infantil, gera consequências daninhas, o que pode ser explicado em dois passos: (a) “para tomar distância da própria animalidade resulta eficaz projetar os traços dessa animalidade (como o mau cheiro, a viscosidade e a sujeira) sobre algum grupo de pessoas”; (b) por conseguinte, passa-se a tratar “essas pessoas como agentes de contaminação ou impureza, transformando-as numa classe inferior e, mais concretamente, numa fronteira ou ‘zona intermediária’ entre a pessoa que sente repugnância e os traços tão temidos e estigmatizados da animalidade” (NUSSBAUM, 2010, p. 58).

As emoções desempenham um papel fundamental no que concerne a nosso “sistema de raciocínio ou discernimento” acerca da ação. Por essa razão, Nussbaum aproxima-se das pesquisas empíricas do neurocientista Antonio Damasio. Este mostra as relações existentes entre emoções e faculdades cognitivas e desenvolve a tese de que a distinção razão-emoção é imprecisa e enganosa, pois as emoções são formas de consciência inteligente e servem de guia interno ao sujeito para este agir diante das circunstâncias que encontra. Afirma Damásio:

Os sentimentos, juntamente com as emoções que os originam, não são um luxo. Servem de guias internos e ajudam-nos a comunicar aos outros sinais que também os podem guiar. E os sentimentos não são intangíveis nem ilusórios. Ao contrário da opinião científica tradicional, são precisamente tão cognitivos como qualquer outra percepção (2012, p. 19).

Nesse direção, Nussbaum conclui que as emoções fornecem aos seres humanos um sentido que lhes permite relacionar o mundo com seu conjunto de objetivos e projetos próprios (*eudaimonia*).

## 2 AS EMOÇÕES SE BASEIAM EM CRENÇAS E VINCULAM UM “EUDAIMONISMO”

A relação entre crenças e emoções é complexa. Mudar uma crença requer atenção e muito autoexame e, mesmo assim, implica risco de fracasso. As crenças podem ser erradas ou infundadas e, nesse caso, as emoções que se sustentam sobre elas se encontrariam desajustadas em relação aos objetos que as provocam. A desproporção entre o objeto e a emoção é percebida somente à luz do que se considera realmente importante para o desenvolvimento de uma vida humana plena. Muitas vezes sustentamos crenças contraditórias, sobretudo advindas de longa data. É o caso das crenças avaliadoras que estabelecemos na infância, com base em relações de afeto de grande intensidade. Nesse caso, alerta Nussbaum, “mudá-las, como Sêneca sabia, demanda uma vida inteira de autoexame e nem sequer assim se obtêm sempre êxito” (2008, p. 59).

Para a autora, mesmo sendo cognitivas e avaliadoras, as emoções não se expressam necessariamente mediante a linguagem. Em razão de as emoções serem concebidas como juízos, a tendência é tomá-las como expressáveis mediante a linguagem judicativa. Isso excluiria delas os animais e as crianças pequenas. Ocorre que pesquisas sobre animais confirmam o fato de estes possuírem emoções. Para dar conta da questão da linguagem, Nussbaum (2008) destaca então que as avaliações cognitivas não necessariamente são objetos de autoconsciência reflexiva (os animais não humanos não a possuem).

Os animais e os humanos podem discriminar o que os ameaça e o que não os ameaça sem exercerem a autoconsciência. Determinados animais demonstraram ter emoções sem nunca terem evidenciado autoconsciência, ao passo que os humanos a possuem, mas nem sempre a utilizam. Isso se deve ao fato de que os humanos podem sentir-se acolhidos ou vivenciar uma situação de agressão, por exemplo, sem que analisem seus sentimentos a esse respeito. Mesmo quando implicam autoconsciência, ainda assim as emoções nem sempre estão relacionadas à linguagem. É por essa razão que somente os humanos são capazes de traduzir verbal ou simbolicamente o conteúdo de suas emoções. Todavia, tal capacidade não significa que os animais não experimentem emoções. Em suma, o que ocorre é que neles as emoções não são baseadas na autorreflexão e, por conseguinte, não podem expressá-las mediante a linguagem.

De outra sorte, frequentemente as emoções são entendidas como algo corporal, derivado de uma parte animal de nossa natureza, ou seja, como impulsos irreflexivos que conduzem as pessoas, independentemente da maneira como essas concebem o mundo. As teorias que identificam as emoções com impulsos irracionais isolam as emoções das crenças, negando que os pensamentos formem parte daquelas. Mesmo que todas as emoções impliquem um processo corporal, elas não podem ser dissociadas de sua vinculação com o pensamento. Nussbaum caracteriza da seguinte forma o “adversário” de sua teoria das emoções:

Trata-se da perspectiva segundo a qual as emoções são “movimentos irracionais”, energias irreflexivas que simplesmente conduzem a pessoa, sem estarem vinculadas às formas com que esta percebe ou concebe o mundo. Se movem e impulsionam a pessoa como rajadas de vento ou correntes marinhas, de uma forma obtusa, sem visão de um objeto nem crenças sobre o mesmo. Nesse sentido, não nos “puxam”, senão que nos “empurram” (NUSSBAUM, 2008, p. 46-47, grifos da autora).

A autora apresenta quatro argumentos para fazer frente à posição ‘adversária’ que defende as emoções como forças cegas e irracionais, destituídas de crenças e pensamentos:

(a) o que distingue as emoções dos impulsos naturais é o fato de elas possuírem objeto, isto é, referirem-se a algo. É o que ocorre, por exemplo, com o medo, que depende de possuir um objeto, como a representação de uma ameaça que acreditamos poder nos atingir;

(b) esse objeto possui um caráter intencional determinado e a emoção depende da própria forma de perceber e interpretar os objetos que nos rodeiam. É algo ativo, mesmo que dirigida a um objeto que já não mais existe ou que nunca existiu. O referir-se a algo faz parte da identidade das emoções. Por essa razão, por exemplo,

o que distingue o medo da esperança, o medo da aflição, o amor do ódio, não é tanto a identidade do objeto – que pode não mudar – mas a forma de vê-lo; [...] na aflição, objetos ou pessoas importantes são concebidos como perdidos; no amor, como investidos de uma espécie de resplendor especial (NUSSBAUM, 2008, p. 50);

(c) se o que define a emoção não é tanto a identidade do objeto, mas a forma de percebê-lo, então, como já referimos, as emoções se sustentam em crenças, geralmente muito complexas, acerca dos objetos. Assim, um mesmo objeto pode provocar medo, aflição ou compaixão. Tudo depende das crenças que se possui sobre ele. Somente um exame reflexivo dos próprios pensamentos permitirá discriminar essas emoções. Em outros termos, as

crenças são essenciais para a identidade da emoção: por si mesmo, o sentimento de agitação não me indicará se o que estou experimentando é medo, aflição ou compaixão. Somente um exame dos pensamentos pode discriminar entre essas emoções (NUSSBAUM, 2008, p. 52);

(d) por fim, é necessário que o objeto ao qual se refere a emoção se encontre investido de algum tipo de valor ou importância para a pessoa que o contempla, pois, do contrário, não poderia provocar emoção alguma.



Os objetos são considerados importantes porque vinculam-se ao esquema de metas vislumbradas para o florescimento da pessoa, ou seja, “o objeto da emoção é visto como *importante para* algum papel que desempenha na própria vida da pessoa” (NUSSBAUM, 2008, p. 53 – grifos da autora). Nesse sentido, o que gera medo não são as catástrofes que acontecem em diferentes lugares do mundo, mas a ideia de danos iminentes que podem afetar diretamente nossos apegos e projetos mais preciosos. O interesse por acontecimentos distantes ou por eventos do passado significa que a pessoa os revestiu de importância dentro de seu esquema de fins e objetivos.

As emoções não apenas se vinculam à importância real de seu objeto como também representam o compromisso da pessoa com o objeto, na medida em que este é parte de seu sistema de fins. Por essa razão, argumenta a autora, “nos casos negativos a pessoa sente que as emoções destroçam o eu: porque têm a ver comigo mesmo, com meus planos e objetivos, com o que é importante em minha própria concepção [...] do que significa viver bem” (NUSSBAUM, 2008, p. 55). A teoria cognitivo-avaliadora das emoções entende, pois, que as emoções têm a ver com o florescimento do sujeito que as possui e está vinculada a uma teoria eudaimonista que busca responder à pergunta sobre o que significa uma vida humana plena. A concepção de *eudaimonia* de uma pessoa deve incluir tudo aquilo a que ela atribui um valor intrínseco. Nesse ponto, Nussbaum vai além tanto dos estoicos quanto dos teóricos da escolha racional. Dos primeiros, por vincular os juízos à *eudaimonia*; dos últimos, pelo fato de que as ações, relações e pessoas nela incluídas não são valoradas em razão de uma relação instrumental associada à satisfação ou ao cálculo de vantagens e interesses egoístas do agente.

### 3 A EDUCABILIDADE DAS EMOÇÕES

Como vimos acima, se na base das emoções existem crenças que podem ser modificadas, as emoções podem ser aprendidas e também modificadas, o que abre espaço para sua educabilidade. As bases da vida emocional são desenvolvidas desde muito cedo no ser humano, pois já na primeira infância aparecem, entre outras emoções, o amor, o ódio, a vergonha originária, a inveja e a culpa. Depois aparecem outras emoções como a repugnância, relacionada às ideias de contaminação e impureza e que pode ser projetada sobre pessoas ou grupos estigmatizados. Para Nussbaum, as emoções constituem-se um “poderoso veículo de ensino social”, mediante as quais são ensinadas às crianças ideias sobre o que é temível, odioso, repugnante ou sobre o que é digno de compaixão e amor. Por exemplo, através do ensino relativo à repugnância e a seus objetos, as sociedades transmitem de modo potente atitudes sobre a condição animal, a mortalidade e os aspectos relacionados a gênero e à sexualidade (NUSSBAUM, 2006, p. 118). Não bastasse, emoções como o medo ou o ódio racial não são apenas impulsos irracionais, que devem ser domados

através da repressão, pois pode-se refletir a seu respeito. Por mais complexo que isso seja, as emoções podem, pois, mudar, bastando que se transformem as crenças equivocadas que estão em sua base (NUSSBAUM, 2006, p. 50).

As emoções são esse poderoso veículo de ensino social porque expressam um conjunto de atitudes relacionadas a diversas questões que envolvem tanto a grandeza do humano quanto sua vulnerabilidade. Por meio delas aprende-se atitudes relacionadas ao amor e à compaixão, mas também à nossa condição animal e à nossa mortalidade. Mediante a repugnância projetada sobre pessoas ou grupos, as crianças podem aprender a estabelecer desigualdades e hierarquias de forma a marginalizar outras crianças, estigmatizando-as e posicionando-se como superiores a elas. Esse tema é particularmente sensível em razão de que a tendência em segregar ou a denegrir o que é estranho advém das profundezas de nossa herança evolutiva (NUSSBAUM, 2010, p. 65; CORTINA, 2017, p. 72ss).

Por essa razão, há que se dar importância à orientação da onipotência infantil. Como observa a autora (2010), inspirada em Rousseau, a debilidade e as carências da criança podem gerar uma dinâmica capaz de causar não apenas deformações éticas, mas também condutas cruéis. Por essa razão, o narcisismo infantil e a tendência à dominação a ele ligada deve ser bem orientado. O vínculo entre narcisismo infantil e repugnância gera efeitos deformadores, pois, “para tomar distância da própria animalidade resulta eficaz projetar traços dessa animalidade [...] sobre algum grupo de pessoas” (NUSSBAUM, 2010, p. 58). A repugnância projetiva mostra então que o desejo narcisista original de escravizar os pais resulta na ânsia de dominação sobre os outros e de constituição de hierarquias sociais. Isso significa que, se há nas emoções um potencial humanizador extremamente valioso para a vida moral, há também a necessidade de se dar muita atenção às inclinações perversas, como aquelas vinculadas a emoções como a vergonha e a repugnância projetiva. Outro exemplo de inclinação, que vai em sentido oposto à capacidade de pensamento autônomo e da consideração dos outros é a obediência à autoridade. Nussbaum (2010) cita os estudos de Stanley Milgram que comprovaram que as pessoas podem tomar decisões irresponsáveis, quando se eximem da responsabilidade por suas próprias decisões, atribuindo-as a alguma figura de autoridade.

Esses fatores resultam numa grande ameaça para uma sociedade democrática, uma vez que nessa presume-se a capacidade de respeito mútuo e de igualdade entre os cidadãos. A aprendizagem sobre nossa vulnerabilidade, própria de humanos que somos, se constitui então como central, pois somente o seu reconhecimento possibilita ao sujeito a capacidade de compreensão, o poder ver a outra pessoa como fim em si ao invés de tomá-la como simples meio a seu dispor. Resulta, pois, de grande significado a “formação de sentimentos compreensivos” mediante a “experiência empática”, associados às condutas de ajuda e colaboração com os outros (NUSSBAUM, 2010, p. 63). Fundamental, nesse sentido, é que a criança receba uma educação que lhe possibilite aprender a governar as emoções e a desenvolver a

compreensão e o interesse pelas necessidades dos outros, assim como os veja como pessoas dotadas dos mesmos direitos.

Todavia, cultivar a compreensão não é condição suficiente para superar a força da exclusão e do preconceito, uma vez que ela pode ser cultivada de modo seletivo entre apenas aqueles que nos são semelhantes (mesma etnia, mesma classe social, etc.). Pode ocorrer de a compreensão ser aliada a emoções como a repugnância projetiva e a vergonha primitiva, de modo a fortalecer a solidariedade entre os membros de tais grupos e o distanciamento dos grupos por esses inferiorizados. Como observa Nussbaum,

a solidariedade entre grupos de pares é aceita porque é uma espécie de invulnerabilidade substituta. [...] a submissão ou o servilismo diante da autoridade caracterizam muitas vezes a vida grupal e a confiança em um líder que se supõe invulnerável é um dos modos em que o ego frágil se protege da insegurança (NUSSBAUM, 2010, p. 69).

Nesse sentido, os processos educativos devem ajudar para que os educandos tenham consciência de suas vulnerabilidades e necessidades, assim como da impossibilidade de ter o controle de tudo. A ficção de controle em um mundo não controlável alimenta o narcisismo infantil e o sentimento de compreensão pelos outros. Nussbaum exemplifica essa situação com o caso da vergonha, uma emoção que se constitui como uma reação à impotência humana. Ela se intensifica “nas pessoas criadas sob o mito do controle absoluto quando colocado no lugar do ideal de interdependência e ajuda mútua” (2010, p. 67).

Outro aspecto fundamental diz respeito ao papel das circunstâncias. Pessoas que agem bem em determinadas situações agem mal quando, dentro de determinadas estruturas, são levadas a acreditar que são superiores às outras. Em outros termos, mesmo pessoas que não possuam um caráter patológico podem agir de péssimo modo com os demais em ambientes ou em situações perniciosas. Nussbaum chama a atenção para três tipos de situações dessa natureza, em que os seres humanos tendem a agir mal: quando não se sentem responsáveis por suas ações; quando ninguém manifesta uma opinião crítica à situação; quando os seres humanos sob seu poder se encontram desumanizados e foram destituídos de sua individualidade. Em contraposição, a educação básica deveria fortalecer o sentido da responsabilidade individual, o esforço pessoal em conceber os outros como indivíduos em si mesmos e a disposição em expressar opiniões críticas (NUSSBAUM, 2010, p. 72-73).

Nussbaum ressalta a necessidade de criar-se uma cultura social que se configure como um ambiente que fortaleça as tendências que combatam a estigmatização e a dominação. Ao mesmo tempo, reconhece que a escola é apenas um dos fatores que influenciam a criança em formação. Cabe à família parte considerável da tarefa em ajudar a superar o narcisismo e a desenvolver a preocupação com os outros. Também

a relação entre pares desempenha um papel importante para tal. No que tange especificamente ao papel da escola, a autora sugere um conjunto de perspectivas para implementar tal ambiente:

- a) desenvolver a capacidade do aluno de ver o mundo do ponto de vista do outro;
- b) propiciar o desenvolvimento de posturas que sugiram que a fragilidade e a impotência humanas não são algo vergonhoso, mas oportunidades para a cooperação e a reciprocidade;
- c) desenvolver a capacidade de sentir um interesse genuíno pelos outros;
- d) combater a tendência de afastar-se das minorias e de vê-las como inferiores ou contaminantes;
- e) ensinar conteúdos reais e verdadeiros sobre outros grupos, a fim de conter os estereótipos e a repugnância para eles;
- f) fomentar o sentido de responsabilidade individual;
- g) promover ativamente o pensamento crítico, assim como a habilidade e a coragem de expressá-lo (NUSSBAUM, 2010, p. 74).

Uma outra dimensão da educabilidade das emoções é identificada no conceito de autorreflexão, que pode ser vinculado, como o faz Drobniowski (2012; 2013) com base em Nussbaum, ao de metaemoção. A autorreflexão refere-se às reações emocionais do indivíduo perante suas próprias emoções. Metaemoção é a autorreflexão que toma as emoções como objeto, ou seja, a emoção acerca de uma emoção experimentada pelo sujeito que examina a si mesmo. Nesse sentido, uma educação que se ocupe com as emoções não deveria ater-se a uma ou outra emoção isoladamente, mas estar direcionada ao desenvolvimento da autorreflexão sobre as emoções, ou seja, à esfera da metaemoção ou emoção de segunda ordem. Este tipo de autorreflexão acerca das próprias emoções é muito importante também para um estabelecimento sadio de relações sociais. Associado ao desenvolvimento da autorreflexão na educação das emoções, está o papel desempenhado pela linguagem. O vocabulário das emoções deveria ser levado devidamente em conta em uma educação das emoções. O uso da linguagem ajuda a compreendê-las, desenvolvê-las e, mesmo, modificá-las. A linguagem “as ordena, as torna conscientes, explicita as crenças que [a sustentam]. [...] A linguagem, ademais, possibilita o desenvolvimento da autorreflexão [...]” (DROBNIOWSKI, 2013, p. 5).

Por fim, um outro aspecto importante para a educação das emoções, muito presente em Nussbaum, concerne ao papel da narrativa. Em sua perspectiva, o principal meio para educar as emoções é o caráter narrativo das emoções, mediante principalmente a literatura e o esforço narrativo dos próprios educandos, na reconstrução das emoções por eles vivenciadas. Como lembra Drobniowski, comentando Nussbaum,

a diferencia entre os animais e os seres humanos, no que se refere às emoções, encontra-se particularmente na visão narrativa da vida e da identidade que se desenvolve através dessa narratividade (por exemplo: sei que uma pessoa é um bom amigo porque ao largo do tempo em que o conheço nunca falhou comigo). É por essa razão que é necessário promover no sujeito um esforço narrativo para a associação de elementos de sua própria história em termos de causas e conseqüências, o que permite que a pessoa – nos sucessivos relatos – vá avançando na autorreflexão, compreendendo a origem de suas próprias emoções, muitas das quais podem ser inadequadas. A literatura parece ser um recurso relevante no momento de, em primeiro lugar, ter à disposição modelos alternativos (de pessoa, de vida, de família) com os quais identificar-se e gerar princípios de ação” (2013, p. 6).

A narrativa possibilita nos fazer ver a vida de quem é diferente de nós com um interesse e com um compromisso e entendimento receptivos. Um olhar atento ao campo das emoções permite ver a importância que tem o “outro” para o desenvolvimento das capacidades do sujeito. O outro é condição de possibilidade para a construção do que nos tornamos como humanos. Nussbaum acredita que a imaginação narrativa constitui uma preparação essencial para a interação moral. Uma vez tornados hábitos, a empatia e a capacidade de fazer conjecturas levam a um determinado tipo de cidadania e a uma determinada forma de comunidade, a saber: “A que cultiva uma ressonância compassiva para com as necessidades do outro e entende o modo em que as circunstâncias as condicionam uma vez que respeita o caráter individual e a intimidade do outro” (NUSSBAUM, 2005, p. 123). A imaginação literária possibilita inspirar uma intensa preocupação com o destino dos personagens e identificar a riqueza de sua vida interior, bem como aprender a respeitar os aspectos ocultos de tais vidas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso que fizemos, apresentamos em três etapas a concepção de Nussbaum sobre a educabilidade das emoções. Princípios explorando o modo como Nussbaum desenvolve sua teoria cognitivo-avaliadora das emoções, mostrando que ela o faz a partir de um viés neoestoico e mediante uma antropologia das emoções. Vimos que as emoções possuem um teor cognitivo enquanto permeadas de inteligência e discernimento sobre os objetos que nos rodeiam e que são avaliadoras enquanto formas de juízo que englobam um pensamento, a importância de tais objetos. Nesse sentido, as emoções são o resultado da abertura do ser humano aos objetos considerados por este como valiosos e que escapam de seu controle, de modo que, nessa antropologia, o conceito de vulnerabilidade assume um papel central.

No segundo passo, indicamos que a teoria cognitivo-avaliadora relaciona as emoções com a ideia de florescimento do sujeito, ou seja, à pergunta sobre o que

significa uma vida humana plena, uma vez que a concepção de *eudaimonia* de uma pessoa deve incluir tudo aquilo a que ela atribui um valor intrínseco. Porém, se por um lado as emoções remetem para nossa vulnerabilidade, por outro apontam para a possibilidade do florescimento humano e, pois, para o significado de uma vida humana plena de sentido. Concebida dessa forma, a *eudaimonia* pode ser entendida como o conjunto dos objetivos de um sujeito.

Por fim, no terceiro e último passo, tratamos da educabilidade das emoções. As emoções são consideradas por Nussbaum como um “poderoso veículo de ensino social”, na medida em que permitem ensinar às crianças o significado tanto de emoções negativas quanto das positivas. Por essa razão, o narcisismo infantil e a tendência à dominação a ele ligada devem ser bem conduzidos. Isso significa que, se, por um lado, as emoções possuem um enorme potencial humanizador, valioso para a vida moral, por outro há também a necessidade de se dar muita atenção às inclinações perversas. Esses fatores resultam numa grande ameaça para uma sociedade democrática, uma vez que nessa presume-se a capacidade de respeito mútuo e de igualdade entre os cidadãos. Nesse sentido, compreende-se o esforço de Nussbaum ao ressaltar a necessidade de criar-se um tipo de cultura social que se configure como um ambiente, onde fortaleçam as tendências que combatam a estigmatização, a discriminação, a exclusão e a dominação do outro. Para tal, vimos que ganha importância a autorreflexão acerca das próprias emoções e o caráter narrativo das emoções mediante, sobretudo, a literatura e o esforço narrativo dos próprios educandos, na construção e reconstrução das emoções por eles vivenciadas.

## REFERÊNCIAS

- AURELIO, M. *Meditaciones*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo; Espanha: RBA, 2008.
- CORTINA, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- DAMÁSIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DROBNIIEWSKI, H. M. *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático*. Universidad de Valencia. Tesis doctoral, 2012.
- GADAMER, H-G. *La educabilidad de las emociones a través del concepto de autorreflexión*. IX Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía (FaHCE-UNLP). La Plata, 2013. Disponível em: <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar>. Acesso em: 11 nov. 2015.
- NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien: fortuna y ética em la tragédia y en la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.

- NUSSBAUM, M. *El ocultamiento del humano: repugnância, verguenza y lei*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- NUSSBAUM, M. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones* Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.
- NUSSBAUM, M. *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2010.
- NUSSBAUM, M. *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós, 2011.
- NUSSBAUM, M. *Educação e justiça social*. Mangualde/Port: Pedago, 2014.
- POSNER, R. A. *A economia da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

# EMPATIA, UMA CAPACIDADE EM CONSTRUÇÃO? – OU UMA TAÇA DE VINHO A BOMBASSARO\*

*Karen Franklin*

*Os filósofos são verdadeiros poetas.*

(Giordano Bruno)

O ato de educar inclui um sem-número de fazeres, pequenas ações que devem ser planejadas, combinadas e executadas para nos tornarmos humanos, pois não somos desde sempre, nos tornamos humanos pela convivência, pelos valores e pelo que construímos juntos enquanto comunidade humana. A educação como construção humana legítima é a ocupação primeva daquelas e daqueles que se preocupam com o mundo. Nos últimos séculos, o pensamento humanista tornou presente esta prática, através de valores éticos, concepções educativas e pedagógicas que foram difundidas pelo globo. São valores que buscam a universalidade, que entram em discussão ora para estabelecerem procedimentos e compreensão de

---

\* Aqui gostaria de prestar minha homenagem a Luiz Carlos Bombassaro; pelo nosso espirituoso encontro lhe ofereço uma taça de vinho: Bombassaro era o recém-chegado professor do Sul, meu conterrâneo; a disciplina era Epistemologia; o local, a Universidade Federal do Paraná; ele professor, eu, graduanda de Filosofia; o ano, 1990, segundo semestre. O encontro com o professor Luiz Carlos também foi meu primeiro encontro com Richard Rorty. Deste nosso primeiro encontro se seguiriam outros, também fundamentais para minha formação como pessoa, filósofa e educadora. Compartilhei com Rorty os problemas fundamentais sobre a epistemologia e os caminhos possíveis de como continuar possibilitando o conhecimento humano. Depois foi Luiz Carlos que me levou a outro encontro feliz, agora com Jayme Paviani, seu amigo de longa data, que se tornaria meu orientador de mestrado e doutorado e com o qual Platão não apenas foi objeto de pesquisa e dedicação, como também fundiu-se na alma até o momento de maturação extrema e superação. Enfim, com essa lembrança reconheço os bons encontros que Luiz Carlos Bombassaro proporcionou em minha vida, quando entrou pela porta da sala 707, do Ed. D. Pedro I, no Campus Reitoria da UFPR. Agora Bombassaro me induz a outro encontro com Nussbaum e Rorty. Este ainda em alinhavos e não sei exatamente onde chegaremos, de qualquer forma a conversação iniciou. Meu muito obrigada!



mundo, ora para fortalecerem sua pretensão de universalidade. Surpreendente neste pensamento é que sabem que, mesmo na universalidade, a diferença deve existir. O que resiste no humanismo educacional é a ideia de igualdade e respeito à diferença.

Para o pensamento humanista, somente se admitida a igualdade de todos os seres humanos pode-se pensar a humanidade. Mas a universalidade desse princípio não se esgota numa mera questão teórica. A igualdade se mostra universal na concretude. Ganha sentido através do reconhecimento do outro como legítimo outro (BOMBASSARO, 2001, p. 72).

Nesse sentido, a educação como projeto busca estabelecer linhas de atuação humanistas, com valores humanos universais, mesmo compreendendo que são pessoas que se educam e se tornam indivíduos únicos. A compreensão da unicidade frente à universalidade mantém a perspectiva do respeito às diferenças que, desde sempre, está contida no pensamento humanista. O respeito e a aceitação do outro enquanto outro parece ser uma das possibilidades do humanismo educacional. Bombassaro reforça esse aspecto quando argumenta sobre o alcance do humanismo enquanto movimento ético e humano, que repudia principalmente o que é mais vil no homem, a violência (BOMBASSARO, 2001, p. 72).

O repúdio à violência, como modo humano de ação, não é aceitável, pois a violência é uma forma de agir que não considera o outro enquanto outro, nem como objeto de respeito. Certamente, as crianças que chegam ao mundo precisam adaptar-se, educar-se e incluir-se em uma comunidade humana, como indica Arendt, em textos sobre educação.<sup>1</sup> Sua perspectiva, de que é preciso um movimento coordenado para amparar e desenvolver nesse recém-chegado, capacidades para compreender e movimentar-se no mundo, parece ir de encontro ao desafio do fazer humano.

A complexidade do século XX desafiou os filósofos da educação a pensarem em alternativas para o século XXI, e um destes desafios é como desenvolver o humano em cenários imensamente complexos e por vezes desprovidos do sentido de humanidade. Uma dessas alternativas compreendo estar no retorno ao indivíduo e seu desenvolvimento integral. Desenvolver capacidades em pessoas e povos, possibilitando recursos humanos sem precedentes para enfrentar os desafios do século XXI.

Na concepção de Nussbaum (2013), compreendida como enfoque nas capacidades, ela aponta, como imprescindível, desenvolver nas pessoas capacidades humanas que possam reconhecer em si e nos outros a humanidade, que possam construir uma vida que valha a pena ser vivida. Indica que precisamos empreender em capacidades efetivas, “que as pessoas são de fato capazes de fazer e ser, instruídas, de certa forma, pela ideia intuitiva de uma vida apropriada à dignidade do ser

---

<sup>1</sup> Refiro-me aqui especialmente ao texto ‘A crise da educação’ da coletânea de textos *Entre o Passado e o Futuro* (2000).

humano” (2013, p. 85) e, seguramente, a educação contribui para este desenvolvimento. Percebendo o espectro das capacidades a serem desenvolvidas nas pessoas, pontuo uma efetiva, ligada ao reconhecimento do outro enquanto outro e que envolve o desenvolvimento da empatia, que hoje me parece ser fundamental. Por empatia compreendo a capacidade de olhar e ver o outro como realmente é, com suas limitações, necessidades e principalmente alguém que possui cultura e saberes próprios. No entanto, estes humanos, enquanto indivíduos, devem também capacitar-se para iniciar uma conversação, um diálogo, uma relação de respeito e colaboração visando à justiça e ao respeito.

O desafio na atualidade é construir empatia nos humanos que chegam ao mundo, as crianças, pois, não nascemos humanos, precisamos nos tornar. Não nascemos empáticos, precisamos nos tornar. Esse parece ser o maior desafio da educação na atualidade, pois fomentar empatia pelo semelhante é quase ‘natural’; no entanto, desenvolver empatia pelo dessemelhante, diverso e totalmente outro será sempre desafio para educadores. Crianças nascem com capacidades rudimentares de compaixão e preocupação com os outros, mas podem desenvolver empatia por outros humanos. “É preciso aprender a perceber o outro não como um objeto, mas como uma pessoa completa, não é um acontecimento automático, mas uma conquista que exige a superação de muitos obstáculos” (NUSSBAUM, 2015, p. 96). No entanto, é preciso que, ao longo da vida, as pessoas mantenham-se empáticas com as diferenças, mesmo que construam valores epistemológicos, éticos e metafísicos diversos. Para esta outra fase da vida, existem os contratos, que podem ser de cunho humanitário, ético, político ou jurídico.

As capacidades a serem desenvolvidas nas pessoas, para que possam viver uma vida autêntica, que valha a pena ser vivida, são discutidas por Nussbaum em diferentes momentos, mas sempre com um mesmo objetivo, viabilizar nas sociedades democráticas uma forma de efetivar a justiça global. No entanto, o que parece ser importante pontuar, em relação ao porvir, é a discussão sobre a relação entre a necessidade de se desenvolver a habilidade de empatia com outro humano, para que se afaste do que é vil no humano, a violência, como já indica Bombassaro (2001).

Uma das alternativas apontadas por Nussbaum (2014) é o desenvolvimento da terceira capacidade, chamada por ela de imaginação narrativa, que por meio da arte e da literatura promove uma compreensão e aproximação com o outro, a partir de dentro. Ver o outro como outro, vivenciar suas dores, suas experiências, suas expectativas e sua cultura e, ao mesmo tempo, compreender de onde este outro fala, age e comunica, é estar conectado com sua humanidade. Preparar pessoas para essa abertura ao outro é educar para a empatia, para a compreensão e para a ação com justiça no mundo global. Conceitos como justiça social ou justiça econômica seriam abarcados pela compreensão do que é justo para os humanos em geral e para os indivíduos em particular, de forma a voltarmos a buscar a perspectiva das discussões humanistas.

Cunhar direções compreensivas para a vida, a partir da literatura, é permitir a multiplicidade da vida. Quando as diferenças se mostram evidentes e são compreendidas como vida do outro, a abertura para a conversação converge e pontua. Nesse sentido, Bombassaro aponta que conduzir o processo na perspectiva humanista poderia acertar no mesmo alvo.

Penso que um dos elementos muito importantes para a educação no nosso tempo, em nosso País, é a leitura e a interpretação dos textos humanistas, que pensaram e continuam a pensar a condição humana. Por um lado, podemos aprender com o passado, estabelecendo com os humanistas de outros tempos quer antigos, quer renascentistas ou mesmo aqueles mais próximos temporalmente de nós, o que poderia ser considerado uma verdadeira conversação (BOMBASSARO, 2001, p.79).

É possível perceber que a perspectiva humanista aqui apontada indica que a abertura para a conversação poderia ser um caminho para consolidar a aceitação do outro. No entanto, nem sempre o diálogo é uma abertura para a aceitação do outro enquanto outro. Estabelecer o diálogo pode indicar também estar pronto para o domínio e nesse aspecto a teoria de Nussbaum, quando reflete sobre a situação inicial ficcional das sociedades, é muito clara.

Não precisamos cooperar com pessoas que são muito mais fracas do que o padrão normal, porque podemos simplesmente dominá-las, assim como dominamos hoje os animais não humanos. A dominação não inclui crueldade: podemos tratá-los gentilmente, como fazemos algumas vezes (NUSSBAUM, 2013, p. 74).

Nessa discussão, a filósofa aponta que é preciso cuidado ao colocarmos a situação do diálogo como sempre pronto à abertura ao outro, pois muitas vezes o tratamento gentil não significa que se estabelece uma condição de cooperação entre pessoas, povos e nações. É preciso desenvolver certas capacidades e habilidades nas pessoas, para que sejam capazes de diálogo nos termos de troca, respeito e cooperação efetiva.

É preciso construir caminhos para a empatia através de uma educação que não busque o domínio de valores, mas a compreensão e as razões do outro em ser, pensar e agir dentro de sua cultura, buscando o que pode ser comum a todos, nossa humanidade. Por isso, uma referência que me parece pertinente e oportuna para essa construção de conhecimento, visando ao outro, é a perspectiva hermenêutica de Rorty (1998), que compreende “uma expressão de esperança”, em relação a teorias epistemológicas fundacionistas, no sentido de buscar uma cultura longe do constrangimento e da confrontação.

A inquietação de Rorty pode ser expressa na necessidade de se estabelecer uma reflexão sobre o papel da filosofia como aquela que poderia dirimir os conflitos. Pois em muitos casos a concepção de epistemologia passa por capacidades em dirimir concepções divergentes, como o próprio Rorty indica.

A noção dominante de epistemologia é que para sermos racionais, para sermos completamente humanos, para fazermos o que devemos, precisamos ser capazes de

arranjar um acordo com outros seres humanos. Construir uma epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros (RORTY, 1988, p. 248).

Com essa expressão penso que Rorty se encontra *pari passu* às preocupações de Nussbaum no campo da filosofia política, pois o ponto comum é a convergência para o que pode desenvolver a conversação entre as pessoas, deixando de lado o divergente. Sua compreensão do papel do filósofo enquanto hermenêuta e enquanto epistemólogo contribui para a discussão sobre o desenvolvimento das capacidades humanas e o papel das ciências humanas no conjunto da educação.

O primeiro é o

[...] intermediário socrático entre vários discursos. Nos seus salões os pensadores herméticos são desencantados das suas práticas auto-enclausuradas. Os desacordos entre as disciplinas e os discursos são harmonizados ou transcendidos no decurso da conversação. O segundo papel é o do fiscal cultural que conhece o terreno comum de toda a gente [...].

O primeiro papel é apropriado à hermenêutica e o segundo, à epistemologia (RORTY, 1988, p. 249).

Ao apontar para estes diferentes papéis do filósofo, Rorty enfatiza a hermenêutica como possibilidade de estabelecer uma conversação com diferentes disciplinas, temas e objetos, capaz de nunca perder a esperança de descobrir um terreno comum na diversidade ou diferença de objetos e conhecimentos. Aqui vejo um ponto comum no desenvolvimento da terceira capacidade em Nussbaum, pois a imaginação narrativa necessita de aberturas para o outro de forma também esperançosa. Esta esperança, típica da hermenêutica como pontua Rorty, não está em descobrir terreno comum já existente, mas “simplesmente a esperança de acordo, ou pelo menos, de desacordo excitante e frutuoso”. Em contraponto, os aportes epistemológicos têm na “esperança de acordo” uma certeza de existência de terreno comum, ou seja, já existente no qual a racionalidade comum dos interlocutores terá a capacidade de acessar. De fato, o que tais filosofias têm a contribuir para a discussão sobre o desenvolvimento das capacidades em geral e em especial a empatia é o modo de ação, a prática investida, ou seja, a conversação. E aqui refiro-me ao “círculo hermenêutico” do qual dificilmente se poderá desviar ao se confrontar com uma cultura estranha.

Nesse sentido o enfoque das capacidades proposto por Nussbaum, em especial a imaginação narrativa, que compreende absorver a posição do outro em sua integralidade (FRANKLIN, 2017, p. 192), em sentido de compreender totalmente o outro enquanto outro está comprometido com a aproximação respeitosa ao diferente e diverso. Chegar a esta expressão é arranjar o modo de conversação de que Rorty fala:

O fato de não podermos compreender as partes de uma cultura estranha, de uma prática, teoria, linguagem, ou o que quer que seja, a menos que saibamos algo acerca do modo como a coisa funciona no seu todo, ao passo que não podemos apreender o modo como o todo funciona até que tenhamos alguma compreensão das partes. Esta noção de interpretação sugere que chegar a compreender é mais como travar conhecimento com uma pessoa do que seguir uma demonstração (RORTY, 1988, p. 250).

Penso que Rorty está na mesma perspectiva do conhecimento que Nussbaum, cada um em uma esfera. Ele na esfera onde o epistêmico e o hermenêutico operam e ela no político e no hermenêutico. Esta conversação preliminar leva a pensar em modos de operação entre as esferas, porém buscando a efetivação de compromissos e comportamentos humanos autênticos, que sejam capazes de considerar outros humanos igualmente merecedores de respeito. Como Rorty pontua acima, deparar-se com uma cultura estranha, com sua linguagem e tudo o mais necessita de empenho para conhecer e reconhecer sua dignidade a partir dela mesma. Por isso, a importância do desenvolvimento de capacidades humanas que considerem o outro enquanto outro, mesmo diferente. Pois, conhecer o outro é considerar o conceito de conhecimento em várias dimensões. No entanto, pontuo aqui uma que poderá aproximar-se da imaginação narrativa de Nussbaum.

Se não vímos o conhecer como posse de uma essência, a ser descrita por cientistas ou filósofos, mas antes como direito, pelos padrões correntes, a acreditar, estaremos então no bom caminho para ver a *conversação* como o contexto último em que o conhecimento deve ser compreendido (RORTY, 1988, p. 300).

Considerando assim o princípio da conversação em Rorty, uma abertura para um aporte interdisciplinar, que acolhe a narração das experiências do outro através da literatura e da arte, a aproximação com Nussbaum seria possível e frutífera. Nesse sentido, o desenvolvimento da empatia individual e coletiva se daria no processo educativo, pois não nascemos empáticos, tornamo-nos. O estado colaborativo entre pessoas, povos e nações necessita de capacidades e devem ser aprendidas e exercitadas.

O empenho educativo para desenvolver capacidades humanas estaria focado hoje em fomentar a funcionalidade das discussões e colaboração interdisciplinar para desenvolver integralmente o humano. Pois, como indica Bombassaro, uma atitude e um compromisso com o fazer podem definir os rumos a tomar.

Na atitude interdisciplinar importam menos os conceitos e as normas metodológicas que definem a área de conhecimento e muito mais os problemas e as relações entre os elementos conceituais necessários à constituição de uma possível resposta a esses mesmos problemas (BOMBASSARO, 2007, p. 325).

Na contemporaneidade, abundam os problemas a serem dirimidos, sejam de foro social, econômico, humano ou ecológico. Uma atitude empática entre as pessoas

reconheceria a relação entre todos e o compromisso, ao menos de princípio humanista, que poderia resultar em boas práticas ou resultados vantajosos (de tipo utilitarista) para grande parte dos humanos. Pois, se muitos dos problemas contemporâneos parecem desembocar em desigualdades e deficiências, é preciso empenho para construir uma justiça global que apresente condições de vantagem mútua. Nussbaum (2014) reforça a necessidade de esclarecer que o problema da justiça global depende de cooperação internacional através de contratos, pensando certamente em Organizações e Instituições que gestionem tensões. Mas, antes de todo este empenho, temos o nível dos indivíduos, os que tomam decisões, que devem ser empáticos com outros seres humanos que sofrem ou estão em situação desfavorável. É preciso sensibilidade de governos para mudança na educação (NUSSBAUM, 2015, p. 137).

A educação é o meio de desenvolver capacidades superiores, entre elas a empatia humana. O desenvolvimento de tais capacidades depende de empenho de um conjunto social e político, pois apenas assim uma sociedade teria possibilidades de garantir a justiça social e a dignidade humana a seus membros. Para Nussbaum, essa abordagem pode ser considerada “completamente universal”, que seria importante para “todo e qualquer cidadão, em qualquer nação”, pois teria similaridade com os direitos humanos universais. Esse enfoque está aberto ao diálogo, à conversação, pois respeita o pluralismo e busca estabelecer-se como esfera essencial do humano. Estas requisições de Nussbaum já entraram em pauta em esfera global e temos novos elementos para reflexão no interior das nações. Sua imaginação narrativa é indicativa de que temos uma abertura para a transformação do humano; reforço essa perspectiva com os apontamentos de Bombassaro.

Dizemos que a educação somente é possível quando reconhecemos a cultura de um grupo social, na medida em que compreendemos o modo como esse mesmo grupo institui seus rituais de transmissão, de conservação e de transformação de suas crenças, de seus hábitos, dos seus costumes, de seus valores, de seus conceitos (BOMBASSARO, 2006, p. 255).

Nussbaum e seu enfoque nas capacidades potencializa o desenvolvimento da humanidade e o compromisso global com a justiça social, através de contratos justos e que promovam uma vida que valha a pena ser vivida. Rorty introduz aqui sua perspectiva de conversação aberta na recepção do outro enquanto outro, buscando razões de compreensão. Bombassaro “costura” esses autores com sua perspectiva humanista de educação, e reconhece que o olhar interdisciplinar passa a ser fundamental para uma educação comprometida com a integralidade do que é humano, sumamente humano. Enfim, a conversação está aberta, todos estão convidados.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. Educação e formação humana: breves considerações sobre os aspectos filosóficos do humanismo no Brasil. In: DAL RI JÚNIOR, A.; PAVIANI, J. *Humanismo latino no Brasil de hoje*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2001.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. Educação, cientificismo e beletismo. In: TRAVISAN, A.; TOMAZETTI, E. M. *Cultura e alteridade: confluências*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2006.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. Filosofia, ensino e pesquisa interdisciplinar. In: SARDI, S. A.; SOUZA, D. G. *Filosofia e sociedade: perspectivas para o ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2007.
- FRANKLIN, Karen. Emoções políticas: decisões que impactam as políticas sociais. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. M.; SILVA, F. G.; WEBER, T. (org.). *Justiça e direito*. 2017. (Coleção ANPOF XVII Encontro).
- NUSSBAUM, Martha. *Educação e justiça global*. Tradução de Graça Lami. Rev. de Luísa Matos. Lisboa: Pedago, 2014. (Coleção Contrapontos).
- NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução de Suzana de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Jorge Pires. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

# DIMENSÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DA INDIGNAÇÃO\*

*Anne Reichold*

### INTRODUÇÃO

Apresento a seguir o esboço do projeto de pesquisa “Dimensões sociais e políticas da indignação”, no qual venho trabalhando no Seminário de Filosofia, na Universidade Europa Flensburg. Desde uma perspectiva filosófica, o projeto analisa sentimentos e atitudes de indignação e suas manifestações em contextos sociais, e pergunta se existem dimensões especificamente europeias da indignação. No contexto dos atuais movimentos sociais e políticos nacionalistas e de direita, o fenômeno da indignação assume um caráter ambivalente: como sentimento moral, a indignação reivindica legitimidade moral e com isso faz entrada no espaço público; enquanto ressentimento, ao contrário, põe em dúvida a legitimação dessa mesma moral. Mas como se pode distinguir indignação e ressentimento?

Uma das teses discutidas no projeto é que o potencial emancipatório e crítico da indignação nos contextos sociais não se baseia primariamente no conteúdo emocional da indignação, mas nas bases normativas que orientam os sentimentos de indignação. É basicamente a reatividade do sentimento de indignação que o torna um indicador interessante de pontos de vista normativos, dentro de uma sociedade, e um elo de convicções pessoais e debates político-públicos. Um exame das várias formas de indignação, raiva e ressentimento mostra que esses sentimentos ou atitudes estão relacionados, de uma forma ou de outra, a regras políticas e racionais e a condições estruturais. Além disso, mostra que a indignação serve especialmente para expressar e dissipar conflitos normativos racionais e sociais.

Na posição intermediária entre o indivíduo e a comunidade, entre elementos psíquicos internos, motivacionais e os elementos teóricos das ações e das regras, a indignação também é um fenômeno central para a filosofia da educação e para a filosofia social. Considerando a orientação filosófica dos trabalhos de Luiz Carlos

---

\*Traduzido do alemão por Luiz Carlos Bombassaro.



Bombassaro, as análises da indignação e as relações explícitas entre racionalidade e emocionalidade me parecem coerentes e adequadas.

## 1 A ESTRUTURA NORMATIVO-RACIONAL DA INDIGNAÇÃO

De acordo com Peter Strawson, a indignação vem apresentada a seguir como uma atitude reativa em resposta às violações percebidas das normas, por meio de ações individuais ou coletivas (STRAWSON, 1974). Desde essa perspectiva, a vida humana sempre acontece num quadro de expectativas normativas mútuas e regras implícitas e explícitas, expressas em nossas atitudes, sentimentos e avaliações das ações que realizamos. Como exemplos de atitudes reativas, dentro de uma estrutura normativa, Strawson examina o ressentimento e a indignação. Essas atitudes reativas são percebidas como especificamente sociais e, em parte, como atitudes e sentimentos morais, à medida que com elas reagimos à quebra de expectativas normativas, por meio das ações de outros. O momento reativo dos sentimentos de indignação é baseado em demandas de benevolência apropriada, consideradas feridas em reações indignadas. No geral, Strawson cria a imagem de uma “estrutura geral da vida humana”, que é sempre socialmente normativa, estruturada pelas expectativas dos outros e de nós mesmos (STRAWSON 1974, p. 14).

A indignação não é um sentimento separado da racionalidade e da compreensão, mas a expressão de uma avaliação moral ou normativa das ações e das atitudes expressas, no âmbito de um contexto normativo. A presente análise filosófica da indignação, em contextos sociais e políticos, pressupõe que as atitudes de indignação são baseadas em razões e conclusões (às vezes implícitas), e que a indignação deve estar fundamentada ou explicitada ao menos quando houver interesse. Nem toda a atitude de indignação é legítima ou bem fundamentada. Assim como através da expressão da indignação exercita-se a crítica a determinadas ações, decisões ou mesmo regras e normas, também a indignação pode (e deve), por sua vez, ser questionada e eventualmente criticada.

Manifestações de indignação são encontradas em todos os campos políticos e estão relacionadas às vezes com princípios normativos diametralmente opostos: como exemplo podem servir aqui as expressões de indignação manifestadas pelos movimentos nacionalistas como o *Pegida* ou os movimentos de direita em outros países europeus, cuja fundamentação normativa alude à normas nacionalistas ou, até mesmo, racistas. Uma análise dessas atitudes de indignação pode explicitar essas normas e desafiar-las, criticá-las e rejeitá-las no que tange à sua ilegitimidade, ou ao seu caráter desumano. Exemplos de expressões de indignação, que protestam contra a violação das normas de igualdade ou dos direitos humanos, podem ser encontrados nos protestos contra a segregação racial ou nas demonstrações da igualdade de gênero. O modo como podem ser avaliados os respectivos objetos, normas e expressões da indignação se mostra quando se explicitam as razões das

expressões de indignação e quando se discutem os critérios normativos da indignação. Essa é uma dentre as tarefas de uma análise filosófica da indignação. Referindo-se a Strawson e a autores da Escola de Frankfurt, Iser formula a tese de que “a crítica da sociedade [...] é basicamente a verificação reflexiva da indignação” (ISER 2009, p. 8). Para valer como um indicador legítimo da injustiça, a própria indignação deve ser primeiro fundamentada. Nesse sentido, as expressões de indignação podem ser consideradas pontos de partida, iniciadores e corretivos para os debates sociais e políticos. Considerando o horizonte dessa interpretação normativo-racional, a presente análise filosófica da indignação deve cumprir as seguintes funções:

- *uma função de diagnóstico analítico*: as implicações normativo-rationais das expressões de indignação são explicitados. Quanto mais explícitas forem os temas e as causas da indignação, mais precisamente poderá ser identificado o local em que se acende o debate social carregado de emoções. Uma análise da indignação, portanto, cumpre a função diagnóstica de identificar e explicitar pontos de vista normativo-controversos e suas justificações no espaço público;
- *uma função de avaliação normativa*: a explicitação das estruturas de justificação da indignação lança as bases para uma avaliação normativa da indignação, de seus temas e de suas formas de expressão;
- *uma função de transformação*: uma análise filosófica da indignação também explicita as regras institucionais e condições estruturais que regulam a indignação, mas que também são examinadas e contestadas criticamente. Dessa forma, ela contribui para a avaliação de instituições sociais, políticas e jurídicas e traz critérios normativos de crítica e transformação dessas regras, na discussão pública das formas de expressão da indignação.

Esse estudo interpreta declarações de indignação precisamente em razão de sua reivindicação de legitimidade como impulso ou ponto de partida dos debates públicos. Com base nas razões explicitadas, a indignação pode ser contestada e criticada, mas também justificada e compartilhada. Uma análise filosófica da indignação pode lançar alguma luz sobre as posições normativas expressas pelos atores individuais ou coletivos e podem torná-las acessíveis a discussões críticas e racionais. Isso é especialmente relevante para a filosofia da educação, para a filosofia social e para a filosofia política.

## 2 DIMENSÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DA INDIGNAÇÃO

O fenômeno da indignação experimentou recentemente um *boom* na filosofia política e na linguagem política. O texto *Indignai-vos!*, de Stéphane Hessel (2011), lutador da Resistência Francesa e sobrevivente do campo de concentração de Buchenwald, convoca para um protesto contra os problemas sociais e ecológicas.

Em relação à análise de Strawson, Habermas fala de uma “fenomenologia lingüística da consciência moral” (HABERMAS 1983, p. 55) e Brunkhorst, seguindo Moore (1978), aponta para um papel primário do “senso de injustiça” na história das revoluções sociais e jurídicas (BRUNKHORST, 2014, p. 7, 18). Aqui a indignação à reação às violações dos princípios normativos de justiça, humanidade ou sustentabilidade, por meio de ações e instituições coletivas. A indignação representa uma reação à falta de atenção ou de implementação de determinados padrões normativos, dentro de uma sociedade. Assim, a indignação pública também pode apelar para a implementação ou aceitação social de novos padrões e provocar novos debates sociais. Em seu livro *Anger and Forgiveness*, Martha Nussbaum discute o papel socialmente transformador da raiva e da indignação, nas situações históricas do *apartheid* na África do Sul e da segregação racial nos EUA (NUSSBAUM, 2016).<sup>1</sup>

Expressões de indignação não se referem apenas aos padrões sociais e normativos, mas se baseiam também em suas ações e em atos de fala. Uma análise da indignação também investiga quais expressões são consideradas declarações de indignação para quem e em que contexto. Uma característica específica do papel social e político da indignação pode ser vista no fato de que, diferentemente das formas de organização institucionalizadas politicamente, a indignação também pode ser expressa por atores que não estão organizados politicamente. A indignação pública não está intimamente ligada a um ambiente institucional; pode ser expressa e ouvida em cozinhas, escolas, universidades, ruas e praças. Expressões públicas de indignação poderiam ser assim um corretivo através do qual os debates sociais poderiam ser desencadeados, encenados e difundidos pela mídia. Atitudes de indignação também podem ser expressas sem um conhecimento mais detalhado do contexto jurídico ou político das pessoas, em seu vida cotidiana. Elas são, acima de tudo, tomadas de posição negativa, cuja expressão ainda não implica o conhecimento de propostas alternativas de ações ou soluções melhores. Expressar indignação é uma atitude crítica que o indignado acredita ser falsa, injusta ou passível de crítica. No entanto, ela própria não fornece necessariamente respostas para a questão de como os problemas poderiam ser solucionados de maneira diferente e melhor, mas ela provoca esses debates normativos.

E, no entanto, mesmo nas sociedades democráticas, a expressão pública de indignação não é aberta a todos. Migrantes sem *status* oficial ou solicitantes de asilo dificilmente têm a oportunidade de expressar indignação. Elfriede Jelinek encena atos de fala e ausência de fala dos refugiados na Europa em “Die Schutzbefohlenen” [Salvo-conduto] (JELINEK, 2014). Acontece que os refugiados não expressam indignação, mas outros atos de fala como: pedidos de audiência,

---

<sup>1</sup> Em geral, Nussbaum mostra-se crítica em relação ao papel transformador da raiva. Para uma análise do argumento de Nussbaum, ver Reichold (2017).

relatos dos motivos da fuga, testemunhos de experiências de violência. A indignação com o regime europeu de fronteiras não é expressa primariamente pelos refugiados em questão, mas causada pelos espectadores europeus da peça. A indignação é representada por terceiros, não diretamente feridos pela injustiça e, no entanto, afetados pela injustiça moral, que nesse sentido se encontram envolvidos e se manifestam. O caráter moral da indignação mostra-se na possibilidade de generalização da indignação, que não apenas defende a causa do indivíduo, mas pode trabalhar para terceiros, em nome da humanidade. O exemplo da peça de Jelinek também mostra até que ponto a indignação na esfera pública depende do *status* legal e politicamente garantido dos indignados: o público de Hamburgo, que não é ameaçado de deportação e que pode confiar nos direitos de liberdade de reunião e expressão, também possui uma estrutura institucionalmente segura para expressar a indignação, enquanto os refugiados que buscam reconhecimento legal não têm essa salvaguarda institucional, como base da indignação. A visibilidade, a coletividade do grupo e o grau de organização dos movimentos de protesto, associados à indignação pública, apontam para condições políticas, jurídicas e midiáticas de indignação. Expressões de indignação não apenas revelam com isso as relações sociais de poder, mas também repousam sobre elas.

### 3 DIMENSÕES EUROPEIAS DA INDIGNAÇÃO

Uma análise filosófica da indignação explicita os critérios normativos e as regras institucionais que estão na base das expressões de indignação e os torna acessíveis à discussão e à crítica. Também pergunta-se aqui em que medida os fundamentos normativos da indignação pública, as normas socialmente aceitas e as formas de conduta reativa que adotamos, quando essas expectativas são frustradas, caracterizam uma parte das ideias normativas e políticas da Europa.

Pode-se descrever a disposição para questionar e reformular constantemente essas expectativas por meio de discursos de crítica e de justificação, como um elemento da modernidade europeia? Há formas específicas de movimentos de indignação que sejam características das sociedades ocidentais, plurais, globalizadas e democráticas? E por que em muitos casos não são levadas a cabo atitudes de indignação e não se chega à formação de movimentos de indignação? Até que ponto a indignação e a crítica normativa encobrem determinadas formas de injustiça e de falta de expressão e de emoção?

Uma abordagem para a identificação e a formulação das dimensões europeias da indignação pode ser feita, dentre outras, ao analisar as transformações sociais de contextos não europeus. Em seu livro *Life as politics*, o iraniano Asef Bayat distingue os movimentos de protesto e de indignação ocidentais de outras formas de transformação social, que ele chama de “não-movimentos sociais” (BAYAT, 2013, p. 4). Nas sociedades não democráticas, onde não valem o direito à liberdade de

expressão, os direitos de reunião e de demonstração não se aplicam. A indignação e o protesto não podem ser articulados publicamente e afirmados politicamente. Por outro lado, Bayat identifica uma forma particular de *não movimento social* como uma das condições para revoluções no mundo árabe. Em contraste com os movimentos de protesto social, os não movimentos sociais não são manifestações de protesto que se reúnem especificamente, com a finalidade de expressar indignação e que, em certa medida, são organizadas coletivamente. Trata-se antes de atividades realizadas em massa, no dia a dia de determinados indivíduos, que se juntam em seu fazer mas não de modo coletivo. Uma característica específica dos não movimentos sociais é que regras ou leis válidas são violadas nas ações cotidianas, como, por exemplo, a prática da profissão, o uso de roupas, ou a utilização de lugares como ruas e praças. No entanto, uma vez que essas atividades são as que mantêm a vida cotidiana dos indivíduos nelas envolvidos, elas dificilmente podem ser reprimidas por um regime ditatorial, sem que isso roube o sustento das pessoas. Não é em expressões de indignação ou em ações de protesto, mas em atividades cotidianas de massa não coletivamente coordenadas ou organizadas, que os limites sociais são adiados e as revoluções são iniciadas. Bayat interpreta uma ocorrência em massa de violações dessas regras, na vida cotidiana, como um dos fatores que desencadearam e permitiram as revoluções árabes.

A teoria dos *não movimentos sociais* pode ajudar a identificar e analisar o caráter específico dos movimentos de protesto nos Estados Democráticos de direito. Não apenas as maneiras de fazer e organizar os *não movimentos sociais* diferem dos movimentos de protesto ocidentais, mas também as características mentais, como emoções, intenções e atitudes diferentes. Torna-se claro que, em determinadas condições, *não movimentos sociais* podem ultrapassar ou influenciar movimentos de protesto. Por fim, pode-se perguntar em que medida as formas dos *não movimentos sociais* influenciam e alteram as narrativas da autoimagem e das estruturas institucionais da Europa. O próprio Bayat ressalta que os movimentos massivos de refugiados, no outono de 2015, devem ser descritos como *não movimento social*:

Esse tipo de disseminação e invasão reflete de alguma forma os não-movimentos dos migrantes internacionais ilegais. Agora há um controle rigoroso nas fronteiras, barreiras, cercas, muros e patrulha policial. E, no entanto, eles continuam chegando – pelo ar, pelo mar, pelas estradas, escondidos na parte traseira de trens, trens ou simplesmente a pé” (BAYAT, 2013, p. 16).<sup>2</sup>

Desencadeados pela guerra e pela pobreza maciça e com o objetivo de sobrevivência, as pessoas fogem de seus países de origem e cruzam as fronteiras

---

<sup>2</sup> Ver também as referências feitas a Bayat por Hess (2017).

para a Europa. Isso aconteceu no outono de 2015, não mais de maneira oculta e noturna, mas em massa, durante o dia, de maneira visível e transmitida pela mídia. A transgressão das fronteiras geográficas, políticas e legais não é um protesto, mas uma necessidade de sobrevivência. No outono de 2015, esses movimentos de fuga para a Europa, denominados *não movimento social*, tiveram visibilidade mediática e produziram uma tematização política do regime europeu de fronteiras. Ao mesmo tempo, os movimentos de fuga também tiveram o caráter de protesto público, quando cartazes e apelos políticos a Angela Merkel se tornaram parte dos movimentos de refugiados. Aqui, os *não movimentos sociais* combinam-se com elementos de movimentos de indignação social, ligando o interesse primário pela sobrevivência à expressão de demandas políticas na Europa. Disseminado pela mídia, emerge um *público* europeu que, a princípio acolhedor e benevolente, depois em parte se rejeita politicamente. Consequentemente, não mudaram apenas as fronteiras geográficas e políticas, mas também as narrativas e fronteiras normativas e éticas, bem como as fronteiras da Europa.

Embora o caráter de protesto dos movimentos de fuga tenha ele mesmo se interrompido após um curto período de tempo, e os movimentos de fuga continuem a ter o caráter de movimentos de sobrevivência dos *não movimentos sociais*, dentro da Europa surgiram, como uma reação aos *não movimentos sociais* da fuga, diversos movimentos de protesto e de indignação com organização político-partidária. Os confrontos entre nacionalistas ou protecionistas e movimentos e partidos cosmopolitas ou pró-europeus apontam para divergências normativas fundamentais dentro da Europa. Os valores europeus comuns, enfatizados nos tratados da União Europeia, são interpretados de maneira diversa ou mesmo fundamentalmente questionados nos contextos de indignação. As análises filosóficas da indignação podem contribuir tanto para a identificação de diferentes narrativas europeias quanto para a discussão crítica das perspectivas e posições normativas e institucionais nelas expressas.

## REFERÊNCIAS

- BAYAT, Asef. *Life as Politics: how ordinary people change the middle east*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- BRUNKHORST, Hauke. *Critical theory of legal revolutions: evolutionary perspectives*. New York/London: Bloomsbury, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983.
- HESS, Sabine. Border Crossing as Act of Resistance. The Autonomy of Migration as theoretical intervention into Border Studies. In: BUTLER, Martin; MECHERIL, Paul;

- BRENNINGMEYER, Lea (ed.). *Resistance: subjects, representations, contexts*. Bielefeld: transcript, 2017. p. 87-100.
- HESSEL, Stéphane. *Empört Euch!* Berlin: Ullstein, 2011.
- ISER, Mattias. *Empörung und Fortschritt: Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 2009.
- JELINEK, Elfriede. Die Schutzbefohlenen. *Theater heute*, Band, v. 55, n. 7, p. 3-19, 2014.
- MOORE, Barrington. *Injustice: The social bases of obedience and revolt*. New York: Sharpe, 1978.
- NUSSBAUM, Martha. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- REICHOLD, Anne. Resentment and societal transformation: a rule-related argument against Martha Nussbaum's critique of Anger. In: BRUNKHORST, Hauke; VUJADINOVIC, Dragica; MARINKOVIC, Tanasije (ed.). *European democracy in crisis: politics under challenge and social movements*. Utrecht: Eleven International Publishing, 2017. p. 167-187.
- STRAWSON, Peter F. Freedom and Resentment. In: STRAWSON, Peter F. (ed.). *Freedom and resentment, and other essays*. London: Methuen: 1974. p. 1-25.

# A BARBÁRIE DO OUTRO NA FORMAÇÃO\*

*Amarildo Luiz Trevisan  
Maurício Cristiano de Azevedo*

*Quando o século XIX se tornar digno de ser registrado no Baedeker e as suas ruínas merecerem ser contempladas ao luar, será visita obrigatória, para os casais em lua-de-mel, o Museu Antoine Wiertz em Bruxelas (BENJAMIN, 1986, p. 176).*

### CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No I Colóquio de Filosofia e Educação: sobre as relações entre violência e educação, realizado na Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc), campus de Joaçaba – SC, entre os dias 19 e 20/6/2017, para o qual tivemos a oportunidade de ser convidados pelos seus organizadores, Professores Clênio Lago e Maurício João Farinon, houve a oportunidade de assistir a grandes conferências e palestras de nossos colegas do campo da Filosofia e Educação sobre o tema.<sup>1</sup> Dentre as ricas contribuições às quais pudemos comparecer, nos chamaram particular atenção as provocações reflexivas feitas pelo Professor Luiz Carlos Bombassaro na Mesa 1, que debateu o tema “Violência, Linguagem e Educação”.<sup>2</sup>

Na discussão, Bombassaro apresentou várias cenas de decapitação, ilustradas por grandes artistas na História da humanidade, como a cena de Salomé com a cabeça do apóstolo João Batista na bandeja, passando por outras cenas como a do

---

\* Agradecemos as contribuições dos membros do GPFORFORMA na construção deste artigo, especialmente Eliana Regina Fritzen Pedroso e Adalberto Dutra Rossatto.

<sup>1</sup> A programação completa do evento está disponível em: <http://www.unoesc.edu.br/cursos/evento-single/i-coloquio-de-filosofia-e-educacao-sobre-as-relacoes-entre-violencia-e-edu>. Acesso em: 31 maio 2018.

<sup>2</sup> A Mesa I ocorreu no dia 19 de junho, logo após a solenidade de abertura do evento, e foi composta pelos professores Pedro Laudinor Goergen – Uniso/Unicamp, Luiz Carlos Bombassaro – UFRGS, tendo como debatedor Sérgio Ricardo Silva Gacki (Unipampa).



mito grego da cabeça de Medusa, outra imagem era a de Davi com a cabeça de Golias, pintada por Caravaggio, entre outras. Interessante que Bombassaro, embora seja um profundo conhecedor da tradição e tendo publicado vários artigos e livros sobre Filosofia na Renascença, com obras sobre filósofos como Giordano Bruno; Epistemologia, hermenêutica e história da ciência; e, ainda, Ética e filosofia da educação, não arriscou fazer interpretações a respeito do significado dessas obras de arte, mas sim provocou o público a pensar, com alguns questionamentos, sobre o seu sentido, ou significado para o assunto em discussão. Na oportunidade, ele lembrou que a filosofia não fala por si. A filosofia exige da imagem uma iconologia que lhe seja correspondente.

Creemos que foi uma palestra mais pedagógica do que filosófica, no sentido de irritar nossa reflexão, no bom sentido, para que cada um tirasse, a partir daí, as suas próprias inferências. Certo é que resolvemos escrever este artigo incorporando algumas ideias que nos surgiram a partir daquela provocação, bem como as impressões que tivemos a respeito da exposição daquelas cenas, segundo nossos próprios referenciais de pesquisa no momento. Pretendemos nele arriscar uma breve interpretação dessas cenas baseados nos referenciais do projeto de pesquisa, que temos em andamento, lembrando que, como salienta Tedesco (2018, p. 330), uma interpretação “não é a representação de uma obra, por exemplo, mas sim uma representação do que pensamos dela, já que lidamos com o resultado pronto de uma atividade cujo processo não temos condições de recontar [...]”.

Por isso, neste artigo queremos fazer esta homenagem ao Luiz Carlos não apenas pela forma como conduziu a sua participação na mesa, mas também pelos efeitos que impactou na plateia, deixando-nos a todos, cremos nós, pensativos sobre o que essas imagens – como grandes obras de artes – estão querendo nos comunicar no presente. Iniciaremos expondo a situação em que Bombassaro apresentou a discussão no evento e, após uma breve análise, passaremos a expor as bases do projeto de pesquisa no qual estamos trabalhando em nosso grupo de pesquisa, nos últimos anos. Por último, baseado nos pressupostos teóricos do projeto, pretendemos arriscar uma breve interpretação daquelas imagens, do ponto de vista de uma hermenêutica iconográfica.

## SIGNIFICAÇÕES DA VIOLÊNCIA

Lemos certa vez que o supremo efeito do espírito é provocar o espírito. Bons professores parecem saber disso intuitivamente. A vivência em grupos de pesquisa atesta, pela experiência, a verdade desse dito. Foi como integrantes do grupo de pesquisa Formação Cultural, Hermenêutica e Educação (GPFORMA), que viajamos de micro-ônibus de Santa Maria até Joaçaba, no estado vizinho de Santa Catarina, para participar do I Colóquio de Filosofia e Educação, promovido pelo programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Oeste de Santa Catarina

(Unoesc). O colóquio tematizava particularmente as relações entre violência e educação, tema que o aproxima dos atuais estudos do GPFORMA, desde a perspectiva aberta pelo texto “Para a crítica da violência”, de Walter Benjamin.

Um poema, de autoria de Clênio Lago, lido na abertura do evento, tratava de deformar o significante “violência”. Por comprimi-lo e também por alongá-lo, conforme o momento, instalava certa hesitação, própria da poesia, entre som e sentido, provocando o descolamento entre a palavra e seu referente. Não é à toa que a maior parte dos eventos e seminários na área da filosofia da educação contam com momentos de intervenção artística, na abertura e ao longo de seu desenrolar, pois esses criam as condições adequadas de ânimo para a receptividade a temas filosóficos, condições que não são encontradas facilmente em nossas disposições cotidianas. Assim, a busca pela compreensão do sentido da violência e de suas relações mais e menos evidentes com a educação estava posta em tela.

Na mesa de abertura, mediada pelo nosso amigo Ricardo Gacki, estavam os Professores Pedro Goergen, com a acuidade e a elegância de pensamento que lhe são habituais, e Luiz Carlos Bombassaro. É por conta da homenagem que se presta a Bombassaro que nos concentramos na sua exposição para escrever estas poucas linhas.

Poder-se-ia pensar que escrevemos a partir ou sobre o que Bombassaro falou naquele dia. O caso é que Bombassaro praticamente não teceu assertivas naquela mesa de abertura, mas organizou e apresentou, conhecedor de história da arte que é, um painel com imagens de diferentes períodos e culturas, assumindo, literalmente, a posição do espírito que visa a provocar. O tema geral da galeria de imagens que fez desfilar frente à plateia era consoante ao tema do evento: a violência. Escolheu uma figura específica de violência que, por motivos pessoais, nos incomodou muito confrontar, tanto na oportunidade em que visualizamos tais imagens, quanto agora em que lembramos e escrevemos sobre elas: a decapitação. O desconforto despertado na audiência é imaginável.

A coletânea era vasta, intensa e provocativa. Perseu e Medusa, Davi e Golias, Judite e Holofernes, Salomé e João Batista. Execuções por machado, espada e guilhotina. As punições aplicadas e propagandeadas por integrantes do Estado Islâmico na complexa realidade do Oriente Médio em guerra. O banho de sangue que ocorria nos presídios brasileiros, em diversos estados, num conflito brutal entre facções do crime organizado. Até mesmo um magistrado envolto por acusações e que havia feito menção confusa a uma mensagem profética sobre decapitação não foi esquecido, implicando também na apresentação a conturbada e movediça condição das instituições política e jurídica de nosso país. Diferentemente do estado de ânimo suscitado pelo poema inicial, a aspereza da provocação promovida por Bombassaro parecia estreitar, pelas imagens repetidas, a relação entre um significado de violência e a própria palavra, de modo que o conceito, tendendo a um caráter determinado, parecia pronto a ser definido. Mas foi isso exatamente o que ele não

fez. Ao não distensionar o estado criado, não somente levantou e manteve a dúvida, como também transferiu a pergunta e a possibilidade de interpretação. Cabe, então, devolver agora o provocado na forma de interpretação, como símbolo da escuta e sinal de atenção e respeito.

Uma antiga vertente de interpretação, que remonta a Platão, associa a cabeça a um universo próprio, um microcosmos, sendo assim ligada à figura esférica e como tal simbolizando o Uno, a perfeição, o Sol e a divindade (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2016).

Sobre a decapitação os mesmos autores afirmam: “Em diversas religiões primitivas, a decapitação derivava de um ritual e de uma crença: a cabeça é a sede do espírito. Há que preservá-la ou destruí-la, segundo ela pertença a amigo ou inimigo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2016, p. 326). Separar a cabeça do corpo visava então a cortar definitivamente a ligação entre o espírito e a sede material por ele habitada. Se a cabeça fosse conservada, acreditavam muitos, a possibilidade de cura restava presente. Por outro lado, em povos como os gauleses, irlandeses e galoromanos, a cabeça separada de um inimigo era tomada e conservada como troféu simbolizando a vitória sobre um adversário temido e valoroso. Isso enaltecia o guerreiro adversário e dava valor ao vencedor, pois conservá-la e exibi-la, após a vitória, garantia algo como a incorporação das qualidades do combatente abatido.

Além, no entanto, do simbolismo presente em vencer um inimigo poderoso, as diferentes representações históricas do ato de decapitação encerram também a dimensão da punição máxima e exemplar. Expressões como “pena capital”, “crime capital” ou mesmo “pecado capital” remetem à ideia da cabeça, como algo qualitativamente distinto do restante do corpo. Assim, tanto os crimes tidos como capitais são os mais altos e graves, como também o castigo acarretado por eles será sumo: a pena de morte, em muitos casos, por decapitação.

É também no sentido de uma punição exemplar, que, através da exibição pública, busca coibir certas ações promovendo o terror ou, então, satisfazendo o desejo de uma justa vingança da multidão, aspecto que podemos ler em muitas das imagens exibidas naquela data por Bombassaro: as cabeças cortadas de Lampião e de seu bando, o banho de sangue das guilhotinas, as implacáveis advertências do Estado Islâmico a um inimigo que personificaria todo o Ocidente e o massacre nos presídios brasileiros.

Uma pergunta, que parecia correr furtivamente através da seleção e exibição de imagens tão impactantes, e que não chegou a ser formulada explicitamente, seria a de se é possível conceber e falar em alguma modalidade de violência que não seja automaticamente associada à crueldade e à barbárie? Voltaremos em breve a esta questão, mas primeiro iremos apresentar as bases de nosso projeto de pesquisa,<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Referimo-nos ao projeto “Violência na Educação: Repressão, Liberação ou Ausência de Limites”, coordenado pelo Prof. Amarildo Luiz Trevisan e desenvolvido no âmbito do grupo de pesquisa

o qual busca tratar o tema da violência nas teorias da educação, a partir das reflexões abertas desde o artigo “Para uma crítica da violência”, de Benjamin.

### CRÍTICA DA VIOLÊNCIA NA EDUCAÇÃO

O artigo *Zur Kritik der Gewalt*, que serve de ponto de partida do projeto, foi escrito por Walter Benjamin em 1921, quando ele tinha 28 anos. Trata-se de um texto tão profundo e enigmático, que causou muitas controvérsias desde então no meio filosófico. Vários pensadores como Marcuse, Derrida, Bernstein, Zizek, Butler e, inclusive, Agamben, Honneth e Seligmann-Silva, entre outros, têm-se debruçado diretamente sobre esse texto para escrever sobre o tema da violência; porém, acreditamos que a discussão ainda não foi enfocada suficientemente pela educação. Nesse artigo que tomamos como base referencial de abertura desta pesquisa, Benjamin aborda a questão da violência relacionada ao direito, mas de um ponto de vista moral, pois a palavra alemã *Gewelt* tem um duplo sentido. Ela pode significar tanto violência como poder e autoridade e, nesse sentido, Benjamin vê o poder como violência e, ao mesmo tempo, a violência como um poder. Entretanto, a sua tese – de que há um tipo de violência que não se enquadra nas categorias tradicionais da coerção, e que é puro meio, não fim, citando o caso da educação –, ainda necessita ser melhor desenvolvida.

Essa violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. O poder que se exerce na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito, é uma de suas formas manifestas (BENJAMIN, 2013, p. 152).

Por isso, a investigação busca evidenciar como seria a violência não coercitiva na educação e no que ela difere do conceito tradicional, violência essa reificada na educação via teorias referenciais dos fundamentos e das práticas educacionais, contribuindo para a biopolítica da violência, largamente expandida hoje pelas redes sociais. O desafio é investigar como a temática da violência aparece e se constitui ponto de referência às ações educativas contemporaneamente e como é possível fazer frente a esse contexto, a partir da investigação, já que vivemos a “era da violência”, segundo Bernstein: “En parte, creo que esto se debe a que ya no vivimos en lo que Eric Hobsbawm llamó la “edad de los extremos”, sino en una nueva ‘era de violencia’” (2015, p. 92). As teorias da educação foram refletidas, de modo geral, do ponto de vista relacionado ao seu contexto histórico e social exclusivamente, esquecendo-se de questionar elementos importantes como os avanços no uso das tecnologias nos últimos tempos e, entre outros, os aspectos relacionados à

---

Formação Cultural, Hermenêutica e Educação (GPFORMA). O projeto foi aprovado na Chamada CNPq 12/2016 – Bolsas de Produtividade em Pesquisa – PQ – SIGLA: PQ-1D, com período de execução de 1º/3/2017 a 28/2/2021.

biopolítica,<sup>4</sup> a qual, como aduz Foucault, traz elementos de dentro e de fora da História (1999, p. 135).

O objetivo do projeto está em analisar a desconfiança das teorias da educação em relação à questão da violência e a sua relação com a ausência da preocupação, na formação de professores, em trabalhar com situações de violência e/ou conflito, especialmente envolvendo o uso de plataformas digitais. Afinal, sob a influência de alguns teóricos, como o historiador italiano Manacorda, os sociólogos franceses Bourdieu e Passeron e o pedagogo checo Comênio, considerado o pai da didática moderna, o tema da violência na educação adquiriu, de certa forma, contornos negativos. Cremos que isso contribui para afastar os educadores da reflexão sobre este problema e, hoje, não temos ferramentas adequadas para lidar com o problema em sala de aula, o que repercute no índice crescente de violência dos alunos contra os professores na escola pública brasileira.<sup>5</sup> Portanto, esta pesquisa exige um redimensionamento dos fundamentos e das práticas educacionais, procurando lançar novas perspectivas sobre a compreensão da violência nas teorias da educação, como condição para a formação de professores lidar com situações de conflito.

Em termos metodológicos, a proposta pretende adotar a perspectiva da hermenêutica reconstrutiva (TREVISAN, 2000; DEVECHI; TREVISAN, 2010; 2011), a qual serviu de base para nossas pesquisas até o presente. Esta abordagem enquadra-se no âmbito do objeto investigado, principalmente, por levar em consideração o lugar do outro, algo negado no contexto ou na era da violência que estamos vivendo. O outro passa a ser, assim, a categoria central das pesquisas, e por isso essas investigações surgem como reação à hermenêutica tradicional, dado que esta havia subsumido o outro na tradição, complementando-se através dos estudos da Escola de Frankfurt (de Benjamin e Adorno, passando por Habermas até Honneth e Agamben).

---

<sup>4</sup> A biopolítica discute o tema da entrada da *bios* (vida) nas técnicas de governo, ou seja, o governo das políticas que concebe o ser humano submetido a critérios exclusivamente biológicos de reprodução da vida nua. Essa ideologia teve o seu auge de atuação durante o período da Segunda Guerra Mundial, quando os campos de concentração, segundo Agamben (2002), se tornaram paradigma político do Ocidente. Ali os prisioneiros apenas sobreviviam como verdadeiros mortos-vivos. Nesse contexto, a vida é reduzida ao labor, à vida privada, que, conforme define Arendt, causa um eterno retorno das preocupações e atividades que têm em vista apenas a sobrevivência do humano. Dessa forma: “O trabalho, aprisionado no movimento cíclico do processo biológico, não tem, propriamente falando, nem um começo nem um fim – apenas pausas, intervalos entre a exaustão e regeneração” (ARENDR, 2005, p. 185).

<sup>5</sup> Uma notícia publicada na Folha de S. Paulo, no dia 2/8/2018, comenta que os casos de violência contra os professores na rede pública paulista aumentaram exponencialmente, tendo um crescimento de 189% no último ano, com a média de três casos de docentes atacados no estado a cada 2 dias. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2018/08/casos-de-agressao-a-professores-crescem-189-no-estado-de-sao-paulo.shtml>. Acesso em: 2 ago. 2018.

Enquanto desenvolvimento teórico, a proposta visa a investigar hermeneuticamente literaturas sobre a violência, abrindo-se para as referências já destacadas, uma vez que elas debatem os aspectos normativos e fundamentos referenciais da educação, de modo a reconfigurar os fundamentos educacionais a ações educativas capazes de propor novos caminhos de enfrentamento à questão da violência em âmbitos educacionais.

Quanto ao aspecto prático, o projeto intenciona trabalhar, num primeiro momento, de modo mais focado com professores e graduandos do último semestre dos cursos de licenciatura em Pedagogia, da UFSM (RS). Essa escolha se justifica pela premissa de Theodor Adorno de que um trabalho pedagógico, em direção ao princípio maior – de que a barbárie não se repita –, deve centrar-se principalmente na infância. Por isso, foram escolhidos os futuros educadores da infância no campo da educação básica – Escolas de Educação Infantil e Ensino Fundamental – como sujeitos desta pesquisa conjunta e colaborativa para auferir dados, por intermédio de oficinas pedagógicas e minicursos, sobre a formação que estão recebendo para trabalhar com situações de violência e conflito (especialmente envolvendo plataformas digitais), lidar com a diversidade, com a violência daí oriunda ou com situações similares. Além disso, buscamos efetuar um estudo para traçar um pano de fundo sobre a questão da violência nas escolas, a partir de dados oficiais obtidos através de pesquisas comparativas entre Brasil e Espanha.

O objetivo último da pesquisa é buscar a geração de novos saberes no campo da formação de professores, sensibilizando os educadores e alunos na relação com as plataformas digitais e contribuindo assim para a mediação de conflitos na escola. O tema da violência é crucial em um tempo ameaçado por tragédias e catástrofes constantes e, nesse sentido, torna-se um assunto relevante para a educação, pois a violência habita não só fora, mas cada vez mais intramuros da escola.<sup>6</sup> Porém, em geral, os saberes em voga, no campo da educação, pouco se referem a esses tópicos, deixando entrever uma missão bastante importante para o processo pedagógico de ora em diante.

## INTERPRETAÇÃO BENJAMINIANA DA DECAPITAÇÃO

Retomando a provocação de Bombassaro realizada no evento, na obra de Walter Benjamin aparecem muitas alusões a decapitações. Em *Documentos de cultura – documentos de barbárie*, por exemplo, há um texto específico intitulado *Pensamentos e visões de um decapitado*, escrito em 1929. Nele, Benjamin fala de uma exposição

---

<sup>6</sup> Segundo Charlot (2002), a violência na educação pode ser classificada basicamente de três maneiras diferentes: Violência que inclui golpes, ferimentos, roubos, crimes e vandalismos, e sexual; Incivildades (humilhações, palavras grosseiras e falta de respeito); e Violência simbólica ou institucional compreendida, entre outras coisas, como desprazer no ensino, por parte dos alunos, e negação da identidade e da satisfação profissional, por parte dos professores.

a este respeito no Museu Antoine Wiertz, em Bruxelas (ao qual fizemos menção a uma frase sua na epígrafe deste artigo). Lembramos que a referência que o crítico do Barroco faz nessa citação a Baedeker tem em vista a expressão do famoso guia de viagem que leva este mesmo nome, criado por Karl Baedeker.<sup>7</sup>

Ao apresentar o texto de Benjamin que faz parte desta coletânea, Willi Bolle vai dizer que ele funciona como uma ilustração da tese benjaminiana, levada às últimas consequências, da história como contraface da barbárie e do sofrimento. No *Origem do drama barroco alemão*, há várias passagens que apresentam situações semelhantes, afinal, como diz o próprio Benjamin (1984, p. 243), o Drama barroco é um “espetáculo dos corpos sem vida”. No Drama barroco muitas vezes eram mostradas cabeças decepadas dos corpos, e o público vivenciava aquele luto nas representações teatrais.

No entanto, aqui iremos nos perguntar, seguindo o itinerário do projeto que vimos desenvolvendo: Faz-se algum sentido dar atenção à Benjamin em seu texto “Para uma crítica da violência”, e é possível utilizá-lo como forma de interpretação dessas imagens trágicas ou catastróficas? Além disso, existiria uma violência que não se rende à barbárie instituída e que poderia oferecer um corte no *continuum* dessa história?

Benjamin busca distinguir um sentido de violência, muito específico, que não seria meio em relação a algum fim dado e que é chamado por ele de “violência divina”, por oposição à “violência mítica”, presa na circularidade entre meios e fins e, como tal, fundadora e mantenedora das relações de direito. Este parece ser, a nosso ver, o cerne da provocação posta em movimento por Bombassaro sobre o pano de fundo da temática geral do evento de então.

A questão da violência aludida por Benjamin consiste em tentar pensar “se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda a teoria do direito”, tendo em vista que, “em todo o campo das forças levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito” (BENJAMIN, 2013, p. 145). A violência é então considerada do ponto de vista de sua interferência nas relações éticas, e o nó górdio que há de ser cortado é aquele que une em uma trama direito e ética e em outra direito e política, relações postas em destaque por muitos autores contemporâneos, entre eles Foucault, Habermas e Agamben.

Cabe perguntar quais as condições que sustentam a questão levantada por Benjamin. Ele dá atenção especial à história em sua teoria e, no referido texto, assume que o “círculo amaldiçoado” exibido pela História mundial encontra sua

---

<sup>7</sup> Karl Baedeker foi um editor alemão herdeiro e descendente de uma longa linhagem de tipógrafos, livreiros e editores, nascido em Essen, Alemanha, em 3/11/1801, e falecido em Koblenz em 04/11/1857. Para maiores informações, consultar na Wikipédia o verbete disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Karl\\_Baedeker](https://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Baedeker). Acesso em: 1º ago. 2018.

causa na associação entre violência e poder promovida pelo direito, fazendo a violência, então a seu serviço, oscilar entre uma disposição que abre o espaço de sua fundação e outra que o conserva operando. Não se trata assim de erigir o império da lei que substitui e suprime a figura de uma violência natural, posto que ela é elevada ao patamar de garantia no cumprimento do contrato. Trata-se, pois, de avançar para além de um direito que se estabelece e se mantém pela violência.

Na interpretação defendida por Agamben, a questão reside exatamente em cortar o nexos entre violência e direito, configurando aquilo que define como a verdadeira ação política. No entanto, a violência segue em tela e o direito que nela se origina e que nela se sustenta deve ficar pelo caminho. Mas o verdadeiro enigma do texto de Benjamin apenas se estabelece, tendo em vista que a violência desarticulada de sua relação com o direito não é mais a mesma, já que foi purgada de sua relação entre meios e fins justos e justificáveis. Isso pediria que se considerasse o conceito de violência daí resultante não em uma variação de grau, mas em uma mudança de sua natureza substancial, ou seja de sua qualidade. É buscando tornar compreensível tal conceito que Benjamin o associa a casos específicos, nomeando-o “violência divina”, em diferenciação ao conceito já tratado e considerado, a partir de então, como “violência mítica”. É por isso que, para Benjamin, a violência divina é “destruidora do direito” (BERNSTEIN, 2015, p. 248). Porém, a associação com uma ideia de divindade pode tornar turvo todo seu empreendimento conceitual. Como compreender o que viria a ser aquilo que ele chama de violência divina?

Seguindo a chave de leitura dada pela interpretação de Agamben e, também, tentando avalizá-la, a ação acima referida, que corta o nexos entre violência e direito, seria essencialmente “de-positiva” em relação ao direito, tendo em vista que não põe, nem conserva qualquer uma de suas formas. Isso empurra as questões de direito para uma incômoda experiência de indecidibilidade, e isso parece ser sobremaneira importante em termos políticos.

A possibilidade de uma violência não circunscrita ao direito, ou seja, não codificada ou mesmo tipificada por ele, chamada no texto de “pura”, “revolucionária” ou “divina”, ameaça definitivamente o próprio direito, pois instala para além dele uma zona de anomia imprevista com a qual ele não teria instrumentos para lidar. Por isso essa forma de “violência” não é a lei ou a simples quebra da lei, mas a colocação de relações que não podem ser abarcadas pelo corpo jurídico; cabe lembrar os exemplos citados pelo autor do diálogo como técnica de civilidade e da própria educação. Por isso também a violência divina não é o assassinato, mesmo no caso da pena capital, nem a decapitação, mesmo que por vaticínio de algum profeta. E isso pode ser apreendido na análise que Benjamin faz do mandamento, diferenciando-o da lei, análise que serve de base para os estudos de Agamben sobre a regra e a própria lei e que implicam, entre outras coisas, seu conceito de forma de vida.



Fato e direito não se confundem, nem podem confundir-se, e o direito não transige para uma ação que seja fonte de uma experiência de anomia, ou seja, para alguma configuração da realidade que esteja além de seu alcance. Em suma, o direito não transige para uma forma de violência que ameace sua continuidade e sua validade ou que venha a pôr outro direito em seu lugar, o que implica manter, dentro da segurança de seus domínios, a ética e a política. Assim o *continuum* da História é interrompido, posto que a problemática do direito perde sua vinculação com a violência.

Não é outro o objetivo de Benjamin, pois, na História humana, o imaginário da barbárie remete aos que viviam além das fronteiras, ou fora dos muros da cidade. Nesse imaginário, a condição de bárbaro é atribuída ao outro, ao diferente. Estudos como os de Mattéi (2002) tratam, no entanto, de recuperar a discussão sobre a barbárie desde outra perspectiva e de atualizá-la para nosso tempo. Nesse sentido, em uma entrevista dada a Márcia Junges, ele procura mostrar como a sociedade contemporânea, confiada ao primado das imagens, dos fantasmas e da ilusão, presentes na televisão, na internet e em outros meios de comunicação, reedita a alegoria da caverna descrita por Platão, fazendo uma clara opção pelas sombras, ao abrir mão justamente da *Paidéia* platônica e dos meios por ela oferecidos para deixar a caverna.

A educação ou *Paidéia* consiste, pois, em tirar a alma de seu “bárbaro lodaçal” (*borboro barbariko*), para fazê-la aceder ao que há “no alto” (ano). Esta imagem reforçada por uma nova reduplicação, igualmente rude, bor-bor, deixa pressentir que, para Platão, a barbárie se refere à linguagem interior, inarticulada por estar fechada em si, como linguagem da alma. A alma bárbara se define pela resistência à alteridade, por causa de sua inércia ontológica que a faz recair sobre si mesma, em vez de elevar-se para o que a ultrapassa, quer se trate da alteridade das outras almas, quer se trate da alteridade do Bem. Em minha obra *A barbárie interior*, procurei mostrar que nossa sociedade contemporânea, confiando-se às sombras da caverna (primado das imagens, dos fantasmas, da ilusão, que se encontra na televisão ou em todos os meios de comunicação, entre os quais a internet), corria o risco de regressar, neste primado do Mesmo sobre o Outro, numa nova barbárie. Uma barbárie doce, indolor, tranquilizadora, mas uma barbárie que faria de nós não seres humanos mas sombras. Longe de nos livrar da caverna, procuramos nela permanecer ou a ela retornar (JUNGES, 2008).

Refere-se desse modo a uma reedição do problema da barbárie, entendida agora como barbárie interior, através da qual toda alteridade fica ameaçada constantemente por um primado ético do Mesmo sobre o Outro. Pela barbárie interior, são postas em xeque, no limite, as próprias forças de repressão à barbárie, pois, ao abrir mão de uma *Paidéia* ou de uma ideia sólida de formação, a alteridade corre o risco de ser reduzida ao mesmo e, quando isso não for possível, simplesmente aniquilada. Já avançamos no processo de barbarização da cultura, de tal maneira

que não vivemos mais o estágio de semiformação e, sim, o de deformação do sujeito. Por isso educar contra a barbárie nesse contexto significa desbarbarizar ou descolonizar a subjetividade humana do imaginário biopolítico.

Seguindo a interpretação benjaminiana de Rouanet, para quem “a cultura pode aliar-se à barbárie: mas a ausência de cultura é a barbárie” (1987, p. 324), queremos complementar de alguma forma a galeria de definições para este episódio. A ideia da decapitação significaria também, e de alguma forma, o ato cultural de transferir a barbárie para o outro, significando o corte da cabeça uma forma ou tentativa de eliminá-la, em certo sentido: a barbárie não está em nós, a barbárie está no estranho ou estrangeiro à nossa crença. Ela é tributária das ideias e ações do outro somente, significando cortar a cabeça uma atitude biopolítica de limpeza e assepsia da barbárie do âmbito do convívio humano próprio.

Do mesmo modo, e no espírito benjaminiano da discussão, as obras de arte apresentadas por Bombassaro no evento, e as decapitações nos presídios brasileiros mostram o *continuum* da violência até hoje. Não nos libertamos desse estigma de transferência da barbárie, de pensar que a monstruosidade está apenas restrita ao outro. Há uma continuidade entre o que as obras de arte estão demonstrando/denunciando e o que a realidade social brasileira hoje em dia apresenta, e mesmo nas redes sociais, comportamentos de ojeriza ao outro (racismos, sexismos, feminicídios, exclusão social, entre outros). Não estamos conseguindo romper com este legado do passado; pior do que isso, estamos acomodados a ele, não estamos construindo “diques” ou pontos de ruptura com essas demandas mais do que urgentes. E nisso cremos que ele viu um desafio emblemático para a Filosofia e a Educação.

Na ocasião de sua fala no I Colóquio de Filosofia e Educação: sobre as relações entre violência e educação sob o título “Violência, Linguagem e Educação”, Bombassaro nos convidou, através do seu “guia de viagem” no tempo (*Bildung*), a pensar acerca da iconografia e da iconologia das imagens, as quais demandam olhar sob outra perspectiva as obras de arte, analisando-as de forma a contemplar o campo técnico e subjetivo. Ele nos atenta para percebermos as cores, formas e linhas que constituem as obras de arte que ilustram decapitações e, com isso, o significado expressivo delas, que compreende, em última instância, até mesmo análises psicológicas contextuais sobre o que significam nessas imagens, como foi a proposta de sua exposição.

Assim, ele nos diz que “as imagens sempre atuam como elementos que nos ajudam na compreensão do mundo”, por isso apresentando diversas obras em que a decapitação era a cena principal. A cor mais aparente era o vermelho, o qual simbolizava a purificação pelo sangue do ato da decapitação. Ele atenta, nesse sentido, que pensemos acerca do ato da decapitação como um ato que visa a extirpar o “mal”, em que a figura humana decapitada era de algum modo um personagem que havia cometido algo contrário aos “princípios morais” vigentes. Por isso,

Bombassaro assevera que “a violência se dá no âmbito do juízo moral”. A violência é, nesse sentido, um ato que fere a moralidade e, portanto, deve ser erradicada. Porém, o que Bombassaro quer nos alertar é que “a barbárie esteve engendrada pelos processos construídos pela civilização” e, portanto, não pode ser simplesmente eliminada, como simboliza o ato da decapitação, porque é equivocado o seu pressuposto de que ela está somente no outro e não no si mesmo.

Voltando novamente à discussão do texto de Benjamin, cabe lembrar, entretanto, que a ameaça da existência do próprio direito posta em jogo pelo conceito de violência divina é de natureza diametralmente oposta ao movimento pretendido e lançado em resposta por Carl Schmitt: a da inclusão da anomia no próprio *nomos*.

Mais uma vez a interpretação de Agamben parece revelar uma sintonia íntima sua com o pensamento de Benjamin:

Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão. O estado de exceção é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação de Benjamin de uma ação humana inteiramente anômica (AGAMBEN, 2004, p. 86).

Dessa forma, o decisionismo jurídico defendido por Schmitt recaptura a ação que corta o nexo entre violência e direito na fórmula que funda a figura jurídica do estado de exceção. Essa concepção une mais fortemente direito e política, porque cria uma nova figura de violência aparentemente indissociável do direito, do que nos casos examinados por Foucault, quando da formulação de suas teses sobre biopolítica como análise do poder soberano, servindo-se da literatura dos séculos XVII e XVIII. Soberania, a partir de então, será entendida como o lugar da decisão suprema: o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. Para isso Schmitt usará, ao invés de uma violência pura, a figura de uma violência soberana, que não depõe o direito mas o suspende. A teoria schmittiana busca fundar a política num “poder que freia” (*katechon*) o tempo, dilação histórica que lança mão de um tempo que é mantido em suspensão, de forma que a crise definitiva nunca aconteça. Desde esta perspectiva, a teoria de Schmitt e seus desdobramentos biopolíticos posteriores se apresentam como oposto a qualquer tentativa de ruptura do *continuum* histórico do qual a barbárie representada pelas decapitações se alimenta e faz parte.

Seu antípoda, o *escathon* paulino, embasa a resposta de Benjamin, que virá na sequência, com sua tese sobre o barroco e a figura da catástrofe, mas esse assunto, bem como suas consequências no pensamento atual, poderia ser levantado e debatido a partir de outra figuração, quem sabe num encontro futuro, em outro colóquio.

## CONCLUSÕES

Analisar a desconfiança das teorias da educação em relação à questão da violência e a sua relação com a ausência da preocupação, na formação de professores, em trabalhar com situações de conflito requer um olhar mais agudo do que aquele que se convencionou chamar de barbárie historicamente. Acreditamos que a provocação de Bombassaro, realizada no evento da Unesco, venha ao encontro dessa demanda. Pensando sobre as suas contribuições para a Filosofia da Educação, vemos que, em seu escopo global, suas publicações apresentam uma dimensão sensível, que, além de formar, também nos atingem pelo senso estético provocado pelo sentido da experiência. Isso porque, além dos seus escritos significarem importantes reflexões no horizonte filosófico e pedagógico, eles também nos ressignificam enquanto seres humanos, pois atuam no campo da experiência, problematizando assim nosso modo de ver o mundo.

Para debater sua contribuição no evento, buscamos investigar, em nossa pesquisa, a tese exposta no artigo *Para a crítica da violência*, de Walter Benjamin, de que há um tipo de violência que não se enquadra nas categorias tradicionais da coerção, e que é puro meio, não fim, citando o caso da educação, como forma de tensionar o conceito corrente sobre a violência nas teorias da educação. Outro detalhamento consiste em investigar como a temática da violência aparece e se constitui ponto de referência às ações educativas contemporaneamente e como é possível fazer frente a este contexto interrompendo o seu *continuum* histórico. Buscamos também pesquisar o modo como a educação ainda pode desempenhar hoje o seu papel formativo e normativo ao mesmo tempo, respondendo à pergunta permanente do para quê educar ou para que fins serve a educação, em um contexto marcado pela violência constante. E, ainda, debater a biopolítica de animalização dos corpos, que reduz a educação a adestramento, tensionando certos elementos que a reduzem a princípios biológicos.

Por isso, ao homenagear Bombassaro, respondendo à sua provocação, reforçamos nosso compromisso e pretendemos fazer coro com todos aqueles que, como ele, pensam que educar contra a violência da barbárie exterior e interior é uma questão de sobrevivência da humanidade, dos valores em que acreditamos e que nos são caros, das conquistas e dos avanços até o presente.<sup>8</sup> Essa luta sem dúvida é bem mais profunda do que prega a “guerra ao terror”, desencadeada no mundo pela Era Bush contra os inimigos da democracia norte-americana e os meios de comunicação, e as plataformas digitais em geral querem nos fazer crer de que a barbárie está no outro. Políticas como a do terrorismo e da “guerra ao terror” alimentam-se da mesma lógica, a saber, no temor do próximo. A chave de sua desconstituição residiria, talvez, na conversão do fascínio pelo próximo, do qual se

---

<sup>8</sup> Um avanço recente, em termos de políticas públicas no Brasil, foi a criação da Lei 13.185, de 6 de novembro de 2015, que instituiu o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (*Bullying*).

suspeita e se procura destruir, em amor pelo distante, pelo radicalmente outro (JUNGES, 2008).

Quem sabe a política da *Bios* aí presente, e que entende o poder do Estado com os mesmos princípios ou comportamentos dos corpos, possa ser desacelerada ou mesmo cessada. E, com isso, a ideia de que a violência estratégica na qual a melhor defesa é sempre agredir preventivamente para se proteger, perca seu poder de justificação (ESPOSITO, 2011). Essa é uma luta que envolve toda a História humana vivida sob os auspícios da razão, desde a Grécia antiga, quando se opunha “violência e logos, força e razão” (DEBARBIEUX; BLAYA, 2002, p. 18). Cremos também que isso implique uma concepção de homem e de mulher que jamais possam ter sua vida reduzida à mera animalidade, adotando e afirmando *formas de vida* concretas. E que o mundo em que possa querer habitar venha, em algum momento, passar por uma redefinição da compreensão da violência entre meios e fins. Por fim, mas não menos importante, buscamos a geração de novos saberes no campo da formação de professores, que, ao atualizar também a relação com as plataformas digitais, possa contribuir com os primeiros passos para diferentes e profícuas práticas de mediação de conflitos nas escolas.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 3. reimp. da 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Org., apresent. e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 121-156.
- BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura: documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERNSTEIN, Richard J. *Violencia: pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- BORDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- BRASIL. *Lei 13.185, de 6 de novembro de 2015*. Institui o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (*Bullying*). Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Lei/L13185.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13185.htm). Acesso em: 10 maio 2016.
- BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

- CHARLOT, Bernard. Violência na escola: como os sociólogos franceses têm abordado essa questão. *Interfaces – Sociologias*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 432-443, jun./dez. 2002.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos* (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Coord. de Carlos Sussekind. Tradução de Vera da Costa e Silva *et al.* 29. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.
- COMÊNIO, João A. *Didáctica magna*. Lisboa, 1985.
- DEBARBIEUX, Eric.; BLAYA, Catherine (org.). *Violência nas escolas e políticas públicas*. Brasília: Unesco, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”*. Paris: Galilée, 1994.
- DEVECHI, Catia Piccolo; TREVISAN, Amarildo. Abordagens na formação de professores: uma reconstrução aproximativa do campo conceitual. *Revista Brasileira de Educação*, v. 16, p. 409-426, 2011.
- DEVECHI, Catia Piccolo; TREVISAN, Amarildo. Sobre a proximidade do senso comum das pesquisas qualitativas em educação: positividade ou simples decadência? *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 43, p. 148-161, abr. 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos, biopolítica y filosofía*. 1. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- FERNANDES, Daniela. Pesquisa põe Brasil em topo de ranking de violência contra professores. *BBC Brasil*. 28 ago de 2014. Disponível em: [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/08/140822\\_salasocial\\_eleicoes\\_ocde\\_valorizacao\\_professores\\_brasil\\_daniela\\_rw](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/08/140822_salasocial_eleicoes_ocde_valorizacao_professores_brasil_daniela_rw). Acesso em: 10 maio 2016.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 13. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- HONNETH, Axel. El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la “Crítica de la violencia” de Benjamin. In: HONNETH, Axel. *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Kaatz, 2011. p. 101-138.
- JUNGES, Márcia. Um retorno à caverna de Platão? (Entrevista com Jean-François Mattéi). *IHU on-line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Unisinos, São Leopoldo, Edição 277, 14 out. 2008. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2224-jean-francois-mattei-1>. Acesso em: 7 ago. 2018. ISSN: 1981-8793.
- MANACORDA, M. A. *História da educação: da Antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 1995.
- MATTÉI, Jean François. *A barbárie interior: ensaios sobre o i-mundo moderno*. Trad. de Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Ed. da Unesp, 2002. p. 183-229.
- MORAN, Brandan; SALZANI, Carlos. *Towards the critique of violence*. Walter Benjamin and Giorgio Agamben. New York, London: Bloomsbury Publishing Plc First published, 2015.
- OYARZÚN R., Pablo; LÓPEZ, Carlos P.; RODRÍGUEZ, Federico (Ed.). *Letal e incruenta*. Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Santiago: LOM Ediciones, 2017.
- PEREIRA COSTA, Yuri Michael. *Crash e o novo paradigma da violência*. *Outros tempos*, v. 1, esp., p. 32-45, 2007.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. *Cadernos benjaminianos*, Belo Horizonte: UFMG, v. 1, n. 1, jun. 2009.

TEDESCO, Cristine. Retratos e autorretratos na pintura barroca: a dimensão visual na escrita da história. *Quaderni del Csal – 5*, Numero speciale di Visioni LatinoAmericane, anno X, n. 18, p. 329-347, Gennaio 2018.

TREVISAN, Amarildo Luiz. *Filosofia da educação: mimesis e razão comunicativa*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2000.

TREVISAN, Amarildo Luiz. *Reconhecimento do outro: teorias filosóficas e formação docente*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2014.

ZORITA, Eduardo Maura. *Sobre la posibilidad de una política de medios puros: derecho, lenguaje y pedagogía en Walter Benjamin (con salvedad kantiana)*. Disponível em: [http://eprints.ucm.es/10356/1/Eduardo\\_Maura\\_Sobre\\_la\\_posibilidad\\_de\\_una\\_politica\\_medios\\_%E2%80%A6.pdf](http://eprints.ucm.es/10356/1/Eduardo_Maura_Sobre_la_posibilidad_de_una_politica_medios_%E2%80%A6.pdf). Acesso em: 22 fev. 2016.

# DEMOCRACIA E MOBILIZAÇÃO TOTAL

*Mauricio João Farinon*

Partamos do juízo valorativo de que algumas vidas podem ser consideradas insignificantes! Então, podemos tangenciá-las, descartá-las, jogá-las fora e, se tal juízo procede, o próprio ato de jogar fora pode significar nada. Tal ato pode se materializar em morte, extinção, exclusão, indiferença, desprezo. Durante milênios, para falar somente de um tempo que se inaugura com a descoberta do espírito pelos gregos,<sup>1</sup> a ideia do fora esteve muito em voga, pautada pelo princípio de que algumas vidas não possuem significância. Temos, então, a situação do estrangeiro, da mulher, da criança, do escravo. Posteriormente, temos a ideia do pagão. Mais recentemente, a ideia do não ser capaz de cooperar como igual ao longo de toda a vida, ou possuir algum tipo de impedimento com deficiências associadas. Hoje, a tendência é administrar, pois jogar fora pode esbarrar nas determinações da declaração universal dos direitos humanos e consequentes arranjos institucionais posteriores. Sem contar que, realmente, e em termos instrumentais e mercadológicos, pode ser um desperdício!

Apondo isso à luz de um texto de 1930, a partir do qual emergem alguns elementos relacionados ao fato de que nenhuma vida deve ser desperdiçada, mas, sim, deve ser mobilizada até o limite máximo de sua energia. Estamos na era da *mobilização total*, diagnóstico de Ernst Jünger, sob a qual as energias e os vínculos pessoais e coletivos são recrutados e colocados a serviço de determinado ideal ou determinada ideologia, a partir das características de indivíduo trabalhador. Levado ao extremo, isso desmorona os ideais de uma essência livre e autônoma, herança da ciência moderna e que repercute sobre os fundamentos dos costumes no humanismo iluminista. Pensadores do início do século XX, principalmente os vinculados à tradição da chamada *Escola de Frankfurt*, estão envolvidos na crítica da utopia

---

<sup>1</sup> A descoberta do espírito é uma expressão de Bruno Snell, em seu livro *A cultura grega e as origens do pensamento europeu* (Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005), e que sinaliza o movimento de tomada de consciência sobre a essência do ser humano e a razão como doadora de sentido, constituidora de entendimento, desveladora dos princípios morais e dos princípios naturais.



moderna de que, pela ciência e pela técnica, seria possível dominar a natureza e instaurar o estado verdadeiramente humano. Dentre esses autores, mesmo que em tradição de pensamento distinta, Jünger denuncia uma realidade sombria: este mundo da ciência e da técnica leva a um domínio do humano sobre o humano, movido pela racionalidade técnico-instrumental que visa a igualar a todos enquanto portadores de habilidades e competências mínimas para corresponder positivamente na esfera produtiva.

Jünger (2002) está envolto na crítica à herança que o século XVIII deixou para o XIX, especificamente em relação ao indivíduo que se concebia como livre e desvinculado das determinações de ordem natural, constituindo, a partir dessa desvinculação, o mundo propriamente humano. A partida própria do século XX é concebida por Jünger pela marca da

expansão planetária de um processo técnico que, colocando-se como fim de si mesmo, apenas obedece à legalidade imanente da sua própria expansão, e encontra-se como uma espécie de teia planetária em crescimento, em que tudo é cada vez mais interligado e interdependente, num processo de mobilização e de aceleração imparável e irresistível (SÁ, 2008, p.10).

O diagnóstico pontuado por Sá nos alerta sobre um *reverso da modernidade*, pois a utopia de um indivíduo essencialmente livre, autodeterminante e em maioria, esbarrou na realidade de enredamento em um processo de participação ou de servidão a uma ordem que não depende do esclarecimento, da decisão, da escolha individual. Esse enredamento é posto por Sá (2008, p. 11-12), na interpretação da obra de Jünger, nos seguintes termos:

a liberdade de um sujeito mobilizado pela figura do trabalhador identificava-se agora, no século XX, como a sua determinação pela própria mobilização total do trabalho. Num mundo mobilizado tecnicamente por um carácter total do trabalho, o poder do homem surge não da sua indeterminação, mas justamente da sua capacidade de trabalhar.

A ordem inaugurada pelas habilidades e competências de trabalhar é coerente com a essência lucrativa ou com os fins lucrativos, sendo a partir dela que a vida humana passa a ter sentido, ou levada à administração, ou levada ao extermínio. Slogans como *o trabalho dignifica o homem* são sua manifestação popular e, em agravante máximo, as portas de Auschwitz se abriram com o ideal de que *o trabalho nos torna livres*. Mas é o elemento da administração da vida que, aqui, retém nossa atenção, pois, com a mobilização total, cada célula humana deve estar dispensando total energia para atender ao carácter total do trabalho, o qual determina o carácter em termos morais, a ponto de significar a distinção entre útil ou inútil, cooperante ou não cooperante e, no extremo da perversidade, dar conteúdo à dignidade humana.

Isso ocorre de tal modo que nenhuma pessoa pode ficar fora dessa racionalidade, e todos os esforços educacionais, institucionais, políticos, são para evitar a possibilidade de que alguém esteja fora, pois a simples ideia do *fora* já é sinal de ausência de controle e ausência de submissão – ausência de mobilização. Adorno e Horkheimer (1985, p. 35) chamam isso de “realização do todo”, a realização de uma verdade – ou de um sentido – para além de qualquer diferenciação, um ponto comum entre todos e para todos. A realização do todo é posta, aqui, em vínculo com a racionalidade que se criou com a mobilização total.

O conceito de *mobilização total* é utilizado por Jünger para explicitar o elemento fundamentalmente moral que determina cada indivíduo em seu compromisso com o progresso em termos de bens, serviços e produtos disponíveis ao provimento das necessidades humanas, de modo que todos possam cooperar minimamente e *pagar a sua parte*, em termos de investimentos sociais ou estruturais de uma sociedade. Em termos subjetivos, é característica de caráter a partir do qual cada um se coloca como que alistado voluntariamente para doar sua energia vital à função que lhe é designada pela divisão do trabalho. Em Jünger, essa percepção vem acompanhada pelo horror da Primeira Guerra Mundial, como que sendo uma central de comando que aciona toda uma rede elétrica:

Ao lado dos exércitos que se entrecrocavam nos campos de batalha, surgem os novos tipos de exército: o do trânsito, o da alimentação, o da indústria armamentista – o exército do trabalho em geral. Na última fase, que já se insinuava por volta do fim desta última guerra, não ocorreu mais nenhum movimento – mesmo o de uma dona-de-casa junto à sua máquina de costura – no qual não residisse ao menos uma função mediatamente bélica. Nessa *captação absoluta da energia potencial*, que transformou os Estados industriais beligerantes em vulcânicas oficinas siderúrgicas, anuncia-se, talvez do modo mais evidente, o despontar da era do trabalho – essa captação faz da guerra mundial um fenômeno histórico cujo significado é muito mais importante que o da Revolução Francesa. Para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total (JÜNGER, 2002, p. 195, grifo nosso).

Essa lógica impulsiona e acompanha movimentos não apenas de alistamento, mas de apoio ao movimento armamentista e o próprio “alistamento” para o trabalho em indústrias, que visam a sustentar o conflito armado. O Nacional Socialismo, no final da Segunda Guerra Mundial, reergue a bandeira de uma guerra total e convoca a população alemã para as fábricas armamentistas, para o alistamento militar e para o apoio absoluto à já fracassada campanha nazista<sup>2</sup> – a mobilização total para uma guerra total.

---

<sup>2</sup> Para ampliar este debate, é fundamental o livro *A era dos extremos*, de Eric Hobsbawm.

O elemento moral ou característica de caráter acima mencionado não pode ser compreendido, portanto, como algo próprio do indivíduo, constituído intersubjetivamente e que funda sua subjetividade. Continuando com Adorno, estamos na lógica de que não há mais sujeito e, conseqüentemente, não há mais o poder de determinação que foi a bandeira do humanismo iluminista, a autonomia. Para o autor, estamos diante de “poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela”, fazendo “agir as pessoas, que nada mais são do que engrenagens da maquinaria, como se estas ainda conseguissem agir como sujeitos e como se algo dependesse de sua ação” (1993, p. 7). Diagnóstico sombrio e real, esses poderes objetivos são portadores de força de determinação não só das ações, mas das valorações, das escolhas, das decisões, e leva ao risco de destituir a característica de *sujeito* e de *agência* correspondente. Tais poderes são materializados a partir de alguns projetos, como a indústria cultural que padroniza gostos, comportamentos, pensamentos; o sistema econômico neoliberal que põe a rentabilidade e produtividade como sendo as dimensões que nos tornam humanos e produzem seres desprovidos de subjetividade, exatamente por incapazes de pensamento crítico, incapazes de autonomia, incapazes de aproximar-se dos outros e se sentirem responsáveis por eles, frágeis em termos de razoabilidade e frágeis na capacidade de gerar mudanças valoradas em seu contexto. Assim, a mobilização cria seu paradoxo, o da desmobilização: quando tudo é mobilizado a partir de tais poderes objetivos, como que sendo os que efetivamente agem, o ser humano é desmobilizado em sua subjetividade e poder próprio de determinação.

Em contexto brasileiro, esta segunda década do século XXI marca o estratégico esforço político-governamental de mobilização total, principalmente a partir da implosão da educação, a qual nunca foi tão posta como direito, ao mesmo tempo em que nunca foi tão destituída como direito. Cito, como exemplo, o retorno ao universalismo, próprio da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) a qual, somada às provas e mensurações estandardizadas, tornam impossível a atenção ao elemento do local, fazendo do mínimo o máximo: é impossível uma escola decidir, governar-se, controlar-se em nível local, estando cada vez mais controlada de cima.<sup>3</sup> Também como exemplo, cito as tendências de educação a distância, vinculadas ao império da rapidez, da superficialidade e da característica de produto mercadológico – consequência: políticas e práticas de pseudoformação e esvaziamento do Estado em prover a educação humana, de qualidade, igualitária e pública em investimentos. Por último, destaco a cidadania posta como fim da educação, próprio de uma visão política ou das políticas míopes frente ao fato de que o indivíduo parte de um sistema político, que cumpre as leis, reivindica seus direitos e respeita os direitos dos outros; tal indivíduo precisa se constituir ou estar

---

<sup>3</sup> Sobre esta relação entre escola e *local*, ver o brilhante texto de Nick Stevenson, intitulado *A educação e a alteridade da democracia*, publicado na revista *Cadernos de Pesquisa* (FCC), v. 48, n. 167, jan./mar. 2018.

constituído em humanidade, a fim de perspectivar ações não juridificadas, mas pautadas por critérios ético-formativos. Nesse sentido, Benjamin tem razão em afirmar, em sua *Crítica do poder, crítica da violência*, o problema de se estar assegurando tão somente o poder do Estado, como uma ordem de destino sobre aqueles que devem se submeter ou estar mobilizados – cidadania é consequência da humanidade constituída, e não o seu contrário.

Isso marca uma ambiguidade que ponho como proposital, uma vez que a cidadania, enquanto seguimento de uma ordem estabelecida, pode não ser idêntica àquilo que seria a *humanidade* enquanto poder de determinação provindo do senso ético; ao mesmo tempo que a cidadania deveria ser derivada da constituição ética do ser humano, portanto, de sua humanidade. Faz-se necessária uma nota sobre o termo *seguimento*, uma vez que representa o oposto da *escolha*, pois esta ocorre via processo de esclarecimento, de valoração, de amplitude informacional, de ajuizamentos e tomadas de decisão. Sen, em livro escrito em conjunto com Kliksberg (2010), destaca o fato de portas se fecharem na face das crianças, sob a crença de que a tradição torna desnecessária qualquer escolha e, nesse quadro deformativo, a educação deve prepará-las para seguir e não escolher por meio da razão.

O tema da mobilização está em sintonia com tais questões. Partindo da experiência da guerra – experiência traumática e paradigmática –, Jünger a concebe como fato gerador de seres despojados e capazes de abandonarem-se para conquistarem-se como um *typos*, portadores de uma impressão ou forma que os define, de dimensão impessoal e, portanto, aniquilado em sua condição de singularidade, aniquilados em termos subjetivos. Talvez nunca estivemos tão marcados enquanto *typos* e, é possível dizer, talvez nunca o *typos* foi tão posto como meta da educação. O *typos* é passível de mensuração, em um processo de medição que o avalia e o enquadra em um *ranking* de competências e resultados efetivos. A pergunta é se, em tal *ranking*, há espaço para o senso de humanidade, para o humano em formação ou em desenvolvimento. E pergunto isso diante da impossibilidade de mensurar a condição humana, em tomá-la em uma métrica fixa e posta como linha de divisão. No momento em que admitimos a métrica do humano, autorizamos a tentativa de padronização ao critério posto como medida correta: alguns diriam que tal critério é a capacidade de cooperar produtivamente; outros diriam que é uso de sua capacidade racional plena; outro parâmetro põe a renda e os recursos vinculados com a possibilidade de consumir; outra direção pode sinalizar a medida a partir da raça, da cor, da nacionalidade; em termos escolares, o critério é a nota ou a adaptabilidade/o ajustamento perfeitos às normas regimentais e padrões comportamentais, o que não deixa de ser um reflexo das características sociais, uma vez que o indivíduo bem-ajustado pode ser o exemplar perfeito de cidadania. A mensurabilidade ocorre ao dizer o quanto de um ou mais critérios cada um possui, definindo, com isso, o reconhecimento e o valor que lhe é dado. Os modos como os *typos* são percebidos é pelo cálculo político, pelas probabilidades ou realidades estatísticas.

O grifo posto no argumento supracitado de Jünger, referente à captação de toda energia potencial dos indivíduos, lança luz sobre uma realidade problemática: os excluídos, os colocados como não produtivos, são também portadores, como qualquer ser humano, de uma potência (em sentido aristotélico de *enérgeia*), que precisa ser mobilizada para o ato produtivo, a fim de corresponder com o sentido de utilidade, a partir da racionalidade instrumental imperante na sociedade tecnocientífica. Para isso, é necessário prepará-los, instrumentalizá-los e, nisso, os processos educativos podem, também, ser mobilizados. O agravante é que isso pode ocorrer sob o *fato da inclusão*. A problemática continua: O *fato da inclusão* corresponde ao senso de dignidade como valor intrínseco, que nos identifica como seres humanos, nossa natureza e condição humana compartilhada a partir da qual somos postos diante da obrigação ética provinda do princípio alteridade?<sup>4</sup> Ou expressa uma correspondência com a era da mobilização total da energia potencial de todos os indivíduos para o trabalho ou para a máxima adequação possíveis aos modelos de normalidade? Na sequência do texto indico possíveis respostas em via negativa, ou seja, não falarei de inclusão, mas da possibilidade do fim ou esvaziamento do conceito de *povo* próprio do enfraquecimento da democracia efetiva.

### MOBILIZAÇÃO E DEMOCRACIA: O FIM DO *DEMOS*?

A defesa da inclusão potencializada no Brasil, principalmente, a partir da segunda metade do século XX, é um movimento sem par quando o assunto é a dignidade intrínseca a cada pessoa, partindo da compreensão de humanidade compartilhada, que põe uma igualdade que nos identifica como espécie humana, anterior mas superior a qualquer particularidade ou diferenciação física, mental, étnica, cultural e emocional. Esse é um discurso ético-filosófico contemporâneo fundamental, mas que foi tangenciado em praticamente toda a tradição contratualista.

Nussbaum é representante paradigmática dessa crítica à tradição contratualista ao afirmar, em seu *Fronteiras da justiça*, que a demanda das mulheres por igualdade, assim como a justiça para pessoas com impedimentos físicos e mentais, tais problemas não receberam atenção devida pelas teorias do contrato social, e os debates em torno da justiça e da estruturação institucional da sociedade não os consideravam de modo direto. Nussbaum (2013, p. 4) argumenta que tais teorias não podem “solucionar esses problemas, mesmo quando apresentada em sua melhor forma”. Nesse livro, a autora faz uma apresentação rápida das principais teorias contratualistas, passando por Grotius, Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Kant e

---

<sup>4</sup> A alteridade foi debatida como princípio ético-educativo em meu texto “Ética, justiça e educação sob o enfoque da alteridade”, publicado em *Cadernos de Pesquisa* (FCC), v. 48, n. 167, jan./mar. 2018.

Rawls, a fim de justificar que, em tais teorias, as preocupações ficaram em torno da institucionalização jurídica e moral, a organização em termos de estrutura da sociedade e de organização do Estado soberano. Por questões metodológicas, tangenciaremos a reflexão em sentido histórico tão amplo<sup>5</sup> e centraremos nossa atenção à crítica da autora de que “os teóricos clássicos assumiram que seus agentes contratantes eram homens aproximadamente iguais em capacidades, e capazes de atividade econômica produtiva” (p. 18).

A ideia do *estar fora* volta, aqui, enfaticamente, definindo um contexto político no qual aponto duas possibilidades: a) o envolvimento efetivo dos sujeitos contratantes, aos quais cabiam as decisões sobre o modo de estruturar ou organizar a sociedade; e b) o elemento da representatividade ao qual alguns deveriam estar submetidos: mulheres, crianças, pessoas idosas, pessoas com impedimentos físicos e mentais. Ora, atribuir à representatividade o modo a partir do qual tais pessoas são ouvidas, não significa presença real, efetiva no universo das decisões, das escolhas e dos espaços reais a serem ocupados. Os debates, as decisões, as ações promovidas no interior de uma sociedade são representativas daquilo que, desde a Grécia clássica, foi denominado como *demos*? O próprio povo, enquanto *demos*, não é subsumido na cidade, no Estado? Até que ponto a representatividade representa, ou o que ela representa? Rancière faz uma advertência, apresentando a usurpação ocorrida quando “os pobres sob o nome de *demos*, identificam seu nome com o da comunidade da qual não são mais que uma parte ou, mais precisamente, uma divisão” (1995, p. 26 – tradução livre).

Essa usurpação se prolonga para todas as minorias ou para todos os considerados não tão aptos a corresponder satisfatoriamente à lógica produtiva ou não considerados dignos de fazer uso público de sua capacidade racional, exatamente por serem vistos como frágeis, em termos de razão esclarecida (mulheres – por mais que, atualmente, elas estejam ocupando espaços em nível de igualdade de gênero –, crianças, idosos, afrodescendentes, imigrantes, índios, pobres, assalariados, analfabetos, portadores de impedimentos e deficiências associadas). Esses são o *povo*, o *demos* a quem cabe convencer que possuem poder de decisão e espaços de uso de voz, contudo, uma voz não real, mas em representatividade. Estamos na era das aparências, e a impressão é que a advertência de Rousseau (um contratualista, por ironia) em seu *segundo discurso*, de que a razão astuciosa se tornou racionalidade imperante, encontra-se cada vez mais presente: não é necessário ser, basta parecer. E nosso Estado democrático vive essa usurpação. Ao mesmo tempo em que se concebe como “um espaço de manifestação e de declaração própria de um sujeito, o sujeito povo”, a ideia de que não são mais que uma parte ou uma divisão desagua na “aparência para o povo, aparência sob o nome de povo: alguns falantes insensatos se valem de palavreados coloridos para criar esta aparência de comunidade definida

---

<sup>5</sup> Sugiro, assim, a leitura da obra referenciada, somada ao livro *A ideia de justiça*, de Amartya Sen.

como povo que decide” (RANCIÈRE, 1995, p. 26 – tradução livre). Tem-se, por um lado, a vinculação com o princípio da representatividade e, por outro, a vinculação com a característica de trabalhador, sendo que os dois não necessariamente se relacionam. Ou seja, vale questionarmos se o *demos* do trabalho também é o *demos* da representatividade.

A letra da lei congrega uma universalidade não tão real, uma vez que a voz, atributo ou característica própria daquilo que se poderia chamar *governo por meio do debate*, se encontra interdita diante da voz de pretensos representantes. A democracia somente ocorreria na possibilidade de realização efetiva daquilo que a letra da lei põe em idealidade, por isso que a fragilidade ou o distanciamento político gera uma democracia modesta, ou ausente, para além do princípio de Rancière, o qual sinaliza

não um Estado modesto, mas uma política modesta, que se distancia da política em benefício dos procedimentos que visam a sua própria legitimação. Hoje, o Estado se legitima a partir da declaração de impossibilidade da política, e isso passa pela demonstração da impotência do próprio Estado (1995, p. 34, tradução livre).

Por mais que concorde com o fato de que o Estado busca, a todo custo, sua própria legitimação, temendo as forças que a ele se opõem, com a já mencionada fragilidade ou modéstia política ocorre a ausência de destinação dos esforços às necessidades do *demos*, gerando, juntamente com a distância entre o direito formal e o direito real, no mínimo uma crise em termos de democracia, para não dizer seu fracasso. Uma dinâmica surge como necessária: um espaço marcado por leis e normas compartilhadas, que não se sustentam por si sós. Esse espaço precisa se tornar mundo comum e, nisso, surge um impulso educativo, pois, na sua ausência, o impulso é jurídico ou juridificante. Stevenson nos alerta: “o espaço democrático não é definido simplesmente por certas leis; ao contrário, depende de uma educação democrática através da qual as normas públicas são defendidas” (2018, p. 165) e se tornam motivo de ação; ou, em tom de contraponto, através da qual o ser humano não precisasse tanto de leis para reger suas realizações.

Mas é possível concordar com Stevenson: pensar, hoje, a democracia, exige a diminuição da distância entre a letra da lei e as realizações humanas, a diminuição da distância entre os programas ou projetos políticos e a vida imediata. Interno a essa dinâmica entre o espaço da lei e o espaço democrático (entendido como o espaço da vida, de um modo de vida) precisa ser inserido o impulso educativo, condição para que não caiamos na crença errônea de que a lei, uma vez estando em vigor, repercutirá em atos em conformidade a ela; também, condição para que a lei, com seus programas e projetos derivados, se materialize em realidades, assumindo efetivamente características

políticas. Do impulso educativo deriva o desenvolvimento ético e direitos realizados, pois o ser humano em formação não conseguirá aceitar que o direito instituído fique distante do direito efetivo, engajando-se na minimização ou nas anulações de injustiças manifestas, o que pode gerar pessoas engajadas, comprometidas com o interesse dos outros, em senso de responsabilidade por outrem.

O que surge com a democracia modesta ou em crise? Proponho resposta em quatro movimentos, em hipótese nenhuma desconectos:

a) perda em termos de identidade, uma vez que se implodem as bases para o reconhecimento do outro enquanto outro, gerando reducionismos ou a eliminação dos outros internos ao próprio local. Ou seja, a atualização da ideia de um terceiro excluído, em que modos de vida alternativos são alvo da necessidade de controle ou administração por parte do Estado e de suas instituições legitimadoras do seu poder. Os que não compactuam com o modo de vida hegemônico próprio de um local, criando ou assumindo um modo de ser distinto, são os outros internos, aos quais restam o caminho da exclusão ou adaptação. Podem sentir-se classificados como parte de um grupo, habitando determinado local, mas dessa classificação não deriva a identificação imediata, pois um fato maior deve estar presente, a partir do qual a identificação poderia ocorrer. Sen (2015) concebe essa possibilidade como resultado de circunstâncias sociais, e aqui posto como *fato maior*, por gerar as condições para a identificação. Mas isso não é possível se for criada uma circunstância social assentada no princípio de seguimento sob o critério somente da tradição, ausente de análise arrazoada. Tais circunstâncias podem surgir a partir de uma situação-limite, como a ocorrência de uma tragédia, a partir da qual seja despertado o sentimento de identidade (inclusive envolvendo pessoas que nem habitam tal local); de um ato de violência direta que move em aproximação e compaixão; de experiências formativas que possibilitem a percepção e o reconhecimento ético e estético de determinadas manifestações antropológicas, as quais constituem o patrimônio da humanidade e não podem ser empenhadas, em linguagem benjaminiana (1986), “por um centésimo de seu valor, para receber em troca a moeda miúda do ‘atual’”;

b) perda em termos de capacidade de resistência, gerando indivíduos bem-adaptados. Essa denúncia encontra em Adorno uma voz muito ativa, principalmente nos textos presentes no livro *Educação e emancipação* (2003). Primeiramente, temos a adaptação ao existente, àquilo que se está vivenciando e sob suas características imediatas, resultante do distanciamento ou da anulação da memória histórica e do não desenvolvimento da capacidade de perceber o concreto dos fatos.<sup>6</sup> A concretude indica o não indubitavelmente evidente,

---

<sup>6</sup> Sobre o debate em torno do conceito de *concretude*, ver: FARINON, Mauricio João. O projeto estético-filosófico em Adorno. *Véritas*, Porto Alegre, v. 57, n. 3, set./dez. 2012.



exigindo, portanto, processos de pensamento e linguagem em perspectiva negativa, uma vez que não ocorre a concordância total entre a realidade e a linguagem que a enuncia. Em segundo lugar, não podemos negar a necessidade de adaptação, capaz de preparar as pessoas para se orientarem no mundo, mas isso exige algo além de pessoas bem-ajustadas ou conformadas a uma característica de realidade. No referido texto, Adorno ressalta o problema do conformismo uniformizador promovido pelo sistema educacional, o qual está longe de ter, em suas ações, a promoção da emancipação. O desafio está na necessidade educacional de atenção à dialética entre adaptação e resistência;

c) fragilidade na capacidade de valoração, escolha, decisões e ações. Na esteira da abordagem das capacidades em Sen (2015), esses quatro conceitos definem o que é liberdade, uma vez que constituem o “poder efetivo” e o “controle direto” por parte do indivíduo, frente às circunstâncias na qual vive. Uma das preocupações centrais de Sen, em sua *A ideia de justiça* (2011), reside em como um resultado pode ser produzido no contexto de uma pessoa. Não podemos negligenciar o fato de que pode ocorrer a incapacidade de alguém efetivar suas preferências, sem a ajuda de outros, mas isso somente encontra validade nos casos de pessoas com limitações próprias originadas por algum impedimento e deficiências associadas. Para esses, pode ocorrer a necessidade do “poder indireto”, quando somente pela ajuda de outros será possível gerar algum resultado por ele valorado e esperado. Por mais que consiga valorar, escolher e decidir, a ação sofre de impedimentos próprios das limitações físicas; no caso de portadores de problemas mentais, o poder indireto pode se estender (e aqui se pode encontrar um problema maior) para quem da ação, envolvendo as valorações, as escolhas e as decisões. O problema reside na incerteza permanente sobre o que tal pessoa poderia valorar, decidir e escolher, se estivesse em posse de suas condições para tal – limite ético difícil de ser superado, quando nos deparamos com o desafio da representatividade. De modo geral, no instante em que impedimos a alguém o exercício de seu poder efetivo via controle direto, estamos comprometendo a democracia enquanto modo de vida, uma vez que negado o direito de voz e incorrendo em interdição na escolha que deveria ocorrer a partir das prioridades e razões particulares. Isso não significa maximizar o autointeresse, mas envolve encontrar razões suficientemente éticas para dedicar esforço na satisfação de prioridades de outras pessoas ou provenientes de outros contextos. O contrário do poder efetivo e controle direto é a fragilização a que somos submetidos em termos de vida e de realizações, ocorrida a partir do perfil de indivíduo que se abandona ou normatiza sua identidade. A *mobilização total* tem essa força: o mobilizado, o *tipos*, é subjetivamente frágil e, conseqüentemente, em dificuldade de pensamento crítico, formas criativas de ser ou de se conduzir, em dificuldade de se guiar, a partir de ampla consciência do local em que vive;

d) necessidade de repensar o papel das instituições da sociedade e seus compromissos diante dos seres humanos que as habitam. O próprio Estado pode ser alvo de crítica a partir do questionamento sobre os direitos que visa a garantir. Com inspiração benjaminiana, o Estado cria um contexto instrumental com fins de legitimar ou garantir seu próprio poder ou o poder do sistema econômico, que a ele normatiza. Neste contexto de garantia dos direitos do Estado, ou na garantia de ser a instância de controle, o compromisso das instituições abandona o local onde a vida pulsa (a realidade das pessoas, suas imediatas condições de vida, o que cada um consegue realizar, o tipo de vida que conseguem viver) em vista das relações hierárquicas que se traduzem em relações de poder e eliminam as inter-relações face a face e intersubjetivamente constituídas. Na tentativa de exemplificar, mesmo que de modo rápido, o ano de 2018 se torna paradigma do problema aqui levantado, pois com a ênfase na intervenção militar em determinadas regiões do País, o que se busca é a garantia da presença do Estado e seu poder diante da população. Até que ponto isso significa melhoria nas condições de vida, de trabalho, de salário, de saúde, de educação, em um empoderamento de cada pessoa e, também, em uma diminuição da distância entre planos, programas e políticas de governo, com relação à vida imediata, e que tornaria real a democracia? A democracia se torna modesta sob a ilusão ou a crença de as pessoas ainda serem a base da sociedade e, ao mesmo tempo, os seus principais beneficiários. Uma das principais características da democracia é a presença de instituições organizadas e capazes de inspirar modos de vida democráticos, a partir de projetos ou programas comprometidos com o desenvolvimento humano, não somente com o progresso, enquanto incremento da renda *per capita* ou aumento e recursos, bens e serviços.

Esse panorama parcial nos leva ao fato de que a mobilização total e a democracia modesta ou em crise possuem um equivalente comum: a fragilização do conceito de *povo* e sua destituição; a elevação do *tipos* como *design* de pessoa; o humano como esforço das ciências das humanidades, esbarrando nos modelos de desenvolvimento pautados, exclusivamente, pelo incremento da renda. Contudo, se concebermos a democracia como um espaço de interação linguística, de amplitude informacional, de racionalidade teórica e estética, de prática de justiça, de potencialização das diferentes vozes na pluralidade e alteridade humana, então estamos na presença de dois modos de vida, um enquanto mobilização total e, outro, enquanto possível e efetiva democracia. Pode-se dizer que ambas se constituem em forças antagônicas, aquela administrando e, esta, ainda confiante nos ideais emancipadores sob a tônica do desenvolvimento humano. O caráter total de necessidade produtiva, geração e obtenção de lucro, parece rivalizar vitoriosamente com a necessidade de desenvolvimento humano, por mais que ocorra

o esforço em conceber e organizar politicamente as nações e os seres humanos, para além da ideia de uma maquinaria apta a atender às demandas de mercado, em um sistema econômico neoliberal. Isso foi colocado em intensa discussão, a partir da obra de Sen e suas concepções de desenvolvimento enquanto liberdade, de justiça na perspectiva de realizações e vida possível, de vínculo da economia com a ética (para além da economia em sua dimensão engenheira a qual está centrada no acerto das instituições, no acerto da estrutura da sociedade em seus processos produtivos, financeiros e mercadológicos, na preocupação com valor de moeda, importações e exportações). A força desse pensamento influenciou as Nações Unidas a assumirem o Índice de Desenvolvimento Humano como a alternativa para averiguar o desenvolvimento de uma nação, para além do PIB e da renda *per capita*.

Acredito que os processos educativos gestados nos diversos ambientes sociais em que estamos inseridos precisam considerar esse antagonismo de forças provenientes dos dois projetos em questão, sob a preocupação de que a educação, enquanto formação, é processo histórico comprometido com o modo de vida no qual as energias potenciais do ser humano não sejam captadas ou capturadas para, em sequência, serem direcionadas a metas mercadológicas, cujo resultado primeiro é a coisificação humana. Do contrário, a educação enquanto formação é processo no qual as energias são potencializadas para que cada ser humano seja agente de sua história, na complexidade da vida e do modo de viver em sociedade. Em sua inclinação humana, a educação é tempo e espaço de ações formativas, não destinada a incrementar habilidades e competências em pessoas destituídas de impulsos de vida, com experiências estéticas empobrecidas ou inexistentes, insensíveis frente ao outro em sua alteridade, carentes em termos de esclarecimento e entendimento. E as escolas, locais de impulso educacional-formativo por excelência, precisam se converter ou se potencializar em espaço de reflexão, a fim de manter a concepção clara e o compromisso real sobre as responsabilidades diante dessas crianças que aguardam silenciosas (mesmo em suas vozes gritantes) por um mundo no qual as utopias sejam passíveis de realizações, no qual sejam vistas a partir da dignidade própria de cada uma, no qual sejam ouvidas e respeitadas em sua voz.

A ideia inicial deste texto, de que algumas vidas podem ser jogadas fora, pressupõe a sua insignificância. Contemporaneamente, a administração que se faz da vida, a sua mobilização total, o seu emprego para fins lucrativos, mercadológicos, ideológicos, inverte essa lógica da exclusão direta. Agora, essas vidas não são mais jogadas fora, por mais que possam continuar sendo insignificantes. É urgente mobilizarmos nossos esforços em contraposição à tal lógica, e um dos caminhos está em concebermos e efetivarmos a educação em sua relação com a justiça, de estabelecer ou fortalecer relações de estima, de amizade, de responsabilidade. Dessa urgência deriva possível a perspectiva de um espaço social no qual possamos ser reconhecidos em singularidade e integridade, assim como nos sentirmos parte efetiva de um mundo humano comum, o qual constituímos e que nos constitui.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- FARINON, Mauricio João. O projeto estético-filosófico em Adorno: articulações entre os conceitos de concreto, aproximação e construção. *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n.3, set./dez. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/11257/8777>. Acesso em: 13 jun. 2018.
- JÜNGER, Ernst. A mobilização total. *Natureza humana*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 189-216, jan./jun. 2002. Tradução e notas de Vicente Sampaio. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a06.pdf>. Acesso em: 9 abr. 2018.
- NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. Democracia y post-democracia. *Ideas y valores*, Bogotá, n. 98-99, p. 23-40, dez. 1995. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/16918/17778>. Acesso em: 8 maio 2018.
- SÁ, Alexandre Franco de. *A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do Niilismo*. Covilhã: Luso Sofia, 2008. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/sa\\_alexandre\\_franco\\_a\\_politica\\_sobre\\_a\\_linha.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/sa_alexandre_franco_a_politica_sobre_a_linha.pdf). Acesso em: 11 abr. 2018.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SEN, Amartya. *Identidade e violência: a ilusão do destino*. Tradução de José Antonio Arantes. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. *As pessoas em primeiro lugar: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. Tradução de Bernardo Ajzenberg e Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- STEVENSON, Nick. A educação e a alteridade da democracia. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 48, n. 167, p. 150-171, jan./mar. 2018.



# A INTERDISCIPLINARIDADE PENSADA A PARTIR DA PRIMAZIA DA ÉTICA SOBRE A EPISTEMOLOGIA

*Vanderlei Carbonara*

### INTRODUÇÃO

O tema da interdisciplinaridade tem grande relevância na atualidade e toma expressividade em distintos setores da sociedade: no desenvolvimento das ciências em geral, em diversas atividades dos setores produtivos, em segmentos da gestão de políticas públicas, e, em especial, nos debates educacionais, quer no âmbito da educação básica, quer no âmbito da educação superior. A relevância do tema tem possibilitado que estudos e proposições de diferentes ordens tenham já sido apresentadas. Igualmente também são numerosos os avanços decorrentes da presença crescente da interdisciplinaridade nos distintos setores. Porém, igualmente expressivos são os limites com os quais cada setor da sociedade se depara ao buscar avanços interdisciplinares. Se são relevantes os estudos que fazem o registro das conquistas sociais a partir da interdisciplinaridade, cabe dizer que mais urgentes são as contribuições para a compreensão e, quiçá, superação dos limites ainda enfrentados para que se possa seguir avançando. Portanto, o estudo que aqui se apresenta tem a proposição de, sob um aspecto específico, identificar uma das limitações estruturais da sociedade do conhecimento para o avanço da interdisciplinaridade. Com a identificação dessa limitação específica, pretende-se contribuir para que novas perspectivas interdisciplinares somem-se a outras já vigentes.

É comum e pertinente que os estudos sobre interdisciplinaridade estejam na esteira dos debates epistemológicos, afinal trata-se de tema diretamente vinculado à produção, difusão e aplicação do conhecimento. No entanto, a abordagem que este artigo dá ao tema propõe um deslocamento do debate epistemológico para o debate ético. Por isso, diferentemente dos discursos vigentes, aqui se concebe a interdisciplinaridade muito mais a partir da estrutura das análises éticas, em lugar das habituais análises epistemológicas.

Cabe ressaltar que o ponto de partida para esse debate está no artigo “A dimensão ética da interdisciplinaridade”, do Prof. Dr. Luiz Carlos Bombassaro, publicado em 2014 na *Revista Roteiro*, da Universidade do Oeste de Santa Catarina. É importante frisar o reconhecimento que aqui se faz à contribuição de Bombassaro aos estudos de Epistemologia, especialmente no que se refere aos processos de justificação do conhecimento científico e suas formas de divulgação na sociedade. A atenção que aqui é dada toma do autor, em especial, as suas contribuições com maior desdobramento para a produção e divulgação do conhecimento nas instituições de ensino e pesquisa, ou seja, para a educação.

No artigo em questão, Bombassaro (2014, p. 41-42) alerta: “Entre os aspectos mais importantes – e ao que parece até o momento pouco tratado pelos estudiosos do assunto – que envolvem a questão da interdisciplinaridade, está certamente sua dimensão ética”. Fazendo uma defesa da abertura ao diálogo como condição para a interdisciplinaridade, o autor acentua: “A interdisciplinaridade somente pode ser pensada em sua radicalidade a partir da consideração de sua dimensão ética” (p. 42). Esta posição de Bombassaro, justificada ao longo do seu texto, dá o tom inicial do que se quer desenvolver neste artigo. Seguir-se-á explorando a dimensão ética da interdisciplinaridade na perspectiva do diálogo. O segundo movimento argumentativo dará ainda maior radicalidade à abordagem: a ética assume primazia frente à epistemologia na justificação da interdisciplinaridade. Para este último argumento serão apontadas algumas pistas, a partir das análises de Rorty ao problema da verdade, e se apoiará o argumento, sobretudo, na hermenêutica filosófica de Gadamer. Antes, porém, a título de elucidações elementares, serão feitas algumas considerações que posicionem o entendimento que aqui é assumido sobre o que seja interdisciplinaridade.

#### ELUCIDAÇÕES ELEMENTARES ACERCA DA INTERDISCIPLINARIDADE

Para falarmos de interdisciplinaridade precisamos partir da ideia de disciplina. Isso porque interdisciplinaridade não se refere a qualquer refutação das disciplinas, mas parte delas para integrá-las. Muito embora o termo *disciplina* tanto possa ser utilizado em relação a modos de conduta do agir humano quanto a formas de organização dos conhecimentos, ambos os sentidos que se justificam pela etimologia latina, aqui interessa especificamente sua vinculação com o conhecimento. Falar em disciplina, portanto, implica abordar formas de organização do conhecimento.

Em relação ao conhecimento, o termo *disciplina* ora é utilizado como forma de indicar as ramificações das ciências, da filosofia e das artes, ora utilizado como sistematização de saberes em áreas de conhecimento, com a finalidade de divulgá-los ou ensiná-los a um público específico. Em ambos os casos, atribui-se a categoria de disciplina a áreas de conhecimento como: Filosofia, Biologia, Sociologia, Artes Visuais, etc. No primeiro caso, o termo *disciplina* está ligado à produção do

conhecimento e à sistematização dos saberes numa determinada área e assemelha-se ao conceito de ciência (embora seja importante ressaltar que não somente as ciências constituem-se disciplinas, mas também a filosofia e as artes). No segundo caso, a ênfase é dada ao caráter didático que a sistematização dos saberes toma numa relação de ensino e de aprendizagem. A abordagem que se seguirá tomará ambas as ideias ligadas à organização do conhecimento: tanto a sua produção nas ciências, nas artes e na filosofia, quanto sua dimensão didática de sistematização com fins ao ensino. Destaque-se, ainda, que ambas as formas de compreensão sobre disciplina têm também alcance como aplicação: muitos dos conhecimentos sistematizados e divulgados efetivam-se em atos e produtos no cotidiano social.

O ponto de partida da organização dos saberes, nas universidades, institutos de pesquisa, centros técnicos, nos currículos escolares e em outros campos intelectuais no mundo ocidental, é a existência de conhecimentos sistematizados em disciplinas. Isso nos vem desde o séc. IV a.C., quando Aristóteles sistematizou os saberes então disponíveis e os classificou. Os desenvolvimentos posteriores dos conhecimentos em diferentes áreas acentuaram a importância das disciplinas. Portanto, operar com a distinção as disciplinas está na base da racionalidade ocidental.

Se fizermos um ordenamento cronológico, teremos de colocar a interdisciplinaridade como desdobramento posterior à criação das disciplinas. Ou seja: porque há disciplinas é possível tratar de possíveis conexões entre elas. Essa afirmação relativamente óbvia quer dar destaque a uma visão de que a interdisciplinaridade não pode estar associada a alguma perspectiva de dissolução das disciplinas. Pode-se tanto falar de interdisciplinaridade considerando-se a manutenção de padrões rígidos das matrizes originais, quanto se pode abordar o tema em defesa de uma ideia mais flexível de disciplinas, mas nunca negando aquilo que se deverá articular ou relacionar. Nesse sentido, cabe dizer que a interdisciplinaridade é, em primeiro lugar, uma postura frente ao conhecimento que toma os possíveis pontos de interligação entre diferentes saberes como seu foco principal.

Se, do ponto de vista mais elementar, pode-se estabelecer uma definição de interdisciplinaridade a partir da definição preliminar de disciplina – e então fala-se da integração de disciplinas –, isso está longe de resolver a complexidade conceitual que a ideia de interdisciplinaridade vem apresentando nas últimas décadas. Para essa abordagem recorreremos ao Professor Paviani (2008) (em diversas ocasiões parceiro intelectual de Bombassaro) que, em seu livro *Interdisciplinaridade: conceitos e distinções* (2008), refere a dificuldade de se conceituar interdisciplinaridade de forma precisa.

De fato, a interdisciplinaridade parece consistir num movimento processual, na efetivação de experiências específicas e que surgem da necessidade e da contingência do próprio estatuto do conhecimento. Isso, em parte, explica a ausência de um conceito mais elaborado e aceito pela comunidade dos cientistas (p. 14).



Em seguida Paviani (2008) aponta alguns dos motivos dessa complexidade:

A origem da interdisciplinaridade está nas transformações dos modos de produzir a ciência e de perceber a realidade e, igualmente, no desenvolvimento dos aspectos político-administrativos do ensino e da pesquisa nas organizações e instituições científicas. Mas, sem dúvida, entre as causas principais estão a rigidez, a artificialidade e a falsa autonomia das disciplinas, as quais não permitem acompanhar as mudanças no processo pedagógico e a produção de conhecimentos novos. Disso decorre que a interdisciplinaridade, reconhecido o fenômeno, impõe-se, de um lado, como uma necessidade epistemológica e, de outro lado, como uma necessidade política de organização do conhecimento, de institucionalização da ciência (p. 14-15).

Observe-se que o autor já indica na citação, além da reflexão epistemológica, também a reflexão política sobre a organização do conhecimento. Assim como vem sendo anunciada a preocupação com a dimensão ética da interdisciplinaridade, essa menção de Paviani, para o que chama de necessidade política, soma-se para o argumento que está sendo aqui perseguido. Na tradição filosófica a ética e a política fazem parte de um escopo comum de investigação: a filosofia prática, ou seja, a grande área da filosofia que se ocupa com as questões sobre o agir humano e suas justificações, pois é a partir desse ponto, que o debate mais efetivo se seguirá.

### EXIGÊNCIAS ÉTICAS PARA A INTERDISCIPLINARIDADE

Uma vez feitas essas breves elucidações elementares e explicitada a complexidade imbricada na compreensão conceitual mais elaborada da interdisciplinaridade, passa-se ao debate sobre sua dimensão ética (que também poderia ser tratada como ético-política). Neste ponto assume-se, com Bombassaro, a posição de que as disciplinas se desenvolvem historicamente e que a preponderância de determinados conhecimentos, descobertas ou criação de teorias são resultados de processos sociais e culturais. Não necessariamente a preponderância de alguns conhecimentos esteja determinada apenas pela genialidade dos melhores pesquisadores. No jogo social, alguns avanços das ciências, da filosofia e das artes são privilegiados e outros são preteridos, considerando-se também interesses políticos, econômicos e religiosos. Até mesmo idiosincrasias podem determinar quais conhecimentos terão maior ou menor possibilidade de se firmarem. Portanto, o processo de produção de conhecimento não é puro e natural, mas é o conhecimento histórico e culturalmente possível.

Em seu livro, *Ciência e mudança conceitual*, publicado em 1995, Bombassaro já esboça o caráter histórico e coletivo da ciência, ao comentar as influências de Fleck à obra de Kuhn: “A ciência moderna é caracterizada pelo desenvolvimento histórico [...] ela não surge da ação solipsista de um cientista, mas é antes fruto de um trabalho coletivo” (p. 41). Se essa interpretação indica uma epistemologia mais

histórica e social do que objetivista, não se poderá deixar de atentar também para a dimensão ética implicada nos seus processos. Por isso cabe ressaltar sobre as disciplinas: “Além de uma dimensão ontológica e epistemológica, elas têm uma dimensão ética fundante que as vincula à história e à cultura de determinada época” (BOMBASSARO, 2014, p. 44). Interessa entender qual é essa dimensão ética e como ela se expressa historicamente nas comunidades investigativas. Na sequência do texto, Bombassaro comenta a respeito das disciplinas e de seus processos de justificação: “Dependem do modo como os próprios pesquisadores e as comunidades de investigação estabelecem as relações entre si, como discutem, como chegam aos acordos e aos desacordos sobre aquilo que investigam” (2014, p. 44). Nessa leitura histórica sobre o desenvolvimento das disciplinas, é importante frisar que um conhecimento pode validar-se tanto como resultado de um processo dialógico entre pares, numa comunidade de investigação, como também é possível que se valide de modo arbitrário, dogmático ou até mesmo resultante de violência contra pessoas e instituições. Por vezes até mesmo são justificados processos contrários ao diálogo investigativo, sob o pretexto dos pretendidos benefícios a serem trazidos dos resultados alcançados. Portanto, há um risco de que as disciplinas negligenciem sua dimensão ética em benefício de uma concepção particular de progresso.

Porém, o mais legítimo desenvolvimento das disciplinas é aquele que ocorre como processo de conversação numa comunidade de investigação. Isto já foi referido anteriormente como “dimensão ética fundante” das disciplinas e de todo o saber que se queira mostrar socialmente legítimo. O processo de conversação possibilita a exposição do contraditório, a explicitação de conceitos e métodos prévios e o equacionamento de consenso, síntese ou acordo mínimo, a partir do que os partícipes assim constroem na experiência do diálogo. A diferença entre a dogmatização e a legitimação passa pelo crivo ético do diálogo. Uma produção de conhecimento, que não esteja aberta à possibilidade de ser posta em questão, assume uma posição dogmática que a afasta da legitimação social. Por outro lado, aquela produção que, de modo salutar, desconfia de seus próprios resultados, e assume o diálogo como crivo de legitimação, então estará apta a se apresentar à sociedade como relevante.

E, ao se falar de interdisciplinaridade, essa dimensão ética dada na conversação assume ainda maior relevância. Isso porque a interdisciplinaridade nasce justamente da interseção entre disciplinas e, por isso, de algum nível de conversação entre esses saberes. Mas não é só entre os saberes que se dá essa conversação, antes ela se dá entre as pessoas que produzem o conhecimento. Portanto, trata-se do diálogo como condição da origem, manutenção e desenvolvimento da interdisciplinaridade. Para que haja interdisciplinaridade, o outro importa. A esse respeito comenta Bombassaro:

[...] a instauração do espírito interdisciplinar de investigação tem uma dimensão ética que se revela na atitude do pesquisador em relação à abertura

ao olhar do outro, à aceitação de outra perspectiva e à capacidade de elaboração da crítica, tanto nas relações que se realizam entre as disciplinas quanto naquelas que ocorrem no interior da comunidade de investigação (2014, p. 44).

Tal dimensão ética da interdisciplinaridade expressa-se como abertura. A abertura está no sentido oposto aos fundamentalismos e dogmatismos. A abertura guarda a possibilidade de que outro esteja certo. O fundamentalismo e o dogmatismo, ao contrário, negam a possibilidade de que o outro possa estar certo quando sua posição diverge do primeiro. Para Gadamer (2007, p. 23), a abertura no diálogo compreensivo está em “deixar o outro vigorar contra si mesmo”. No caso da reflexão sobre a interdisciplinaridade, a abertura possibilita que se deixem manifestar contradições produtivas a novos conhecimentos e que se percebam equívocos ou erros nos processos ainda limitados às especificidades de métodos e bases conceituais de cada uma das disciplinas.

O fundamentalismo e o dogmatismo tendem a inviabilizar a pesquisa interdisciplinar, porque se assentam sobre a incapacidade de assumir a perspectiva daqueles que se orientam por outras posições e defendem outros pontos de vista. O sentido de abertura para a compreensão da perspectiva do outro se forma, portanto, com a experiência do erro, com a consciência da falibilidade e da relatividade das perspectivas de interpretação (BOMBASSARO, 2014, p. 45).

Tratar de interdisciplinaridade implica uma perspectiva produtiva de diálogo entre saberes. Essa perspectiva produtiva não é evolutiva, tal como se camadas de conhecimentos fossem simplesmente sobrepondo-se umas sobre as outras. A produtividade está em se fazer muitas revisões e reconsiderações do conhecimento já anteriormente produzido. Portanto, a crítica é parte constituinte de seu desenvolvimento. E é importante que o tensionamento frente ao contraditório esteja continuamente sendo considerado como uma possibilidade para essas revisões e reconsiderações. No desenvolvimento da interdisciplinaridade, o passo seguinte a ser dado estará condicionado à abertura, que irá prevenir a redução a qualquer modo de fundamentalismo ou dogmatismo. Não sem razão, Bombassaro (2014, p. 46) escreve em tom de sentença: “Aquele que não estiver preparado para modificar seus pontos de vista, seu modo de compreender o mundo, não estará em condições de enfrentar a conversação e a crítica que o diálogo interdisciplinar exige”. Ora, a ética não é simplesmente uma possibilidade dentre outras na produção do conhecimento interdisciplinar, mas é dimensão constituinte da origem, manutenção e do desenvolvimento de toda interdisciplinaridade. Dessa dimensão ética depende a articulação entre a legitimação epistemológica dos conhecimentos e a efetivação política de seus potenciais de alcances sociais.

## ACERCA DA PRIMAZIA DA ÉTICA SOBRE A EPISTEMOLOGIA E SEUS DESDOBRAMENTOS PARA A INTERDISCIPLINARIDADE

Tendo como referência o argumento de Bombassaro de que a ética é dimensão constituinte da origem, manutenção e do desenvolvimento de toda interdisciplinaridade, agora pretende-se aprofundá-lo e redimensioná-lo. Observe-se que não é recorrente que os debates sobre interdisciplinaridade se ocupem de seu núcleo ético. Aliás, não raras vezes abordagens sobre interdisciplinaridade sequer ultrapassam a efemeridade de aspectos procedimentais nem mesmo tratam de forma minimamente adequada suas bases epistemológicas. Nesses casos, tanto menos a ética é compreendida como dimensão constituinte. Portanto, há um ramo da interdisciplinaridade que se expressa em teorias e ações que apenas se ocupam com a operacionalização de processos. E desse modo de abordagem resultam constatações sobre insuficiência ou até mesmo ineficiência da interdisciplinaridade. Particularmente, quando da presença curricular da interdisciplinaridade em escolas e universidades, seu dimensionamento limitado a aspectos procedimentais apresenta resultados lastimáveis, na maior parte das vezes não ultrapassando relatos de justaposição de tópicos de conteúdos de diferentes disciplinas. Ora, o que se seguirá apresentando não só estará afastado das abordagens primordialmente procedimentais acercada da interdisciplinaridade, como irá aprofundar ainda mais a sua dimensão ética de modo a dar-lhe primazia.

O argumento a que se persegue aqui assume que a legitimação de qualquer conhecimento, seja nas ciências, na filosofia, seja nas artes, toma a estrutura deliberativa da ética antes que estabeleça critérios epistemológicos de validação. Ao se pensar a interdisciplinaridade, portanto, essa estrutura deliberativa da ética, que é própria a todas as disciplinas em sua origem, será acentuada e afirmada como estruturante a toda integração entre disciplinas. As disciplinas integram-se não apenas por algo que lhes seja posterior aos seus resultados – quando é o caso em que insuficiências ou deficiências nos resultados de uma ciência mostra a necessidade de buscar complemento em outra – mas essa integração já está na origem das disciplinas: e é na origem que se quer afirmar que todo conhecimento justifica-se a partir da mesma estrutura deliberativa com que a ética trabalha. Por isso é que se avança para a ideia de uma primazia da ética sobre a epistemologia. O desenvolvimento desse argumento sobre a estrutura deliberativa da interdisciplinaridade será feito em duas etapas: primeiramente, de modo mais breve, tomar-se-ão algumas ideias do neopragmatismo de Rorty em sua relação entre ciência e solidariedade; na segunda etapa, será analisada a abordagem hermenêutica de Gadamer ao caráter deliberativo de toda compreensão.

Em sua argumentação de afastamento das concepções objetivistas de ciência e verdade, e de afirmação da ciência como solidariedade, Rorty (1997, p. 41) já anuncia que a “investigação humana cooperativa só possui uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica”. Isso porque – no caso do pragmatismo –

há uma renúncia em operar com uma teoria da verdade em benefício da concordância alcançada entre pessoas, a partir de uma avaliação histórico-social. Ao renunciar às teorias da verdade e a seus confortos objetivistas ou metafísicos, restará ao pesquisador (ao professor e a quem mais opere com esses conhecimentos) a solidariedade como única possibilidade de justificação. Desfazem-se nessa argumentação as pretensões de domínio e de apreensão dos objetos de conhecimento e, em seu lugar, restará a possibilidade de uma razoabilidade histórica de concordância sobre o que é assumido como legítimo nas disciplinas e em suas interfaces. Não se sustenta, portanto, o mito da objetividade, pelo qual destacam-se alguns conhecimentos que – graças ao rigor do método – produzem verdades, em detrimento a outros que – desprovidos desse rigor – produzem apenas prazeres (seria o caso das artes, mas também de todas as humanidades que não se inclinariam à devoção metódica das ciências). Diferentemente desse mito, as artes e a física, a religião e as engenharias, a filosofia e a medicina têm iguais possibilidades (e dificuldades) de se legitimarem, historicamente, de modo solidário em suas comunidades investigativas. E o que se quer ainda enfatizar é que tais possibilidades de legitimação, além de suas próprias comunidades investigativas, dependerão diretamente da capacidade de diálogo que cada disciplina tiver frente às demais.

Para alcançar tal dimensão, é importante posicionar de modo adequado – e essa adequação passa por uma postura de razoabilidade – as disciplinas e seus pesquisadores em relação ao conhecimento. “Nós precisamos parar de pensar na ciência como o lugar onde a mente humana enfrenta o mundo, e no cientista como exibindo uma humildade própria em face das forças sobre-humanas” (RORTY, 1997, p. 56). E a posição mais adequada mostra ser aquela que reconhece determinado conhecimento como verdadeiro por um processo decisório solidário, e não como resultante de qualquer objetividade absoluta. Essa posição reconhece que as disciplinas são resultantes de organizações histórico-sociais de comunidades investigativas, e os pesquisadores são partícipes de um contexto cooperativo. Tal postura mantém a ideia de disciplina, mas não mais concebendo-a como demarcação estanque entre as ciências, mas como fronteira flexível que se move, de acordo com os contextos investigativos e que, até mesmo, pode ter zonas de fusão de saberes.

O percurso argumentativo com o qual se opera aqui acentua a constante necessidade de que os conhecimentos se submetam a processos de legitimação. Não só o conhecimento está sendo entendido fora de uma matriz da objetividade, como também se mostra insuficiente quando submetido ao crivo da subjetividade. A dimensão ética que vem sendo afirmada remete a um plano intersubjetivo: os saberes das disciplinas somente podem justificar-se de modo solidário no plano das relações estabelecidas nas comunidades de investigação. E o mesmo se dá entre as disciplinas: não há uma suficiência que possibilite a cada disciplina apenas legitimar-se em si mesma, mas a legitimidade de uma disciplina será maior quanto mais amplo for seu espectro de conversação com outras áreas de conhecimento.

Desse modo, a abertura ao diálogo já não mais poderá ser vista apenas como disposição complementar e desejável para o estabelecimento de relações polidas, mas passa a ocupar posição central nos processos de legitimação do conhecimento. Nesse sentido, a abertura ao diálogo é condição de possibilidade para o conhecimento. Tal abertura não ocupa uma posição metodológica e não oferece qualquer segurança metafísica. A abertura ao diálogo é primeiro um critério ético do que epistemológico. Portanto, ao posicionar a abertura ao diálogo no centro dos processos de legitimação do conhecimento, reivindica-se a primazia da ética sobre a epistemologia. Por conseguinte, nessa reivindicação, os modos de operar com o conhecimento que expressam maior abertura ao diálogo passam a destacar-se dos demais. E é aqui que mais uma vez a interdisciplinaridade merece especial atenção: a conversação entre as disciplinas tem maior potencial de expressar conhecimentos legítimos do que os processos apenas internos a cada área de conhecimento.

A fim de justificar essa primazia da ética nos processos de legitimação do conhecimento, recorre-se a Gadamer e à articulação por ele feita entre compreensão, interpretação e aplicação. Por uma questão de foco de debate, não se irá percorrer toda a estrutura hermenêutica dessa tríade, mas serão abordados pontualmente alguns elementos que permitam explicitar a referida primazia. Gadamer, em seu *Verdade e método*, desvincula a verdade da epistemologia, pois não considera que o rigor do método seja suficiente para fazer resultar um conhecimento seguro (refutação da objetividade) nem reconhece qualquer fundamento metafísico garantidor de universalidade dos conhecimentos (refutação da subjetividade). Até aqui temos uma posição similar a Rorty. A posição hermenêutica segue na direção de que toda a compreensão é histórica e se legitima de modo intersubjetivo com a estrutura estética do jogo. Assim como um jogo só existe como acontecimento histórico, e sua realização não está em cada um dos jogadores participantes, mas no próprio jogo que se realiza (GADAMER, 2004, p. 158; 160; 163-164), também a compreensão é acontecimento em que as relações estabelecidas se destacam sobre cada uma das individualidades constituintes. O que chamamos de verdadeiro, então, nem é o resultado de qualquer constatação objetiva, nem é o entendimento que a consciência elabora do mundo. A compreensão dá-se de outro modo: como equacionamento que ocorre nos processos relacionais estabelecidos.

Gadamer apresenta a compreensão – dimensão intersubjetiva – ao lado da interpretação – dimensão subjetiva – e da aplicação – dimensão ontológica. É com essa tríade compreensiva que o autor retira o debate sobre a verdade de sua posição tradicional na epistemologia e desloca-o para a filosofia prática. Poder reconhecer algo como verdadeiro agora tem a dimensão do discernimento e não da constatação ou descoberta. Para isso Gadamer recorre à *phronesis* aristotélica e toma dela a estrutura da filosofia prática, como modo de justificar a compreensão (GADAMER, 2004, p. 411ss.). É próprio da sabedoria prática saber tomar decisões em face

daquilo que não está inteiramente determinado e sobre o qual não se tem garantias dos seus resultados. E o que ocorre em relação ao conhecimento não é distinto: afirmar algo como verdadeiro implica decidir sobre sua veracidade. Assumir um conhecimento como verdadeiro ou legítimo, portanto, tem a estrutura que é própria do agir humano: a escolha deliberada tem muito mais relação com a maturidade desenvolvida por aquele que decide perante o inusitado, do que com um conjunto de procedimentos preestabelecidos para cenários previstos. E, assim como nos debates éticos distingue-se a ação resultante de escolha feita com sabedoria da ação, que decorre de escolha intempestiva, também no plano do conhecimento ambas as possibilidades se apresentam.

Com isso se chega, a partir da hermenêutica gadameriana, à ideia de que toda a compreensão tem um caráter deliberativo e os conhecimentos irão mostrar-se mais ou menos legítimos (ou verdadeiros) conforme o discernimento presente no jogo compreensivo das comunidades investigativas que os produzem historicamente. Esses elementos permitem perceber que processos compreensivos resultantes de conversações mais amplas, com maior disposição de escuta aberta ao diferente, terão maior potencial de construir conhecimentos mais legítimos. Por conseguinte, os processos que não resultam dessas experiências oferecem conhecimentos com menor legitimidade.

Tal jogo compreensivo acontece como diálogo, a partir da abertura. Esse diálogo não é metodológico. Ou seja, não é um meio para que se chegue a um fim pretendido, e sequer pode ser administrado. É ele mesmo – o diálogo – acontecimento compreensivo sempre original. Assim, a abertura que predispõe ao diálogo está em admitir a possibilidade de que o outro participante da conversação tem algo importante a dizer e que pode estar certo, mesmo quando sua posição for distinta. Isso conduz a uma concepção intersubjetiva de compreensão em que a conversação é maior do que a soma das individualidades de seus participantes. A conversação como diálogo é possível, quando há abertura suficiente para que o outro esteja fortalecido. Afirma Gadamer (2007, p. 23): “O fortalecimento do outro contra mim mesmo descortina para mim pela primeira vez a possibilidade propriamente dita da compreensão”.

Pois bem, é nessa concepção hermenêutica acerca da compreensão – que se sustenta na possibilidade de conhecimentos legítimos numa estrutura própria da filosofia prática, e que assume o diálogo como condição de justificação – que se quer conduzir aos desdobramentos finais sobre a primazia da ética para a interdisciplinaridade. Porém, esse argumento que se está aqui construindo é condicional e não absoluto. Se o conhecimento próprio das disciplinas for assumido como objetivo ou sustentado sob bases metafísicas subjetivas, então a interdisciplinaridade ocorre apenas como uma possibilidade dentre outras para operar com os saberes envolvidos; e, inclusive, poderá ser conveniente adequar as ações interdisciplinares a metodologias e procedimentos. Porém, se o conhecimento

precisar legitimar-se intersubjetivamente como compreensão resultante de deliberações históricas, então os modos de produção desse conhecimento, que tiverem maior expressividade de abertura ao diálogo, ocuparão posição privilegiada. Ora, a interdisciplinaridade pensada, a partir de bases éticas, em detrimento de bases metodológicas, mostra-se como experiência compreensiva com ampla possibilidade dialógica. E as disciplinas, quando confrontadas umas com as outras, têm maior potencial de experiência compreensiva, do que quando mantidas preservadas desse enfrentamento.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito provavelmente, o leitor terá percebido no texto um conjunto de argumentos esboçados e que poderia, cada um deles, ter sido mais longamente desenvolvido. E não seria injusto que se reivindicasse tal desenvolvimento. Antecipando uma resposta a essa possível ponderação, cabe dizer: o objeto deste artigo está tanto em identificar um dos muitos potenciais da produção bibliográfica de Luiz Carlos Bombassaro e demonstrar possíveis desdobramentos, que se possa dar às suas contribuições, quanto em propor uma posição não convencional de debate interdisciplinar que dá primazia à ética. O que se buscou trazer ao leitor até este ponto do texto foi demonstrar, com Bombassaro, a relevância da reflexão ética para os debates sobre interdisciplinaridade e, já estendendo mais o argumento, demonstrar bases que justifiquem a primazia da ética nesse contexto. Porém, além de não pretender esgotar o tema no artigo, também cabe enfatizar que, em coerência ao que vem sendo exposto, assume-se a argumentação proposta como aberta ao diálogo e passível de ser contestada por qualquer dos leitores que venha a, assim, considerar oportuno. Portanto, eis aqui um texto cuja argumentação já supõe a abertura ao contraditório.

Ainda que se opere nesse plano de abertura, sabe-se do dever de apresentar ao leitor algum termo de fechamento à argumentação. Segue-se, pois, nessa direção. Como já foi dito nos parágrafos anteriores, grande parte dos debates sobre interdisciplinaridade ocorre no plano epistemológico e alguns (ou até muitos) ficam ainda num enfoque bem mais limitado, apenas ocupando-se de aspectos procedimentais. Nesse campo, a reflexão interdisciplinar já avançou bastante e alcançou expressivos esclarecimentos, assim como também encontrou significativas limitações que precisam ser compreendidas sob outros modos de interpretação, que não só a via epistemológica. Para além do debate mais desenvolvido até então, é que se propôs refletir sobre a interdisciplinaridade a partir de um plano ético. E a suspeita que se quer enfatizar é de que a dimensão ética da interdisciplinaridade tem ficado por demais relegada a um plano secundário ou mesmo ausente dos debates.

De outro modo, compreender a interdisciplinaridade, a partir de sua dimensão ética, permite às comunidades de investigação e aos estabelecimentos de ensino



experimentarem o alcance solidário que se manifesta num modo aberto e dialógico de lidar com as interfaces das disciplinas. O afastamento – aqui pontuado a partir de Rorty – das perspectivas objetivistas e metafísicas do conhecimento, e a aproximação – aqui trazida a partir de Gadamer – de uma concepção deliberativa acerca da compreensão, possibilitam pensar a interdisciplinaridade como acontecimento histórico entre pesquisadores, educadores e agentes de diferentes esferas da sociedade, que se efetiva de modo solidário, a partir do que uma conversação marcada pela abertura ao outro possa produzir.

Considerando-se o percurso argumentativo aqui apresentado, afirmar a primazia da ética sobre a epistemologia nas reflexões sobre a interdisciplinaridade, que não é uma abordagem recorrente nos debates sobre o tema, tem uma pretensão maior do que apenas lançar uma nova tendência teórica. Não se trata, portanto, de uma outra possibilidade metodológica ou procedimental, tal como se poderia falar de distintos modos de interdisciplinaridade. Trata-se, sim, de uma reivindicação ética sobre o que se considera mais honesto nas relações com o conhecimento: frente à ausência de fundamentos objetivos ou metafísicos que sustentem os conhecimentos das disciplinas, a estrutura deliberativa da filosofia prática passa a apresentar-se como via factível de legitimação dos saberes. Essa via coloca a abertura ao diálogo como espectro mais amplo possível a que se possa chegar e, portanto, indica que a conversação também entre as disciplinas é imperativa para que se minimizem os limites do conhecimento humano. Assim é que se entende a ética como exigência ao conhecimento.

## REFERÊNCIAS

BOMBASSARO, Luiz Carlos. A dimensão ética da interdisciplinaridade. *Roteiro*, Joaçaba, v. 39, Edição Especial. p. 39-47, 2014. Disponível em: <http://editora.unoesc.edu.br/index.php/roteiro/article/view/6352>. Acesso em: 21 maio 2018.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Ciência e mudança conceitual*: notas sobre epistemologia e história da ciência. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. 6. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*: a virada hermenêutica. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. v. II.

PAVIANI, Jayme. *Interdisciplinaridade*: conceitos e distinções. 2. ed. rev. Caxias do Sul: EducS, 2008.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. (Escritos Filosóficos; v. 1).

# REQUISITOS PARA UMA ÉTICA EMPRESARIAL: EXAME DO MODELO DA RESPONSABILIDADE CENTRAL

*Matthias Schmidt*

As reflexões apresentadas neste texto tomam como referência o artigo “O que é ética empresarial? Uma abordagem filosófica”, escrito e publicado por Luiz Carlos Bombassaro em 2003. Ele formulou então os requisitos básicos que uma ética empresarial deve cumprir para ser eficaz, não somente no contexto da prática viva das relações econômicas, mas também no plano da reflexão filosófica, para que, desse modo, possa ser designada como *Ética*. Considerando essa estrutura básica esboçada por Bombassaro, gostaria de refletir e verificar o modelo de responsabilidade central das organizações. Nos últimos anos, tenho desenvolvido essas ideias sobre o modelo da responsabilidade central em contextos práticos de pesquisa aplicada e também em nível de assessoramento, até chegar a apresentá-las de modo detalhado em meu livro *Reichweite und Grenzen unternehmerischer Verantwortung* [Alcance e limites da responsabilidade empresarial] (2016).

Após apresentar, na primeira parte, em traços gerais os requisitos para uma ética empresarial, como desenvolvida por Bombassaro, gostaria de introduzir, na segunda parte, o modelo de responsabilidade central e as bases para sua fundamentação. A partir disso, pretendo apresentar, na terceira parte, a verificação propriamente dita desse modelo, e ver em que medida ela pode satisfazer os requisitos filosóficos básicos. E para concluir, na quarta parte, quero mostrar as experiências de aprendizagem, conhecimentos e perspectivas relacionadas criticamente não somente com o modelo, mas também com os requisitos exigidos para uma ética empresarial.

## 1 REQUISITOS PARA UMA ÉTICA EMPRESARIAL

Em suas considerações, Bombassaro parte de uma perspectiva fenomenológica para formular os requisitos de uma ética geral, que, no passo sistemático seguinte,

transpõe para a administração e os negócios, ou seja, para uma ética empresarial. Em primeiro lugar, “a ética tem obviamente a ver com as relações entre os indivíduos. Toda relação humana ocorre numa estrutura de relacionamento, e em decorrência a ética somente pode existir porque vivemos juntos”. Desse modo, “toda ação humana acontece na linguagem e toda ação, que se realiza na linguagem, traz consigo uma rede de relações interpessoais” (BOMBASSARO, 2003, p. 16). Por consequência, a ética tem sempre em vista o outro, ou seja, as outras pessoas. Não fazem sentido regras que alguém deve cumprir sozinho. Somente por meio das relações de interação entre as pessoas surgem comunidades sociais, cujas ações se realizam discursivamente na linguagem. Nessa rede de relações “tudo, o que nós fazemos – e muitas vezes também o que não fazemos – [...] enquadra-se na esfera de competência da ética” (2003, p. 14).

Com base nessa abordagem da ética, Bombassaro fundamenta a) a *aceitabilidade* e b) a *confiabilidade* como dois valores básicos, constitutivos de uma comunidade social. Mas para que possa se compreenderida como um sujeito ético, um pessoa concreta, que age, sente e vive numa comunidade social, precisa cumprir outras quatro condições básicas. Assim, um sujeito ético deve ser dotado de c) *autoconsciência* e de d) *vontade*. Além disso, para que possa se autodeterminar, ele necessita de e) *reponsabilidade* e f) *liberdade*. A transposição dos dois valores básicos e das quatro condições básicas de uma perspectiva teórica geral para a esfera prática da atividade empresarial precisa discutir sua aplicação para o campo especial da ética empresarial, servindo-nos de uma analogia.

### a) Aceitabilidade

Das considerações básicas de Bombassaro emerge a aceitação do outro como legítimo outro, como “condição de possibilidade para a convivência, que nos permite a sobrevivência”. Ela “não necessita de justificação, nem para um si mesmo nem para o outro”. Pois “sem a aceitação do outro não pode ser fundada nenhuma relação interpessoal verdadeiramente humana” (2003, p. 17). Esses fundamentos também podem ser considerados como pressupostos para a ética aplicada, a ética empresarial. Também a atividade empresarial tem lugar numa comunidade que é antes criada por outros. Assim como as regras morais para a convivência não fazem sentido, se forem seguidas por alguém sozinho, assim também uma empresa precisa de uma contraparte com quem ela se relaciona. É só assim, quando o parceiro comercial aceita o outro como legítimo outro, pode se realizar uma transação, um negócio. O que pode valer para a relação externa com outras empresas também pode valer para a relação interna entre os empregados: “A estrutura e o funcionamento dos processos de trabalho de uma empresa dependem essencialmente de uma cooperação que está baseada no reconhecimento do outro como parceiro legítimo” (2003, p. 23). Não pode haver nenhuma ação ética de uma empresa, sem a aceitabilidade básica e constitutiva dos empregados e parceiros de negócios como

outros, com os quais uma empresa pode, conjuntamente, perseguir e realizar seus projetos empresariais. Desse modo, o valor geral da aceitabilidade, fundado na ética, teoricamente, pode reivindicar pretensão de validade também para uma ética empresarial.

### **b) Confiabilidade**

Juntamente com a aceitação do outro, o segundo valor básico e importante é a confiança recíproca entre os participantes de uma relação, inclusive aquela que diz respeito aos negócios. Já em suas considerações gerais sobre a ética, Bombassaro observa que “a manutenção da convivência, que em nossa vida procuramos construir com os outros, baseia-se numa relação de confiança” (2003, p. 17). A confiança resulta especialmente do fato de que somos capazes de aceitar o outro, mesmo em sua ausência. Noutras palavras: Sem uma relação de confiança mútua e duradoura, em cuja base os parceiros podem realizar seus acordos assumidos presencialmente e mesmo quando não estão mais presentes, não é possível realizar negócios nem ter sucesso empresarial. Isso se aplica tanto para as relações organizacionais internas quanto para as externas. Até mesmo contratos, como obrigações formalmente executáveis, referem-se, nesse sentido, em sua estrutura básica, a uma relação de confiança inicialmente existente entre as partes contratantes. Entendida desse modo, “a formação dos contratos constitui meramente uma dimensão formal resultante de um sentimento de segurança e que devem ser garantidas juridicamente, de modo que numa transação possam acontecer também certas ações prometidas” (2003, p. 24).

Independentemente do fato de uma pessoa interpessoal se basear, em última análise, numa promessa recíproca informal, ou é celebrado e mantido através de um contrato formal, o que a confiança é um valor fundamental. De certa forma, serve o primeiro valor fundamental da aceitação do outro, também para poder perceber a sua ausência de forma consistente.

### **c) Autoconsciência**

Como primeira das quatro condições básicas essenciais para sujeitos éticos, Bombassaro indica a autoconsciência. Um sujeito – no sentido figurando para a ética empresarial, uma empresa – tem de ter consciência de si. Essa condição está intimamente relacionada com o valor de aceitação. A exigência ética de aceitação recíproca só pode ser satisfeita logicamente, quando os agentes envolvidos tiverem consciência não somente uns dos outros, mas também especialmente de si mesmos. Somente então eles poderão ser capazes de se reconhecerem uns aos outros como “sujeitos éticos iguais entre si” (p. 18). Para a ética empresarial isso significa que “uma empresa, para ser uma empresa no verdadeiro sentido da palavra, deve reconhecer-se como tal. Para ser consciente de si mesma deve criar uma imagem de

si para si mesma e para os outros” (p. 24). Na coerência dessa imagem, que os funcionários de todos os níveis na sua totalidade oferecem exemplarmente para a sociedade ou para os outros atores relevantes, encontra-se também o grau de confiabilidade e credibilidade da qual goza a empresa. Por último, mas não menos importante, a “construção dessa imagem é uma parte essencial do processo de autoconhecimento de uma empresa” (p. 25).

#### **d) Vontade**

A capacidade de poder escolher entre alternativas diferentes, mas também de poder controlar suas necessidades e impulsos internos, refere-se a uma vontade que tem um sujeito. Essa capacidade vai além de um comportamento puramente afetivo e perfaz uma segunda condição básica de um sujeito ético. “Querer é, portanto, constitutivo para a nossa ação ética” (p. 18). E “toda ação remete explícita ou implicitamente a uma vontade” (p. 25). Portanto, também uma empresa, em princípio, deve poder cumprir essa condição para ser considerada um sujeito ético. Por isso, Bombassaro coloca em campo as visões e os objetivos, bem como o planejamento e a tomada de decisão de uma empresa. Esses elementos, por sua vez, encontram-se mais ou menos impregnados ou mais ou menos explícitos formalmente numa empresa e podem servir como uma analogia para a vontade de um sujeito ético.

Embora a disposição existencial de uma vontade seja uma condição para poder falar de qualquer modo de um sujeito ético, não se segue disso que toda ação é também e ao mesmo tempo uma ação *ética*. Somente se outros não são prejudicados pelos objetivos e pelos métodos de uma empresa e se esses também “são adequados temporal e localmente às exigências sociais e ecológicas”, pode-se falar de uma ação ética (p. 26). Desse modo, uma empresa deve “mostrar na prática que sua vontade não está em contradição com a vontade da comunidade em que se insere (ou tem intenção de se instalar)” (p. 26). Assim, a comunidade também pode ser integrada num processo comunicativo e pode negociar com boas razões os seus objetivos e tentar convencer aqueles que estão em desacordo.

#### **e) Responsabilidade**

Como elemento constitutivo de uma ética, a responsabilidade pressupõe que um sujeito é capaz de “reconhecer-se como autor de uma determinada ação”, de avaliar os “efeitos e conseqüências que suas ações têm para si mesmo e para os outros” e de “assumir as conseqüências pelas suas ações” (p. 18). Numa empresa que se constitui como um sujeito ético, encontram-se entrelaçadas para Bombassaro as dimensões de uma moralidade individual e moralidade social. “As ações de uma empresa têm a qualidade essencial de estar sempre em relação com o mundo social” (p. 27). Aqui encontra-se a base da responsabilidade social corporativa. A empresa

deve ter consciência das consequências das suas ações, pelas quais, após cuidadosa ponderação, se decidiu. Porque as suas atividades não atingem apenas seus empregados, mas também o mundo social com o qual ela se relaciona externamente. “Como sujeito ético, a empresa está comprometida com a comunidade na qual está inserida” (p. 27). Esta obrigação aplica-se independentemente de quão grande é a comunidade, razão pela qual, em tempos de globalização, as fronteiras devem ser cada vez mais ampliadas.

#### f) Liberdade

Em estreita e necessária conexão com o conceito de responsabilidade, está o conceito de liberdade, especialmente no sentido da autodeterminação. Não existe liberdade sem a possibilidade principal e também factual de praticar algo sem compulsão externa e também de sentir-se livre de pressão em sua vontade, para querer, ter de fazer ou dispor de algo determinado. Um comportamento sob coação não é autodeterminado e, portanto, não pode ser considerado ético. Para as empresas, esta condição tem aliás duas dimensões: em primeiro lugar, os indivíduos que pertencem à organização devem ser livres e, em segundo lugar, para ser capaz de agir, a empresa no seu conjunto, deve também ter a liberdade de operar dentro de um contexto econômico e social nos sentidos descritos até agora. “A ação como tal requer liberdade” (p. 28). Mas uma liberdade absoluta – se ela fosse realmente possível na prática das empresas e da sociedade – não tem necessariamente de ser desejável. Então, a liberdade factual de ação pode ser conscientemente delimitada, por exemplo, por meio de uma regulamentação estatal, sob a forma de normas jurídicas, ou através de um compromisso voluntário da empresa, ou mesmo sob a forma de códigos de ética. Bombassaro não vê, em princípio, um problema em tal delimitação da liberdade, porque as regras representam um quadro de ação baseado na prevenção de ações indesejáveis, em benefício de toda a comunidade. Assim, as regras representam “uma instância que garante a proteção necessária das condições de ação para todos e assegura a liberdade de ação de uns em relação aos outros” (p. 28). Problemático e crítico não é o questionamento da existência de regras e leis, mas sim a pergunta como eles surgiram.

As quatro condições básicas da ética empresarial *autoconsciência*, *vontade*, *responsabilidade* e *liberdade* estão estreitamente entrelaçadas e, dificilmente, podem ser separadas uma da outra em sua interação recíproca no mundo da prática. Em sua estrutura, elas constituem a base sobre a qual os valores fundamentais da *aceitabilidade* e da *confiabilidade* expressam uma atitude ética com a qual devemos ir ao encontro dos outros. Em nossos encontros com os outros e em nossas decisões e ações em comunidade, formamos por meio de “nossos esforços éticos nossa auto-imagem e nossa história (econômica e social)” (p. 30). Trata-se, portanto, de perguntar como deve ser garantida a convivência e o trabalho conjunto numa comunidade e como desenvolver a necessária regulamentação jurídica e moral.

Assim, o diálogo entre os indivíduos ou entre as empresas e as suas decisões assumem um papel importante. O *apelo à disponibilidade para o diálogo* entre partes interessadas torna-se uma exigência central, que tem um conteúdo ético inerente. Desse modo, em suas consequências lógicas, as condições teóricas básicas de uma ética empresarial podem ser definidas em sua funcionalidade em relação a um diálogo, cuja implementação no mundo da prática deve ser dirigida pelos valores da aceitabilidade e da confiabilidade.

## 2 A RESPONSABILIDADE CENTRAL DAS EMPRESAS

É muito difícil não perceber no discurso da sociedade atual a importância da pergunta pela responsabilidade das empresas. Cada vez mais aceita-se amplamente que as empresas têm uma responsabilidade que vai além dos estreitos limites da gestão empresarial e que atinge também preocupações sociais e ecológicas. Mas ainda não há consenso duradouro sobre o quão longe vai a responsabilidade de uma tal empresa, muitas vezes negociada sob o rótulo de Responsabilidade Social Corporativa (RSC) e onde encontram-se seus limites. Mesmo quando se conhece uma responsabilidade central de uma empresa, não é menos relevante a questão para que se assume concretamente uma responsabilidade na prática empresarial e em que medida se pode dizer que há boas razões para o que não se sentir mais responsável. Tendo como pano de fundo esse questionamento prático pelo alcance e pelos limites da responsabilidade, tenho me ocupado com os parâmetros de referência da responsabilidade empresarial concreta. Disso surgiu a ideia da responsabilidade central, que apresento a seguir (SCHMIDT, 2016, p. 34-52).

Um primeiro ponto central de partida e de referência, no qual pode ser fixada a responsabilidade de uma empresa, é o seu negócio central. Qual é a missão da empresa em questão? Que produtos ou serviços são fornecidos e como são vistos os processos de criação de valor? Com o negócio central estão associadas também as estruturas de aquisição e distribuição, incluindo a utilização dos recursos necessários para a prestação de serviços. A gestão superior está, por conseguinte, bem aconselhada a ter um olhar atento sobre o ponto central de suas atividades de ética empresarial, diretamente associadas ao seu negócio central. Portanto, antes de fazer o “bem” – como ocorre muitas vezes – de acordo com o princípio do regador,<sup>1</sup> como nas doações a clubes esportivos locais, iniciativas globais ou através da utilização de produtos biológicos nas lanchonetes, etc., antes de mais nada, dever-se-ia estar preocupado em assegurar que os resultados efetivos da empresa sejam eticamente aceitáveis. Por conseguinte, é necessário perguntar que aspectos eticamente relevantes e eventualmente críticos constituem o cerne do negócio e

---

<sup>1</sup> No original “Gießkannenprinzip” [princípio do regador]. Refere-se à distribuição igualitária de recursos, sem fazer distinção das diferentes necessidades [N. T.].

quais se encontram mais distantes, na periferia do negócio. Caso contrário, corre-se rapidamente o risco de cair numa ética empresarial puramente caritativa (ULLRICH, 2008, p. 452).

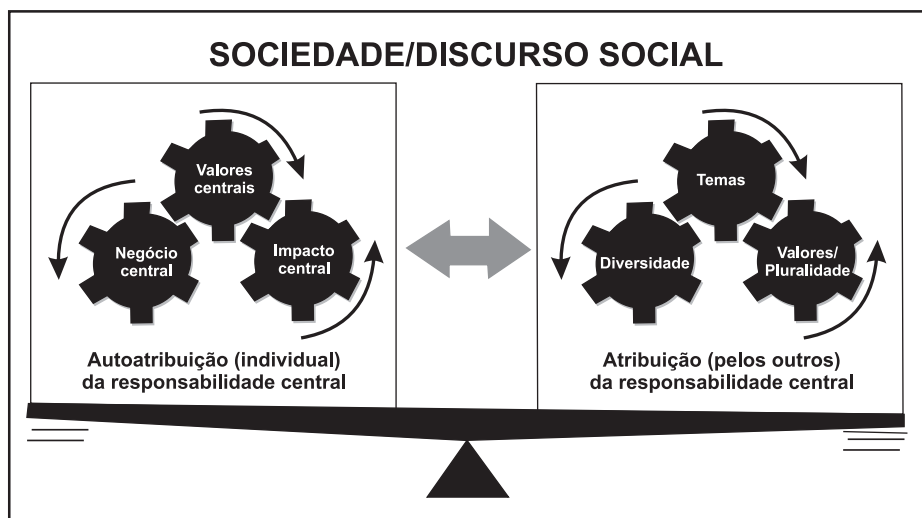
Um segundo ponto de referência essencial para a responsabilidade de uma empresa reside no seu núcleo de impacto: onde e como a empresa atua por meio de suas atividades ou também por sua mera existência em áreas que não podem ser seu negócio central? Num sentido mais restrito, dentre eles podem ser compreendidos os efeitos externos assim descritos na economia, ou seja, os impactos economicamente não compensados das decisões empresariais de terceiros. No entanto, existem também outros efeitos, que num sentido econômico não podem ser explicitamente calculados e que, sem seu desdobramento, têm um impacto central. Exemplos disso podem ser a influência da evolução social e dos estilos de vida, através de novos produtos ou serviços. Pode-se pensar na expansão de supermercados orgânicos, dos modelos de Car-Sharing ou comunidades mercadológicas (por exemplo, Airbnb), propícios ao desenvolvimento de mudanças dos modos de vida e de mobilidade, e que, por sua vez, respondem proativamente a tais mudanças.

Em terceiro e último lugar, mas não menos relevante, estão os denominados valores centrais, de acordo com os quais a empresa opera. Esses valores não têm necessariamente de ser nomeados de modo explícito pela administração. De um ponto de vista puramente teórico, seria aliás ideal conhecer e nomear os valores geralmente considerados importantes para a prática empresarial e de acordo com os quais se age de modo consequente. Mas, na prática impura e intrincada, esse ideal só pode servir de orientação. No entanto, uma empresa faria bem em ser aconselhada regularmente a refletir sobre seus valores éticos e a rever suas atividades para tal fim. Mesmo que os valores centrais sejam altamente individualizados e, portanto, subjetivos no entender da empresa e sem um grau objetivo de determinação, eles podem assumir, mesmo assim, um significado central. Em última análise, desde a perspectiva da administração, a legitimidade do negócio está intrinsecamente relacionada com seus próprios valores. A decisão se, por exemplo, alguém gostaria de se ocupar com setores que aos olhos de muitos parecem imorais ou ao menos questionáveis, acaba por remeter aos próprios valores que defende e pelos quais se orienta. É uma questão de valores se alguém considera eticamente legítimo ter como negócio central as armas, o tabaco ou a indústria pornográfica ou se, nesse caso, se pode falar no máximo de uma “Dirty Ethics” [ética suja] (SCHMIDT, 2016, p. 45s). Mas também em aspectos menos críticos do que, na área do negócio central, os valores têm um papel significativo a desempenhar. Desse modo, a atitude com os funcionários, a relação com o meio ambiente e os recursos ou os sentimentos, bem como estar comprometido com os desafios sociais, como a situação dos refugiados, por exemplo, tem uma estreita relação com os valores centrais da empresa.



Justamente os valores centrais poderiam fazer a diferença mais significativa entre as empresas. Pois, mesmo que duas empresas do mesmo setor, com produtos e serviços fornecidos em locais semelhantes, fossem muito semelhantes no que diz respeito à atividade principal e ao seu impacto central, elas poderiam ver e perceber a sua responsabilidade empresarial como significativamente diferente, tendo como referência seus valores centrais. Dois produtores de roupa, que compartilham no mesmo negócio central a mesma abordagem da responsabilidade, podem ter uma conduta completamente diferente em razão de seus valores. Assim, por exemplo, poder-se-ia criar um sistema de preços elevados, ecologicamente orientado e largamente ligado a fornecedores locais, em confronto com um fornecedor de preço mais baixo com produtos fabricados em países em desenvolvimento. A partir da interação recíproca entre os valores centrais e o negócio central também resulta o impacto central, que pode ser construído de modo análogo para ambas as empresas, mas que, em cada caso, poderia ter manifestações concretas muito diferentes.

A responsabilidade central assim modelada destaca-se das considerações realizadas até agora, como uma autoatribuição individual da empresa. Em primeiro lugar, é o *seu* negócio, o *seu* impacto e são os *seus* valores os responsáveis por determinar sua responsabilidade concreta. Isto se mostra na metade à esquerda da ilustração abaixo.



Modelo de responsabilidade central

Em sua interação recíproca, do negócio central, do impacto central e dos valores centrais resulta a responsabilidade central de uma empresa. Cada um dos três elementos pode ser o ponto de partida para reflexões. No entanto, no discurso prático o negócio central “objetivo” deveria constituir o ponto de partida mais

próximo para a questão da responsabilidade empresarial. Dele também se originam os limites fatuais da responsabilidade e aqueles relacionados ao seu conteúdo. É óbvio que, no âmbito principal da responsabilidade de um produtor regional de alimentos, não está a melhoria dos padrões sociais dos fornecedores globais de uma grife da moda. Em contrapartida, os valores básicos têm ao mesmo tempo uma função de fechamento e de abertura para o alcance da responsabilidade. Assim, por exemplo, dependendo de qual valor tem o meio ambiente para a empresa, o alcance da responsabilidade será limitado ao mínimo exigido pela lei. Ou a empresa, em seu engajamento ecológico, vai voluntariamente além daquele mínimo legal, porque tem em alta consideração a proteção do meio ambiente. O impacto central reside na qualidade de objetificação entre o negócio central e os valores centrais e, portanto, também tem influência na determinação da responsabilidade central e no seu alcance.

Determinar sua responsabilidade central descrita desse modo e alinhar suas ações é o primeiro passo (sistemático) necessário, mas não suficiente para uma empresa responsável e socialmente legítima. Já a palavra “resposta” faz referência a uma estrutura dialógica imanente do conceito de responsabilidade. Responsabilidade – como eu gostaria de entender aqui – está baseada num jogo de pergunta e resposta. Uma pessoa **A** pergunta a uma pessoa **B**, por que ela agiu de um determinado modo ou por que razão ela não agiu de uma determinada forma. **A** exige que **B** fundamente sua decisão e suas ações. **B** (por exemplo, uma empresa) precisa dar uma resposta que satisfaça **A** (por exemplo, um acionista). Com base nos seus valores e nas suas concepções, **B** pode construir ou determinar uma imagem equivocada do negócio central e do impacto central de **A**. Ambos têm agora de encontrar um equilíbrio entre a autoatribuição e a atribuição do outro para negociar com responsabilidade. Numa sociedade moderna e pluralista, esta relação bilateral pergunta/resposta complica-se e se multiplica, e produz como resultado um discurso multilateral sobre responsabilidade social entre a consciência do poder de uns em relação aos outros, mesmo se muitas vezes participantes anônimos do discurso. Por isso, o alcance e os limites da responsabilidade de uma empresa não podem ser determinados isoladamente e com validade geral pela sua gerência. Ao invés disso, eles precisam ser determinados no contexto que reúne diversos participantes do discurso numa dinâmica que equilibra as diversas autoatribuições. A dinâmica das atribuições de responsabilidade a terceiros, por vezes muito diferentes de uma empresa, deve ser ilustrada como aparece no lado direito da Figura 1. Dentro da estrutura do discurso da sociedade em geral, no entanto, pode ser vista nem unicamente a autoatribuição (mostrada na Figura 1 à esquerda), nem somente na atribuição externa (indicada à direita) da responsabilidade. Como a empresa também é participante do discurso e participa assim ativamente do discurso, ela também está inevitavelmente envolvida na configuração, e da mudança dinâmica do discurso como um todo. Em princípio, o discurso abrange todos os membros de uma comunidade e um grande número de temas sociais, relacionados a um tempo

histórico específico e que nesta sociedade são virulentos e podem ser adiados ao longo do tempo. Do ponto de vista da ética empresarial e dos temas em si mesmo relevantes, o discurso também pode ser entendido como um discurso de responsabilidade, na medida em que é necessário encontrar um equilíbrio que, em sua essência, é sempre, e/ou pode ser temporário.

Fundamental para a questão dos limites da responsabilidade é a pergunta pelos princípios da responsabilidade das empresas. Por que as empresas ou outros atores devem ser responsáveis? Num nível pragmático do discurso em curso, essa justificação pode ser derivada de uma relação comunicativa constitutiva de uma comunidade em sua realidade social, na qual devem ser preservadas as ações (linguísticas) bem-sucedidas (STEINMANN; LÖHR, 2015, p. 274s; SCHMIDT, 2015, p. 10). Mas ainda assim permaneceria então a possibilidade de uma negação linguística da responsabilidade de uma empresa, algo literalmente como: “Eu não sou responsável”. Em um discurso permanente, no entanto, esta atitude não é capaz de conduzir a um consenso e leva a comunidade a recusar a “autorização para operar” da empresa, na medida em que não se lhe compram os seus produtos ou se vê ameaçada pelas consequências jurídicas. Estaria apenas na sabedoria empresarial reconhecer, fundamentalmente, a responsabilidade.

Muito mais fundamentais são os contextos de justificação, que resultam de considerações teórico-sistêmicas. Eles formam a base teórica fundamental das minhas considerações sobre a ética (empresarial). Deles também deriva a criação construtivista do mundo, que pode ser negociada comunicativamente. A responsabilidade, como princípio, encontra sua fundamentação em nível da lógica subjacente, segundo a qual os sistemas podem ser considerados como partes de um todo e, em cujas interações dinâmicas, produz-se esse todo. Assim, toda mudança e cada movimento de uma parte, por meio do seu acoplamento estrutural constitutivo com as outras partes, transforma os seus espaços de possibilidade. Produz causalmente uma mudança em seus graus de liberdade. Se interpretarmos as empresas como partes de um grande todo, como a economia ou a sociedade, daí decorre analogamente que as ações e as omissões de uma empresa têm um impacto sobre os graus de liberdade dos outros atores econômicos e sociais. “Ações eticamente permitidas caracterizam-se [...] pelo fato de que a existência de sistemas constituídos não sejam prejudicados ou destruídos” (SCHMIDT, 2017, p. 85). Afirmação e desdobramento devem ser vistos como valores indispensáveis.

Uma pessoa não pode, simplesmente por existir, “[...] ter a pretensão imanente de, pelas suas ações, [...] intervir e explorar o ambiente. Em vez disso, as intervenções devem primeiro ser bem fundamentadas e justificadas quanto à sua admissibilidade” (p. 86). Por conseguinte, a empresa é por princípio responsável perante os outros atores. Então, que responsabilidade concreta conflui para este princípio de responsabilidade seja novamente objeto de discursos, que conduzem num determinado tempo para uma determinada comunidade. A responsabilidade factual

exigida tem lugar em constelações histórico-concretas, que se materializam nas infraestruturas econômicas e sociais. Como tal, percorrem vias de desenvolvimento nas quais também podem estar acoplados seus valores sociais (PFRIEM, 2015, p. 201) e que, em princípio, confluem para um espaço de possibilidade de futuras realizações concretas (SCHMIDT, 2017, p. 32-38). Aqui o modelo de responsabilidade central pode ser aplicado e ajudar a determinar a esfera da autoatribuição concreta e reconhecida de responsabilidade.

### 3 VERIFICAÇÃO DO MODELO DE RESPONSABILIDADE CENTRAL

Considerando as condições e os valores centrais para uma ética empresarial formulados por Bombassaro, que apresentei acima, gostaria de verificar agora o modelo da responsabilidade central e examinar suas correlações com os fundamentos teórico-sistemáticos. Pretendo com isso descobrir até que ponto minhas reflexões sobre a ética empresarial podem cumprir as exigências colocadas por Bombassaro, e onde podem ser identificadas necessidades de maior aprofundamento. Isso talvez seja possível compreendendo melhor a ação econômica responsável e vinculando os entre si, de modo esclarecedor os “dois níveis de realidade claramente distintos: o mundo da prática, que nos coloca constantemente em contato uns com os outros, e o mundo dos conceitos, onde a realidade viva é captada e submetida a uma análise crítica” (BOMBASSARO, 2003, p. 29).

Uma convergência evidente entre nossas respectivas reflexões e concepções reside no aspecto da discussão discursiva dos atores. Enquanto para Bombassaro (2003, p. 16) a linguagem constitui um pré-requisito para o surgimento da comunidade social, para Schmidt (2017) o discurso social já sempre está dado. “Este discurso em geral nem sequer começa ou termina, mas é um processo que envolve a formação de toda a opinião e de toda a discussão das pessoas dentro da uma sociedade com questões que são para elas relevantes e significativas” (SCHMIDT, 2016, p. 62). O discurso está, por assim dizer, sempre atrás dos atores, formando assim um pano de fundo, em frente ao qual acontecem todas as atividades econômicas e sociais. Independentemente se o discurso é compreendido em sua forma puramente teórico-filosófica (HABERMAS, 1991) ou se ele é considerado em suas comunidades sociais praticamente existentes como um tecido estruturado e ordenado (GIDDENS, 1997; FOUCAULT, 2012): O *discurso é um elemento constitutivo* de ambas as abordagens a serem comparadas. Sem uma referência implícita ou explícita ao discurso, outras considerações não fazem sentido.

Também a aceitabilidade e a confiabilidade, os dois valores éticos fundamentais que Bombassaro demanda à ética empresarial, remetem ao discurso. Se as ações acontecem na linguagem e no discurso, então a *aceitação* do outro ocorre no discurso. Mesmo se – ou talvez exatamente porque – desde uma perspectiva fenomenológica o outro permanece sempre para nós como um enigma (LÉVINAS, 2012, p. 120) e

nos escapa, o princípio do reconhecimento do outro é uma pressuposição básica para o entendimento discursivo. O discurso necessita do outro, e o traz à tona. O conceito de responsabilidade empregado no modelo de responsabilidade central, no sentido de uma resposta, ou seja como uma resposta a uma pergunta (para questões moralmente relevantes) com conteúdo ético, está completamente de acordo com essa concepção. A determinação da própria responsabilidade da empresa, com base no negócio central, no impacto central e nos valores centrais, e a busca do equilíbrio entre essa autoatribuição e as atribuições dadas pelos outros, com quem se interage nas relações sociais, é uma construção que se realiza exatamente com a aceitação e o reconhecimento do outro como legítimo outro. Embora nesse modelo do discurso real seja estruturado faticamente e não seja pensado como livre de dominação, o modelo exige que para isso se considere a economia e “a vida como uma relação com os outros [...] e o aprendizado da linguagem da responsabilidade, para escutar e responder aos outros” (HAN, 2016, p. 91). Por último, mas não menos importante, essa exigência é compatível (embora não deva deduzir mais que isso) com os valores éticos de afirmação e desdobramento, fundamentados por mim teórico-sistemicamente e que, em nível de princípio, correspondem ao “desejo” de aceitação.

*Confiança* no sentido de aceitação do outro é, também quando este está ausente, de acordo com Bombassaro, outro valor fundamental para a ética (empresarial). Sem ele, o discurso permanente pode não ter êxito. Em nível de princípios, essa afirmação pode reivindicar pretensão de validade também para o discurso social concreto, a partir do qual foi modelada a ideia da responsabilidade central. Sem uma vinculação da ação argumentativa ao meu parceiro de discurso, no caso da minha ausência, a arbitrariedade e a vantagem passariam a governar. Desse modo, também sob a perspectiva da responsabilidade central a confiança é valiosa. No entanto, permanece em aberto de que modo uma confiança factual pode ser estabelecida no mundo da prática. Nos últimos anos, surgiram na prática empresarial cada vez mais exigências e iniciativas necessárias para conquistar mais confiança na economia ou para fazer frente à perda de confiança dos administradores. O conceito de confiança usado nesse contexto prático é muito menos unívoco que o conceito de confiança determinado filosoficamente, ao qual Bombassaro alude. Enquanto a determinação filosófica do conceito é logicamente derivada das necessidades puramente discursivas, sua definição na prática do tecido da economia moderna tem muito mais a ver com os mecanismos viáveis para a produção da maior confiabilidade possível para as expectativas entre os diferentes atores. Assim, com frequência misturam-se os níveis do indivíduo e da organização. Pois enquanto a confiança perdida, que os gestores, por exemplo, gostariam de recuperar, uma estreita relação com a esfera pessoal e emocional indica que os indivíduos podem confiar nos outros, as relações de distanciamento das pessoas individuais com as organizações complexas caem em um reino anônimo e factual distante, que exige salvaguardas sistemáticas (FREVERT, 2013, p. 138) e sobrecarregam a concepção da confiança interpessoal.

As duas condições básicas de *autoconsciência* e *vontade*, que nas considerações de Bombassaro fazem parte dos pressupostos necessários para a constituição de todo e qualquer sujeito ético, não podem ser justificadas nem refutadas pelo modelo da responsabilidade central. Na melhor das hipóteses, pode-se constatar que somente se pode falar com sentido da atribuição de uma responsabilidade – seja no centro ou na periferia de uma empresa – se, de antemão, se reconhecer implicitamente que se está falando de um sujeito ético. Assim, se rejeitamos a construção de uma empresa como sujeito ético, privamo-la da base teórica necessária para que um ator possa agir com responsabilidade. E um sujeito ético precisa ter autoconsciência e vontade. Somente então faz sentido aplicar o modelo de responsabilidade central numa empresa, quando interpretada como um sujeito ético. Desse modo, a autoconsciência e a vontade podem ser tomadas como plausíveis e livre de contradição no contexto das considerações sobre a responsabilidade central, o que poderia eventualmente ampliar o horizonte explicativo. Especialmente os valores básicos, que assumem um papel importante no modelo da responsabilidade central e que estão associados a um elevado grau de subjetividade, só podem adquirir uma validade especial num discurso social, se eles se manifestarem nas ações deliberadas de uma empresa consciente de si mesma e dos seus valores. Os termos autoconsciência e vontade parecem, à primeira vista, ser compatíveis com os fundamentos teórico-sistemáticos que ressoam na minha abordagem e com os quais é possível fundamentar a reflexividade de um sistema autodelimitado que se constrói e se reconhece como diferente do seu ambiente. Em suma, portanto, estes dois requisitos poderiam ser fundamentalmente frutíferos para uma nova discussão sobre a responsabilidade central, se o seu nível de explicação fosse abordado e se fossem apresentadas investigações mais aprofundadas.

Também a responsabilidade e a liberdade, as outras duas condições básicas que um sujeito ético precisa cumprir, são compatíveis com o modelo da responsabilidade central. Uma vez que o modelo não foi desenvolvido para fundamentar um sujeito ético, mas para situar a questão da responsabilidade no mundo concreto da prática, isso se coloca num outro nível diferente que aquele das condições básicas. Não obstante, o modelo se refere necessariamente a sujeitos éticos, pois somente em relação a eles faz sentido aplicar o conceito de responsabilidade. Nesse sentido, deve-se distinguir aqui entre o conceito de responsabilidade, que expressa uma atribuição fundamental de responsabilidade a um sujeito, e a responsabilidade como relação estrutural entre atores num determinado tempo. A atribuição empírica, factual, bem como a assunção concreta de responsabilidade pressupõem a fundamentação teórica do princípio de responsabilidade. Portanto, no que diz respeito à responsabilidade fundamental como condição da possibilidade de um sujeito ético, gostaria de me referir às minhas considerações teórico-sistemáticas sobre a responsabilidade como princípio: pelo poder efetivo de uma entidade em mudar espaços de possibilidade e com isso agir

imediatamente sobre condições concretas e futuras de outras entidades e condicioná-los, surge uma responsabilidade incondicional das entidades umas com as outras. Esta abertura e este fechamento básicos de espaços de possibilidades, que se expressam em nível da prática concreta na condição factual do campo de ação (atual e futuro), também se encontram outra vez na ação discursiva de uma empresa em seu ambiente social. Assim, o equilíbrio da responsabilidade, no modelo da responsabilidade central realiza-se por meio da autoatribuição e da atribuição por terceiros, é compreendido como uma abertura e um fechamento mútuos de possibilidades de ação, nos quais aparecem uma responsabilidade mútua baseada em princípios. Por isso, são argumentativamente coerentes e podem se confirmar mutuamente a responsabilidade, como Bombassaro a pressupõe para um sujeito ético, e a responsabilidade, como é determinada em princípio no contexto teórico-sistêmico e que se expressa na ação discursiva, no nível operacional do modelo. Mas elas não podem se fundamentar mutuamente, nem serem derivadas uma da outra. O mesmo se aplica à condição básica da liberdade, sem a qual não se pode pensar em nenhum sujeito ético. Também aqui pode ser feita uma distinção entre uma liberdade fundamental, que tem de ser constitutivamente concedida a um sujeito, para que ele deva ser um sujeito ético, e uma liberdade factual, que define os espaços de manobra para possíveis ações. Portanto, para ser considerado um sujeito ético, ele precisa em princípio ser capaz de liberdade, sob a forma de autodeterminação. Além disso, no mundo concreto da prática, ele precisa dispor de graus de liberdade, para poder agir livre também faticamente. O modelo de responsabilidade central não pode em si mesmo fundamentar qualquer liberdade, seja ela factual ou de princípio. No entanto, o modelo se baseia nesse pressuposto, pois de outro modo não faria sentido falar de responsabilidade (central). Assim, uma empresa só pode ser responsabilizada ou ver-se como responsável, se tiver a liberdade de decidir e agir.

A ideia de responsabilidade central aproxima-se muito das exigências propostas por Bombassaro para o fenômeno da responsabilidade, quando ele constata que uma empresa, como sujeito ético, se reconhece como originadora de suas ações, aceita suas consequências e as leva em consideração, quando tem de avaliar seus efeitos sobre os outros. Na autoatribuição individual do modelo da responsabilidade central (ver Figura 1, lado esquerdo), pode ser encontrada essa reflexão sobre os efeitos e as avaliações das próprias ações. Ao mesmo tempo, esta autoatribuição individual de responsabilidade concreta é exposta e desafiada pelo reflexo de atribuições externas plurais, por meio de uma multiplicidade de outros participantes no discurso (ver Figura 1, lado direito). Isso deixa clara a complexa relação de uma empresa com o mundo social e a integração social, com a qual – como observa Bombassaro – ela está comprometida. Nessa estrutura – de acordo com o modelo de responsabilidade central –, por meio da avaliação do negócio central e do impacto central, podem ser discursivamente negociados e podem ser determinados e ajustados, de forma provisória e estável, o alcance e os limites da responsabilidade.

#### 4 REFLEXÕES NO CAMPO DE TENSÃO DA FUNDAMENTAÇÃO NECESSÁRIA E APLICAÇÃO ÊXITOSA DE UMA ÉTICA EMPRESARIAL

O modelo de responsabilidade central é compatível com os requisitos de uma ética empresarial, como formulada por Bombassaro. Ele pode ser vinculado sem contradição às suas estruturas de justificação, que foram desenvolvidas a partir de uma perspectiva fenomenológica e que devem ser cumpridas, a fim de constituir primeiro um sujeito ético e poder transferir as características deste sujeito para uma empresa. Com suas exigências para um sujeito ético, ele identifica pré-condições fundamentais em nível filosófico – o mundo da teoria – que estão logicamente ligadas em nível de orientação e assessoramento para a aplicação – o mundo da prática – na medida em que seus conceitos, modelos ou procedimentos estão (muitas vezes tacitamente) baseados nas pré-condições teóricas. Sem admitir, por exemplo, pelo menos implicitamente a liberdade, sem assumir que sempre são possíveis, no nível da aplicação, o pensamento e as decisões autodeterminadas, bem como a ação autodeterminada dentro de uma comunidade social, não é necessário fazer considerações éticas adicionais. Sem liberdade, tanto no sentido da autodeterminação (interna), como no sentido dos graus (externos) de liberdade, que, em interação, permitem a livre escolha de uma das várias opções de ação numa estrutura social interativa, as ações não podem ser julgadas eticamente. Considerações éticas em estruturas determinísticas rodam no vazio, enquanto a questão da responsabilidade permanece sem sentido.

A revisão do modelo em termos da sua conformidade com os requisitos essenciais da ética empresarial revelou-se positiva. Em particular, o elemento discursivo, que é de importância central tanto no modelo como nas justificações teóricas, pode estabelecer uma ligação entre os dois níveis de abordagens. A aceitação e a confiança, como valores éticos fundamentais, que reivindicam validade numa comunidade social, poderiam ser integrados no modelo de responsabilidade central. Pois, sem o reconhecimento mútuo precípua dos participantes no discurso e sem a confiança em suas declarações não pode ser alcançado o equilíbrio entre autoatribuição e atribuição externa de responsabilidade procurado no modelo. No entanto, os valores fundamentais encontram-se num nível ainda mais “teorético” do que os valores que guiam a ação no discurso fático. Pois, se eu negar ao interlocutor a aceitação básica como participante do discurso, eu privo a ele e a mim mesmo da base comum que precisamos para conduzir o discurso. Os valores de aceitação e confiança referem-se à possibilidade de realização e manutenção do discurso, que, em sua própria essência, tem inscrito um conteúdo ético. Os valores, porém, que motivam os participantes no discurso, em nível da aplicação, não têm como função a manutenção do discurso como tal, mas sim de orientá-lo numa determinada direção. Os temas negociados no discurso atual, como imigração, proteção ambiental, digitalização ou corrupção, são baseados nos valores e interesses dos participantes do discurso, que não são em si orientados para os valores da



aceitação e da confiança, mas que, no entanto, os pressupõem. Ao invés disso, ter-se-ia que assumir uma priorização ou separação dos níveis na definição dos valores: a exigência ética fundamental é a garantia e o acesso ao discurso. Para isso, os valores de aceitação e confiança são altamente significativos, independentemente das posições assumidas no discurso factual. Os valores que os participantes individuais, em nível de aplicação, pretendem validar factualmente no discurso dado baseiam-se nesses valores básicos, que visam à condição prévia do discurso em geral e que, por sua vez, dependem das diferentes orientações normativas dos participantes concretos.

O discurso enquanto tal (como uma construção teórico-filosófica) não pode, por si só, justificar as exigências normativas ou a definição de valores. Os valores nele expressos, que aparecem nas várias posições dos diversos participantes no discurso, ao negociar questões virulentas em determinado momento, resultam de outros contextos de justificação que os participantes usam como guia para agir no mundo da prática. Nesse sentido, o discurso factual também poderia ser interpretado como uma competição de ideias e de interesses mais ou menos bem fundamentados teórica ou filosoficamente. Particularmente no contexto da aplicação, as estruturas dadas e as relações de poder não devem ser desconsideradas (SCHMIDT, 2015, p. 11). O mundo da prática está cheio de circunstâncias factuais que devem ser tratadas na execução prática de ações discursivas e que não podem ser “deixadas de fora da teorização”. Isto revela tanto a força como a fraqueza de uma ética (empresarial) discursivamente constituída. Por um lado, ela é aberta e livre para as mais diversas orientações normativas e definições de valores dos participantes do discurso, que argumentam, no melhor sentido da palavra, sobre o que é certo e em que direção a comunidade social, na qual deve se desenvolver e na se dá o discurso. Por outro lado, nessa abertura e nessa liberdade está a possibilidade de que a comunidade (factual) do discurso concorde em abolir o discurso e reduzir ao extremo a diversidade de argumentos nele contidos a um único argumento “correto e adequado”. Esta possibilidade e o perigo concretos, aos quais o discurso está exposto no mundo da prática, contrapõem-se aos valores de aceitação e confiança, que Bombassaro definiu no mundo da teoria e que assim adquirem um significado altamente prático. Pois seu imperativo ético exige que o discurso seja mantido – em todas as disputas possíveis sobre o caminho prático certo para a comunidade.

A ética empresarial se mostra na disposição da empresa em participar ativamente do processo discursivo. No que diz respeito ao seu negócio central e ao seu impacto central, uma empresa pode definir o campo temático que, para ela, tem uma responsabilidade especial – a sua responsabilidade central. Os valores que ela representa determinam o modo como ela se relaciona com os temas identificados e com as posições que representa. Além disso, uma empresa também pode se engajar em outros temas do discurso, com base em seus valores como cidadã corporativa

(Corporate Citizen). O modelo de responsabilidade central não exclui esta responsabilidade cidadã, mas visa contribuir para focalizar e estruturar a responsabilidade social de uma empresa, bem como agir efetivamente contra as arbitrariedades.

Independentemente da orientação concreta de valor que uma empresa representa, as reflexões de Bombassaro e o modelo de responsabilidade central estão imbuídos de uma visão e de um desafio profundamente relevantes, tanto na teoria quanto na prática – nomeadamente de participar ativamente no discurso, contribuindo para a sua preservação e promovendo assim o desenvolvimento da comunidade social em que se vive. As oportunidades de ação literalmente valiosas que o discurso oferece não devem, portanto, ser consideradas como uma mera opção evidente, mas devem ser exigidas e aceitas pelas empresas, como um todo e pelos funcionários como partes da organização, bem como por ambos como membros de uma sociedade. Entendida desse modo, a ética empresarial diz respeito a todos nós.

## REFERÊNCIAS

- BOMBASSARO, Luiz Carlos. Was ist Unternehmensethik? Eine philosophische Annäherung. In: KÖNIG, M.; SCHMIDT, M. (ed.). *Unternehmensethik konkret. Gesellschaftliche Verantwortung ernst gemeint*. Wiesbaden: Springer, 2002. p. 13-30.
- FOUCAULT, Michel. *Die Ordnung des Diskurses*. 12. ed. Frankfurt am Main: Fischer, 2012.
- FREVERT, Ute. *Vertrauensfragen. Eine Obsession der Moderne*. München: Beck, 2013.
- GIDDENS, Anthony. *Die Konstitution der Gesellschaft*. 3. ed. Frankfurt am Main: Campus, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- HAN, Byung-Chul. *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2016.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. 6. ed. Freiburg im Breisgau: Alber, 2012.
- PFRIEM, Reinhard. Kulturalistische Unternehmensethik. Ein theoretischer Bezugsrahmen für Unternehmen als Akteure möglicher gesellschaftlicher Transformation. In: VAN AAKEN, D.; SCHRECK, P. (ed.). *Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Berlin: Suhrkamp, 2015. p. 187-208.
- SCHMIDT, Matthias. Die Konstruktion von Innovation und Verantwortung – CSR als Gegenstand und Bezugsgröße von Innovation. In: SCHMIDT, M.; TOMENENDAL, M.

(ed.). *Innovation, Identität, Verantwortung – Made in Berlin! Auf der Suche nach Kohärenz in einer vielschichtigen Metropole*. München; Mering: Rainer Hampp, 2015. p. 7-12.

SCHMIDT, Matthias. *Reichweite und Grenzen unternehmerischer Verantwortung. Perspektiven für eine wertorientierte Führung und Entwicklung*. Darmstadt: Gabler, 2016.

SCHMIDT, Matthias. *Selbstorganisation – System – Ethik. Eine Operationalisierung der Methode der Selbstorganisation und Implikationen für eine Ethik*. München; Mering: R. Hampp, 2017.

STEINMANN, Horst; LÖHR, Albert. Grundlegung einer republikanischen Unternehmensethik. Ein Projekt zur theoretischen Stützung der Unternehmenspraxis. In: VAN AAKEN, D.; SCHRECK, P. (ed.). *Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Berlin: Suhrkamp, 2015, p. 269-309.

ULLRICH, Peter. *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Bern: Haupt, 2008.

# UNIVERSIDADE ENTRE TRADIÇÃO E MUDANÇA: “TENSÃO ESSENCIAL”

*Célia Elizabete Caregnato*

Este breve texto busca honrar o querido amigo Luiz Carlos Bombassaro. Homenageado neste livro, Bombassaro atua de forma a pensar e problematizar a universidade pública na qual faz sua carreira profissional. Dedicou-se intensamente a discutir problemas nos mais variados tipos de instâncias colegiadas, em unidades acadêmicas e no cotidiano do ensino e da convivência com seus colegas. Seu posicionamento sobre o caráter da universidade se sustenta na compreensão dessa instituição como um locus de produção de conhecimento e de reflexão crítica, objetivando a formação de pessoas capazes de contribuir ativamente para a produção de uma sociedade melhor.

Bombassaro lembra universidade, pesquisa, ensino, tomados a partir de um compromisso ético com a educação. Lembra trabalho denso e, também, amizade. Entendo que escrever sobre o que nos desafia atualmente na universidade é a melhor homenagem a esse colega e amigo, professor e pensador.

A universidade pública brasileira está frente a tensões próprias intrínsecas a uma instituição científica e educacional posta, ao mesmo tempo, a partir da tradição e na perspectiva de transformar a sociedade. Nas palavras de Bombassaro, por ocasião do trabalho realizado em conjunto no curso de Especialização em Educação para a Diversidade, destinado a professores nas redes públicas de educação básica a

educação é um processo transgeracional de transmissão, conservação e transformação de conceitos e valores que caracterizam toda produção simbólica material e imaterial dos seres humanos. É na dinâmica própria desse processo que nasce a tensão entre o mundo que ao nascermos nos recebe e que vamos gradativa e paulatinamente recebendo e o mundo que vamos construindo e transformando. Toda nossa educação é, portanto, um conviver com um estado de tensão essencial, que é a condição básica para toda a mudança (BOMBASSARO, 2013, p. 7).

Um dos pontos de tensão está em qualificar a capacidade da universidade de ser um lugar de formação e socialização transgeracional, orientado para mudanças efetivas no sentido da justiça social, da ética e dos direitos humanos. Ao levar em consideração as aulas, análises, reflexões e os escritos do amigo Bombassaro, temos presente que o sentido público dessa universidade ganha força diante de lógicas competitivas externas ou de desempenhos performáticos de seus agentes.

É nesse contexto que levanto considerações sobre as atuais transformações da educação superior, pensando os desafios que a universidade brasileira encontra. Um intelectual que se situa na sucessão das tradições humanista-renascentistas e iluminista-modernas, que mantém uma perspectiva de universalidade e, ao mesmo tempo, debate e defende a diversidade, Bombassaro (2013, p. 5) afirma:

a educação realiza-se tendo em vista o desafio de valorizar as múltiplas formas de vida, os múltiplos modos de agir e de pensar. Essa situação, relativamente nova, traz consigo a marca do processo histórico que a constitui e se realiza no encontro, no contato e no reconhecimento da diferença e da alteridade.

Os sistemas de educação superior, com seus modelos institucionais, foram cunhados na relação com a formação das nações. As universidades possuem valor material e simbólico, uma vez que são instituições que guardam, sistematizam e dinamizam a cultura da sociedade. Essas mesmas instituições fornecem títulos que se mantiveram acessíveis a poucos. De fato, a história da universidade é a de uma instituição de modo geral elitizada.

A história da universidade, seja em seu período medieval, seja na modernidade, por caminhos distintos, registra seu inestimável valor como lugar de construção de conhecimentos. Charle e Verger (1996) mostram que, na passagem para os tempos modernos, como parte do processo de laicização, foi ocorrendo a passagem da chancela papal para certa chancela estatal. Apesar de valorizada e com objeto próprio e delineado de atuação – construção de conhecimentos e formação de pessoas –, registra continuamente relações contraditórias com lógicas que lhe são externas e com outras instâncias de poder.

Na Europa e nos Estados Unidos, durante o século XIX, formaram-se sistemas escolares voltados à educação básica obrigatória. Formação superior e universidade eram praticamente equivalentes, com estrutura e funcionamento distintos da lógica dos empreendimentos econômicos.

A universidade ocupou uma centralidade no contexto das instituições culturais da modernidade. Em função de suas atividades de ensino, de seus produtos culturais e científicos, a universidade, nos períodos iniciais da modernidade, estruturou-se como uma instituição *sui generis*, mantendo uma posição relativamente isolada diante da vida econômica e política, voltada fundamentalmente para seus afazeres

específicos, buscando assumir uma posição de independência institucional diante das demandas externas (MARTINS, 2012, p. 108-109).

Essa independência da universidade, frente a demandas da vida econômica, social e política, passa a sofrer contextação crescente por parte de outros setores da sociedade. Em especial a partir dos anos 1960 houve pressões sociais, econômicas e políticas, de atores sociais vinculados, de setores públicos e privados, bem como de movimentos sociais (MARTINS, 2012). De um lado, havia demandas para maior democratização, ampliação da base social de participação na instituição. De outro lado, apelava-se por maior entrelaçamento entre a pesquisa e o conhecimento acadêmico e a produção de bens e serviços no mercado.

No caso norte-americano, a universidade diversifica suas atividades e defronta-se com mudanças sociais significativas que repercutem em seu interior. Kerr (2005), já em 1963, mostrou o modo como a instituição foi se tornando uma multiversidade, tendo funções para além daquelas clássicas de lidar com a produção do conhecimento científico e com a formação.

Na América Latina, antes ainda, em 1918, afirmam-se princípios de cogoverno e a atividade de extensão na relação com a sociedade e com a institucionalidade política tendente à democracia (DIDRIKSSON *et al.*, 2018; LEITE, 2008). A atuação estudantil e a perspectiva crítico-social, que fizeram parte do cenário à época, passaram a ser uma das marcas no modo de fazer universidade nessa região.

No entanto, as transformações históricas se processam continuamente e de formas variadas. Já não abordamos apenas em universidade quando nos referimos à formação pós-secundária. Tratamos da educação superior, fenômeno que transborda as fronteiras institucionais do modelo universitário e se amplia para uma diversidade de formatos e missões institucionais. Assim, falamos em instituições de educação superior, dentre as quais a universidade segue sendo a referência.

A formação superior no Brasil teve origem em faculdades, que formavam profissionais liberais da medicina, do direito e da engenharia. Esse fato ajuda a explicar a dificuldade que, por vezes, esteve presente no sentido de ver a universidade como uma instituição integrada. Vemos, uma soma de faculdades.

Na relação com as especificidades históricas, lidamos com tendências produzidas em outros países, que nos influenciam culturalmente. É o caso da ênfase em cursos de formação profissional, inspirado no modelo francês e, de outra parte, instituições de pesquisa, inspiradas no modelo humboldtiano-alemão. Portanto, o nosso sistema de educação superior se produz a partir da tensão entre esses dois modelos de instituições.

Os modelos de instituições transitaram de uma maior atenção aos interesses do Estado – formando burocracias – para maior atenção aos interesses do mercado. A intensificação da racionalidade tecnológica e o aumento da

internacionalização da economia permitiram que se passasse a lidar com a noção de economia do conhecimento (DRUCKER, 1993), que traduz a compreensão de tecnologia e conhecimento como chaves para a produção, como terra e trabalho foram no passado. Mais do que formar pessoas, a educação passa a ser vista como um bem que produz efeitos de mercado.

No século XXI, a presença e a competitividade internacionais são marcantes na valoração das instituições universitárias. Marcadamente, o processo de Bolonha, gestado com ferramenta de integração da União Europeia constitui-se em esforço regional que “atualiza” a missão nacional da universidade. Ela passa a ser vista como um fator de impulso da competitividade internacional europeia em uma economia do conhecimento.

O conjunto das instituições que formam os sistemas nacionais precisam atender à concorrência global. Internamente, adotam muitas vezes um modelo de gestão com crescente identidade com a lógica empresarial. Externamente, as instituições atuam com vistas à performance por produtos em *rankings* de domínios nacionais e internacionais. As duas faces da mudança, na concepção e na operação das atividades acadêmicas, fazem parte do atual cenário da vida universitária em diferentes nações e regiões. A expectativa de se tornar “universidade de classe mundial” exige participar de intensas disputas na produção de conhecimento de competitividade internacional.

Marginson (2009) buscou aspectos que determinam posições das instituições de Ensino Superior internacionalmente. Dois modelos básicos de instituições ganharam destaque: um voltado para a pesquisa, com universidades que oferecem formação de quadros para posições de lideranças em várias áreas de atuação; e outro voltado para o ensino com gestão de matrículas como grandes organizações que seguem a lógica de ensinar de modo massificado. De acordo com a diversificação institucional no interior de cada sistema nacional, as instituições universitárias apresentam graus variáveis de legitimidade, em diferentes esferas de valoração: formação, visibilidade, prestígio, captação de recursos por mensalidades ou por convênios de pesquisa.

Ball (2012) questiona a crescente submissão do meio acadêmico às lógicas exógenas, destacando a crescente e íntima relação entre o trabalho na academia e a produção de respostas pragmáticas e utilitárias. Ball (2010; 2012) propõe que se pense em termos da performatividade que regula atores no campo da educação. Em sua visão, ela constitui o trabalho dos indivíduos nas organizações e revela relações de poder intensas e incorporadas ao cotidiano da educação.

Qualidade, eficiência e prestação de contas são termos-chave do discurso performático e do poder que cria verdades ao incorporar novas rotinas à identidade do frazer acadêmico, alterando a modelagem da universidade (BALL, 2010; 2012). Essa compreensão reconhece a constituição de subjetividades que incorporam autocontrole/autorregulação capaz de produzir resultados

continuamente avaliados. Trata-se da adequação às avaliações e à prestação de contas, dominando a atividade profissional de docentes no ensino e na pesquisa. Essas rotinas ganham espaço e tempo significativos entre as atividades dos docentes nas universidades e nas instituições de Ensino Superior, de um modo geral.

A universidade pública brasileira está instigada a exercer adequadamente sua tarefa de continuar sendo referência como instituição de pesquisa e, paralelamente, ser capaz de oferecer formação de quadros científicos e profissionais em um contexto restritivo. Cabe refletir sobre desafios com os quais a universidade pública brasileira se defronta ao responder a demandas exógenas e a necessidades intrínsecas. Desde fora, há lógicas de gestão e de funcionamento utilitaristas e incompatíveis com a formação e pesquisa que não gera lucro a curto prazo. Nesse sentido, há o desafio de lidar com a lógica sistêmica internacional de concorrência.

Outro desafio é a incorporação dos novos públicos estudantis, atendendo às suas necessidades pedagógicas, materiais e culturais, não necessariamente previstas pelo funcionamento tradicional da universidade. Há importantes demandas políticas para a formação de camadas sociais cujas famílias não tiveram oportunidade de formação em educação superior ao longo de gerações. Nesse caso, propiciar trajetórias na universidade significa também qualificar esses grupos sociais como sujeitos históricos, uma vez que os torna operadores de um conjunto simbólico central na atual fase de acumulação do capitalismo, organizada – ao menos de forma proclamada – em torno do conhecimento.

O sistema de educação superior no Brasil experimenta um processo de expansão de formação de pessoas, dado pela ampliação do acesso e pela reserva de vagas (Lei 12.711 de 2012). A interiorização e diversificação de instituições é outro fato marcante e isso pode ser visto por meio dos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia (Lei 11.889 de 2008), mas também pela expansão de *campi* universitários por importantes instituições que fizeram sua história com sedes e unidades em um único município.

Tudo isso remete a diversos questionamentos:

- Qual formação superior as instituições universitárias públicas oferecem aos seus estudantes?
- Como a necessidade de desempenho performático incide sobre práticas dos atores?
- Que decorrências essa lógica produz na formação acadêmica dos estudantes?
- Como as práticas institucionais se modificam para lidar com as novas necessidades e novos sistemas simbólicos?

A formação de pessoas, seja para a pesquisa acadêmica, seja para atuar como profissionais liberais, como empreendedores no setor privado ou em carreiras de



Estado, requer processos duradouros de convivência com projetos, com pensamento abstrato e concreto e com práticas capazes de interagir com percursos de vida traçados até então pelos indivíduos. Tradicionalmente, não habilitada a lidar com públicos estudiantis que formam as primeiras gerações de suas famílias a obterem assento nesse nível de ensino, as instituições federais de educação superior experimentam um movimento de variadas forças sociais e educacionais. Elas se tornam espaços onde o ser disputa reconhecimento e poder de decisão. Essas instituições precisam aprender a lidar com novos interlocutores e novas questões que aparecem, desde a sala de aula até as instâncias de tomadas de decisão institucional.

A política de reserva de vagas das instituições federais de educação superior para novos públicos da educação superior atribui desafios novos a instituições prestigiosas no sistema. Mesmo que sejam instituições com reconhecimento internacional na região geográfica (TRINDADE, 2004), elas precisam lidar com novas tarefas. Entre essas tarefas está a necessidade de maior contextualização das suas práticas. Tais práticas podem ser relativas a sua capacidade de lidar com grupos socioculturais diversos, ou relativas à dinamicidade da formação para atuação profissional.

Diferentemente da massificação por meio de títulos desvalorizados, como ocorre em um conjunto de vagas de ensino já criadas no Brasil e em outras realidades nacionais, a universidade pública está sendo instigada a garantir qualidade em seu trabalho acadêmico, para que os estudantes possam dar saltos em sua formação, compensando trajetórias escolares anteriores. Um dos desafios está em ganhar desenvoltura interna para lidar com os arranjos socioculturais e econômico-produtivos locais, crescendo em seu impacto e na relevância regional e nacional.

Se, na atualidade, os sistemas de Ensino Superior convivem com a formação de elites dirigentes e de massas de trabalhadores qualificados, de modo segmentado, no caso da universidade pública brasileira, há uma novidade com altíssima relevância dos pontos de vista acadêmico e social: as pessoas socialmente diferenciadas e também direcionadas a um e outro segmento passam a conviver no interior da mesma instituição.

Nesse sentido, o momento histórico exige romper com essa dicotomia entre instituição prestigiada e instituição que atende ao grande público. Para continuar cumprindo o papel de relevância histórica na definição de projetos nacionais, a universidade pública brasileira e o sistema de educação precisam ser competitivos e ter alto desempenho na produção de conhecimentos e, ao mesmo tempo, formar pessoas para uma sociedade menos elitizada. A universidade necessita contribuir para a sociedade ter relações sociais e educacionais de dignidade, dada por iguais condições de acessar o conhecimento e de criticá-lo para fazê-lo avançar.

Os desafios com os quais a universidade se defronta marcam também possibilidades de colocar seus modos de atuação como objeto de investigação e crítica. Afinal, o fazer acadêmico está identificado com a problematização da realidade.

Quando pensamos as relações entre indivíduo e sociedade no campo da educação, costumamos dar por suposto um determinado modelo conceitual de educação que orienta nossa investigação, nosso discurso e nossa prática formativa. No entanto, embora tenhamos sempre presente a força persuasiva do modelo conceitual de educação que adotamos, nem sempre transformamos o próprio modelo em objeto de investigação e de discussão. Uma indagação sobre esse problema parece ser importante e, quiçá, até mesmo imprescindível para lançar luz sobre o alcance e o limite dos modelos conceituais em voga na educação atual (BOMBASSARO, 2013, p. 6-7).

A tensão essencial da educação intergeracional está posta para a universidade e para as instituições de educação superior públicas. Essas instituições estão entre tradições relativas a um tempo histórico, em que apenas segmentos sociais muito restritos lhes tinham acesso ou a mudança para um tempo em que sejam capazes de oportunizar práticas que afirmem reconhecimento recíproco.

## REFERÊNCIAS

- BALL, S. Performatividades e fabricações na economia educacional: rumo a uma sociedade performativa. *Educação e Realidade*, v. 35, n. 2, p. 37-55, maio/ago. 2010.
- BALL, S. Performativity, commodification and commitment: an I-spy guide to the neoliberal university. *British Journal of Educational Studies*, v. 60, n. 1, p. 17-28, 2012.
- BOMBASSARO, L. C. Educação, ética e direitos humanos. In: CAREGNATO, C. E.; BOMBASSARO, L. C. (Org.). *Diversidade cultural: viver diferenças e enfrentar desigualdades na Educação*. Erechim: Gráfica e Editora Ideal, 2013.
- CHARLE, Christophe; VERGER, Jacques. *História das universidades*. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1996.
- DIDRIKSSON, Axel et al. Balances y desafíos hacia la CRES 2018 – Cuaderno 2 Instituto de Estudios y Capacitación Federación Nacional de Docentes Universitarios (IEC-Conadu), Consejo Latinoamericano de CS Sociales, (Clasco), Universidad Nacional de las Artes (UNA) y Plataforma Regional de Integración Universitaria (Priu), 2018.
- DRUCKER, Peter F. *Sociedade pós-capitalista*. São Paulo: Pioneira, 1993.

- KERR, Clark. *Os usos da universidade*. 15. ed. Brasília: Ed. da UnB, 2005.
- LEITE, D. B. C. Manifesto dos estudantes de Córdoba. Aos estudantes... no século XXI. In: SADER, E.; GENTILI, P.; ABOITES, H. (org.). *La reforma universitaria: desafios y perspectivas 90 años después*. Buenos Aires: Clacso, 2008, v. 00, p. 186-192.
- MARGINSON, S. University rankings, government and social order: managing the field of higher education according to the logic of the performative present-as-future. In: SIMONS, M.; OLSEN, M.; PETERS, M. (ed.). *Re-reading education policies: a handbook studying the policy agenda of the 21st century*. Rotterdam: Sense Publishers, 2009.
- MARTINS, Carlos B. Sociologia e ensino superior: encontro ou desencontro? *Sociologias*, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 100-127, jan./abr. 2012.
- TRINDADE, Hégio. A república em tempos de reforma universitária: o desafio do governo Lula. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 25, n. 88, p. 823-824, Especial/out. 2004.

# O FUTURO DAS HUMANIDADES NO ENSINO SUPERIOR: QUAL FUTURO?

*Everaldo Cescon*

Apraz-me, enquanto diretor da Área do Conhecimento de Humanidades, na Universidade de Caxias do Sul, homenagear o professor Luiz Carlos Bombassaro, que tem sua trajetória, como professor e pesquisador, marcada pela defesa das Humanidades na formação superior, apresentando um texto acerca do (in)futuro das Humanidades.

Preocupa-nos ver que, progressivamente, as Humanidades são sacrificadas no “altar” do mercado. Considerando que nas Humanidades se acomoda a herança cultural que uma geração deixa a outra, cabe-nos perguntar se, sem Humanidades, teremos futuro. Uma sociedade não se define somente por sua atitude diante do futuro, mas também diante do passado. Suas lembranças não são menos reveladoras do que seus projetos.

Recentemente, o premier australiano Malcolm Turnbull, em entrevista, afirmou, referindo-se às disciplinas humanas: “Com elas não se come. Ao que serve uma pesquisa sobre ‘O conceito de Deus no idealismo pós-kantiano de Hegel’? Por acaso aumenta o PIB de um país?” Será mesmo, senhor primeiro-ministro?

Talvez não aumentem o PIB de um país, mas permitem ao indivíduo lembrar que é um ser humano, que se encontra entre um grupo de pessoas iguais, que têm medo, que sentem necessidades, que têm metas e ambições como ele mesmo. Oferecem ao indivíduo uma formação espiritual e não mera dotação de conhecimentos. Contrariamente ao que pensam os neoliberais de plantão, as Humanidades não são ornamentos inúteis em um momento em que as nações devem eliminar tudo que não tenha utilidade para serem competitivas no mercado global. Em países altamente desenvolvidos, como os nórdicos, o interesse econômico se nutre também das artes e das humanidades, para fomentar um clima de criatividade inovadora e de administração responsável e cuidadosa dos recursos. Ademais, temos de considerar que a estabilidade econômica não é um fim em si mesmo, mas meio para a obtenção de um fim mais humano: viver em uma sociedade democrática estável.

A primeira função das Humanidades é transmitir uma cultura comum (conceito em crise diante da perspectiva do multiculturalismo e porque representa o poder hegemônico). A diversidade fez repensar o sistema educativo norte-americano, está fazendo repensar o europeu e, com certeza, fará repensar o nosso também. A multiculturalidade faz repensar a “fusão de horizontes” como uma necessidade ineludível da harmonização social. Se quisermos caminhar na direção da democracia estável, o sistema educacional tem de urgentemente ser repensado, considerando a diversidade de nossa gente.

Este cenário coloca a milenar instituição chamada Universidade numa encruzilhada. Cada vez mais a educação é considerada um bem de consumo, exposta aos valores de mercado. A busca de resultado concreto, exitoso e imediato influencia a gestão institucional e desnaturaliza a complexidade da universidade, outorgando-lhe uma condição empresarial. Temos como mercado, produto, competitividade, resultado pululam os discursos de nossos reitores. As reformas curriculares expurgam as Humanidades por considerá-las inúteis, meros adornos culturais que nada produzem.

Será o adeus à universidade? A busca do resultado econômico implicará perda da alma da universidade e do grupo humano que a acumulou? Não será esta universidade uma manifestação similar a tantos outros instrumentos de última geração tecnológica? Será meramente mais um instrumento que permite intervir economicamente na sociedade? Não. A universidade tem uma primeira e mais importante função, isto é, ser um sistema complexo da cultura. Dentre as suas funções conta-se a conservação da informação, a memória e a possibilidade de criar novas possibilidades.

Diferentemente da natureza (acaso), as saídas das tensões históricas são marcadas pela escolha ética. Outras instituições podem ser empresas; a universidade, não. A universidade não tem sido a demonstração da adaptação instrumental à sociedade, mas a demonstração centenária do cuidado com o conhecimento permanente, da busca e do encontro com o melhor conhecimento. Não é conveniente desenvolver uma cultura da gestão, sem formar capacidades de convivência e cidadania. A universidade tem uma função vinculante, socializadora, como aliás todo o processo de escolarização. Nas palavras de Heidegger, em sua *Introdução à metafísica*: “Se se quiser chamar universidade à instituição na qual se unem as ciências especializadas, de acordo com os seus ensinamentos e investigações, a universidade somente subsiste como um nome, porém já não é uma força originária de unificação que resulte espiritualmente vinculante”.

Estamos cada vez mais formando analfabetos da alma, indivíduos que sabem decodificar, mas não ler; sabem se pronunciar, mas não se expressar. Nunca se escreveu tanto, se leu tão pouco e se interpretou tão mal. É uma tragédia. A incapacidade de interpretar a própria vida leva, inevitavelmente, à frustração. O nosso espírito está doente. Nunca os terapeutas foram tão procurados. O remédio?

Possivelmente, mais uma vez, o remédio seja um renascimento (tema tão caro ao nosso homenageado) do espírito humanista: conectar-se com a tradição cultural e, nela, junto com o novo entendido como ruptura, encontrar os recursos para definir e expressar a nossa personalidade, para pô-la em prática saudavelmente e com o máximo potencial. Ser humanista é amar a memória, não a hipertrofia tecnológica que atrofia a nossa memória.

Sem Humanidades, a universidade perde a sua alma; torna-se uma fábrica de “monstros” especializadíssimos. Perde-se a imaginação, a reflexão, a argumentação, a análise crítica, a comunicação e a criatividade. Profissionais com conhecimentos técnicos pouco capazes de aplicá-los em uma realidade dinâmica como a atual. Nossos jovens não ingressam em uma universidade, mas em uma faculdade: cada vez mais enclausuramos os estudantes em nichos de conhecimentos, sem possibilidades de diálogo com outras áreas que lhes permitiriam olhar para o mesmo problema, a partir de outra perspectiva.

Adela Cortina, em entrevista a *El País* (4 abr. 2010) aponta três causas da decadência das Humanidades:

- falsos humanistas empenhados em garantir que qualquer cidadão pode ser historiador, filólogo, filósofo ou crítico literário, sem ter de passar por uma aprendizagem específica destes saberes que contam com vocabulários específicos, métodos próprios de investigação;
- o afã imperialista de alguns cientistas incapazes de assumir que há formas de saber complementares, empenhados em explicar a vida toda a partir da comprovação empírica, seja da economia, seja das neurociências;
- a falsa percepção da não rentabilidade do investimento nas Humanidades que contribuem muito pouco para a economia de um país. Investir nelas parece pouco rentável.

Segundo a filósofa espanhola, é preciso assumir que as disciplinas chamadas “Humanidades” são o recheio curricular e que são matérias “de costura”.

Por conta da crise econômica, distintos foros se perguntaram o que fazer. Uma das medidas acordadas foi a necessidade de incrementar a produtividade, formando bons profissionais, cuidando dos recursos humanos. Que tipo de profissionais podem nos ajudar a sair do desastre?

Podem nos ajudar a sair da crise profissionais que tenham o sentido da História, dos valores, das metas; cidadãos implicados com a marcha de sua sociedade, preocupados com o presente e antecipadores do futuro. Esta não é uma competência que se acrescenta à sua formação técnica, mas parte de seu ser. Para formá-los será preciso cultivar a cultura humanista, que sabe de narrativa e tradições, de patrimônio e linguagem, de metas e não somente de meios, de valores e aspiração a certa unidade do saber.

A criatividade e a inovação são mais estimuladas nas regiões culturalmente diversificadas, pois é notório haver uma correlação positiva entre altos índices de desenvolvimento econômico e tecido social no qual existam tolerância, capacidade de ruptura das convenções, abertura mental. As áreas de maior desenvolvimento, especialmente tecnológico, distinguem-se pela alta qualidade da vida, pela reduzida desigualdade social e pela ausência de discriminação racial. Outro fator decisivo é a presença de interesses culturais diversificados.

Richard Florida,<sup>1</sup> em um estudo de 2002, demonstra que regiões com alto *bohemian index* manifestam também uma concentração de indústrias *high-tech* e aumento do emprego.

Um estudo sobre a importância da cultura para a criatividade efetuado pelo *KEA European Affairs*,<sup>2</sup> no setor da indústria criativa, sublinha a importância da cultura em geral como motor de inovação econômica e social. Isso propõe as Humanidades como um espaço criativo e não recreativo para repousar a mente ou interromper o trabalho.

Em seu Manifesto, os “Embaixadores do ano criativo” na Europa (2009)<sup>3</sup> enfatizam que é decisivo o papel da arte, em estreita conexão com a filosofia e a ciência, para alimentar a criatividade. Não por acaso a Finlândia, que ultimamente se afirmou pela sua maior capacidade inovativa, operou uma progressiva reorientação, passando da inovação guiada pela tecnologia para uma inovação mais centrada no homem.

E, mais do que nunca, Marta Nussbaum<sup>4</sup> enfatiza, na linha política, que “a democracia estará destinada ao fracasso, pois esta se baseia no repeito e no interesse pelo outro, que por sua vez se fundam na capacidade de ver aos demais como seres humanos, não como meros objetos”. A exclusão das Humanidades pode representar a ruína das sociedades democráticas que necessitam de cidadãos capazes de pensar independentemente; de conceber soluções e vias alternativas para as decisões práticas; de respeitarem-se e aos outros; de compreenderem a conduta alheia e serem capazes de pôrem-se no lugar das outras pessoas. O progresso de uma sociedade é o resultado da ampliação das capacidades daqueles que exercem a democracia.

No âmbito da pesquisa, podemos indicar que países emergentes têm uma vivência de análise e uma qualidade de pesquisa em relação às questões sociais muito superiores à dos chamados países centrais. Se os especialistas em Humanidades não decifram os enigmas dos problemas sociais, quem o fará?

<sup>1</sup> *Journal of Economic Geography*, n. 2, p. 55-71, 2002.

<sup>2</sup> Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2009:247E:0025:0031:PT:PDF>

<sup>3</sup> Disponível em: <http://www.create2009.europa.eu/fileadmin/Content/Downloads/PDF/Manifesto/manifesto.pt.pdf>

<sup>4</sup> NUSSBAUM, M. *Sem fins lucrativos: por que a democracia necessita das humanidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

É preciso gerar instâncias de reflexão interáreas sobre a função histórica que as Humanidades tiveram na formação dos estudantes e as consequências futuras da sua abolição nas universidades contemporâneas; enriquecer a bibliografia das disciplinas de outros cursos com literatura relacionada aos conteúdos, mas que permita aos estudantes obter outra visão da mesma temática; revitalizar a vida universitária com encontros interdisciplinares, espaços de diálogo e reflexão com outras áreas para ampliar seus conhecimentos.

Uma função essencial da universidade é ensinar a pensar. A formação profissional ladeia este objetivo e de nenhum modo está acima dele. Não cabe, no *locus* acadêmico, qualquer predomínio de uma escola sobre outra. Não vejo lógica no discurso que aponta escolas nitidamente profissionalizantes como mais úteis à sociedade que as demais, cujos alunos, depois de formados, não são facilmente absorvidos pelo mercado de trabalho. Trata-se de um discurso equivocado e simplista. A universidade é uma instituição formadora de mentalidades. Esta, nenhuma outra, é a sua grande missão. Entendo, portanto, que cabe às Humanidades, em parceria com as gestões universitárias, redefinir seu papel dentro da academia e buscar novos meios para alargar o seu espaço no universo da pesquisa.

Para encerrar, gostaria de lembrar o que afirmou Aldous Huxley, em seu *Admirável mundo novo*: “Quicá a maior lição da humanidade é que ninguém jamais aprendeu as lições das humanidades”.

## REFERÊNCIAS

JOURNAL OF ECONOMIC GEOGRAPHY, n. 2, p. 55-71, 2002.

## SITES:

Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2009:247E:0025:0031:PT:PDF>.

Disponível em: <http://www.create2009.europa.eu/fileadmin/Content/Downloads/PDF/Manifesto/manifesto.pt.pdf>.

NUSSBAUM, M. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia necessita das humanidades. São Paulo: M. Fontes, 2015.





# A UTILIDADE DOS SABERES INÚTEIS\*

*Nuccio Ordine*

## I

Há duas décadas, em outubro, começo a aula de abertura do meu curso na Universidade da Calábria com uma pergunta provocadora dirigida aos calouros: O que vocês vieram fazer nesta Universidade? Com que objetivo vocês frequentarão os cursos?

Admirados com uma pergunta um tanto estranha, os estudantes respondem quase todos da mesma maneira: “Entramos na universidade para conseguir um diploma”. Eu creio, no entanto, que o objetivo da escola e da universidade seja o de fazer com que nossos alunos compreendam que não entramos numa escola para conseguir um diploma e que não se frequenta a universidade para conseguir um título. A escola e a universidade são a oportunidade que a sociedade nos oferece para que busquemos nos tornar melhores. Pois, quem se aperfeiçoar – quem conseguir estudar para conquistar um saber crítico, para se tornar um homem e uma mulher livres, capazes de pensar de forma autônoma – estará em condições de superar de maneira brilhante as provas e obter um título com o máximo louvor.

Mas os estudantes certamente não são os únicos culpados por ingressar nas faculdades e nas universidades com o único objetivo de conseguir um título acadêmico: eles vivem imersos num contexto social no qual toda escolha, todo gesto, toda palavra deve estar relacionada a um “proveito” pessoal, a uma lógica utilitarista, que impõe um ganho material. A ideia de poder cultivar uma paixão em nome de um prazer desinteressado e gratuito não encontra na nossa sociedade um terreno cultural fértil.

---

\* Dedico esta minha contribuição ao amigo fraterno e caro colega Luiz Carlos Bombassaro. Seus trabalhos sobre o Renascimento e suas traduções de Giordano Bruno são fundamentais para a difusão do pensamento renascentista europeu no Brasil e na América Latina.

Vivemos em um contexto político, social e econômico cada vez mais dominado pela ditadura da maximização do lucro. Mas não quero ser malcompreendido: o lucro é legítimo numa sociedade quando se torna um “meio” e não “um fim em si”. Até mesmo Adam Smith, muitas vezes malcompreendido pelos seus próprios seguidores, tinha bem presente a diferença que existe entre um egoísmo ávido sem regras morais e um interesse individual virtuoso inspirado pela prudência. Na verdade, o lucro pelo lucro, livre de qualquer vínculo social e ético, devido à sua natureza predatória, em vez de se tornar um instrumento de desenvolvimento humano pode, ao contrário, transformar-se num instrumento de destruição da civilização e de desertificação do espírito.

Já nem damos bola quando, ante alguma das nossas pequenas escolhas cotidianas, alguém nos pergunta “para que serve”: para que serve ler a Odisseia [de Homero] ou um poema de Safo? Para que serve estudar latim e grego? Para que serve escutar Mozart? Para que serve visitar o Partenão? Para que serve observar um pôr-do-sol desde o esplendido templo de Poseidão em Cabo Sounion? Para que serve admirar “Os jogadores de cartas” de Cézane?

Aristóteles, numa passagem da *Metafísica*, já havia dado uma resposta excelente a essas perguntas absurdas. A quem lhe perguntava “para que serve a filosofia”, replicava que a filosofia “não serve”, porque não é “servil”, porque não está a serviço de ninguém, porque é uma ciência que existe por si e que ensina o caminho para abraçar a liberdade; assim como um homem livre “vive por si e não por outro”.

Do mesmo modo, a mais inteligente resposta à pergunta estapafúrdia de quem ainda pergunta aos nossos estudantes “para que serve estudar grego”, pode ser lida nas *Memórias de Adriano*, de Marguerite Yourcenar. Numa reflexão comovente dedicada à grandeza da cultura helênica, o imperador romano – intelectual e amante da arte – tece o elogio da língua grega com estas palavras:

Amei essa língua (grega) por sua flexibilidade, sua elasticidade, sua riqueza de vocabulário, no qual se atesta, em cada palavra, o contato direto e variado com a realidade. Amei-a também porque quase tudo que os homens disseram de melhor foi em grego. [...] Foi em latim que administrei o império; meu epitáfio será talhado em latim sobre a parede do meu mausoléu, às margens do Tibre, mas em grego terei pensado e vivido.<sup>1</sup>

Adriano tinha razão: “quase tudo que os homens disseram de melhor foi em grego”. Mas hoje, no entanto, no universo do utilitarismo, um martelo vale mais que um quadro, uma faca vale mais que uma poesia, uma chave de fenda vale mais que uma sinfonia, porque é fácil compreender a eficácia de um utensílio, mas é

<sup>1</sup> YOURCENAR, Marguerite. *Memórias de Adriano*. São Paulo: Círculo do Livro, 1974. p. 35-36.

sempre mais difícil compreender para que podem servir a arte, a literatura ou a música.

Gostaria de mostrar a vocês uma passagem que John Locke publicou em seu famoso ensaio *Pensamentos sobre a educação* (1693), em que o filósofo dá conselhos aos pais que tiveram o “azar” de ter filhos apaixonados pela poesia. Ler e escrever versos não somente impede de ganhar dinheiro, mas coloca em risco o próprio patrimônio familiar:

*Os pais deveriam se ocupar, o quanto for possível, em sufocar e suprimir [essa disposição poética], pois não vejo por que razão um pai possa querer fazer do seu filho um poeta, exceto se ele quiser que o filho despreze todas as outras ocupações e os outros negócios; e isto ainda não seria o maior dos males. Porque, se o jovem consegue ser um poeta afortunado e consegue adquirir a reputação de homem de espírito, peço que se tenha em conta com que companhias e em que lugares gostará de dispendar seu tempo e também seu patrimônio. De fato, raramente se viu alguém descobrir minas de ouro ou prata no monte Parnaso; o ar ali é agradável, mas o solo é estéril; há poucos exemplos de pessoas que tenham aumentado o seu patrimônio com o que lá possam ter colhido.<sup>2</sup>*

## II

Hoje ninguém se escandalizaria diante desses argumentos, porque o utilitarismo já invadiu âmbitos e espaços da nossa vida que, ao contrário, deveriam ser preservados ante a lógica do lucro.

Vou tentar oferecer-vos alguns exemplos dos danos que o utilitarismo vem produzindo em alguns âmbitos muito preciosos para o futuro da humanidade: a educação, os bens culturais e a pesquisa científica.

### A EDUCAÇÃO

As escolas e as universidades não podem ser transformadas em empresas, e os estudantes não podem ser considerados clientes. Estamos assistindo a uma perigosa metamorfose, que encontra a sua mais evidente representação também nas escolhas do nosso léxico: vocês sabem quais são as duas primeiras palavras com as quais tomam contato os estudantes que se matriculam na universidade? São os termos “créditos” e “débitos”! A linguagem, como vocês bem sabem, nunca é neutra: trata-se de duas palavras tiradas do mundo da economia e que já dominam todos os aspectos da nossa vida. Pensemos no trágico destino da Europa: “créditos” e “débitos” já se tornaram os únicos parâmetros para desenhar sua identidade. Para banqueiros

---

<sup>2</sup> LOCKE, John. *Alguns pensamentos sobre educação*. Tradução de Madalena Requiça. Coimbra: Almedina, 2012, §174.

e agentes financeiros, fazem parte da Europa somente aqueles países que pagam as dívidas, os débitos. Para eles, seria possível pensar a Europa sem a Grécia, sem a Itália ou sem a Espanha. Nenhum escândalo, nenhum estupor. As raízes culturais não significam mais nada: contam somente os balanços e o pagamento das dívidas aos credores. Mas sobre esse tema voltarei mais tarde.

Agora preciso salientar que, quando essa lógica aberrante invade também a vida universitária, as consequências são realmente terríveis. O gerenciamento das empresas não pode ser aplicado à universidade e, de modo mais amplo, ao mundo da educação. Se numa empresa há um setor improdutivo, ele é cortado. Transferir este princípio para o âmbito de uma universidade produz escolhas aberrantes.

Gostaria de refletir com vocês um caso específico que me parece pode ser utilizado como um bom exemplo. Na Europa, cada vez menos estudantes se inscrevem para os cursos de grego, também porque, progressivamente, se reduz a oferta dessa disciplina no Ensino Superior. Em algumas universidades, dá para contar nos dedos quantos são esses alunos. Nesse caso, a solução para resolver o problema do custo dos professores parece ser simples para os conselhos administrativos das escolas e universidades: fechar os cursos. O mesmo modo de pensar vale para o sânscrito, para o latim ou para qualquer outra língua antiga. Em algumas faculdades ou em alguns departamentos, correm risco disciplinas como a filologia e a paleografia. Isso significa que, dentro de poucas décadas – quando terão desaparecido os últimos filólogos, os últimos paleógrafos e os últimos estudiosos das línguas do passado –, ninguém mais será capaz de conhecer as culturas antigas: será preciso fechar bibliotecas e museus e renunciar, até mesmo, às escavações arqueológicas e à reconstrução de textos e de documentos. Diante de uma descoberta importante de um monumento ou de uma manufatura artística do passado em qualquer lugar do mundo, ninguém mais será capaz de ler uma inscrição ou de decifrar um papiro ou um pergaminho. E tudo isso terá certamente consequências desastrosas para o destino da democracia e da liberdade. Nesse ritmo, com progressivos golpes de esponja, apagaremos a memória até chegarmos à amnésia total.

Assim, a deusa Mnemosine, mãe de todas as artes e de todos os saberes na mitologia greco-romana, será obrigada a deixar a Terra para sempre. E como ela, infelizmente, desaparecerá dentre os seres humanos todo desejo de interrogar o passado para compreender o presente e imaginar o futuro. Teremos uma humanidade sem memória, que perderá completamente o sentido da própria identidade e da própria história.

Esse mesmo perigo correm as escolas de Ensino Médio que nos mais recentes projetos de lei europeus estão cada vez mais orientadas para o mercado. Essas reformas danosas incitam os jovens a se matricularem num liceu ou num instituto técnico especialmente para conseguir um trabalho, para se preparar para desenvolver uma profissão. Mas é possível reduzir a formação de um estudante tão somente para conseguir um trabalho?

Não se trata de uma preocupação que atinge somente àqueles que atuam no campo das ciências humanas. Basta reler um trecho de um artigo de um grande cientista, como Albert Einstein, para compreender o grave perigo que estamos correndo:

*A escola deveria sempre ter como seu fim que os jovens possam sair dela com uma personalidade harmoniosa, não reduzidos à especialistas. Isso, no meu entender, é verdadeiro em certa medida também para as escolas técnicas, onde os estudantes se dedicarão a uma determinada profissão. O desenvolvimento da atitude de pensar e julgar de modo independente deveria estar sempre em primeiro plano, e não a aquisição de conhecimentos especializados.*

Todo ano leio para meus alunos um poema estupendo de Constantino Kaváfis, para que possam compreender que não conta tanto a meta (retornar a Ítaca), mas a viagem que devemos fazer para chegar lá:

*Tem todo o tempo Ítaca na mente.  
Estás predestinado a ali chegar.  
Mas não apresses a viagem nunca.  
Melhor muitos anos levars de jornada  
e fundeares na ilha velho enfim,  
rico de quanto ganhaste no caminho,  
sem esperar riquezas que Ítaca te desse.  
Uma bela viagem deu-te Ítaca.  
Sem ela não te ponhas a caminho.  
Mais do que isso não lhe cumpre dar-te.*

*Ítaca não te iludiu, se a achas pobre.  
Tu te tornaste sábio, um homem de experiência,  
e agora sabes o que significam Ítacas.<sup>3</sup>*

Sacrificar por uma meta o valor da própria experiência da aventura do conhecimento empobrece o nosso percurso. Como não compreender que obrigar os jovens estudantes a escolherem uma profissão, antes mesmo de se matricularem no Ensino Superior, em nome de programas formatados pelo mercado, matará qualquer possibilidade de encorajá-los a cultivar livremente seus interesses e sua curiosidade?

Enquanto em países tecnologicamente avançados, como a Coreia, intensificam-se os financiamentos para as disciplinas humanísticas – consideradas uma fonte

---

<sup>3</sup> KAVÁFIS, Konstantinos. *Poemas*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Nova Fronteira, 1982. p. 118.

extraordinária para cultivar a fantasia e a imaginação que constituem a base de toda forma de criatividade –, a Europa, esquecendo suas próprias raízes culturais, está progressivamente matando o estudo das línguas antigas, da filosofia, da literatura, da música e da arte em geral.

## BENS CULTURAIS

A mesma lógica de gerenciamento está invadindo também o âmbito dos bens culturais. A Grécia e a Itália são dois países únicos no mundo. Dentre as tantas desgraças, temos, contudo, o privilégio de viver num imenso museu a céu aberto. Basta percorrer a pé cidades como Atenas, Epidauro, Delfos, Argos, Corinto – mas pode-se pensar também em Roma, Florença, Palermo, Veneza –, para apreciar a beleza extraordinária de obras de arte, templos, monumentos e igrejas. Na Itália, alguns ministros quiseram denominar nosso patrimônio artístico com a expressão “reservas culturais” e, recentemente, de modo ainda mais explícito, foram levados a usar a palavra “petróleo”. Para esses ministros italianos, o Partenão e o Coliseu, o Museu Arqueológico Nacional de Atenas e a *Galleria degli Uffizi* de Florença representam o “petróleo” porque constituem uma potencial fonte de receita.

Não se trata de menosprezar a importância do aspecto econômico. Não há problema se um museu ou uma escavação arqueológica podem produzir dividendos. Mas é possível avaliar monumentos e obras de arte somente como fontes de lucro e não pelo seu valor cultural? Como podemos ser assim tão simplistas? Como pode-se ofender séculos de cultura e de história comparando o nosso patrimônio artístico e monumental ao petróleo? Basta observar o que acontece com os países ricos em petróleo, para compreender o que se passa. As multinacionais extraem o ouro negro do subsolo para se enriquecerem ainda mais, enquanto as populações locais pobres eram e ainda mais pobres ficam porque, depois de se enriquecerem, as multinacionais deixam o desastre ecológico nas áreas exploradas.

Os mesmos parâmetros econômicos são aplicados para avaliar qualquer manifestação artística. O sucesso de uma mostra, por exemplo, funda-se exclusivamente no número de visitantes e no recorde de bilheteria. Ninguém se pergunta de que modo aqueles quadros expostos puderam estimular os visitantes a refletir sobre os temas evocados pelo artista ou de que modo aquela experiência estética pode modificar a percepção de nós mesmos e da realidade que nos cerca.

Comparar os bens culturais ao “petróleo” ou avaliar uma mostra artística, com base no número de ingressos, significa perder de vista o valor próprio da beleza, a função civil que a arte pode ter na formação da identidade e no crescimento cultural de um povo.

## A PESQUISA CIENTÍFICA

A mesma argumentação vale para a pesquisa científica. Os financiamentos são dirigidos cada vez mais para a pesquisa “aplicada” (para aquela pesquisa que tem como finalidade a realização imediata de um produto), enquanto a pesquisa “básica” (a pesquisa “teórica” ou “fundamental” que não tem como finalidade a realização de um produto) sofre contínuos cortes, porque também o Estado não está mais disposto a investir em pesquisas que não tenham um retorno financeiro imediato. É certo que a pesquisa aplicada leva ao progresso da ciência. Mas as grandes revoluções científicas, na História da humanidade, foram na verdade determinadas por aquelas pesquisas consideradas “inúteis”, porque nasceram sem qualquer objetivo utilitarista. Tentarei fornecer dois exemplos:

– nos anos cinquenta na Inglaterra, um importante expoente do ministério da pesquisa científica explicava que quase todos os projetos subvencionados eram projetos destinados à realização de um produto (pesquisa aplicada). Naquela ocasião, era financiado somente um projeto da assim chamada ciência básica: vocês sabem como se chamavam os dois estudiosos que haviam recebido esse financiamento? James Watson e Francis Crick que, em 1953, descobriram o primeiro modelo da estrutura do DNA, uma das descobertas científicas mais revolucionárias da História da humanidade;

– o segundo exemplo refere-se à invenção do rádio feita por Guglielmo Marconi. Sabemos muito bem que dos trabalhos considerados aparentemente inúteis, não destinados, pois, a um objetivo prático específico, deriva então uma utilidade inesperada. Seriam impensáveis as invenções de Marconi, sem as pesquisas sobre as ondas eletromagnéticas de James Clerk Maxwell e de Heinrich Rudolf Hertz, estudos inspirados, convém salientar, exclusivamente na necessidade de satisfazer a curiosidade puramente teórica. Gênios como Galileu e Newton cultivaram a sua curiosidade sem estar obcecados pela utilidade e pelo lucro. Na verdade, as descobertas fundamentais que revolucionaram a História da humanidade são fruto, em grande medida, de pesquisas que estão distantes de qualquer objetivo utilitarista.

## III

Agora torna-se fácil compreender o que é considerado inútil em nossa sociedade. Basta ler com atenção os balanços dos governos na Itália e na Grécia para ver onde estão os cortes: cortam-se os recursos para a escola, para a universidade, para a pesquisa básica; depois, cortam-se os recursos para as bibliotecas, os arquivos, os conservatórios de música, os teatros, os museus, as escavações arqueológicas. Por isso, hoje se tornou cada vez mais necessário defender aquilo que é considerado inútil por aqueles que nos governam (porque se trata de saberes que não trazem lucro).



No decurso dos séculos, muitos filósofos, escritores, artistas e cientistas têm insistido na importância dos saberes inúteis para tornar a humanidade mais humana. Escrevi *A utilidade do inútil* pensando em meus estudantes. Recolhi para eles (do antigo mundo clássico ao século XX) os mais belos testemunhos dos grandes autores que nos lembram que, dentre todos os seres vivos, somente os homens realizam gestos “inúteis”; isto é, ações gratuitas, não ligadas diretamente a uma vantagem material, mas somente ditadas pelo prazer de nutrir o espírito.

Seria impensável imaginar um crocodilo levando seus filhotes para visitar a Acrópole. No entanto, é absolutamente possível que os pais possam acompanhar seus filhos para admirar o Partenão ou os Bronzes de Riace, no Museu de *Reggio Calabria*.

Para que meus alunos compreendam a importância da cultura, leio a eles todo ano uma anedota contada pelo grande escritor americano David Foster Wallace aos seus estudantes do *Kenyon College*, nos Estados Unidos:

*Há dois jovens peixes nadando e, num certo momento, encontram um peixe ancião nadando na direção oposta, que acena para eles e diz: – Olá, rapazes. Como está a água? – Os dois jovens peixes nadam mais um pouco, depois um olha para o outro e pergunta: – Água. Que diabos é isso – a água?<sup>4</sup>*

O mesmo autor nos fornece a chave de leitura para essa estória:

*A moral da historietinha dos peixes é simplesmente que as realidades mais óbvias, onipresentes e importantes são normalmente as mais difíceis de compreender e de discutir.<sup>5</sup>*

Como os dois peixes mais jovens, não nos damos conta do que seja verdadeiramente a água na qual vivemos cada minuto de nossa existência. De fato, não temos consciência de que a literatura e os saberes humanísticos, que a cultura e a educação constituem o líquido amniótico ideal no qual podem desenvolver-se vigorosamente as ideias de democracia, liberdade, justiça, laicidade, igualdade, direito à crítica, tolerância, solidariedade, bem comum.

Mas, para ficar ainda no tema dos peixinhos, permitam-me que eu me detenha um momento sobre um romance que fez sonhar diversas gerações de leitores. Penso em *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez. Na lúcida loucura de Aureliano Buendía talvez se possa encontrar a fecunda inutilidade da literatura. Recluso em seu laboratório secreto, o coronel revolucionário fabrica peixinhos de ouro em troca de moedas de ouro que, depois, são fundidas para produzir novamente outros

<sup>4</sup> WALLACE, David Forster. *This is Water: some thoughts, delivered on a significant occasion, about living a compassionate life*. New York: Little, Brown and Company, 2009, p. 3-4. In: ORDINE, Nuccio. *A utilidade do inútil*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 34.

<sup>5</sup> *Idem*.

peixinhos de ouro. Círculo vicioso que não escapa da crítica de Úrsula, ao olhar afetuosamente da mãe preocupada com o futuro do filho:

*Com o seu incrível senso prático, ela não podia entender o comércio do coronel, que trocava os peixinhos por moedas de ouro, e em seguida transformava as moedas de ouro em peixinhos, e assim sucessivamente, de modo que tinha que trabalhar cada vez mais à medida que vendia, para satisfazer um círculo vicioso exasperante. Na verdade, o que lhe interessava não era o ganho, mas o trabalho.<sup>6</sup>*

Como aquela estória dos peixes, também a metáfora das flores nos ajuda a compreender a ditadura do utilitarismo. O grande escritor francês, Théophile Gautier – a quem Baudelaire dedica suas *Flores do mal* – nos lembra que as coisas mais belas da vida não são consideradas indispensáveis:

*Nada do que é belo é indispensável à vida. Se as flores fossem eliminadas, o mundo não seria materialmente afetado; mas quem gostaria que não houvesse mais flores? Com todo prazer, eu renunciaria antes às batatas que às rosas, e acredito que somente um utilitarista poderia ser capaz de destruir um canteiro de tulipas para plantar repolhos.*

Também o grande escritor japonês Kakuzo Okakura, em seu *Livro do chá* (1906), num apaixonado capítulo dedicado às flores, levanta a hipótese de que a civilização e a poesia (amorosa) tiveram origem no próprio momento em que um ser humano descobriu a importância das flores:

*Quando percebeu o sutil uso do inútil – explica Okakura – o homem penetrou no reino da arte.<sup>7</sup>*

O grande dramaturgo Eugène Ionesco, como sua lucidez extraordinária, escreveu páginas memoráveis nas quais apresenta a deriva da humanidade perdida que, pela obsessão do útil e do lucro, perdeu o sentido da vida:

*Observem o ritmo alucinado das pessoas pelas ruas. Não olham nem para a direita nem para a esquerda, preocupadas, com os olhos fixos no chão, como os cães. Seguem adiante, mas sempre sem olhar para frente, pois refazem, maquinalmente, um percurso já conhecido. Em todas as grandes cidades do mundo*

<sup>6</sup> MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. Tradução de Elaine Zagury. Rio de Janeiro: Record, 1967. p. 180.

<sup>7</sup> OKAKURA, Kakuzo. *O livro do chá*. Tradução de Leiko Gotoda. São Paulo: Estação Liberdade, 2008. p. 93.

*as coisas são assim. O homem moderno, universal, é um homem atarefado: não tem tempo, é prisioneiro da necessidade, não compreende como algo possa não ser útil; não compreende nem mesmo como, na realidade, até mesmo o útil possa ser um peso inútil, esmagador. Se não se compreende a utilidade do inútil, a inutilidade do útil, não se compreende a arte; um país que não compreende a arte é um país de escravos ou de robôs, um país de pessoas infelizes, de pessoas que não riem nem sorriem, um país sem espírito; onde não há humor, não há riso, há cólera e ódio.*<sup>8</sup>

No entanto, o homem moderno não tem tempo para se dedicar às coisas consideradas inúteis. E até mesmo esse “não ter tempo” o condena a se transformar numa máquina sem alma, num ser incapaz de cultivar os afetos e a amizade. Com palavras simples, a raposa do deserto faz com que o pequeno príncipe lembre disso, numa comovente página de Antoine de Saint-Exupéry:

*Os homens não têm mais tempo de conhecer alguma coisa. Compram tudo prontinho nas lojas. Mas como não existem lojas de amigos, os homens não têm mais amigos.*<sup>9</sup>

Prisioneiro da necessidade, o homem “sem tempo” não consegue mais compreender que o útil pode se transformar num “peso inútil, opressor” e que se “não se compreende a utilidade do inútil, a inutilidade do útil, não se compreende a arte”.

#### IV

Eis porque não podemos calar diante das mentiras que nos contam os governos quando dizem, todos os dias, que não há dinheiro para financiar a educação, a cultura, a arte, a pesquisa científica básica.

Não estamos somente diante de uma crise econômica. Estamos, sobretudo, diante de uma crise moral. Na Itália – mas acredito que o mesmo argumento possa valer para a Espanha, para a Grécia e para outros países europeus e do mundo inteiro – o Tribunal de Contas nos informa que desperdiçamos 60 bilhões ao ano por causa da corrupção. É só ler os jornais para encontrar notícias de escândalos surgidos em torno às grandes obras, aos polpudos contratos para a construção de ferrovias, estradas e pontes. Mas o Tribunal de Contas nos informa também que a Itália perde outros 160 bilhões ao ano por causa da evasão fiscal. Somando os milhões subtraídos pela corrupção e aqueles perdidos pela evasão fiscal, o furto

<sup>8</sup> IONESCO, Eugène. *Note e contronote: scritti sul teatro*. Turim: Einaudi, 1965. p. 142-143.

<sup>9</sup> SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O pequeno príncipe*. São Paulo: Agir, 1972. p. 58.

sofrido pelo Estado na Itália supera os 220 bilhões ao ano. Se tivéssemos um país de gente de bem que paga os impostos e que não se deixa corromper teríamos uma economia potentíssima, capaz de financiar todas aquelas atividades e todas aqueles saberes que hoje são considerados inúteis.

Investir na educação e na cultura significa formar os jovens para a justiça, para a solidariedade, para a tolerância, para a recusa da corrupção, para a democracia, com o claro objetivo de aperfeiçoar não somente o crescimento cultural do país, mas também o seu crescimento econômico. A corrupção e a evasão fiscal são combatidas só parcialmente com as boas leis: combate-se a corrupção e a evasão fiscal especialmente com uma boa escola e com uma boa universidade. Com a formação dos estudantes e cidadãos capazes de amar o bem comum e de se opor à lógica do lucro em si mesmo que tem desencadeado um egoísmo que se expande.

Um egoísmo que orienta negativamente não só as escolhas individuais, mas também as políticas. Basta pensar na mesquinhez de um parlamento europeu em que a solidariedade – que deveria inspirar cada escolha – é ao contrário todos os dias subjugada em nome dos interesses específicos desta ou daquela nação. Foram necessários milhares de mortos no Mediterrâneo para fazer com que a Europa começasse a compreender que o drama dos imigrantes em busca da dignidade humana e da vida não é um problema exclusivamente grego ou italiano. Foi necessária a fotografia trágica de um policial turco numa praia carregando o corpo de um menino sírio afogado e foram necessários centenas e centenas de refugiados marcados com números nos braços, como animais, na fronteira da República Tcheca, para levar alguns governos europeus a reagirem contra uma desumanidade que lembra uma das mais tenebrosas páginas da História do século XX.

Assim como a delicada questão da reestruturação da dívida grega não é somente um problema da Grécia, mas um problema que diz respeito também à Itália, à Espanha, a Portugal e a outros países. Certamente, a responsabilidade não é somente da crise econômica: ninguém quer desconhecer – como lembrei anteriormente – a responsabilidade de uma classe política corrupta que, durante muitas décadas, desperdiçou e roubou o dinheiro público. Mas será que o “remédio” imposto pela Europa pode realmente curar o corpo doente da Grécia, da Itália e de tantos outros países que sofrem? Será que é justo fazer pagar pela crise as classes dos mais fracos e mesmo a classe média, já destinada a desaparecer? Será que o “direito a ter direitos” (para citar uma frase belíssima de Hannah Arendt) deve estar subordinado cada vez mais ao domínio do mercado, como o risco de cancelar qualquer forma de respeito pela pessoa e pela dignidade humana? Como será possível fazer crescer uma economia já debilitada, se o dinheiro que a Europa empresta aos Estados serve na maioria das vezes somente para pagar os impostos dos débitos contratados? Com qual financiamento ganharão novo impulso as atividades produtivas?

E mais: pode ser moralmente confiável uma Europa que impõe à Grécia, sob pressão da Alemanha, a venda de suas empresas estatais e que depois considera

normal o fato que seja uma empresa pública alemã que compra todos os aeroportos gregos? Como pode-se ignorar um conflito de interesses tão evidente?

Sem solidariedade entre as nações não pode haver nenhuma verdadeira Europa. Basta reler um pensamento de Montesquieu para entender o grande erro no qual estamos metidos:

*Se soubesse que algo me seria útil, mas prejudicial à minha família, eu o tiraria da minha mente. Se conhecesse algo que fosse útil à minha família, mas não à minha pátria, procuraria esquecê-lo. Se conhecesse algo que fosse útil à minha pátria, mas danoso para a Europa, ou útil para a Europa e prejudicial ao gênero humano, eu o consideraria um crime.*<sup>10</sup>

A política fundada no interesse exclusivo de um único Estado não produz bons resultados nem no plano econômico nem no plano social. Não é à toa que nesses anos tenhamos visto proliferar velhos e novos partidos que, tirando proveito do sofrimento generalizado, fomentam a guerra entre os pobres, por meio de um relançamento de formas intoleráveis de localismos, de egoísmos e de racismos com o único objetivo de satisfazer ambições eleitorais demagógicas.

## V

Mas, não obstante essas enormes dificuldades sobre as quais me detive, continuo a pensar que a cultura pode ser um antídoto contra a lógica dominante do utilitarismo, uma forma de resistência à ditadura do lucro e dos egoísmos. E penso isso por ao menos três razões.

A primeira: porque com o dinheiro se pode comprar tudo, exceto o saber. Dos parlamentos aos tribunais, do poder ao sucesso, tudo tem seu preço. Mas não o conhecimento: o preço a pagar para conhecer é bem de outra natureza. Nem mesmo uma assinatura em branco nos permitirá adquirir mecanicamente aquilo que é fruto exclusivo de um esforço individual e de uma paixão inesgotável. Ninguém, na verdade, poderá realizar em nosso lugar aquele percurso difícil que nos leva a aprender. Sem uma grande motivação interior, o mais valioso diploma adquirido com dinheiro não nos trará nenhum verdadeiro conhecimento e não proporcionará nenhuma metamorfose autêntica do espírito. Já Sócrates havia explicado isso a Agatão, quando no *Banquete* refuta a ideia de que o conhecimento poderia ser transmitido mecanicamente por um ser humano ao outro, como a água que escorre por meio de um fio de lã de um recipiente cheio para um vazio:

---

<sup>10</sup> MONTESQUIEU. *Pensées*. Paris: Soleil, 1964. p. 853.

*Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio.*<sup>11</sup>

A segunda razão mostra como somente o saber pode pôr em crise as leis do mercado. Qualquer troca de natureza comercial, na verdade, pressupõe inevitavelmente uma perda e um ganho. Se eu compro uma camisa, aquele que me a vende recebe meu dinheiro e perde a camisa, enquanto eu perco o meu dinheiro e recebo a camisa. Mas no universo do ensino e da educação todos os dias realiza-se um pequeno milagre, qualquer que seja a sala de aula e qualquer que seja o país: eu posso ensinar a um estudante a teoria da relatividade ou ler com ele uma página da Odisseia, sem perder os meus conhecimentos. O ensino dá vida a um processo virtuoso no qual se enriquece não somente aquele que recebe, mas também aquele que dá (um verdadeiro professor sabe muito bem que o olhar perdido de um estudante ou um pedido de esclarecimento podem constituir sempre uma ocasião preciosa para aprender algo novo).

A terceira e última razão funda-se num belíssimo exemplo dado pelo grande dramaturgo irlandês George Bernard Shaw. Imaginemos que dois estudantes da Universidade de Atenas saem de casa levando consigo cada um deles uma maçã. Depois, para ouvir uma conferência, se encontram no Megaron e trocam entre si as maçãs. À noite, cada um deles voltará para casa com uma maçã. Em vez disso, vamos tentar mudar de perspectiva. Imaginemos que dois estudantes da Universidade de Atenas saem de casa levando consigo cada um deles uma ideia. Depois se encontram no Megaron e trocam entre si as ideias. Com quantas ideias cada um deles voltará para casa no fim do dia? Com duas ideias: porque a cultura nunca empobrece. A cultura, num círculo vicioso, sempre enriquece a todos os seus protagonistas.

Gostaria de concluir essa minha fala com duas breves citações que os nossos políticos deveriam aprender de cor em toda a Europa. A primeira tem a ver com um trecho de um discurso apaixonado que o grande romancista francês, Victor Hugo, proferiu em Paris na Assembleia Constituinte. Proferido em 10 de novembro de 1848, parece ter sido formulado ontem. Diante da proposta dos ministros de cortar os financiamentos da educação e da cultura, o romancista mostra com grande poder de persuasão que se trata de uma escolha danosa e totalmente ineficaz. Exatamente quando a crise aperta uma nação é necessário duplicar os fundos destinados aos saberes e à educação dos jovens, para evitar que a sociedade caia no abismo da crassa ignorância e dos fundamentalismos violentos:

---

<sup>11</sup> PLATÃO. *Banquete*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 175d.

*Mas se quero ardentemente, apaixonadamente, o pão para o operário, o pão para o trabalhador, que é meu irmão, juntamente com o pão para a vida, quero o pão para o pensamento, que também é o pão da vida. Quero multiplicar o pão do espírito como o pão do corpo. [...] Seria preciso multiplicar as escolas, as cátedras, as bibliotecas, os museus, os teatros, as livrarias. Seria preciso multiplicar os espaços de estudo para as crianças, os espaços de leitura para os homens, todas as organizações, todas as instituições nas quais se medita, nas quais se educa, nas quais se acolhe, nas quais se aprende algo, nas quais nos tornamos melhores.*<sup>12</sup>

A segunda e última citação está relacionada com um dos maiores gênios da História da humanidade, Albert Einstein. No ano passado comemoramos o centésimo aniversário da fórmula da relatividade. Mas não lembremos disso somente por essa descoberta genial. Lembremos disso sobretudo – agora que o mais estúpido egoísmo e o desprezo pelo bem comum se tornaram dominantes – por ele ter nos advertido nas páginas do *New York Times* (no dia 20 de junho de 1932) que “somente uma vida vivida para os outros é uma vida digna de ser vivida”.

## REFERÊNCIAS

- IONESCO, Eugène. *Note e contronote: scritti sul teatro*. Turim: Einaudi, 1965. p. 142-143.
- KAVÁFIS, Konstantinos. *Poemas*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Nova Fronteira, 1982. p. 118.
- LOCKE, John. *Alguns pensamentos sobre educação*. Tradução de Madalena Requixa. Coimbra: Almedina, 2012, §174.
- MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. Tradução de Elaine Zagury. Rio de Janeiro: Record, 1967.
- MONTESQUIEU. *Pensées*. Paris: Soleil, 1964.
- OKAKURA, Kakuzo. *O livro do chá*. Tradução de Leiko Gotoda. São Paulo: Estação Liberdade, 2008. p. 93.
- PLATÃO. *Banquete*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O pequeno príncipe*. São Paulo: Agir, 1972.
- VICTOR HUGO. *Sostegno alle lettere e alle arti. Contro il pericolo dell'ignoranza* (Discurso proferido em 10 de novembro de 1848). In: ORDINE, Nuccio. *A utilidade do inútil*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 112-113.

---

<sup>12</sup> VICTOR HUGO. *Sostegno alle lettere e alle arti. Contro il pericolo dell'ignoranza* (Discurso proferido em 10 de novembro de 1848). In: ORDINE, Nuccio. *A utilidade do inútil*. Trad. de Luiz Carlos Bombassaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 112-113.

WALLACE, David Forster. This is Water: some thoughts, delivered on a significant occasion, about living a compassionate life. New York: Little, Brown an Company, 2009, p. 3-4. *In*: ORDINE, Nuccio. *A utilidade do inútil*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 34.

YOURCENAR, Marguerite. *Memórias de Adriano*. São Paulo: Círculo do Livro, 1974.





# REFLEXÕES SOBRE ÉTICA NA PERSPECTIVA DE PAULO FREIRE

*Jaime José Zitkoski*

### INTRODUÇÃO

A perspectiva educacional de Freire coloca-se desde sua origem no horizonte de uma pedagogia crítica e humanizadora, que tem como fundamentação última a defesa da ética humana, pois os fundamentos epistemológicos e antropológicos da pedagogia freireana convergem para a concepção de *uma ética universal do ser humano*.

A ética é concebida em Freire enquanto expressão da própria natureza humana, que vai sendo fabricada na História. Freire fala na nossa vocação para o *ser mais* enquanto espécie humana. Nessa direção, Freire é radicalmente crítico frente aos modismos filosóficos pós-modernizantes, que esvaziam o campo da ética a ponto de professarem um relativismo sobre os princípios que devem embasar nossa ação no mundo.

A alternativa freireana ao relativismo pós-modernista, hoje muito em voga, é a defesa de uma *Ética universal* do ser humano, enquanto potencial intrínseco à sua própria natureza (gestando-se na História). Portanto, a crítica dirigida por Freire aos sistemas político-econômicos e sociais, que impõem a desumanização a milhões de seres humanos tem, acima de tudo, a preocupação ética com a defesa da vida humana digna para todos.

As críticas à globalização econômica (de cunho neoliberal) visam a mostrar sua perversidade humana na transgressão ética, que jamais deve ser aceita na História. Entretanto, diante da realidade social de transgressão à ética humana, Freire insiste na necessária intervenção prática (política) no mundo para transformá-lo e, nessa direção, desde a origem da nossa ação transformadora, impõe-se a coerência ético-política no cultivo do diálogo verdadeiro – que requer condições reais para efetivamente realizarmos novas práticas culturais (não totalizantes da vida humana).

## 1 A DEFESA DA ÉTICA UNIVERSAL DO SER HUMANO

A concepção da *Ética universal* em Freire está diretamente relacionada com a sua visão de *natureza humana*, que vem fazendo-se na História como possibilidade, ou vir a ser mais, como *um processo do gentificar-se*. A sua interpretação radicalmente dialética sobre a vida humana que, enquanto presença no mundo, vai se gestando na História, a partir da intervenção nas realidades constitutivas do próprio mundo, é o fundamento para conceber uma ética universal do ser humano. A busca de humanização do mundo, que faz da natureza humana uma constante busca do *ser mais*, revela em nós, seres em construção, uma existência radicalmente ética. Nesses termos, Freire defende a universalidade da ética humana:

Quando falo, porém, da ética universal do ser humano estou falando da ética enquanto marca da natureza humana enquanto algo absolutamente indispensável à convivência humana. Ao fazê-lo estou advertido das possíveis críticas que, infiéis ao meu pensamento, me apontarão como ingênuo e idealista. Na verdade falo da ética universal do ser humano da mesma forma como falo de sua vocação ontológica para o ser mais, como de sua natureza constituindo-se social e historicamente (FREIRE, 1997, p. 20).

O ser humano não só está no mundo, pois não é um ser passivo, totalmente adequado a ele. Ao contrário, é um ser de escolhas, de decisão e, por isso mesmo, se tornou uma *presença no mundo*, que tem um modo especial de ser. Ou seja, a autenticidade da existência humana está diretamente relacionada ao fato de que, enquanto presença no mundo, o ser humano não só está no mundo, mas intervém nele, transforma-o, toma decisões, rompe com o já feito, avalia, constata e também sonha com um mundo diferente. “É no domínio da decisão, da avaliação, da liberdade, da ruptura, da opção, que se instaura a necessidade da ética e se impõe a responsabilidade. A ética se torna inevitável e sua transgressão possível é um desvalor, jamais uma virtude” (FREIRE, 1997, p. 21).

A partir do fato de que a natureza humana não está pronta (por que não é um *a priori* da História), nós, seres humanos, estamos em constante busca para realizar nossa *vocação ontológica* e nos tornarmos mais gente, que implica, da mesma forma, gentificar (humanizar) o mundo (FREIRE, 1993; 1994; 1997). No entanto, essa busca de humanização de nós mesmos e do mundo, que é uma marca da natureza humana segundo Freire, não significa que a humanização seja de fato algo, absolutamente, certo e automaticamente realizável na História.

A negação do *ser mais* enquanto vocação ontológica do ser humano também é possível, tanto que é um fato concreto na História. Esse acontecimento demonstra que, enquanto seres da busca, nos encontramos sempre imperfeitos, inconclusos e condicionados por *situações-limite* que atrofiam nosso próprio ser. Ou seja, em um

mundo que desumaniza e atrofia a realização do *ser mais* (FREIRE, 1994) não é somente o mundo que se torna desumano, mas as pessoas concretamente são atrofiadas e desumanizadas negando, assim, sua própria natureza.

No seio dessa realidade acima descrita, que também é um fato concreto na História humana, ocorre a transgressão da ética, enquanto a própria negação do sentido humano de nossa intervenção no mundo. Não é outra ética porque a própria natureza é uma exigência em si mesma de autoconstrução na História e não destruição de si e do mundo. Portanto, nossas decisões vão ser sempre decisões éticas, ou transgressoras da ética e, portanto, antiéticas.

O inacabamento de que nos tornamos conscientes nos fez seres éticos. O respeito à autonomia e à dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que podemos ou não conceder uns aos outros. Precisamente porque éticos podemos desprezar a rigorosidade ética e resvalar para a negação, por isso é imprescindível deixar claro que a possibilidade de desvio ético não pode receber outra designação senão a de transgressão (FREIRE, 1997, p. 66).

A transgressão ética é uma possibilidade na História, mas jamais podemos aceitá-la como marca de outra vocação humana. Sua realidade efetiva em nosso mundo revela a desumanização que grande parte dos habitantes do Planeta sofrem na atualidade. Mas tal realidade implica a própria negação da natureza humana. Diante desse fato, a nossa luta, enquanto coautores da elaboração do mundo, deve ser pautada a favor da *eticidade* da vida humana em sociedade, que implica a resistência contra a desumanização e a construção de novas estruturas de organização do mundo. Esse é o desafio intrínseco à proposta política de libertação, que deve partir dos oprimidos porque são os que mais sofrem as consequências sociais desumanizadoras.

Uma proposta ético-política e pedagógica de intervenção no mundo não tem sentido algum se não está pautada no resgate da *humanidade atrofiada* em milhões de pessoas no mundo todo. A perversidade e a indiferença como são tratados os contingentes de seres humanos, que não fazem parte dos planos estratégicos dos sistemas econômicos e políticos hoje vigentes, demonstra a *transgressão ética* que se encontra escancarada nos quatro cantos do mundo. A defesa ética de nossa ação política passa pela recusa em aceitar as *ideologias fatalistas*, que reproduzem um determinismo histórico sempre justificador das práticas antiéticas. Não podemos aceitar, em hipótese alguma a visão fatalista da História que quer nos imobilizar fazendo-nos perder a esperança diante do futuro social, político, cultural e histórico.

Daí a minha recusa rigorosa aos fatalismos quietistas que terminam por absorver as transgressões éticas em lugar de condená-las. Não posso virar

conivente de uma ordem perversa, irresponsabilizando-a por sua malvadez, ao atribuir a ‘forças cegas’ e imponderáveis os danos por ela causados aos seres humanos (FREIRE, 1997, p. 113).

A realidade é produção dos seres humanos e não um *destino trágico* que estaria acima de nosso poder de alterá-lo. As consequências das decisões políticas devem ser eticamente avaliadas e não simplesmente justificadas através de argumentos fatalistas, cientificamente falsos e ideologicamente perversos à inteligência humana, em seus diferentes modos de perceber e significar o mundo.

## 2 CRÍTICAS À “ÉTICA DO MERCADO” QUE DESPREZA O SER HUMANO E DESTRÓI A NATUREZA

Ao partir do princípio de que “não há verdadeira política sem ética”, Freire analisa criticamente o pragmatismo político que está por trás das realidades sociais e desumanizadoras constitutivas de nosso mundo contemporâneo. Mas, nosso autor não fica em uma crítica abstrata. Além de mostrar os efeitos que a desumanização produz concretamente à vida de milhões de seres humanos, suas análises problematizam sobre as causas que efetivamente produzem tais efeitos.

Nesse sentido, Freire faz uma crítica radical à ideologia embutida na globalização econômica neoliberal pela sua perversidade nos planos e métodos de “governar o mundo” e, igualmente, pela sua indiferença frente à *miséria humana* que esses planos “metodicamente” produzem. Por tais razões, o esforço de Freire é desmascarar a *malvadez* do capitalismo em sua cruzada essencialmente ideológica que prega o *fim das ideologias*. Mas, com o mesmo rigor, a proposta freireana é desafiadora frente à necessidade histórica de superar os sistemas político-econômicos opressores e essencialmente destrutivos da vida em sua lógica interna. Essa exigência, antes de ser política, é essencialmente ética à luz da proposta de uma *ética universal do ser humano*.

A denúncia ética, contra as realidades constitutivas do mundo desumanizado em que vivemos na atualidade, é objeto de inúmeras passagens nos escritos de Freire. Mas, por questões práticas, apenas destacaremos algumas que trazem dados significativos sobre a dimensão a que chegou o desrespeito e a agressão sistemática à dignidade da vida de grande parte da população mundial. Em seu livro *Pedagogia da esperança*, Freire, citando o relatório de Unicef, 1990, nos coloca:

Cerca de 30 milhões de crianças de menos de 5 anos morrem anualmente de causas que normalmente não seriam fatais em países desenvolvidos. Cerca de 110 milhões de crianças no mundo todo (quase 20% do grupo de idade) deixam de receber educação primária [...]. Mantidas as atuais tendências

mais de 100 milhões de crianças morrerão de doenças e desnutrição na década de 90. As causas dessas mortes podem ser contadas nos dedos [...]. Morrerão ressequidas pela desidratação, sufocadas pela pneumonia, infectadas pelo tétano ou pelo sarampo ou asfixiadas pela coqueluche. Essas cinco doenças muito comuns, todas relativamente fáceis de prevenir ou tratar [...] (FREIRE, 1994, p. 95).

Em outra passagem, agora da *Pedagogia da autonomia*, também reflete a barbárie das políticas hoje em vigor no mundo, que são mantidas pelos países líderes da globalização neoliberal, revela o seguinte:

Em nível internacional começa a aparecer uma tendência em aceitar os reflexos cruciais da ‘nova ordem mundial’, como naturais e inevitáveis. Num encontro internacional de ONGs, um dos expositores afirmou estar ouvindo com certa frequência de países do Primeiro Mundo a ideia de que crianças do Terceiro Mundo acometidas por doenças como diarreia aguda, não deveriam ser salvas, pois tal recurso só prolongaria uma vida já destinada à miséria e ao sofrimento” (FREIRE, 1997, p. 17).

Na mesma direção, de denúncia contra a malvadez do sistema capitalista em sua atual versão neoliberal, cada vez mais violento nas formas de impor a dominação para atingir seus objetivos de maior lucro possível, em menor tempo dispendido, Boff conclui:

Há um descuido e um descaso pela vida inocente de crianças usadas como combustível na produção para o mercado mundial. Os dados da Organização Mundial de Infância de 1998 são aterradores: 250 milhões de crianças trabalham. Na América latina 3 em cada 5 crianças trabalham. Na África, uma em cada 3. E na Ásia uma em cada duas. São pequenos escravos a quem se nega a infância, a inocência e o sonho. Não causa admiração se são assassinadas por esquadrões de extermínio nas grandes metrópoles da América Latina e da Ásia. Há um descuido e um descaso manifesto pelo destino dos pobres e marginalizados da humanidade, flagelados pela fome crônica, mal sobrevivendo da tribulação de mil doenças, outrora erradicadas e atualmente retornando com redobra virulência.[...] Há um descuido e um abandono dos sonhos de generosidade, agravados pela hegemonia do neoliberalismo com o individualismo e a exaltação da propriedade privada que comporta. Menospreza-se a tradição de solidariedade. Faz-se pouco dos ideais de liberdade e de dignidade para todos os seres humanos. Essa situação se aprofundou com a queda do socialismo, que ameaça a consciência da cooperação e do internacionalismo (BOFF, 1999, p. 4).

Essa é a ideologia do *pragmatismo político* que, a partir de seus planos estratégicos elaborados para obter maior lucro possível nos negócios interplanetários, condena grande parte da população mundial ao “destino trágico” de morrer de fome, ou por doenças de simples cura, tal como uma diarreia. Para essa visão de mundo, ou de política, o ser humano não tem valor, é um simples objeto de manobra que pode ser usado como qualquer animal, máquina ou instrumento de produção e acumulação de riquezas. Quando não serve mais para os “planos estratégicos” do acúmulo do lucro, é descartado e fica à mercê de sua própria sorte (FRIGOTTO, 1997).

É a partir desses planos políticos estruturados na ótica da globalização neoliberal que ficam totalmente excluídos aproximadamente dois terços da população mundial. O fenômeno do desemprego estrutural é o exemplo clássico dessa exclusão, mas há outros métodos e formas sutis de exclusão, que descartam regiões inteiras dos planos político-econômicos.

Há uma exclusão total da África que, enquanto continente periférico e historicamente espoliado pelos europeus, não entra nos planos da organização de um mercado global. Outras regiões, como a América Latina, são tratadas como economias de “países emergentes” que, para competirem no mercado global, devem reestruturar-se à luz da lógica de competição internacional. Por essa razão, os países emergentes precisam seguir o receituário do Primeiro Mundo, mesmo que isto represente a exclusão social de grande parte de seu povo.

Nessa direção que vem atuando a política neoliberal não há lugar para a *Ética universal* do ser humano. Se há algum tipo de ética nesse sistema político-econômico é uma *ética menor*, como bem nos coloca Freire, que visa apenas ao lucro. Diante dessa realidade histórica, precisamos denunciar o *vazio ético* e a malvadez contra o ser humano intrínsecos aos modelos político-neoliberais (FREIRE, 1997). Essa denúncia deve ser o ponto de partida para o nosso compromisso ético-político de *reinvenção do mundo* através da política, da cultura, do conhecimento, da economia e da própria vida cotidiana (FREIRE, 1994).

Um primeiro aspecto da crítica de Freire à globalização neoliberal é o fatalismo embutido nela e sua força ideológica que visa a impor-se como a salvação do mundo todo:

A capacidade de nos amaciar que tem a ideologia nos faz às vezes mansamente aceitar que a globalização da economia é uma invenção dela mesma ou de um destino que não poderia se evitar, uma quase entidade metafísica e não um momento do desenvolvimento econômico submetido, como toda produção econômica capitalista, a uma certa orientação política ditada pelos interesses dos que detém o poder (FREIRE, 1997, p. 142-143).

Há uma profunda distorção, mas que é ideologicamente planejada, na forma de conceber a História como determinismo e não como possibilidade. Diante dessa visão de mundo fatalista, não há outro caminho para Brasil, México, Argentina, Chile e outros países periféricos a não ser adotar o caminho “imposto” pelos países do Primeiro Mundo. Mesmo que as realidades sejam profundamente diversas, e que cada economia se encontra em um estágio próprio de desenvolvimento, a globalização professa a necessária abertura de todos os países à livre concorrência mundial. Por trás desses planos, os mecanismos do sistema financeiro, articulados com os interesses estratégicos das economias centrais, passa a impor o ritmo desse processo perverso de concorrência desleal e ditam as regras para o *capital especulativo* fazer suas apostas, deixando a maioria dos países periféricos cada vez mais frágeis e, por isso mesmo, mais excluídos e sufocados pela “lógica do capital”.

A “andarilhagem” gulosa dos trilhões de dólares que, no mercado financeiro, “voam” de um lugar para o outro com a rapidez dos faxes, à procura insaciável de mais lucro não é tratada como fatalidade. Não são as classes populares os objetos imediatos de sua malvadez. Fala-se, por isso mesmo, da necessidade de disciplinar a “andarilhagem” dos dólares (FREIRE, 1997, p. 63).

O fatalismo ideológico, embutido na ideologia neoliberal, demonstra, mais uma vez, a sua perversidade no abandono, na exclusão e desvalorização dos seres humanos em relação ao mercado. O que for importante para a administração dos negócios e a obtenção de maior lucro possível não é concebido como fatalidade; mas, o que tem relação com a maioria da sociedade, e se refere às consequências negativas da intervenção política da globalização, é tido como algo determinado, necessário e impossível de alteração na História. Nesse sentido, o desemprego é visto como uma fatalidade de *fim de século*; a pobreza e miséria humana como um *destino da História*; as doenças e epidemias decorrentes da miséria são vistas como uma *seleção natural*, e assim por diante. No entanto, numa perspectiva ética que defende radicalmente o ser humano e a vida em sua interdependência ecológica,

o desemprego no mundo não é, como disse e tenho repetido, uma fatalidade. É antes o resultado de uma globalização da economia e de avanços tecnológicos a que vem faltando o *dever ser* de uma ética realmente a serviço do ser humano e não do lucro e da gulodice irrefreada das minorias que comandam o mundo (FREIRE, 1997, p. 147).

Mas o que está por trás desse discurso, e aqui vem o segundo aspecto da crítica de Freire, é uma *lógica perversa* que interpreta e planeja o mundo, a partir dos princípios de mercado. A supervalorização do lucro e da riqueza em detrimento dos seres humanos, em sua dignidade e valor que lhes são intrínsecos, demonstra



um profundo vazio ético e/ou a defesa de uma *ética menor* invertendo a própria vocação da natureza humana. Eis a malvadez inerente à lógica do sistema capitalista em toda sua reprodução na História humana.

O discurso da globalização que fala da ética esconde, porém, que a sua é a ética de mercado e

não a ética universal do ser humano, pela qual devemos lutar bravamente, se optamos na verdade por um mundo de gente. O discurso da globalização astutamente oculta ou nela busca penumbrar a reedição intensificada ao máximo, mesmo que modificada, da medonha malvadez com que o capitalismo aparece na História. O discurso ideológico da globalização procura disfarçar que ela vem robustecendo a riqueza de uns poucos e verticalizando a pobreza e miséria de milhões. O sistema capitalista alcança no neoliberalismo globalizante o máximo de eficácia de sua malvadez intrínseca (FREIRE, 1997, p. 144).

A superação política dessas condições históricas do mundo atual somente poderá ocorrer a partir da defesa radical da ética do ser humano. O processo de libertação política, econômica, cultural e social requer a fundamentação ética como horizonte para avaliar a realidade complexa que constitui a vida em sociedade e as relações de interdependência entre a natureza e a espécie humana.

### 3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PARA FINALIZAR

A proposta freireana, portanto, converge para a *Ética da libertação* elaborada por Dussel (1993; 1994), como um caminho sociocultural de reinvenção da vida em sociedade, a partir dos oprimidos, ou das vítimas do sistema dominante.

É necessário recriar a cultura superando as lógicas que constituem um mundo da opressão e, na maior parte das circunstâncias históricas, são reproduzidas por nós mesmos. Mas, essa exigência implica fundamentar o ponto de partida ético não em teorias transcendentais (a exemplo da ética da modernidade), mas a partir da realidade de opressão, ou de toda forma de exclusão que a maior parte da população mundial sofre em seu cotidiano diário.

Portanto, a denúncia da perversidade materializada concretamente nas diversas formas de exclusão dos seres humanos requer a radicalidade do compromisso ético-libertador para resgatar a humanidade que está sendo atrofiada em milhões de pessoas. E essa é uma exigência radicalmente prática, que precisa se traduzir em transformações concretas no cotidiano da vida em sociedade.

O desafio das propostas freireanas, consideradas no conjunto das reflexões que buscamos desenvolver ao longo deste texto, demonstram a fecundidade de seu pensamento originariamente inovador e libertário. Na raiz de suas propostas,

encontra-se uma nova racionalidade – a *razão dialógica* – enquanto base fundante de um projeto de sociedade livre e democrática e de uma civilização humanizadora do mundo e gentificadora das estruturas sociais.

A pedagogia freireana, inspirada em uma ética da libertação, não é mero projeto, mas já está sendo construída por inúmeras experiências sociais emancipatórias. É a pedagogia libertadora como uma obra coletiva e partilhada, porque aberta ao novo e às diferentes culturas em suas formas criativas de organizar a vida.

Nessa perspectiva, é fundamental cultivarmos a comunicação que brota da horizontalidade das relações humanas no cotidiano das sociedades. Há um potencial sociocultural inesgotável a ser cultivado pela humanidade através do *diálogo aberto*, crítico, problematizador, que impulsiona novas práticas coletivas. Como nos diz o ilustre geógrafo brasileiro Milton Santos (1998), é a partir de *relações horizontais* que podemos reorganizar o nosso mundo e construir uma sociedade mais justa e igualitária. Nesse sentido, uma *ética da solidariedade* é o caminho para nosso futuro no Planeta, pois precisamos resistir à lógica da globalização econômica (do sistema neoliberal em curso no Planeta), que está sendo hoje imposta verticalmente pelas grandes potências mundiais, e construirmos *outra globalização*, mediante práticas culturais que emergem do cotidiano da vida humana ressignificada por teias de relações solidárias, mais justas porque simétricas.

Concretamente, esse processo de construção de alternativas já está sendo efetivado em nossa história por meio de diferentes formas de organização das classes populares, da sociedade civil e dos movimentos sociais, que, no conjunto, produzem *outras economias e modos de vida* autenticamente latino-americanos, a partir das culturas populares, das lutas de povos e culturas distintas, diante da lógica das culturas dominantes.

## REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: a ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación: ética do discurso e filosofia da libertação – modelos complementares*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.
- DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- FREIRE, Paulo. *A sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho D'Água, 1995.
- FREIRE, Paulo. *Extensão e comunicação?* São Paulo: Paz e Terra, 1992.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *Aprendendo com a própria história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREIRE, Paulo; FAUNDES, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- FREIRE, Paulo; MACEDO, Donaldo. *Alfabetização: leitura do mundo e leitura da palavra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que Fazer?: teoria e prática da educação popular*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. *Educação e a crise do capitalismo real*. São Paulo: Cortez, 1996.
- GADOTTI, Moacir. *Convite à leitura de Paulo Freire*. São Paulo: Scipione, 1991.
- GADOTTI, Moacir. *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez, 1996.
- SANTOS, Milton. A aceleração contemporânea: tempo-mundo e espaço-mundo. *In*: SANTOS, Milton. *Desafios da globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998.

# FILÓSOFOS POETAS E POETAS FILÓSOFOS

*Balduino Antonio Andreola*

Vocês já tiveram algum susto filosófico? Eu já tive um, pessoalmente, e conheço outro, provocado pelo eminente filósofo Gerd Bornheim. Logo em seguida irei contar os dois sustos, porque tudo tem a ver, naqueles sustos, com o tema que escolhi, para colocar no papel um texto em homenagem ao colega e amigo Luiz Carlos Bombassaro. Mas, antes da “bibliografia”, acho oportuno um espaço para a “biografia”. Ou seja, para relatar, brevemente, algo, nas encruzilhadas da vida, que me levou a encontrar-me com Bombassaro, e estabelecer um relacionamento de diálogo, amizade e intercâmbios acadêmicos preciosos para mim.

Às vezes, o Bombassaro diz que deve a mim o estar na UFRGS. Eu já respondi que foi mérito da competência dele, de enfrentar um concurso exigente, que o levou a conquistar este espaço, que ele honra soberanamente, com uma trajetória acadêmica mais do que brilhante. O que eu fiz foi uma coisa muito simples. Quando morando em Caxias, lecionava na Universidade de Caxias e na Federal de Curitiba, onde fizera concurso, eu disse que o avisaria quando abrisse concurso na UFRGS, e assim foi. Três anos atrás aceitou orientar minha tese de pós-doutorado, loucura de um octogenário. Quando falei a ele da primeira vez, achou que era piada. Mas, depois entendeu que era pra valer.

O Bombassaro é natural de Monte Belo, cidade originária da família da minha esposa, Tania Maria Panizzi Andreola o que proporciona outros motivos de relacionamentos, amizades comuns, e interesses pelas tradições e cultura de nossos antepassados, como pertencentes à quarta geração da imigração italiana. Outras afinidades relacionam-se também com certos aspectos de nossa formação intelectual, como egressos de diferentes seminários. E volto aos “sustos filosóficos”, anunciados no início.

O meu susto foi em 1987, quando o Instituto de Filosofia da UFRGS promoveu um painel, em alto nível, festejando o lançamento do primeiro volume das obras de Ernani Maria Fiori. Os palestrantes convidados para aquele painel eram quatro

intelectuais ilustres: Leônidas Xausa, Paulo Freire, Fernando Trindade e Ernildo Stein. O primeiro a falar foi o filósofo da UFRGS, Professor Ernildo Stein. Ele iniciou dizendo que sua fala seria sobre “a metáfora do espírito nas obras de Ernani Fiori”. Este foi meu primeiro grande susto filosófico. Dados meus estudos filosóficos na linha da filosofia aristotélico-tomista, sempre achei que os filósofos se expressavam exclusivamente através de conceitos, marcados pela clareza e precisão do que significam e, por isso mesmo, numa linguagem rigorosa, adequada a expressar aqueles conceitos, o que não contemplaria o recurso a metáforas, como o Stein estaria falando.

Ampliando meu campo de autocensura filosófica e linguística, sempre achei que filosofia não teria nada a ver com poesia, e vice-versa. Como consequência ou seqüela viciada deste meu dualismo epistemológico-semântico, sempre achei que os filósofos não poderiam ser poetas, e os poetas não poderiam nunca ser considerados filósofos. Mas aí fiquei sabendo de outro grande susto filosófico, do qual foi vítima coletiva um grupo de jornalistas e um professor de letras da UFRGS. Aquele susto que passo a relatar agora.

A equipe de redação do *Jornal da Universidade*, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, junto com o professor do Instituto de Letras, Luiz Augusto Fischer, estava entrevistando o filósofo Gerd Bornheim, que, como docente daquela Universidade, fora cassado no início da ditadura militar. Voltando do exílio, havia se radicado no Rio de Janeiro, como docente na Universidade Federal daquela cidade. Em 1997, foi convidado pelo então reitor da UFRGS, Hélió Trindade, para a Aula Inaugural de nossa Universidade. A entrevista aconteceu, pois, naquela oportunidade. Uma das perguntas formuladas então foi de quem o Prof. Bornheim considerava naquela época o maior pensador brasileiro. Antes de formular a resposta, advertiu, provocativamente, os interlocutores: “Agora eu vou escandalizar um pouco vocês”. E sem mais premissas respondeu:

É, por exemplo, Carlos Drummond de Andrade. No livro *A crise da razão*, que foi o último da série da Funarte que saiu, eu acabo com uma citação de página inteira de um verso de Drummond. E digo exatamente isso: ele é o nosso pensador. O pensador está na poesia de Carlos Drummond de Andrade (BORNHEIM, 1997, p. 5).

Prosseguindo em sua argumentação, Bornheim citou Caetano Veloso, afirmando que via nele, como em Drummond, “o conteúdo metafísico, essa inquietação mais radical, que é uma característica da poesia do século XX”. Acrescentou depois o nome dos poetas Elliot, Rilke, Fernando Pessoa, Paul Valéry, e declarou: “Eu vejo por aí uma atividade filosófica simulada, travestida em filosofia, mas que é filosofia”.

Impressionado com a argumentação de Bornheim, lembrei-me que, há bastante tempo, nas minhas aulas de Filosofia da Educação, descobri um texto que me interessou pela novidade da formulação. O texto constava no primeiro volume da

obra em dois volumes, intitulada *Filosofia da educação*, da autoria de Moacyr Laterza e Terezinha Azeredo Rios (São Paulo, 1971). No subcapítulo intitulado “Educação e cultura”, os autores selecionaram, no poema de Carlos Drummond de Andrade, intitulado “Especulações em torno da palavra homem”, alguns versos que o próprio Drummond formulou em modo de perguntas, desafiando os leitores a discutirem a concepção de homem. Os versos escolhidos foram estes:

Mas que coisa é o homem? / que há sob o nome? / Como vai o homem /  
junto de outro homem...? Quanto vale o homem? / ...Vale menos, velho? /  
Como se faz um homem? / Para que serve o homem? Que oculta na frente? /  
E por que não conta / seu todo segredo...? (ANDRADE, 1967, p. 77-74).

Os autores encerram o capítulo, declarando:

Herdeiros da *paidéia*, orgulhosos disto, temos que nos fazer humildes, reconhecendo que as questões permanecem para nós. E que é nosso dever esclarecê-las, na medida de nossas possibilidades, para nós e para o nosso futuro. O nosso instrumento será o mesmo: o gesto educativo. Que é marca do homem. E que pode ser de tal modo eficaz, que provoque uma pergunta ainda: *Que milagre é o homem* (LATERZA; RIOS, 1971, p. 85-88)?

Depois de concluída a citação, tive acesso a outra fonte, que me parece trazer o poema todo. Trata-se de uma obra monumental do poeta gaúcho Luiz Coronel, apresentada a meu filho Michel Panizzi Andreola. Trata-se do “Dicionário” intitulado: *Carlos Drummond de Andrade – A dimensão lírica do cotidiano*. Sendo um Dicionário, o poema é citado (p. 140), sob o verbete: **Homem** – *Mas que coisa é o homem, / que há sob o nome: / uma geografia? / um ser metafísico? / uma fábula / sem signo de desmonte? / como pode o homem / sentir-se a si mesmo, / quando o mundo some? / [...] Para que serve o homem? / para estrumar flores, / para tecer contos? / para servir o homem? / para criar Deus? / Sabe Deus do homem? / E sabe o demônio? / Como quer o homem? / Ser destino, fonte? / que milagre é o homem? / Que sonho, que sombra? / Mas existe o homem?*

Alguns anos atrás, impressionado também com um breve, mas profundo e desafiador artigo de Carlos Drummond de Andrade sobre “A educação do ser poético” (ANDRADE, 1976), motivei-me a escrever um artigo, enviado à *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, na qual Drummond publicara, em 1976, o seu artigo. Meu artigo intitulado: “Drummond: filósofo, poeta ou pedagogo?” – o incluí, como um dos capítulos, em minha Tese de Pós-Doutorado (ANDREOLA, 2018).

Lembro que Gerd Bornheim, depois de salientar o pensamento filosófico presente, numa linguagem poética, na obra de Carlos Drummond de Andrade,

citou outros poetas e também cantores, que os considerava “poetas-Filósofos”, entre eles Paul Valéry, dos estrangeiros, e Thiago de Melo, entre os brasileiros. Nos limites deste escrito, dedicarei algumas reflexões sobre esses dois. Quanto a Paul Valéry, há alguns anos havia comprado um livro deste autor, que eu conhecia como poeta, embora não tivesse lido nada dele. Curioso para conhecer alguns de seus poemas, fui folheando o livro comprado. Mas desisti logo e guardei, pois vi que o conteúdo era só de prosa. Há algumas semanas o retomei, para saber ao menos de que tratava o autor, e me dei conta de que eu tinha em mãos um livro interessantíssimo, além disso numa edição bilingue, francês e português, traduzido em vários idiomas. O conteúdo, um diálogo entre Sócrates e Fedro. Minha curiosidade aumentou. Afinal, como explicar, se o longo diálogo entre Sócrates e Fedro é um dos livros de Platão? Aí me dei conta de que o livro de Valéry é um diálogo entre Sócrates e Fedro depois da morte.

Joaquim Guedes, que prefaciou a tradução, escreveu: “As sombras de Fedro e Sócrates se encontram no inferno.” Acho muito sinistra esta interpretação. De qualquer modo, o livro é um diálogo interessantíssimo entre Sócrates e Fedro, expressando uma nova visão deles sobre a realidade, a partir da misteriosa existência do além. No Posfácio, João Alexandre Barbosa, depois de relatar que Valéry apreciava belas edições de obras de outros autores e das suas, observa: “Não é de surpreender para quem, como Valéry, a experiência com poesia esteve sempre acompanhada pelo exercício da pintura, sobretudo a aquarela, de que nos deixou exemplos interessantes [...]” O livro, poeticamente escrito, relata com rara imaginação os diálogos “póstumos” entre Sócrates e Fedro, e esta afirmação de Barbosa confirmam a genial concepção de Bruno, citada por Bombassaro, que estabelece uma fraterna simbiose epistemológico-artística entre os filósofos, os poetas e os pintores. Sem ser em nada uma paródia da obra original de Platão, mas um diálogo “póstumo” entre Sócrates e Platão, o livro de Valéry se constitui numa obra filosófica em prosa altamente poética. Sócrates e Fedro, nesse seu diálogo “post mortem”, gostariam, quiçá, de discutir conosco as utopias e os sonhos que a cicuta lhes impediu de realizar, sem imaginarem que novas espécies mais mortíferas de cicuta ameaçam matar hoje os sonhos que a humanidade, e o Brasil, em particular, continuam vislumbrando, no horizonte da esperança.

Acrescentarei uma curiosidade minha, relativa aos poemas que precedem a obra de Giordano Bruno intitulada *A causa, o princípio e o uno*. (BRUNO, 2014). Não encontrei nenhum comentário específico nas leituras que fiz, relativo àqueles poemas, que estão ali, após a “Epístola preambular (p. 5-21), dois em latim, redigidos na métrica latina clássica, intitulados, em italiano, “Al principio dell’universo” e “Al propriospirito”; e três sonetos em italiano: “Al tempo”, “De l’amore”, e sobre o tema “Causa, principio et uno sempiterno”. Todos com tradução de Bombassaro.

Se registrei minha curiosidade quanto à ausência de comentários, vendo aqueles cinco poemas, escritos numa linguagem primorosamente poética, colocados ali,

quase como introdução ao tratado sobre “A causa, o princípio e o uno”, reflito que o eminente filósofo renascentista não apenas valorizava a linguagem poética, em suas obras filosóficas, mas amava também escrever em versos, confirmando a afirmação de Bornheim, referindo-se a Drummond de Andrade, que é possível filosofia profunda em obras poéticas, ou então redigidas parcialmente, como no caso, em versos.

De Thiago de Mello, poeta amazonense, eu saliento aqui dois poemas seus, poeticamente superlativos na sua boniteza, como diria seu grande amigo Paulo Freire. O primeiro, de um alcance político que ultrapassa todas as fronteiras geográficas e temporais, figurando na segunda obra de Freire “Educação como prática da liberdade”, após o Prefácio de Francisco C. Weffort, quase como epígrafe, é o poema “Canções para os fonemas da alegria”. Este poema resume, numa página divinamente poética, todo o sentido filosófico-pedagógico, e, por isso mesmo, político, do Método de Alfabetização de Paulo Freire, que, após o histórico prelúdio de Angicos, teve sua difusão no mundo inteiro, reprimido depois pela ditadura militar e pelo atual governo.

Ao falar do segundo poema filosófico-político de Thiago de Mello, “Os estatutos do homem”, o faço associando seu nome e seu poema ao nome e aos poemas de seu grande e fraternal amigo, durante vários anos no Chile, e para sempre, no mundo, Pablo Neruda. Tenho comigo o poema “Os estatutos do homem”, numa edição bilingue, traduzido para o espanhol por Pablo Neruda. Trata-se de uma edição extremamente artística, ilustrada pela artista grega Dafne Amecke Tzitzivakos. Como consta na orelha do livro, o poema tinha sido traduzido, no ano da edição 2001, em 30 idiomas.

Como edição “gêmea” na coleção *O melhor dos melhores*, Colección *Lomejor de losmejores*, com o mesmo alto primor artístico, ilustrada pela mesma artista grega, do fraterno parceiro e tradutor Pablo Neruda, tenho comigo o “Presente de um poeta”, também bilingue, traduzido para o Português por Thiago de Mello. Tratando-se de um poeta mundialmente famoso, Prêmio Nobel em 1971. Destacarei dele dois fragmentos. Um fragmento lindamente poético e profundamente filosófico-político do seu *Discurso del Premio Nobel*, traduzido por Thiago de Mello:

Um pobre e esplêndido poeta, o maia atroz dos desesperados, escreveu esta profecia: Ao amanhecer, armados de uma ardente paciência, entraremos nas esplêndidas cidades. Eu creio nesta profecia de Rimbaud... Sempre tive confiança no homem. Não perdi jamais a esperança. Por isso talvez cheguei até aqui com a minha poesia, e também com a minha bandeira. Em conclusão, devo dizer aos homens de boa vontade, aos trabalhadores, aos poetas, que todo o porvir foi expresso nesta frase de Rimbaud: só com uma ardente paciência conquistaremos a esplêndida cidade que dará luz, justiça e dignidade a todos os homens. Assim a poesia não terá cantado em vão (NERUDA, 2001, p. 95).



Acrescentarei dele um breve poema, que parece epitáfio:

Com a verdade fui solidário: / de instaurar a luz na terra./ Quis ser tão comum como o pão: /a luta não me encontrou ausente. / Porém aqui estou com o que amei, / com a alegria que perdi: /junto a esta pedra não repouso. / Trabalha o mar em meu silêncio (NERUDA, 2001, p. 95).

Passados os sustos filosóficos provocados por dois filósofos, Ernildo Stein e Gerd Bornheim, que se revelaram muito positivos, quanto às relações entre Filosofia e Poesia, cabe agora ampliar a discussão, perguntando: “O que dizem outros filósofos, a respeito de tais relações?” Na busca de outras respostas, tenho aqui, diante de mim um pequeno mas precioso livro intitulado *Paul Ricoeur: o único e o singular* – por Edmond Blattchen. É um conjunto de entrevistas de Edmond Blattchen com o filósofo Paul Ricoeur. A quinta entrevista (p. 49-56) traz como título: “O filósofo, o poeta e o político”. Na página anterior (48), há uma imagem que reproduz uma pintura de Rembrandt, representando Aristóteles que toca, com a mão direita, a testa do busto de Homero. Blattchen pergunta a Ricoeur: “Que representa esse quadro para o senhor?” Ricoeur responde discorrendo sobre a relação do filósofo, Aristóteles, com o poeta, Homero, e, conseqüentemente, da filosofia com a poesia.

Blattchen retoma (p. 59) a afirmação de Ricoeur de uma entrevista anterior (p. 32), de que o século XXI começou em 1914 (início da Primeira Guerra Mundial), e o século XXI tem início em 1989 (queda do muro de Berlim). Depois de um diálogo dos dois sobre a situação da Europa e do mundo como sequelas das duas guerras, sobre o fim do regime comunista, a ameaça nuclear e outros problemas do século XX, a certo momento Ricoeur declara:

Creio que somos obrigados, talvez condenados, a desvincular completamente esperança de uma filosofia da história, do sentido da história. Então, ao que vincular? Volto ao meu quadro de Rembrandt: haverá sempre uma palavra poética, haverá sempre uma reflexão filosófica sobre essa palavra poética, e um pensamento político capaz de reuni-las. Em outras palavras, minha esperança está na linguagem, a esperança de que haverá sempre poetas, de que haverá sempre pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política (RICOEUR, 2002, p. 65).

Logo adiante, quase no final da última entrevista, Ricoeur fala como filósofo e como teólogo: “A poesia fala para todo mundo. Mas há um núcleo do poética que é sagrado, o religioso, a palavra original. Isso é problema das convicções” (p. 67).

Estas relações que Ricoeur estabelece não apenas entre a filosofia e a poesia, mas também de ambas com a política, me leva a perguntar se Cecília Meireles, no seu admirável *Romanceiro da Inconfidência* (MEIRELES, 2013) não está sendo também filósofa, fazendo, poeticamente, filosofia da história e da política. E perguntaria se o mesmo não estaria acontecendo com Romano de Sant’Anna (1999), particularmente nos seus poemas “A coisa pública e a privada” (SANT’ANNA, 1999, p. 19-20), “Epitáfio para o século XX” (p. 37-40), e sobretudo “Que país é este?” (p. 50-64), parecendo pensado e escrito para o Brasil de nossos dias. Limito-me a citar os versos finais:

Povo não pode ser sempre o coletivo de fome. / Povo não pode ser um séquito sem nome. / Povo não pode ser o diminutivo de homem. / O povo, aliás, deve estar cansado desse nome, / embora seu instinto o leve à agressão e embora /o aumentativo possa ser revolução (p. 63-64).

Depois de trazer a concepção hermenêutico-filosófica de Ricoeur das relações entre filosofia e poesia, nada melhor do que citar o pensamento de seu mestre, o filósofo Gabriel Marcel, num livro em que Paulo Ricoeur, o discípulo, passa a ser o entrevistador, ao longo de seis entrevistas que constituem o livro intitulado *Entretiens* (RICOEUR; MARCEL, 1968).

Como última questão da primeira entrevista, Ricoeur pergunta ao entrevistado sobre a crítica dele, Marcel, à “concepção da sensação como mensagem circulante, [...] entre um emissor e um receptor”, reconhecendo que ele teria posto as bases para o que Merleau-Ponty e serva outros teriam denominado, posteriormente, fenomenologia da percepção (p. 23).

Concordando com Ricoeur, Marcel observa, porém, que esta concepção já havia sido antecipada, de certa maneira, por Claudel, e acrescenta, com impressionante honestidade intelectual, que ao explicitar quais têm sido suas fontes, tem “horror da ingratidão e da amnésia” e explica:

[...] eu creio perceber que eu tenho aqui uma dívida muito precisa para com Claudel, embora Claudel não nos apareça como tendo sido um filósofo no sentido técnico da palavra. Mas junto a um homem de gênio estas barreiras, estas divisórias caem, e entre poesia e filosofia se estabelece uma conexão que nós constatamos também em outros. Consequentemente, creio não exagerar reconhecendo aqui o que eu devi à poética de Claudel (p. 23-24).

Desafiado pelo susto filosófico provocado pelo filósofo Ernildo Stein, ao discorrer sobre a metáfora do espírito na obra de Ernani, gostaria de pesquisar em quais textos ele discorre, metaforicamente, sobre o espírito. Tal pesquisa teria a ver com o tema deste meu texto, sendo que a metáfora será sempre linguagem da

poesia. Esta investigação exigiria uma releitura minuciosa dos dois volumes dos escritos do Fiori, o que não é possível neste momento. Mas descobri, no primeiro volume das obras do Fiori, intitulado *Metafísica e história*, como fiz nas breves leituras de Ricoeur e de Marcel, tópicos interessantes nos quais Fiori relaciona a poesia com a filosofia.

Na sua Aula Inaugural sobre o tema “participação da filosofia na sabedoria cristã” na PUCRS – Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul (FIORI, v. I, 2014, 61-94), depois de afirmar que “o sobrenatural não nega o natural, antes o supõe e exige”, Fiori explica:

O cristão é aquele que pode cantar, despreocupadamente o canto seráfico de todas as criaturas: a água e o fogo, as tempestades e as montanhas, os pássaros e as estelas, o sol e a inteligência, em suas esplêndidas possibilidades naturais, de conhecimento, em sua humilde e generosa submissão ao real, em sua suprema destinação contemplativa, em sua inquietude de amor que busca repouso no coração do Absoluto (FIORI, v. 1, p. 67).

Ninguém de nós, creio, poria em dúvida que o filósofo de altos voos metafísicos, sem afastar-se dos mesmos, está usando uma linguagem lindamente poética, beirando o misticismo seráfico do “poverello” de Assis, no seu poema “Lodatosi”, adotado pela Papa Francisco como título de sua primeira carta encíclica.

Na mesma Aula Inaugural, ao questionar a posição de Bréhier, que nega a influência do cristianismo no desenvolvimento da filosofia, proclama empolgado: “Como Bergson é grande perto da incompreensão de Bréhier; que serena beleza sideral nestas palavras do *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*: “A criação aparecerá ao filósofo como uma empresa de Deus para criar criaturas, reunir seres dignos de seu amor [...]” (FIORI, v. 1, 2014, p. 83).

Na Aula Inaugural da Faculdade de Filosofia da UFRGS, em 1956, Fiori declarou: “A Verdade não é um produto histórico, revela-se, sim, e se conquista na História, que é epifania do Espírito”. (FIORI, 2014, v. 1 p. 102). Alguém poderia dizer que “epifania” é um conceito filosoficamente preciso, não uma metáfora?

Há uma metáfora extremamente poética, que Fiori a assume (p. 202) citando Heidegger: “O homem não é o senhor dos entes, é o pastor do Ser.” – “Ele ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade repousa nisto: ser chamado pelo próprio ser a salvaguardar sua verdade.”

Numa palestra no Seminário de Viamão, em 1977, Fiori cita duas vezes famosa frase de Hegel: “Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva” (FIORI, 2014, v. 1, p. 271). Mais adiante, na mesma palestra, ele contextualiza política e historicamente a mesma frase:

Quando começa então a filosofia? Quando aparece? Na maturidade dos seres, quando se delinea essa corrupção da sociedade e do Estado. E aparece para quê?

Para salvar? Não. A filosofia não vem para rejuvenescer, mas apenas para reconhecer esta corrupção. Então começa a filosofia: “Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva” (FIORI, 2014, v. 1, p. 271).

Será sinal de seu voo, este momento sombrio de nossa História?

Em meio à realidade assustadoramente sombria do atual momento político no Brasil, talvez nos ocorra vislumbrarmos, no horizonte, o possível aparecimento do pássaro de Minerva.

A leitura dos fragmentos até aqui citados, da obra de Fiori, nos autoriza a pensar, creio, que a certa altura o filósofo se transfigura em poeta, buscando expressar as razões do coração, nas ideias que a inteligência da razão lhe sugerem. Ou então reconhece a limitação conceitual, como o faz na sua tese de concurso, em 1963, quando, ao falar das relações entre a ideia e o conceito, a certa altura observa que, em determinadas situações, “a ideia excede o conceito” (FIORI, 1963, p. 41; 2014, p. 170). E, então, como expressar aquela ideia, a não ser na linguagem poética da metáfora? Nesta mesma linha de reflexão, lembro que li, numa obra de Fiori, ou alguém me disse, citando uma aula sua, que a certa altura Fiori disse: “Se vocês não conseguirem provar que uma ideia é verdadeira, perguntem-se então se não é bela”. Várias vezes procurei curiosamente resgatar a fonte desta afirmação, mas não consegui ainda. De qualquer modo, parodiarei Machado de Assis, cujo personagem principal de seu romance *Dom Casmurro*, não conseguindo escrever um soneto para o qual ensaiara três versos, o deixou “para o primeiro desocupado” que quisesse completá-lo. Menos irreverente que o frustrado poeta, deixo a pesquisadores mais curiosos e mais argutos do que eu descobrirem a bela sugestão do Ernani, que pode nos socorrer, quem sabe, em situações como aquela acenada por ele.

Mas há também, em Fiori, formulações explícitas sobre as relações entre filosofia e poesia. Na Aula Inaugural já citada, na UFRGS, em 1956, Fiori cita Heidegger: “A palavra é a casa em que habita o Ser. Aí o homem tem a sua morada, e seus zeladores são os filósofos e os poetas” (FIORI, 2014, v. I, p. 108). Logo em seguida ele explicita, desdobrando o pensamento de Heidegger:

Sim, os filósofos e os poetas; os filósofos buscam captar essa palavra através de métodos rigorosos, e traduzi-la numa formulação precisa e racional; e os poetas, através de conaturalidade amorosa, procuram escutar, sentir essa palavra, tratando redizê-la na sua própria expressão originária e misteriosa (FIORI, 2014. v. I, p. 108).

Não sei se Fiori tenha escrito algum poema, alguns versos ao menos. Isto não importa muito, porque ao longo de seus escritos todos, creio, poderíamos respigar fragmentos de uma linguagem lindamente poética, sem deixar de ser altamente filosófica.

Até aqui citei vários filósofos que, sem serem, talvez, autores de poesia no sentido estrito da palavra, escreveram, como filósofos, sobre as diferentes relações entre a filosofia e a poesia, e recorreram inclusive, em textos indiscutivelmente filosóficos, à linguagem metafórica, quando as ideias expressas não cabiam nos limites rigorosos dos conceitos. Agora dedicarei algumas páginas a um pensador amplamente conhecido e igualmente reconhecido, tanto como filósofo quanto como poeta. Trata-se de Jayme Paviani, docente há muitos anos na Universidade de Caxias do Sul (UCS), e que o foi, também, quase duas décadas, na Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre.

Para o que irei escrever baseio-me, como fonte, num livro intitulado, significativamente, *Pensar sensível*, onde leio, no início da apresentação: “Este livro é uma homenagem a Jayme Paviani. Nasce do reconhecimento que reúne alguns dos muitos amigos e admiradores desse grande filósofo, poeta e educador” (BOMBASSARO *et al.*, 2011, p. 11). Para minhas considerações, relerei e respigarei fragmentos de dois textos deste livro. O que se ocupa mais especificamente de Jayme, como poeta, é o da esposa dele, Neires Maria Soldatelli Paviani, graduada em Letras, Mestre em Linguística pela UFRGS e Doutora em Educação pela Universidade Federal de São Carlos. O outro texto é uma longa e exaustiva entrevista sobre a vida e a trajetória de Paviani como “filósofo, poeta e educador”, feita pelo trio Evaldo Antonio Kuiava, hoje reitor da UCS, o nosso homenageado Luiz Carlos Bombassaro, e Cláudio Almir Dalbosco, docente na Universidade de Passo Fundo. Quanto ao texto da esposa, os organizadores do livro escreveram:

Neires Maria Soldatelli Paviani, leitora privilegiada dos textos – e muitas vezes musa, razão e destino –, dos poemas do homenageado, analisa o processo de produção poética de Jayme Paviani, revelando detalhes que somente a convivência com o poeta e o compartilhar da vida íntima nos poderia mostrar (BOMBASSARO *et al.*, 2011, p. 14).

Destacarei assim breves tópicos de sua inteligente e poética hermenêutica da poesia paviana, complementados com respostas do próprio Jayme a seus argutos interlocutores.

Sobre a relação da poesia com a vida e com a natureza, leio (PAVIANI, N., 2011, p. 556):

A natureza e o humano se fundem como um amálgama, são verdadeiras paisagens humanas, como podemos ver ainda nos versos simples de “Girassol”: *Há um resto de manhã / em cada árvore. Há um pouco de aldeia / em cada um.* E na terceira e última estrofe, uma síntese: *Os sinos da tarde / na atmosfera da tarde / buscam uma ternura antiga / ainda não conquistada. / A paisagem que está perto / os sinos a trazem de longe* (2002, p. 26). Bastaria um só verso como este para dizer tudo: *A rosa é bela demais / para os dias comuns* (“Cinco poemas”, p. 24).

Nos poemas do Paviani, senão sempre, com frequência o filósofo e poeta estão juntos, no perambular através das palavras, como o diz claramente a leitora-musa e intérprete:

A vida e a morte também são temas recorrentes. O poeta, professor de filosofia, acostumado a investigar o ser e o devir, o princípio da unidade, da multiplicidade, leitor de Platão, Montaigne, Heidegger e tantos outros filósofos e poetas, não deixa de lado o mistério da vida e da morte. Por isso escreve: *Há milênio a vida / com tanta força / produz as colheitas* (“Poema previsto”, p. 64). E constante, com objetividade e dureza, em “Desígnio”: *Os homens morrem / sem entender o enigma. / A noite e a morte / crescem nos beirais* (p. 45). E logo observa, em “Permanência”, que: *A morte e a vida / imitam o inaudito. / Homem e carvalhos / de deuses enfadados / ambos são mortais* (p. 46).

Depois destas citações, a leitora atenta reflete: “Observa-se, igualmente, nesses versos, o que Manuel Bandeira chama ‘pequenos nada’s’ entrelaçados pelos valores plásticos e musicais dos fonemas” (1984, p. 33). Ao ler os dois versos: *Os homens morrem / sem entender o enigma*, lembrei a atitude de Ernani Fiori, perante o “enigma da morte”, que para ele, consumido pelo câncer, se aproximava. Quem o lembra com emoção, é seu grande amigo Paulo Freire, que, no Posfácio ao segundo volume de suas obras, disse que o impressionou muito um dos últimos diálogos que teve com um dos filhos, quando, segurando-lhe a mão, disse, pouco antes de morrer: “Neste momento – já com dificuldade de falar –, preciso de duas coisas: lucidez e coragem. Lucidez para entender o que está vindo, e coragem para enfrentar o que não entendo” (FIORI, 2014, v. II, p. 324).

E Freire comenta, com igual emoção: “Quer dizer, um homem como o Ernani não podia morrer senão assim”. Creio que perante os enigmas da vida e da morte, os filósofos, filosoficamente, emudecem, e só conseguem dizer algo, misteriosamente, na linguagem da poesia. Os enigmas da vida e da morte não impedem, porém, que os poetas falem das coisas belas, tanto da vida quanto, possivelmente, da morte. Mas entre as coisas belas da vida, tema para os filósofos e, necessariamente, também para os poetas, é o erotismo, como o salienta Neires:

Os temas da vida e da morte conduzem, naturalmente, a temas do amor declarado em todas as suas formas e, conseqüentemente, o leitor vai encontrar nos poemas de Paviani um leve traço erótico. [...] Pode-se observar que, em quase todos os seus livros de poemas, o poeta evoca, de modo explícito ou implícito, a beleza erótica, nas imagens que tratam da natureza e da mulher (p. 557).

Estas referências à “beleza erótica”, na poesia do Paviani, me permitem algumas digressões que têm a ver com a importância dele não apenas como filósofo e poeta, mas sim num contexto mais amplo, nos campos da cultura, da educação, da política

e do social. E parto de uma confiança dele, como ex-seminarista que foi, que eu fui, que o nosso homenageado foi, e muitos milhares de outros foram. A confiança se relaciona com o erótico, de que fala muito inteligentemente a Neires, e que aparece também nas entrevistas. Ao falar da influência dos poetas no curso secundário, no seminário, Evaldo Antonio Kuiava pergunta: “Havia na época proibição de determinadas leituras?” (p. 19). E o Paviani responde:

Claro! Esse livro de Manuel Bandeira que acabei de mencionar e que fazia parte da biblioteca, por exemplo, nele faltava uma página que havia sido destacada do conjunto. Descobri mais tarde que nessa página estava o poema erótico *Rosário*, de Vinicius de Moraes. Alguns romances só podiam ser lidos com licença especial. Mas proibir certos livros era uma maneira de chamar a atenção sobre eles. Portanto, foram proibições que hoje podem ser consideradas positivas, pois, psicologicamente, incentivavam a leitura. (p. 9).

O Paviani amplia, depois, sua análise da censura, referindo-se àquela mais no campo ideológico, durante a repressão da ditadura. Eu lembro hoje de uma censura no Seminário Maior de Viamão, onde o Paviani cursou Filosofia, mas onde eu cursei, quando ainda em São Leopoldo, onde eram terminantemente proibidos os livros do ex-jesuita Padre Humberto Rohden. Tendo conseguido alguns, hoje descubro que era, talvez, um dos maiores sábios daquela época. Ninguém escreveu tão doura e magnificamente sobre “Paulo de Tarso” como ele, no livro que traz este título (ROHDEN, 1939).

Mas antes da pergunta sobre a censura, na página anterior, há outra, também aquela promulgada pelo Kuiava: “E poderias nos falar um pouco sobre como encontraste a poesia?” (p. 18). Acrescento outra, feita antes pelo Bombassaro (p. 17): “E como teve início a tua vida intelectual? Quando descobriste a filosofia?”

Nas respostas às duas, o Paviani se refere ao Ensino Médio, no Seminário. Lá foi tendo contato com os filósofos e com os poetas. Evidente, com restrições, como ficou claro na resposta a Evaldo Antonio Kuiava. Também na filosofia havia uma seleção de textos. Aqui me autorizo a três digressões. A primeira, refere-se a um lado negativo, na formação nos seminários, o da censura ao erótico, não a uma educação positiva ao mesmo. Tal censura respondia a uma preocupação muito ambígua, de preservar os vocacionados ao sacerdócio católico ou à vida religiosa das congregações, cuja vocação incluía o celibato como exigência, hoje bastante discutida, para o clero secular, enquanto para a vida religiosa a vocação inclui o voto de castidade celibatária, como um dos componentes essenciais indiscutíveis.

Deixando de lado o aspecto humorístico, das páginas “perigosas”, podadas em livros da biblioteca, minha digressão leva-me a lembrar que minha tese de pós-doutorado previa um capítulo sobre a educação, evidentemente repressiva, da

afetividade e da sexualidade nos seminários. Eu tinha tratado com dez ou doze ex-seminaristas, entre eles o Paviani e o Bombassaro, que o capítulo fosse dialogado, através da internet. O que não foi possível por problemas técnicos. Mas está em vigor a proposta, já aceita por alguns, de um livro em coautoria, como contribuição para o equacionamento do problema, hoje talvez menos presente nos seminários.

A segunda digressão tem um sentido muito mais amplo e relevante, creio. Em outros tempos, quando alguém saía do seminário, era praxe computar como “uma vocação perdida”. Hoje, o problema é visto, por muitos, numa perspectiva totalmente diferente. Acontece que a maioria dos seminaristas eram filhos de pequenos agricultores ou de trabalhadores urbanos. Se não fosse através do seminário ou da casa de formação de Irmãos e Irmãs, como no meu caso, o primeiro de onze numa família de pequeno agricultor, nunca teria chegado à formação em nível de Ensino Superior. E há hoje uma multidão imensa, não calculada ainda, em termos matemáticos e estatísticos, no Brasil e no mundo, atuando no ensino em escolas e nas universidades, como também em outros setores profissionais. Quando eu comentei esta realidade com Dom Jaime Spengler, arcebispo de Porto Alegre, ele concordou e disse: “A sociedade deve muito aos seminários.” Conhecedor de muitos desses egressos e egressas, posso testemunhar que representam uma reserva imensa de valores éticos, baseados numa formação sólida nos seminários e em outras casas de formação, não obstante determinados aspectos de severidade excessiva ou de censura, como a proibição de certos livros, e normas repressivas no campo da afetividade e da sexualidade. Cabe observar, porém, que a censura não se limitava apenas ao campo do erótico. O pensar criticamente também era visto, às vezes, como perigoso. Sabemos de personalidades, no campo da cultura em geral, da filosofia e de outras áreas, que sofreram esta censura. E já que estamos falando de filosofia e poesia, limito-me a citar o caso de nosso poeta maior, e também filósofo exímio, segundo Gerd Bornheim, Carlos Drummond de Andrade, expulso de um colégio de padres, como ele próprio informou:

Dois anos em Friburgo, com os jesuítas. Primeiro aluno da classe, é verdade que o mais velho que a maioria dos colegas, comportava-me como um anjo, tinha saudades da família e de todos os outros sentimentos, mas expulsaram-me “por insubordinação mental” (ANDRADE, 2013, p. 25).

Anísio Teixeira também foi aluno dos jesuítas. Não foi expulso. Só duramente censurado, mais tarde, pela ala conservadora da Igreja. Eu também fui aluno, quase nove anos, dos jesuítas. Tive excelentes professores. Não fui expulso nem censurado pelos jesuítas, ou pela Congregação religiosa à qual pertenci. Eu não pecava, como Drummond, por “insubordinação mental”. Só me vi obrigado à “insubordinação”, expondo minha cabeça a prêmio, muito mais tarde, para impedir, no maior lance político da minha vida, a expulsão “injusta” de alguns jovens religiosos, dos quais eu era o formador. Eles não foram expulsos, mas eu fui demitido do cargo. Falei



em expulsão “injusta”, usando as aspas para assinalar que julgo não existirem expulsões justas. Só houve uma justa que eu conheça, quando Cristo enxotou os vendilhões do tempo...

Mas deixando de lado os casos de censura e o lado humorístico das páginas podadas, fiquemos com o patrimônio muito positivo de uma multidão de ex-alunos de seminários e casas de formação de padres, de Irmãos e de Irmãs, reserva imensa de valores éticos e morais, num país à deriva, vítima da corrupção deslavada no campo político, em que o povo teria o direito democrático de enxotar os vendilhões da coisa pública – “res publica”, – em latim, que deu origem à República.

A minha terceira digressão é agora no campo literário. O Paviani fala da sua descoberta da poesia já no “curso secundário” (p. 18), e diz: “Lia os poetas modernos brasileiros, comparando-os aos poetas parnasianos ou a Gonçalves Dias e Castro Alves.” Evidentemente, o Jayme evolui mais, ou exclusivamente, para a poesia moderna, como notamos nas numerosas citações de Neires (SOLDATELLI, 2013, p. 561). Eu sou de uma geração anterior, na formação seminarística, e fiquei preso quase exclusivamente à poesia clássica, ao parnasianismo e ao romantismo, como também ao gosto pela poesia gauchesca, tendo, como meu guru maior neste campo, Jayme Caetano Braun, sem livrar-me, por isso, dos rigores da métrica e da rima, sem esquecer, evidentemente, a poesia. Isto não impede que eu ame Carlos Drummond de Andrade, Vinicius de Moraes, Mario Quintana, Thiago de Mello, Cecília Meireles, descobrindo agora, tardiamente, a boniteza e a grandeza da poesia de Affonso Romano de Sant’Anna. Dos estrangeiros, aprecio muito, embora tenha lido pouco ainda, Fernando Pessoa, Rabindranath Tagore, Pablo Neruda e estou me apaixonando pela grande poetisa chilena Gabriela Mistral.

Dos citados acima, poderíamos perguntar se todos eles não teriam, em suas poesias, interessantes dimensões filosóficas ou, então, incursões poéticas no campo da filosofia. Permito-me responder, brevemente, de dois deles, colocando-os juntos, dada a longa e fraterna parceria filosófica que tiveram no Chile.

Feitas estas digressões, motivadas pelas respostas do Paviani, no que tange à relação entre Poesia e Filosofia, toda a sua biobibliografia é um testemunho de alto nível, de uma admirável sintonia, “sim-patia”, e diria até “sim-biose” profundas entre o filósofo e o poeta, em sua obra e em seu modo de ser. De sua entrevista com os três colegas filósofos, e também poetas, talvez, destaco uma declaração que sintetiza sua visão de tais relações. Ele afirma: “Considero a filosofia e a poesia como dois mundos complementares. Entre os primeiros textos filosóficos encontram-se os poemas” (p. 19).

Nas origens ou fontes da poesia, ele não se limita aos brasileiros. Tanto ele, na entrevista, como a Neires, em seu texto, enfatizam a influência dos clássicos. A Neires escreve:

Segundo Paviani, sua descoberta da poesia se deve à aprendizagem especialmente do Latim no Ensino Fundamental. “[...] O exercício de tradução de Horácio, Virgílio, nesse sentido, foram os grandes motivos para desenvolver o gosto poético, ao lado de outros poetas da língua portuguesa [...]” (p. 554).

Pessoalmente, confirmando as afirmações do Paviani, eu lembro a importância do estudo do Latim, e também do Grego, hoje limitados aos cursos de Letras. Certos textos, não somente os líamos e traduzíamos, mas também os declamávamos com empolgação. Mas me autorizo também a duas reminiscências mais na linha do humor. Lembro até hoje frases ou títulos das fábulas, como, por exemplo, a fábula de Fedro “Ranarupta et bos”, – a rã que estourou e o boi. Lembro o início da Eneida: “Ille ego qui quondam gracile modulatu savena carmen, nunc horrentiamartis” – “Eu sou aquele que outrora celebrava, com graciosa flauta, as coisas do campo. Agora canto os horrores da guerra.” Duas lembranças, ainda, com sabor de piada. Na fábula de Fedro sobre o lobo e o cordeiro, o lobo acusa o cordeiro de turvar-lhe a água que ele está bebendo. O cordeiro responde: “Mas como, se eu estou aqui embaixo, e tu bebes lá em cima, de onde vem o riacho?” Mas ao “poderoso”, o que interessa é devorá-lo, e então revida: “Hercule! Pater tuus mal e dixit mihi!” “Por Hércules! Teu pai falou mal de mim!” Um colega traduziu: “Teu pai Hércules falou mal de mim.” Os versos finais da Eneida de Virgílio, no tempo da guerra (1939-1945), assumiram, para nós, no seminário, um significado especialíssimo, na hora do almoço e da janta. O poema termina, se não me engano, com estas palavras: “Rarinantes in gurgite vasto”, ou seja, finda a terrível guerra de Troia, o que se via era apenas o espetáculo triste de “raros sobreviventes boiando, no mar imenso”. Eu não esqueço nunca, porque no tempo da guerra, com o envio dos soldados brasileiros, os famosos “pracinhas”, para combater com os aliados, e o fornecimento de mantimentos para eles, a comida rareou ainda mais, no seminário já muito pobre, e nós, olhando para o prato da sopa, com poucos grãos de feijão e de arroz, comentávamos tristemente: “rarinantes, in gurgite vasto!...”

Nesta minha caminhada através das obras de filósofos e poetas que estabeleceram interessantes conexões ente a Poesia e a Filosofia, farei um salto de meio milênio, das obras do filósofo poeta Paviani, para um filósofo também poeta da Renascença, punido com mais rigor do que Carlos Drummond de Andrade. Refiro-me a Giordano Bruno, de cuja obra o maior estudioso, além de tradutor, entre nós, é o homenageado Luiz Carlos Bombassaro. E parto de seu livro *Giordano Bruno e a Filosofia da Renascença* (BOMBASSARO, 2007), citando inicialmente:

Ao analisar o uso da metáfora da caça na filosofia da Renascença, percebe-se ainda a consciência que os autores renascentistas tinham da força simbólica

e expressiva da linguagem metafórica, uma força capaz de superar os limites impostos pela análise conceitual. Esse aspecto merece destaque exatamente por se vincular à atividade pedagógica que não esgota suas potencialidades no uso dos conceitos (BOMBASSARO, 2007, p. 109-110).

Esta citação a extraí das “Considerações finais” de Bombassaro ao seu capítulo intitulado: “Imagem afirmação entre os maiores não apenas da Renascença, mas de toda a História da Filosofia”. O título do capítulo, e a afirmação do autor, de que os filósofos da Renascença por ele citados viam, na “linguagem metafórica, uma força capaz de superar os limites impostos pela análise conceitual”, me lembram a citação que fiz anteriormente, de Ernani Fiori, em sua tese não defendida. Se lá citei apenas o núcleo central germinal do pensamento de Fiori, parece-me oportuno trazer aqui um parágrafo inteiro, dada a importância do pensamento de Fiori, via no que Bombassaro analisa, num capítulo de seu livro, a importância que ele vê, nas obras daqueles renomados filósofos renascentistas ao uso da linguagem simbólica ou metafórica, na filosofia. Fiori escreve:

A estuância do ser no espírito pode alcançar, nas coisas representadas conceitualmente, significações que transpassam as lindes da representação, e, até mesmo, superam o nosso poder de representatividade. São significações maiores do que os conceitos em que elas se revelam: deixam-se levar, pela veemência do ser, além das últimas categorias conceituais com que circunscrevemos o mundo todo de nossa experiência, de nosso contato com os entes. Nesses casos, a ideia excede o conceito, e é este o tema da presente meditação, que, nos próximos capítulos, será constantemente repensado, em repetida insistência no ser como fundamento do pensar (FIORI, 1963, p. 41; 2014, v. 1, p. 170).

O texto que figura acima como epígrafe a estas páginas dedicadas a Giordano Bruno, de autoria de nosso homenageado, sugere lembrar que, além de estudioso da obra do grande filósofo renascentista, ele é também tradutor de sua obra. A metáfora, como expressão de uma linguagem figurada, fruto mais da imaginação do que da inteligência racional, pareceria pertencer exclusivamente aos poetas, mas ela é um recurso, segundo a epígrafe acima, frequente entre os filósofos. As palavras da epígrafe as extraí das “Considerações finais” de um capítulo inteiro dedicado por Bombassaro (2007, p. 85-110) ao uso da metáfora da caça, por parte de três grandes filósofos da Renascença: Nicolau de Cusa, Giordano Bruno e Michel Montaigne.

Enquanto os filósofos recorrem à metáfora quando o conceito se revela limitado na capacidade para expressar o que eles, filósofos, querem dizer, por outro lado os poetas fazem uso permanente da metáfora. Esta questão do uso da metáfora, em intensidades diferentes, por parte dos poetas e dos filósofos, nos autoriza a perguntar

se os filósofos podem ser também poetas e, inversamente, se os poetas podem ser também filósofos.

Depois de escrever a página anterior voltei ao livro de autoria de Bombassaro sobre Giordano Bruno, e dei-me conta de que deveria mudar inteiramente o que decidira escrever, ao constatar que ele dedicara a este assunto um capítulo inteiro, da página 47 a 64, a “Giordano Bruno, filósofo e poeta”. Eu tinha esquecido a leitura feita há vários meses, leitura muito atenta, pois o texto está todo marcado ou sublinhado a lápis. De maneira que voltarei àquele capítulo lido, salientando as ideias que mais me chamaram a atenção nos diferentes aspectos da leitura que Bombassaro faz da obra de Giordano Bruno “filósofo e poeta”.

Segundo Giordano Bruno, citado por Bombassaro logo no início de seu texto, “[...] os filósofos são de algum modo pintores e poetas; os poetas, pintores e filósofos; os pintores, poetas e filósofos” (BOMBASSARO, 2007, p. 47). Nesta citação, o autor traduz, para comentar depois, ao longo de seu texto, o que Giordano Bruno escrevera em latim, em 1583, como parte de uma investigação poética. Transcrevo aqui o texto latino, como Bombassaro também o transcreveu, para não privar aos leitores o gosto de saborear no latim, como o Bombassaro e eu saboreamos, o escrito original de Giordano Bruno:

*Philophi sunt quodammodo pictores atque poetae; poetae pictores et philosophi; pictores poetae et philosophi; non est enim philophus nisi qui fingit et pingit [...] non est pictor nisi quodammodo fingat et meditetur; et sine quadam meditatione atque pictura poeta non est (Apud Bombassaro, 2007, p. 47).*

Na mesma página, após a citação em latim, Bombassaro afirma: “Em 1583, Giordano Bruno encontrava, assim, uma definição auto-referente para filósofos, poetas e pintores”. Eu me autorizo a acrescentar que alguns filósofos, os quais tive o privilégio de conhecer pessoalmente, eram também teólogos e profetas. E talvez todos os autênticos poetas o sejam, porque na linguagem do poeta somos sempre desafiados a dirigir nosso olhar mental para além, no horizonte da utopia, da esperança e da transcendência. Vários poetas do tempo da ditadura, nós sabemos, nos ajudaram a visualizar um futuro possível, para além daquelas duas décadas de escuridão. E ocorre-me agora, ao vivermos um tempo não menos tenebroso, que de novo a voz dos poetas/profetas se faz necessária, como alimento de esperança.

Voltando ao texto do Bombassaro, noto que ele discorre sobre a concepção expressa no texto citado, vendo-a presente em vários outros escritos de Bruno, e retomada por numerosos estudiosos de sua obra. Ele cita vários nomes ilustres de filósofos, que merecem ser considerados também poetas e, quiçá, pintores. Observa também que esta relação entre a filosofia e a poesia não é tranquila, tendo sido assunto de conflitos. Tomando esta observação como deixa, eu diria que há filósofos

que não gostariam de ser considerados também poetas. Mas penso, num toque irreverente, que nem poderiam ser considerados tais, não tanto porque não o querem, mas sim porque escrevem numa linguagem tão hermética, tão fria e sem imaginação, que só mesmo filósofos podem ler, se é que fazem questão de ler.

A certa altura Bombassaro faz uma afirmação que julgo da maior importância para estudos atuais desta temática, quando escreve:

Não há dúvida de que Bruno antecipa aquela famosa afirmação heideggeriana de que o pensamento e a poesia são vizinhos próximos. Mas lembremos que essa condição de vizinhança não se efetiva, sem levar em conta certas contradições, certos atritos, certas diferenças (BOMBASSARO, 2007, p. 53).

Quanto ao texto de Bombassaro sobre “Giordano Bruno, filósofo e poeta”, sem exagerar no louvor, o considero o mais sério e primoroso de tudo o que já li, até hoje, sobre o tema das relações entre filosofia e poesia. Este escrito, limitado, segundo o autor, à brevidade exigida para o capítulo de um livro (p. 47-64), o mesmo autor poderia retomá-lo, explicitando e desdobrando o que está escrito brevemente ou apenas anunciado. Associado ao capítulo dedicado mais especificamente à “metáfora”, intitulado: “Imagem e conceito: a metáfora da caça em Nicolau de Cusa, Giordano Bruno e Michel Montaigne” (p. 85-110), e assim reescrito, poderia dar origem a um livro, que muitos outros teriam oportunidade de ler, além dos que têm acesso ao livro onde figura como um dos capítulos. Dada a amplitude da abordagem feita, não se limitando às ideias de Giordano Bruno, o título também deveria ser mais abrangente, como, por exemplo: “Filósofos poetas e poetas filósofos”, ou então: “Proximidade e complementaridade entre filosofia e poesia”. Sem a inoportuna ousadia de propor ao autor uma nova obra, minhas “sugestões” significam a amplitude da abrangência e da profundidade que senti, em minha leitura, destas análises do Bombassaro.

Lembrando a citação que Bombassaro faz de Heidegger, de que “o pensamento e a poesia são vizinhos próximos”, pareceram-me oportunas algumas reflexões sobre dois poemas de Heidegger, nos quais ele conjuga a profundidade filosófica com a mais elevada inspiração poética. Trata-se dos poemas “O caminho do campo”, e “Da experiência do pensar”.

Para minhas breves reflexões, valho-me de dois pequenos mas preciosos livros que trazem, ambos, como autor, Heidegger. De fato, porém, ambos contêm escritos de Heidegger, mas também textos filosóficos sobre as obras de Heidegger, um, de uma filósofa recifense, Maria do Carmo Tavares de Miranda, e o outro, do filósofo gaúcho Ernildo Stein, o maior estudioso entre nós da obra de Heidegger.

O livro de Martin Heidegger intitulado *Da experiência do pensar*, editado pela Editora Globo em 1969, nos é apresentado por Maria do Carmo Tavares de

Miranda, professora na Universidade Federal de Pernambuco. *Da experiência do pensar*, colocado como título do livro, é, originariamente, o título de um poema em versos (Aus Der Erfahrungdes Denkens), escrito por Heidegger em 1947, e só publicado em 1954). Maria do Carmo Tavares o traduziu do alemão, e nos apresenta, no livro, uma longa e primorosa Introdução à obra de Heidegger, breves comentários do poema em prosa “O caminho do campo”, e reflexões mais amplas sobre o poema “Da experiência do pensar”, seguidas do poema por ela traduzido. Irei limitar-me a citar apenas dois fragmentos (ou estrofes) do poema “Da experiência do pensar”.

A tradutora relaciona muito intimamente, nos seus comentários, os dois poemas: “A experiência do pensar” e “O caminho do campo”. Ela explica (p. 17) que o poema “Da experiência do pensar” se organiza, gráfica e didaticamente, em versos nas páginas pares: a sugestão da natureza, motivo para o pensar; e nas páginas ímpares, a meditação do pensar. Irei citar apenas dois fragmentos (estrofes!) daquele poema. Não sendo possível aqui formatar daquela maneira, escreverei em *itálico*, o “*motivo para pensar*”, e a “*meditação do pensar*”, em letra comum.

*Quando o vento, voltando-se bruscamente,  
urra nas vigas da cabana e o tempo  
quer tornar-se aborrecido...*

Três perigos ameaçam o pensar.

O bom perigo e por isso benfazejo, é a vizinhança do poeta que canta.

O mau perigo e por isso o mais agudo pensar é o pensar mesmo.

Deve pensar contra si mesmo, o que apenas raramente consegue.

O pior perigo e por isso confuso é o filosofar.

[...]

*Quando a torrente da montanha na calma da noite /  
fala de suas quedas sobre os rochedos...*

O mais antigo do antigo vem ao nosso pensar/ atrás de nós e apesar disso ao nosso encontro [...] / Podemos arriscar o passo que nos faz retornar / da filosofia para o pensar do Ser, / desde que nos sintamos familiares na origem do pensar.

Outro pequeno, mas muito importante livro, traz na capa o título de dois textos de Heidegger, traduzidos primorosamente pelo filósofo originário da UFRGS Ernildo Stein, o primeiro, “Sobre o problema do ser”, e o segundo, o poema em prosa “O caminho do campo”. O Prof. Ernildo Stein, tradutor dos dois textos, e organizador da publicação, limita-se a uma “Nota” breve, de três páginas, e um “Prefácio”, de uma página, como introdução ao texto “Sobre o problema do ser”.

Aqui também me limito à citação de alguns fragmentos do poema “O caminho do campo”, transcritos por mim, que me perdoem Heidegger e seu tradutor Ernildo Stein, na formatação de versos.

## O CAMINHO DO CAMPO

Do portão do Jardim do Castelo / estende-se até as planícies úmidas do Ehnried.  
/ [...] Próximo da cruz do campo, / dobra em busca da floresta / Quando os enigmas  
se acotovelavam / e nenhuma saída se anunciava, / o caminho do campo oferecia  
boa ajuda: / silenciosamente acompanhava nossos passos [...] Entrementes, a  
consistência e o odor do carvalho / começavam a falar, [...] O carvalho mesmo  
assegurava / que só semelhante ser/pode fundar o que dura e frutifica; /que  
crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus;/ mas também deitar raízes na  
obscuridade da terra; / que tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega  
à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: / disponível  
ao apelo do mais alto do céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e  
produz. [...]

O Simples guarda o enigma do que permanece e do que é grande. [...] O  
número dos que ainda conhecem o Simples como um bem que conquistaram, /  
diminui, não há dúvida, rapidamente. [...] Graças ao tranqüilo poder do caminho  
do campo, / poderão sobreviver um dia às forças gigantescas da energia atômica.  
[...] Atrás do castelo alteia-se a torre da igreja de San Martinho. / Vagarosamente,  
quase hesitantes soam as badaladas das onze horas, / desfazendo-se no ar noturno.  
[...] Após a última batida, / o silêncio ainda mais se aprofunda. / Estende-se até  
aqueles que foram sacrificados prematuramente /em duas guerras mundiais. / [...]  
O apelo do caminho do campo é agora bem claro. / É a alma que fala? Fala o  
mundo? Ou fala Deus? [...] O apelo faz-nos de novo habitar uma distante Origem,  
/ onde a terra natal nos é devolvida.

Falou-nos do “Caminho do campo” um dos maiores filósofos do século XX,  
século de duas guerras mundiais. Fala mais alto o filósofo, ou, na voz do filósofo,  
o poeta? Quem sabe se, em suas vozes, os filósofos/poetas e os poetas/filósofos  
sejam profetas derradeiros, apontando-nos horizonte e caminho, nas encruzilhadas  
perigosas para aonde o Brasil e o mundo parecem caminhar.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond. *A dimensão lírica do cotidiano*: dicionário. Conceção, projeto e edição de Luiz Coronel. Porto Alegre: Pallotti, 2013.

ANDREOLA, Balduino Antonio. *Emotividade versus razão*: por uma pedagogia do coração. 2018. Tese (Pós-Doutorado) – UFRGS, Porto Alegre, 2018.

- BOMBASSARO Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*. Prefácio de Michael Sprang. Caxias do Sul: Educs, 2007.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos; DALBOSCO, Almir; KUIAVA, Evaldo Antonio et al. *Pensar sensível: homenagem a Jayme Paviani*. Caxias do Sul: Educs, 2011.
- BRUNO Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Prefácio à edição brasileira de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2014.
- FIORI, Ernani Maria. *Abstração metafísica e experiência transcendental*. 1963. Tese (Livre Docência) – UFRGS, Porto Alegre, 1963.
- FIORI, Ernani Maria. *Metafísica e história: textos escolhidos*. 2. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2014. v. 1.
- HEIDEGGER, Martin. Da experiência do pensar. Tradução do alemão, introd. e anotações de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser: o caminho do campo*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. Edição comemorativa – 60 anos. 12. ed. São Paulo: Global, 2013.
- LATERZA, Moacyr; RIOS, Terezinha Azeredo. *Filosofia da educação: fundamentos*. São Paulo: Herder, 1971. v. 1.
- MELLO, Thiago de. *Os estatutos do homem*. Edição bilingue, com tradução para o espanhol de Pablo Neruda, e as pinturas da artista grega Dafni Amecke Tzitzivaros. Cotia/SP: Vergara & Ribas Editoras, 2001.
- MELLO, Thiago de. Canção para os fonemas da alegria. In: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 35-36.
- NERUDA, Pablo. *Presente de um poeta*. Tradução de Thiago de Mello, pinturas da artista grega Dafni Amecke Tzitzivaros. Cotia, São Paulo: Vergara & Ribas Editoras, 2001.
- RICOEUR Paul. *O único e o singular*. Entrevistas com Edmond Blatthen. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Ed. da Unesp; Belém, PA: Ed. da Universidade Estadual do Pará, 2002.
- RICOEUR, Paul; MARCEL, Gabriel. *Entretiens*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
- SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Intervalo amoroso e outros poemas escolhidos*. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- VALÈRY, Paul. *Eupalinos ou O arquiteto*. Edição bilingue. Tradução de Olga Reggiani. São Paulo: Editora 34, 1996.





### INCANDESCÊNCIAS

*Nelson Job*

O fogo crepitava; acima, o pão. O carcereiro, com delicadeza, retirava o pão e o colocava no bolso. Escolheu outro que parecesse o mais velho e duro, colocando-o na bandeja. Olhou para os lados e, sorrateiro, pegou a garrafa de vinho e rapidamente desceu o gargalo próximo à borda da caneca, observando com cuidado a ínfima turbulência em que o vinho se descia. Tampou o copo com um pano velho e limpo. Respirou fundo e foi rumo às celas.

Seu coração disparava próximo ao guarda das celas. Este apenas o olhou sem muito interesse. O carcereiro mostrou a bandeja, temendo que ele descobrisse o vinho, mas ele o deixou passar sem titubear. Abrindo a cela, deitado, contemplando a escuridão do teto, estava o Nolano. O carcereiro notou que seu semblante estava mais cansado e seu corpo, ao se virar em direção à jaula que se abria, com movimentos mais débeis. Colocando o pão do bolso na bandeja e guardando o outro, sussurrou ao Nolano:

– Mestre, trouxe pão quente e vinho.

Ele penetrou o olhar vívido, destoando do corpo maltrapilho, do carcereiro:

– Meu caro Lucca, já vos disseste para não correres tais riscos...

– É o mínimo que posso fazer, mestre. Hoje é o dia.

– Eu sei. De todo modo, agradeço.

Sorveu uma golada de vinho de olhos fechados, lentamente.

– O povo já se amontoa lá fora.

Retirava um pedaço do pão e comia, sem a avidez que seu estado convidava.

Engoliu. Esboçando um sorriso, entoou:

– “Cego erro, tempo avaro, cruel fortuna,  
Sórdida inveja, raiva vil, iníquo zelo.”

O carcereiro prontamente respondeu:

– “Coração duro, engenho ímpio, estranho ardor.

Não conseguirão turvar minha jornada,

Não colocarão diante dos meus olhos o véu”.

E o Nolano, com voz titubeante:

– “Nunca farão que de meu belo Sol não veja o fulgor.”

Instalou-se solene silêncio. Nolano suspirou lentamente e o cortou, colocando a mão no ombro do carcereiro:

– Vejo que treinaste a Arte da Memória.

– De acordo com os ensinamentos do meu mestre.

– O fogo que me atravessa arderá eternamente em vós.

– E em muitos outros.

O Nolano contemplou de soslaio o cosmo:

– É verdade. Uma sabedoria tão infinita quanto o Universo...

Enquanto o filósofo-mago terminava sua última ceia, o carcereiro o observava com ternura e dor, à medida que os passos em marcha se tornavam mais audíveis:

– Giordano Bruno, levanta-te e vamos!

O carcereiro olhava com desespero o contido Nolano, que, com ar paradoxalmente sereno e duro, se levantava, limpando as gotas de vinho e migalhas de pão da boca. Os guardas o levavam com rancor e o carcereiro, triste, se levantava e os seguia de longe.

No exterior, a multidão gritava xingamentos. Os líderes da Igreja, eivados de soberba, teciam suas considerações finais. Foi acesa a fogueira, o Nolano permanecia com o mesmo semblante. Enquanto o fogo tomava o corpo do seu mestre, o carcereiro, aos prantos, teve a impressão de que ele sussurrava olhando em sua direção: “O fogo que me atravessa arderá eternamente em vós.” Ele repetia a frase, olhando as chamas consumindo o Nolano e sentindo que todo o universo ardia naquele momento.

Carcereiro, Nolano, Campo de Fiori e o Universo são fogo.

– O FOGO QUE ME ATRAVESSA...!

Luiz Carlos acorda, suado, de sobressalto.

– Tudo bem, amor? Você estava revirando muito...

– Tudo... bem.

Balbuciava Luiz Carlos, esfregando os olhos. Suspirou lentamente e se levantou. Olhou a poça de suor no travesseiro. Tomou o café quase em silêncio, limitando-se a informar que já estava na hora de ir para o aeroporto.

Enquanto chegava de táxi, o celular tocava:

– Ô Luiz Carlos, tudo certo pro curso sobre Giordano Bruno hoje?

Saindo do carro:

– Sim, meu caro, chegando agora ao aeroporto daqui de Porto Alegre! Grande abraço!

O avião adentrava os céus levemente avermelhados do Rio de Janeiro. Luiz Carlos observava inevitavelmente o Redentor tão convidativo à obra do Nolano naquele dia e sorriu com ironia.

O avião pousava. Luiz Carlos se dirigia para o então excêntrico Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, carregando carinhosamente em si a fagulha.

O fogo se alastra.

## AUTORES E COLABORADORES

---

### ALESSANDRO PINZANI

Professor titular de Ética e Filosofia Política, no Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC. Doutor em Filosofia pela Universidade de Tübingen (Alemanha), onde obteve também a *Habilitation* e a livre-docência em Filosofia. Professor visitante nas Universidades de Dresden (2013) e Bochum (2016), pesquisador visitante na *Columbia University* de Nova Iorque (2001-2002), na *Humboldt-Universität* de Berlim (2010-2011) e na Universidade de Florença (2015-2016) da Itália. Principais publicações: *Jürgen Habermas* (2007), *An den Wurzeln moderner Demokratie* (2009), *Money, Autonomy and Citizenship* (2018).

### ALTAIR ALBERTO FÁVERO

Professor titular no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007) e Pós-Doutor pela *Universidad Autónoma del Estado de México* (2012). Atua como coordenador e professor no PPGEDU-UPF. Principais publicações: *Conhecimento e experiência: o problema da causalidade em David Hume* (2001), *Temas de filosofia da ciência* (2002) (com C. Tonietto), *Educar o educador: reflexões sobre a formação docente* (2010) (com C. Tonietto), *Leituras sobre John Dewey e a educação* (2011) (com C.A. Casagrande), *Leituras sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e educação* (2012) (com C. Tonietto), *Leituras sobre Richard Rorty e a educação* (2013) (com C. Tonietto e L. C. Ody), *Docência universitária: pressupostos teóricos e perspectivas didáticas* (2015) (com Gionara Tauchen), *Avaliação do ensino superior: perspectivas de ensino e de aprendizagem* (2018).

### AMARILDO LUIZ TREVISAN

Professor titular no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Pós-Doutor em Humanidades pela Universidade Carlos III, Madri. Principais publicações: *Filosofia e educação: mimesis e razão Comunicativa* (2000), *Pedagogia das imagens culturais: da formação cultural à formação da opinião pública* (2002), *Terapia de Atlas: pedagogia e formação docente na pós-modernidade* (2004),

*Reconhecimento do outro: teorias filosóficas e formação docente* (2014) (com E. Tomazetti e N. Rossato), *Filosofia e educação: ética, biopolítica e barbárie* (2017) (com A.G. Rosa, M. Sgro, C. Soave e D. Côrte Real), *Educação e emancipação no pensamento latino-americano* (2018).

#### ANGELO VITORIO CENCI

Professor titular no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2006), Campinas, SP. Pós-Doutor também pela Unicamp (2012). Principais publicações: *Ética, racionalidade e modernidade* (1996), *A transformação apeliana da ética de Kant* (1999), *O que é ética? Elementos em torno de uma ética geral* (2002), *A educação moral em perspectiva: concepções clássicas e desafios atuais* (2007), *Ética geral e das profissões* (2010), *Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso* (2011), *Aristóteles & a educação* (2012), *Reconhecimento, conflito e formação na teoria crítica de Axel Honneth* (2013), *Autonomia, reconhecimento e educação* (2015) (com E.H. Muhl e C.A. Dalbosco), *Questões atuais da educação: sociedade complexa, pensamento pós-metafísico, democracia e formação humana* (2016) (com E.H. Muhl e C.A. Dalbosco), *Sobre filosofia e educação: racionalidade, amizade e experiência formativa* (2018).

#### ANNE REICHOLD

Professora de Filosofia e diretora do *Interdisziplinäres Institut für Umwelt-, Sozial- und Humanwissenschaften da Europa-Universität Flensburg*, Alemanha. Doutora em Filosofia pela Universidade Técnica de *Kaiserslautern*. Professora visitante no Departamento de Filosofia, no *Boston College*, Boston. Principais publicações: *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien* (2004) [ed. br. *A corporeidade esquecida* (2006)] (com W. Neuser), *Das Geheimnis des Anfangs* (2005) (com P. Delhom), *Normativität des Körpers* (2011) (com U. Harendarski), *Kommunikation, Inferentialismus und Semiotik*. Robert B. Brandoms *Expressive Vernunft* (2014), *Empörung im Kontext von Debatten um ein Endlager für Atommüll – eine philosophische Analyse* (2018), *Structures of Normativity in Nancy Fraser's 'Critical Theory of Crisis'* (2020).

#### ANTONIO VALVERDE

Professor titular no Departamento de Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), São Paulo, SP. Também foi professor de Filosofia (Ética) na Escola de Administração e Economia, na Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, SP. Doutor em Educação – Filosofia e História da Educação pela Universidade de Campinas (Unicamp), SP. Principais publicações: *Maquiavel e a origem política dos conceitos políticos modernos* (2013), *Bacon: por uma ética naturalista e materialista* (2009), *Maquiavel: a natureza humana e o reino deste mundo* (2012), *Bloch e Jonas: ainda-não consciente, utopia concreta e ética da responsabilidade* (2017), *Giambattista Vico: filosofia e sabedoria poética* (2018), *A “docta spes” de Ernst Bloch e o antiutopismo de Hans Jonas* (2019), *Filosofia do futuro e a cerração do tempo presente* (2019), *Apontamentos à fortuna crítica de “Il Principe”, de Machiavelli: de Gentillet a Gramsci e a recepção brasileira* (2019).

## AVELINO DA ROSA OLIVEIRA

Professor titular na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, RS. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Pós-Doutor em Filosofia da Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC. É autor dos livros *Marx e a liberdade* (1997) e *Marx e a exclusão* (2004); organizador de *Fides et ratio: festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling* (2002), *Exclusão: um olhar para além da aparência* (2016). É organizador e editor de coletâneas da Coleção FEPraxis, publicadas, respectivamente, em 2009, 2010 e 2012 pela Editora da Universidade Federal de Pelotas, RS. Foi um dos organizadores do Dossiê *Rousseau 300 anos de atualidade* (2012).

## BALDUINO ANTONIO ANDREOLA

Professor titular aposentado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Doutor em Ciências da Educação pela *Université Catholique de Louvain*, Bélgica, e Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Atuou como professor na Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, e nos Programas de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, RS e no Centro Universitário La Salle (Unilasalle), Canoas, RS. Dentre suas muitas publicações, estão: *Dinamica de grupo: juego de la vida y didactica del futuro* (1994), [ed. br. *Dinâmica de grupo: jogo da vida e didática do futuro* (1995)], *Freire e Fiori no exílio: um projeto pedagógico-político no Chile* (2001) (com C.I. Henz e G. Ghiggi), *Diálogos com Paulo Freire: ensaios sobre educação, cultura e sociedade* (2012), *Dimensões epistemológicas da obra de Paulo Freire* (2013), *Emotividade versus razão no processo do conhecimento* (2014), *Paulo Freire e a condição da mulher* (2016).

## CÉLIA ELIZABETE CAREGNATO

Professora associada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Doutora em Educação pela UFRGS e Pós-Doutora pela *University Wisconsin*. Principais publicações: *Sociologia e filosofia, para quê? Diálogos com protagonistas na escola* (2011) (com M. E. H. Genro), *Redes de pesquisa e colaboração: conhecimento, avaliação e o controle internacional da ciência* (2018) (com D. Leite), *Democratização da educação superior: nexos entre a afirmação da excelência e o desafio do reconhecimento* (2020) (com G. Grisa).

## CLAUDIO ALMIR DALBOSCO

Professor titular no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS. Doutor em Filosofia pela *Universität Kassel* – Alemanha (2001), Pós-Doutor pelo Núcleo Direito e Democracia do Cebrap, São Paulo (2013). Principais publicações: *Kant & a educação* (2011); *Educação natural em Rousseau: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto* (2011); *Die sprachliche Konstitution des Selbst (Self) und die pädagogische Handlung* (2014); *Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau* (2014); *Formas de reconhecimento e força intersubjetiva de grupo* (2015); *Condição humana e educação do amor próprio em Rousseau* (2016), *Uma leitura não-tradicional de Johann Friedrich Herbart: autogoverno pedagógico e posição ativa do educando* (2018), *Conditio humana und tugendhafte*

*Willensbildung: Untiefen der Anerkennung bei Rousseau und Honneth* (2018), *John Dewey como leitor de Jean-Jacques Rousseau: o problema da formação das capacidades humanas* (2019).

### DÉCIO OSMAR BOMBASSARO

Professor aposentado de Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul, RS. Mestre em Filosofia e Licenciado em Letras, fez sua formação na Universidade de Caxias do Sul (UCS) e Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), RS. Jornalista e escritor. Dentre suas principais publicações estão: *Da habilidade humana de perscrutar o ente* (1998), *O pórtico de Nietzsche: a evocação do eterno retorno como o ritmo do ser no tempo* (2002), *Apelação de Sócrates: réplica e tréplica do absurdo* (2017).

### DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA

Professor titular de Filosofia, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Estágio de doutorado na *Université Catholique de Louvain*, Bélgica. Pós-doutorado na *Columbia University*, Columbia, EUA, e na *Aberystwyth University*, País de Gales, Reino Unido. Principais publicações: *Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas* (1993), *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana* (2002), *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia* (2005), *Manual de filosofia do direito* (2008), *Apel versus Habermas: como dissolver a ética discursiva para salvaguardá-la juridicamente* (2010), *Liberdade religiosa e aborto: uma questão controversa nas democracias contemporâneas: homenagem a Dworkin* (2013), *Human rights and the debate on legal Positivism: dialogue and Universalism* (2015), *Criticar e obedecer versus mordação e desobediência: críticas de Kant a Hobbes* (2017).

### EDISON ALENCAR CASAGRANDA

Professor titular no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) Florianópolis, SC. Principais publicações: Leituras sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e política (2012) (com A. Dalbosco e E. H. Mühl), *O poder constituinte em Hannah Arendt e Jürgen Habermas: aspectos jurídicos e formativos* (2017) (com A. Fávero), *Alteridade, ação e educação em Hannah Arendt* (2018) (com A. Cenci).

### ELDON HENRIQUE MÜHL

Professor titular aposentado no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS. Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade do Minho, Braga, Portugal. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo* (2003), *Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação* (2011) (com A. V. Cenci e C. A. Dalbosco), *Sobre filosofia e educação: racionalidade, reconhecimento e experiência formativa* (2013), *Mundo da vida e educação:*

*racionalidade e normatividade* (2016) (com C.A. Dalbosco e H.-G. Flickinger), *Formação humana (Bildung): despedida ou renascimento* (2019), *Crise da autoridade docente e o desafio da formação na sociedade democrática e multicultural* (2020).

### EVERALDO CESCÓN

Professor de Filosofia e diretor da Área de Humanidades, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul, RS. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, Itália. Pós-Doutor na Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. Editor da revista *Conjectura: filosofia e educação*. Principais publicações: *O problema de Deus e a questão da religião em alguns escritos de Xavier Zubiri* (2003) (com P. C. Nodari), *O mistério do mal: urgência da educação para o bem* (2006) (com P. C. Nodari), *Filosofia, ética e educação: por uma cultura da paz* (2011), *Fenomenologia da consciência e da mente* (2013), *Ética e subjetividade* (2016), *Da concepção gradualista dennettiana às teorias biológicas da pessoa* (2018).

### FABRINA MAGALHÃES PINTO

Professora adjunta de História, na Universidade Federal Fluminense (UFF-PUCG), Rio de Janeiro, RJ. Atua nas áreas de História Moderna, História Política e Filosofia do Renascimento. Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ), Rio de Janeiro, RJ. Pós-Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG. Autora de artigos e ensaios sobre Renascimento, entre eles a apresentação à nova tradução do *Elogio da Loucura* (2015), *Filosofia do Renascimento* (2010) (com D. Marcondes), *Renascimento italiano* (2015) (com F. Benevenuto). Dentre outras publicações, estão: *O discurso humanista de Erasmo de Rotterdam: uma retórica da interioridade* (2009), *A cidade ideal de Leonardo Bruni* (2016) (com F. Benevenuto), *Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o Renascimento* (2017), *Do por que se defender as humanidades e se opor à tirania, segundo Leonardo Bruni* (2019). Atualmente, dedica-se a traduções e análises dos textos políticos do chanceler florentino Leonardo Bruni.

### FLÁVIA ROBERTA BENEVENUTO DE SOUZA

Professora efetiva de Filosofia, na Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió, AL. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, MG. Estágio de doutoramento pela EHESS-Paris. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *Maquiavel, O Príncipe e os Specula Principis* (2009), *Maquiavel: do cosmos medieval ao renascentista, a fortuna e as circunstâncias da liberdade* (2014), *O renascimento da república* (2015), *Maquiavel e a figura do governante* (2016) (com F. Magalhães Pinto), *Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o Renascimento* (2017). *Sobre a novidade de Maquiavel: notas sobre a interpretação lefortiana do proêmio dos Discorsi* (2018), *Maquiavel e a tradição republicana* (2019).

### GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO

Professor adjunto na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), Toledo, PR. Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea – Filosofia Política pela Unioeste. Doutor



em Educação – Fundamentos Filosóficos da Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos, SP. Dentre suas publicações mais recentes, destacam-se: *Raison d'État em Montaigne* (2012), *Montaigne e a política* (2014), *Montaigne e a lei: sobre o "Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita" (I, 23) e "Da experiência" (III, 13)* (2015), *Montaigne no Renascimento: a física e a metafísica do eu* (2016), *Hermenêutica em Montaigne e Gadamer: "Da arte da conversação" (III, 8) e a Linguagem como médium da experiência* (2017).

### GUSTAVO AROSSI

Professor no Departamento de Ciências Humanas da Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc), Santa Cruz, RS. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), RS. Doutorando na Universidade Aberta de Lisboa (UAB), Lisboa, Portugal. Principais publicações: *Francisco de Vitória: fundador do moderno Direito das Nações* (2006), *As prisões da miséria: controvérsia* (2009), *O conceito de "optimus homo" no Monarchia de Dante Alighieri* (2012).

### HANS-GEORG FLICKINGER

Professor *emérito* na Universidade de Kassel (Alemanha). Formado em Direito e Filosofia na Universidade de Heidelberg. Foi professor nos cursos de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Cooperava sistematicamente com o intercâmbio acadêmico-científico entre Brasil-Alemanha, atuando em diversas universidades brasileiras. Continua trabalhando nas áreas da Filosofia Política, Hermenêutica, Teoria de Arte e Filosofia da Educação. Dentre mais de cem publicações, constam: *Darstellung und Reflexion – ein Beitrag zur Kunsttheorie der Moderne* (1975), *Marx e Hegel* (1985), *Em nome da liberdade* (2003), *A caminho de uma pedagogia hermenêutica* (2010), *Gadamer & a educação* (2014), *A filosofia política na sombra da secularização* (2016).

### IDALGO JOSÉ SANGALLI

Professor de Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul, RS. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, com estudos na *Università degli Studi di Padova*, Itália. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *A questão da lex naturalis em Tomás de Aquino* (1997), *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana* (1998), *Considerações sobre a historiografia do averroísmo* (2004), *O filósofo e a felicidade: o ideal ético do aristotelismo radical* (2013), *Ética das virtudes* (2014), *A conquista da felicidade via filosofia: o exemplo de Boécio* (2017).

### JAIME JOSÉ ZITKOSKI

Professor associado, com dedicação exclusiva, no Departamento de Estudos Básicos da Faculdade de Educação, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Doutor em Educação pela UFRGS, RS. Dentre suas muitas publicações, destacam-se: *Educação popular e pós-modernidade: um olhar em tempos de incerteza* (2007), *Educação popular e economia solidária: um diálogo possível e necessário* (2009) (com D.R.

Streck e E. Redin), *Dicionário Paulo Freire* (2010), *Paulo Freire & a educação* (2010), *Educação popular e movimentos sociais na América Latina: o desafio da participação cidadã* (2017).

## JAYME PAVIANI

Professor no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), RS. Doutor em Linguística e Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Realizou estudos de pós-doutorado na *Università degli Studi de Padova*, Itália. Dentre centenas de artigos e mais de quarenta livros, destacam-se: *Estética e filosofia da arte* (1973), *Fundamentos da semântica* (1976), *Problemas de filosofia da educação* (1990), *Linguagem e escrita em Platão* (1993), *Filosofia e método em Platão* (2001), *Platão & a República* (2003), *Platão e a educação* (2008), *Filosofia, ética e educação: de Platão à Merleau-Ponty* (2010), *As origens da ética em Platão* (2013), *Ética da formação* (2017) e *Ética aplicada: estudos* (2019). Poeta consagrado publicou seus primeiros poemas na antologia *Matrícula* (1967). Seguiram-se *Onze horas úmidas* (1974), *Águas de colônia* (1979), *Exílio dos dias* (1982), *Agora e na hora de nossas origens* (1987), *Antes da palavra* (1998), *Agenda de sentidos* (2002) – reunidos em *As palavras e os dias* (2002), e *Redemoinho* (2011).

## JONATHAN MOLINARI

Professor adjunto no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA) Belém, PA. Doutor em Filosofia pelo *Istituto Italiano di Scienze Umane – Scuola Normale Superiore* de Pisa, Itália. Mestre em Filosofia pela *Università degli Studi de Bolonha*, Itália. Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), SP. Membro da *Società Filosofica Italiana* (SFI), da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM), e da *Society for Medieval and Renaissance Philosophy* (SMRP). Dentre suas publicações, destacam-se: *Pico della Mirandola e i linguaggi della Filosofia* (2012), *Verite et parole chez Jean Pic de la Mirandole* (2014), *Libertà e discórdia: Pletone, Bessarione, Pico dela Mirandola* (2016), *L'eroismo tragico di Adamo: l'umanesimo di Pico dela Mirandola* (2018).

## JOSÉ LUIZ AMES

Professor associado na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), Toledo, PR. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP. Fez pós-doutorado na *Università degli Studi Carlo Bó*, em Urbino, Itália. Dentre sua extensa produção bibliográfica, destacam-se: *Ética e política no pensamento de Maquiavel* (2001), *Maquiavel: a lógica da ação política* (2002), *A doutrina do legislador humano e a soberania popular em Marsílio de Pádua* (2002), *História e ação política em Maquiavel* (2004), *Religião e política no pensamento de Maquiavel* (2006), *Lições de ética & política* (2006), *Maquiavel e a educação: a formação do bom cidadão* (2008), *Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel* (2009), *Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel* (2011), *Filosofia política: reflexões* (2012), *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavel: la funzione del conflitto sotto un governo principesco* (2013), *Igualdade política: base do modelo de Estado maquiavélico* (2015), *Conflito e liberdade: a vida política para Maquiavel* (2017), *O papel constituinte dos conflitos em Maquiavel* (2019).

## KAREN FRANKLIN DA SILVA

Professora associada na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR. Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS e pela *Université de Toulouse II, Le Mirail*, Toulouse, França. Fez estudos de pós-doutorado no Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia da PUCRS e no Departamento de Estudos Básicos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Dentre suas publicações, destacam-se: *A concepção de homem e sua problemática (em Platão e Protágoras)* (2000), *As concepções de justiça segundo Platão e Rawls* (2002), *Filosofia e direitos humanos* (2006), *O desafio de igualdade e liberdade da mulher no mundo globalizado* (2008), *Aristófanes e Platão: discursos sobre a mulher na Antiguidade* (2016), *Filosofia no ensino fundamental* (2016), *Martha Nussbaum: o enfoque das capacidades em discussão* (2018).

## LUIZ ROHDEN

Professor titular e coordenador do Programa de Pós-Graduação e do curso de Graduação em Filosofia, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, RS. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Realizou estágio na Universidade de Heidelberg. Fez estudos de pós-doutorado no *Boston College*, EUA, e na *Penn State University*, EUA. Principais publicações: *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem* (2005), *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura* (2008), *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão* (2014), *Hermeneutics, metaphysics, and the question of Being* (2017), *Filosofar com Gadamer e Platão: hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima* (2017), *Ethical assumptions and implications of hermeneutical practice as practical wisdom* (2019).

## MARIA CRISTINA THEOBALDO

Professora associada na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, MT. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), SP. Fez estudos de pós-doutorado também na USP, SP. Dentre suas publicações mais recentes, destacam-se: *História e exercício do julgamento em Montaigne* (2012), *Questões filosóficas: primeira aproximação* (2013), *Montaigne e a utilidade dos saberes* (2014), *Retórica e filosofia em Erasmo e Montaigne* (2015) (Com T.S. Birchall), *Espaços da liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso* (2018).

## MARIO NOVELLO

Professor emérito no Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas (CBPF), Rio de Janeiro, RJ. Doutor em Física pelo *Institut de Physique Théorique da Université de Génève* (Genebra), com estudos posteriores em Oxford, Roma, Trieste, Califórnia e Colônia. Criou, em 1976, o grupo de pesquisa Cosmologia e Gravitação e, em 2003, o Instituto de Cosmologia Relatividade e Astrofísica (ICRA) no CBPF. Além de mais de duas centenas de artigos científicos, dentre seus livros destacam-se: *Cosmos e contexto* (1989), *O que é cosmologia?* (2006), *Do big bang ao universo eterno* (2010), *Cosmologia* (2010), *Qualcosa anziché il nulla: la rivoluzione del pensiero cosmologico* (2012), *Exercícios de cosmologia* (2016), *Os cientistas da minha formação* (2016), *O universo inacabado* (2018).

## MATTHIAS SCHMIDT

Professor de Ética e Administração, na *Beuth Hochschule Für Technik – University of Applied Sciences*. Consultor e diretor do *Institut für Wertorientierte Unternehmensführung (IWU)*, Berlim, Alemanha. Doutor em Filosofia pela *Technische Universität Kaiserslautern*. Dentre suas principais publicações acadêmicas, destacam-se: *Unternehmensethik konkret* (2002), *Innovation, Identität, Verantwortung – Made in Berlin!* (2015), *Reichweite und Grenzen unternehmerischer Verantwortung* (2016), *Führung in Verantwortung* (2017), *Selbstorganisation, System, Ethik* (2017), *Befähigen, Gestalten, Verantworten. Die Verantwortung von Hochschulen in der Flüchtlingsituation* (2018).

## MAURÍCIO CRISTIANO DE AZEVEDO

Professor de Filosofia no Instituto Federal Farroupilha, Campus Santo Augusto, RS. Doutor em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS. Principais publicações: *Educação e mercantilização na pós-modernidade: uma abordagem hermenêutica* (2006) (com A.L. Trevisan), *Educação estética e razão comunicativa: outro da razão ou outra racionalidade?* (2010), *Biopolítica e formação: vida, potência e profanação na educação* (2019).

## MAURÍCIO JOÃO FARINON

Professor de Filosofia da Educação, na Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc), Chapecó, SC. Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Dentre suas publicações, destacam-se: *Somo nós seres filosóficos? Os desafios da educação para o pensar* (2007), *Quando o ensino se converte em deixar aprender: o processo criativo e construtivo da filosofia em sala de aula* (2009), *O projeto estético-filosófico em Adorno: articulações entre os conceitos de concreto, aproximação e construção* (2012), *A educação no horizonte da construção linguística* (2014) (Com C. Lago), *Articulações entre esclarecimento e educação* (2015), *A educação e a questão do método: um debate sobre tékhnē e élenkhos* (2018).

## MICHAEL SPANG

Professor de Língua Latina, Língua Grega, Ética e Filosofia, no *Peutinger Gymnasium em Ellwangen*, Alemanha. Doutor em Filosofia pela *Technische Universität Kaiserslautern*, com estudos sobre a Retórica na obra de Giordano Bruno. Até 2003, trabalhou como jornalista, tradutor e consultor da série “Biographien” na *Spektrum der Wissenschaft*. De 2005 a 2008, foi pesquisador no Projeto-DFG “Anna Maria van Schurman” e professor assistente de Filosofia da Religião e das Ciências Religiosas, na *Technische Universität* em Dresden, Alemanha. Atualmente, além de atividades docentes, traduz textos clássicos da Filosofia e da Literatura. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *Ciência, religião e utopia: a sociedade ideal na “Nova Atlântida” de Francis Bacon* (2001), *Omnia homini similia sunt. Eine Interpretation von Giordano Brunos Artificio perorandi* (2002), *Kombinatorik und Metaphysik. Zum Lullismus in Brunos Wittenberger Schriften* (2003), *Ontologie als Etymologie. Begründungsstrukturen in universalsprachlichen Ansätzen des 17. Jahrhunderts* (2005), *Vernunft, Gott und religiöser Glaube bei René Descartes* (2007), *Wenn sie ein Mann wäre. Leben und Werk der Anna Maria van Schurman 1607-1678* (2009), *Juan Luis Vives’ Fabula*

*de homine und die philosophische Anthropologie der Frühen Neuzeit* (2009) (com W. Neuser e E. Wicke), *Giordano Bruno, Das Buch über die Monade, die Zahl und die Figur, Frankfurt 1591* (2010), *Der Körper und der Mensch. Körperbegriffe in Platons Symposion* (2011) (mit A. Weeks), *Jacob Böhme, Ein gründlicher Bericht* (2013), *Die Tränen des Philosophen. Anmerkungen zu Hermann Wellers Gedicht Hegesias von 1922* (2015), *Geschlechteranthropologie und Mythologie im lateinischen Einweihungsgedicht auf die Universität Utrecht von Anna Maria van Schurman, 1607-1678* (2019).

## MIGUEL ÁNGEL GRANADA

Professor catedrático de História da Filosofia do Renascimento, na Universidade de Barcelona, Espanha. Especialista em Giordano Bruno e a revolução cosmológica dos séculos XVI e XVII, com suas implicações teológico-religiosas e políticas. Membro da equipe internacional que realiza a edição crítica das *Obras completas* de Giordano Bruno (*Les Belles Lettres*, Paris). Tradutor para o espanhol das obras de Maquiavel, Francis Bacon, Erasmo, Campanella e, em especial, de Giordano Bruno. Recentemente traduziu e publicou *La cena de las Cenizas, Del la causa, el principio y el uno, Del infinito: el universo y los mundos*. Publicou numerosos ensaios, artigos científicos e livros, dentre os quais estão: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento* (1988), *El debate cosmológico en 1588* (1996), *El umbral de la modernidad* (2000), *Sfere solide e cielo* (2002), *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre* (2002), *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno* (2005), *Kepler and Bruno on the infinity of the universe and of solar systems* (2008), *Giordano Bruno y Manilio: a propósito de un pasaje de la dedicatoria a Morgana del Candelario* (2010), *Bruno y eternidad del mundo* (2013), *Bruno and maimonides: matter as a woman and the ontological status of matter* (2017), *Giordano Bruno's Concept of Space. Cosmological and theological aspects* (2018), *La sustancia y la muerte: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Arthur Schopenhauer* (2018) (com D. Knox e B. Amato), *De immenso, libro: La relazione Dio / mondo e la necessità dell'universo infinito* (2020).

## MORIMICHI KATO

Professor emérito na *Tohoku University*, Sendai, JP. Um dos pioneiros e mais importantes intelectuais a introduzir o pensamento do Humanismo e do Renascimento no Japão. Dentre seus muitos escritos, estão: *Die Theorie der Erziehung bei Protagoras* (1995), *Greek paideia and its contemporary significance* (1998), *Come un uomo si fa un Dio: un'interpretazione del mito di Atteone* (2001), *Horizons of education* (2008), *What it means to be a cultivated person in the age of globalization* (2009), *Multiculturalism in postmodern age* (2010), *Humanistic ideals and humanistic relations for the education of postmodern era: exploring from the eastern tradition* (2012), *Significance of the rhetorical and humanistic tradition for education today* (2014), *Humanistic traditions, east and west: convergence and divergence* (2015), *Pädagogik in Japan und in Deutschland: Historische Beziehungen und aktuelle Probleme* (2017) (com D.J. Kwak e R. Hung), *The confucian concep of learning revisited for east Asian humanistic pedagogies* (2019), *Confucius and Aristotle on the educational role of community* (2019), *Armageddon and pedagogy of terror* (2019) (com v.a.), *Philosophy of education in a New Key: east Asia: (A collective project of the PESA executive)* (2020).

## MURIEL MAIA-FLICKINGER

Professora aposentada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS. Doutora em Filosofia na Universidade de Kassel, Alemanha (1988), com tese sobre A. Schopenhauer, publicada na Alemanha sob o título *Jenseits des Willens zum Leben*. Dentre suas principais publicações, destacam-se: tradução da tese sobre Schopenhauer (1991), sob o título *A outra face do nada*; artigos em revistas e livros no Brasil e na Alemanha (Schopenhauer, Schelling, romantismo e psicanálise), além de traduções avulsas e do diálogo *Clara*, de Schelling (2012), com segunda edição revisada (2015). Recentemente, publicou o romance *A ampulheta alquímica* (2019).

## NADJA HERMANN

Professora titular, aposentada, da disciplina Filosofia da Educação, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Foi também professora adjunta na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Doutora em Educação pela UFRGS, RS, com doutorado sanduíche e vários períodos de pesquisa e intercâmbio acadêmico no *Erziehungswissenschaftliches Seminar* da Universidade de Heidelberg, Alemanha. Dentre sua extensa produção bibliográfica, destacam-se os livros: *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola* (1996), *Validade em educação: intuições e problemas na recepção de Habermas* (1999), *Pluralidade e ética em educação* (2001), *Hermenêutica e educação* (2002), *Ética e estética: a relação quase esquecida* (2005), *Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre educação ético-estética* (2010), *Ética & educação: outra sensibilidade* (2014) (com R. Rajobac), *A questão do estético: ensaios* (2019).

## NEIVA AFONSO OLIVEIRA

Professora associada na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, RS. Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Fez estudos de pós-doutorado em Filosofia da Educação, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), SC. Líder do Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social (FEPraxiS) e participa como pesquisadora no Grupo Racionalidade e Formação (PUCRS) e no Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (GIP-Rousseau-UFG). É autora de: *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias* (2000) e *Propriedade e democracia liberal: um estudo estribado em C.B. MacPherson* (2005). Uma das organizadoras do livro *Fides et ratio: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling* (2002), organizou, também, o *Dossiê Rousseau: 300 anos de atualidade* (2012) e *Exclusão: um olhar para além da aparência* (2016), em coautoria com o Prof. Avelino da Rosa Oliveira.

## NELSON JOB

Professor, psicólogo e pesquisador na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ. Doutor em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia UFRJ. Principais temas de interesse: História da Ciência, Filosofia da Diferença, Psicologia Analítica e Transdisciplinaridade. Criador e coeditor da revista *Cosmos e Contexto*, e de *Transaberes*. Dentre suas várias publicações, destacam-se, especialmente: *Ontologias em devir: confluências entre magia e ciência* (2010), *Confluências entre magia, filosofia, ciência e*

*arte: a ontologia onírica* (2013), *Magia ao longo da ciência renascentista e moderna* (2015), *Emergências no inominável: os aspectos imanentes à consciência no conceito de vórtex* (2018), *As vertigens nos transaberes: intensificando Vortexa* (2019), *Vórtex, modulações da unidade dinâmica* (2020).

## NEWTON BIGNOTTO

Professor titular aposentado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG. Atualmente é pesquisador no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e membro do corpo editorial da revista *Phronesis* (PucCamp), Campinas, SP, dentre outras. Doutor pela *École des hautes études en sciences sociales*, Paris, com pós-doutorado pela *Université Paris Diderot*, pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e pela Universidade de São Paulo. Pioneiro nos estudos sobre a Filosofia do Renascimento no Brasil; é autor internacionalmente reconhecido pelas suas publicações, destacam-se: *Maquiavel republicano* (1991), *Giordano Bruno: os infinitos do mundo* (1996), *O tirano e a cidade* (1998), *Origens do republicanismo moderno* (2001), *Republicanism e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini* (2006), *A intolerância religiosa e a morte de um intelectual* (2006), *As aventuras da virtude* (2010), *Lefort and Machiavelli* (2013), *As formas do silêncio* (2014), *Terror, violência e política* (2015), *O humanismo e a linguagem política do Renascimento: o uso das Pratiche como fonte para o estudo da formação do pensamento político moderno* (2015), *Nós, os bárbaros* (2017), *O impossível equilíbrio entre os poderes e a judicialização da política* (2018), *Claude Lefort e o humanismo cívico: os cursos da École des Hautes Études en Sciences Sociales* (2018), *Plusieurs avis et conseils traduits d'italien en français, par Antoine de Laval: Francesco Guicciardini* (2019).

## NORA SFORZA

Professora adjunta de Literatura Italiana e Literatura do Renascimento, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina. Doutora pela UBA, com estudos na Universidade de Pisa, Itália. Foi professora titular de História da Civilização Italiana, na Universidade Nacional de Mar del Plata, Argentina. Especialista em Teatro do Renascimento italiano. Dentre suas muitas traduções (de Sacchetti, Guarini, Cornaro, Firenzuola, Bembo, Doni e Pirandelo) e publicações, destacam-se: *La cassaria* (Ariosto), *Candelerio* (G. Bruno), *Ficción completa* (Maquiavel) e os ensaios *Teatro y poder en el Renacimiento italiano, 1480-1542. Entre la corte y la república* (2008), *Angelo Beolco (Ruzante): un dramaturgo provocador en la Italia del Renacimiento* (2012) e *El empresario (Bernini)* (2012).

## NUCCIO ORDINE

Professor ordinário de Literatura Italiana na Universidade da Calábria (Unical), Cosenza, Itália. *Fellow* na *Harvard University Center for Italian Renaissance Studies* e da *Alexander von Humboldt Stiftung*. Foi professor visitante em diversos institutos de pesquisa e universidades nos Estados Unidos (Yale, NYU), na América Latina (*Universidad de San Buenaventura*, Bogotá, e *Universidad Iberoamericana*, Cidade do México), e na Europa (*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, *École Normale Supérieure*, Paris-IV Sorbonne, *Centre d'Études Supérieures de la Renaissance de Tour*, *Institut d'Études Avancées* de Paris, *Warburg Institute*,

Max Planck-Berlin). É membro de honra no Instituto de Filosofia da Academia Russa das Ciências (2010) e membro da Academia Real da Bélgica. Dirige coleções de obras clássicas na Itália (*Classici della letteratura europea*) e em vários países: na França (Paris) dirige, com Yves Hersant, três coleções na editora *Les Belles Lettres*; na Romênia, com Smaranda Bratu Elian, duas coleções na Editora *Humanitas* de Bucaresti; no Brasil, com Luiz Carlos Bombassaro, a coleção das *Obras italianas* de Giordano Bruno, na Editora da Universidade de Caxias do Sul; na Bulgária, com Vladimir Gradev, uma coleção na editora *Iztok Zapad* de Sofia; na Rússia, com Andrei Rossius, uma coleção na *Saint Petersburg University Press* de São Petersburgo. Membro do comitê editorial da coleção *Boston Studies in the Philosophy of Science* (Springer). Colabora com o jornal italiano *Corriere della Sera*. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *Teoria della novella e teoria del riso nel Cinquecento* (2009), *Le rendez-vous des savoirs* (2009), *Les portraits de Gabriel García Márquez* (2012), *L'utilità dell'inutile* (2013) [*A utilidade do inútil* (2016)], *Tre corone per un re* (2015), *Classici per la vita* (2016), *Una escuela para la vida* (2018), *Gli uomini non sono isole* (2018). Ao filósofo Giordano Bruno dedicou especialmente três livros: *La cabala dell'asino* (2017), [*A cabala do asno* (2008)], *La soglia dell'ombra* (2009) [*O umbral da sombra* (2006)] e *Contro il vangelo armato* (2009).

#### PAULO CÉSAR NODARI

Professor adjunto de Filosofia na Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul, RS. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Realizou período de estudos na Universidade de Tübingen, Alemanha. Fez pós-doutorado em Filosofia, na Universidade de Bonn, Alemanha. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke* (1999) (com E. Cescon), *O mistério do mal* (2006), *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant* (2009), *Sobre ética: Aristóteles, Kant e Levinas* (2010), *Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant* (2014), *Filosofia da religião: ensaios* (2017), *O conceito de pessoa em Romano Guardini* (2019), *Perfectibilidade, liberdade e educação em Rousseau* (2019), *Ensaio sobre o reconhecimento* (2019).

#### PEDRO ROSA PAIVA

Psicólogo formado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Mestrando em Filosofia, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), com estudos no *Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*. Investiga o tema da arte da memória, na História da Filosofia, em especial na Filosofia da Renascença, com ênfase na obra de Giordano Bruno. Dentre suas publicações, destacam-se: *O papel das artes na arte da memória: som, sentido e significado* (2018), *O rosto de Diana e a letra de Pitágoras no De umbris idearum de Giordano Bruno* (2019).

#### PIETRO DANIEL OMODEO

Professor de Filosofia e História da Ciência na Universidade *Ca' Foscari* de Veneza, Itália. Pesquisador no Instituto *Max Planck* para a História da Ciência, Berlim. Suas pesquisas



concentram-se na Ciência, na Filosofia e na Literatura do início da modernidade, bem como na Epistemologia histórica. Investiga as premissas ontológicas e epistemológicas da filosofia natural e da ciência medieval e moderna, até o surgimento das visões mecanicistas de mundo. Além disso, tem investigado a História da Cosmologia e da Física, em especial a astronomia copernicana. Pesquisador no ERC *Consolidator Project Institutions* e da Metafísica da Cosmologia, nas redes epistêmicas da Europa do século XVII, com uma pesquisa comparativa das cosmologias da modernidade nascente, em seus ambientes institucionais, políticos e confessionais. Dentre suas publicações, destacam-se: *Copernicus in the cultural debates of the Renaissance: reception, legacy, transformation* (2014) (com Karin Friedrich), *Duncan Liddel (1561-1613): Networks of polymathy and the northern european Renaissance* (2016), *Political epistemology: the problem of ideology in science studies* (2018), *Science in court society: Giovanni Battista Benedetti's Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber* (Turin, 1585) (2019), *Bernardino Telesio and the natural sciences in the Renaissance* (2019) (com Rodolfo Garau), *Contingency and natural order in early modern science* (2019).

### RACHEL GAZOLLA

Professora de Filosofia Antiga, na Faculdade de Filosofia de São Bento, São Paulo, SP. Participa, como professora convidada, do corpo docente de pós-graduação da Pontifícia Universidade de Valparaíso, Chile. Foi professora titular de Filosofia Antiga na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), SP. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), SP. Fez estudos de pós-doutorado na *Sorbonne* e na *École Normale Supérieure*, de Paris, e na *Fondation Hardt* de Genebra, Suíça. Editora responsável pela revista *Hypnos* e coordenadora da coleção *Philosophical* da editora Paulus. Dentre suas principais publicações, destacam-se: *Platão, o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma* (1994), *A temporalidade estoíca: considerações sobre a física e a ética* (1996), *O ofício do filósofo estoíco* (1999), *Eros y Manía en el Fedro de Platón* (2004), *La bella y buena muerte: la Grécia épica y Sócrates* (2006), *Harmonía e arithmós na alma: anotações sobre o Filebo de Platão* (2008), *Pensar mítico e pensar filosófico: ensaios sobre a Grécia antiga* (2011), *Platão e a adivinhação a partir do Timeu* (2013).

### RAIMUNDO RAJOBAC

Professor no Departamento de Música e diretor do Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Desenvolve suas atividades docentes e de pesquisa nas áreas da Prática Musical Coletiva, Estética e Filosofia da Música, Filosofia da Educação Musical, Hermenêutica, Música e Formação (*Bildung*). Principais publicações: *Bildung enquanto formação estética no jovem Nietzsche* (2015); *Compreensão e diálogo: contribuições da hermenêutica gadameriana à educação* (2010); *Racionalidade musical e experiência natural formativa em Rousseau* (2014); *Docência como vivência a partir de Wilhelm Dilthey* (2015); *Música como fisiologia aplicada: considerações a partir do Nietzsche tardio* (2016), *Experiência formativa e reflexão* (2016) (com L.C. Bombassaro e P. Goergen), *Música, filosofia e formação cultural* (2017) (com L.C. Bombassaro), *A questão do estético: ensaios* (2019) (com N. Hermann).

## RICARDO NAVIA

Professor de Filosofia Contemporânea no Departamento de História da Filosofia do Instituto de Filosofia da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação, na Universidade da República (Udelar), Montevideo, Uruguai. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Pesquisador visitante no Departamento de Filosofia da Universidade de Oxford. Fez estudos de pós-doutorado na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS. É autor de extensa obra filosófica. Dentre suas publicações, destacam-se: *En torno a una polémica sobre la fundamentación de los juicios éticos* (1993), *Verdade, racionalidade e relativismo em H. Putnam* (1999), *Naturalismo y argumentación transcendental en Donald Davidson* (2008), *Richard Rorty: emplazamiento a la tradición filosófica* (2008), *Estudios de filosofía contemporánea* (2010), *El argumento antiescético de Davidson como punto de convergencia de innovaciones radicales* (2013), *Teaching philosophy with cosmopolitan students in a globalized world* (2014).

## SÉRGIO CARDOSO

Professor associado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, com estágios na *École des Hautes Études en Sciences Sociales: Cetsa e Centre Raymond Aron*, Paris. Tem como principais temas de pesquisa: ética e política em Michel de Montaigne, filosofia política no Renascimento e tradição republicana da Antiguidade clássica ao Renascimento. Dentre suas publicações, destacam-se: *O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne* (1994), *Variações em torno da felicidade dos selvagens* (1999), *Retorno ao republicanismo* (2004), *Une foi, un roi, une loi: la crise de la raison politique dans la France des guerres de religions* (2006), *On skeptical fideism in Montaigne's apology for Raymond Sebond* (2009), *Une pensée libre: clastres lecteur de La Boétie* (2011), *Matrizes do republicanismo* (2013), *Les 'Belles Imaginations' de Sebond: le fidéisme et le scepticisme de l'apologie* (2016), *Sobre a civilização do Renascimento* (2017), *Maquiavel: lições das histórias florentinas* (2018).

## SILVINA PAULA VIDAL

Professora na Universidade Nacional de San Martín, Argentina. Doutora em Filosofia e Letras – orientação História – pela Universidade Nacional de Buenos Aires, com estudos de pós-graduação em História Cultural e Intelectual da Europa, pelo *Institut Warburg* da Universidade de Londres, Reino Unido. Pesquisadora no CONICET. Dentre suas publicações em livros e em revistas acadêmicas, destacam-se: *La tradición vernácula em "arte storica"* (2005), *Latinidade da América Latina. Enfoques filosóficos e culturais* (2010), *La historiografía italiana in el tardo-Renacimiento* (2016).

## THOMAS KESSELRING

Professor aposentado na Universidade Pedagógica de Berna, Suíça. Doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg, com pós-doutorado (*Habilitation*) pela Universidade Livre de Berlim, Alemanha. Foi professor convidado nas universidades de Ulm, Essen,

Moçambique, UFRGS, UCS, El Salvador, Índia e Colômbia. Suas investigações: Ética, Política, Educação, Psicologia do Desenvolvimento e Espeleologia. Dentre sua intensa e extensa produção bibliográfica, destacam-se: *Entwicklung und Widerspruch* (1981), *Die Produktivität der Antinomie* (1984), *Jean Piaget* (1988) [ed. br. 1993, 1994], *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung* (2003) [ed. br. *Ética, política e desenvolvimento humano: justiça na época da globalização* (2007, 2018), *Handbuch Ethik für Pädagogen* (2012), *Ethik und Erziehung* (2014).

## VANDERLEI CARBONARA

Professor no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (UCS) Caxias do Sul, RS. Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Dentre suas publicações destacam-se: *Filosofia e ensino: um diálogo transdisciplinar* (2004), *Filosofia, formação docente e cidadania* (2008), *Do desenvolvimento do filosofar às implicações sobre o ensino da filosofia: aspectos acerca da formação do professor de filosofia* (2015), *Pressupostos epistemológicos nos processos de ensino e de aprendizagem a partir de uma perspectiva ética* (2018), *Educação em pesquisa: história, práticas educativas, linguagens e tecnologias* (2019).

## WILLIAN RICARDO DOS SANTOS

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG. Fez estágio doutoral na Universidade de Barcelona, Espanha. Atua nas áreas de história da filosofia moderna e filosofia do Renascimento, com ênfase em filosofia da natureza de Giordano Bruno. Dentre suas publicações, contam-se: *A relação entre pintura e filosofia em Giordano Bruno* (2009), *Unidade e infinitude na metafísica de Giordano Bruno* (2010), *A filosofia monista de Giordano Bruno: uma chave de leitura* (2012), *A metafísica do diálogo A Causa, o Princípio e o Uno de Giordano Bruno* (2015), *Palavra e conceito: a crítica de Giordano Bruno ao pedantismo* (2017). Em 2019, apresentou sua tese de doutorado *Natura est Deus in rebus: a filosofia da natureza de Giordano Bruno e a ideia de mínimo*.

## WOLFGANG NEUSER

Professor aposentado na Universidade Técnica de *Kaiserslautern*, Alemanha. Doutor em Filosofia, Física, Astronomia e História da Ciência. Foi professor visitante na Universidade de Kassel (Kassel, Hessen, Alemanha), na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, RS, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, na Universidade de Kyoto e na Universidade Toyo, Japão. Dentre sua extensa obra filosófica, destacam-se as seguintes publicações: *Der Raum zwischen Logik und Erfahrung. Bemerkungen zu Hegels Naturphilosophie* (1986) (ed.), *G. W.F. Hegel: Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarum – Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen* (1986) (ed.), *Newtons Universum. Materialien zur Geschichte des Kraftbegriffs* (1990) (ed. com K. Heipcke e E. Wicke), *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen* (1991) (com H.-G. Flickinger), *A teoria de auto-organização: as raízes da interpretação do conhecimento* (1994), *Natur und Begriff* (1995), *A infinitude do mundo: notas acerca do livro de Giordano Bruno ‘Sobre o Infinitude, o universo e os mundos’* (1995) (ed. com K. Neuser-von Oettingen),

*Quantenphilosophie* (1996) (com v.a.), *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken* (2000) (ed. com V. Höhle), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus* (2004) (ed. com A. Reichold), *Das Wunder des Anfangs. Philosophische Konzepte zwischen den Jahren 900 und 2000* (2005) (ed.), *Naturwissenschaft und Methoden in Hegels Naturphilosophie. Zu Hegels Verwendung naturwissenschaftlicher Methoden* (2009) (ed. com M. Spang e E. Wicke), *Giordano Bruno, De monade, numero et figura* (2010), *Kultur, Einführung in die Kulturwissenschaften* (2012), *Wissen begreifen* (2013), *Kultur und NGOs. Einführung in die Kulturwissenschaften* (2016) (ed. com P. Stekeler-Weithofer), *Idee, Geist, Freiheit. Beiträge zu Hegels Naturphilosophie* (2017).

“Quem deseja filosofar, duvidando inicialmente de todas as coisas, não assuma posição alguma no debate antes de ter escutado as partes discordantes e, após ter considerado bem e confrontado os prós e os contras, julgue e tome posição não por ter ouvido dizer, segundo as opiniões da maioria, da idade, os méritos e o prestígio, mas com base na qualidade persuasiva de uma doutrina orgânica e aderente à realidade, bem como de uma verdade que seja compreensível à luz da razão.”

GIORDANO BRUNO, *De triplice minimo et mensura I, 1*

