

ISSN 1984 - 5166

FILOSÓFICAS

BRILHANTES

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó/RN

Ano 7, Nº2, Jul./Dez. 2014

**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO VII, NÚMERO 2, JUL.-DEZ. 2014

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitor

Aldo Gondim Fernandes

Diretor do Campus Caicó

Álvaro Marcos Pereira Lima

Coordenador do Curso de Filosofia

José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano VII, n. 1, páginas do artigo, jan.-jun. 2014. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editores responsáveis

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UFRN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFCG)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Iraquitã de Oliveria Caminha (UFPB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
 ARTIGOS	
Traços sobre o problema do conhecimento e da linguagem no pensamento de Nicolau de Cusa	11
<i>José Teixeira Neto</i> <i>Klédson Tiago Alves de Souza</i>	
 Formulação de um Nietzsche montaigniano	25
<i>Marcelo Henrique Pereira Costa</i> <i>Marcos de Camargo Von Zuben</i>	
 Os jogos de poder e as dinâmicas do corpo em platão e foucault	49
<i>Maria Veralúcia Porto</i> <i>Iraquitan de Oliveira Caminha</i>	
 Feuerbach: transcender para o aquém	61
<i>Lindoaldo Campos</i>	
 A SEAF em defesa da filosofia e da cultura no RN	79
<i>João Batista Xavier</i>	

Sendo o segundo do nosso sétimo ano de publicação, o presente número é composto de cinco textos inéditos. Entre esses textos o leitor encontrará um modelo ainda não tão divulgado de publicação no âmbito filosófico: a conjunta. De fato, entre os textos aqui divulgados, três são marcados pela coautoria entre pesquisadores e seus orientandos. No primeiro deles, intitulado *Traços sobre o problema do conhecimento e da linguagem no pensamento de Nicolau de Cusa*, os autores procuram, à luz do pensamento de Nicolau de Cusa, indicar os limites do conhecimento e do discurso sobre o princípio primeiro de todas as coisas, ou seja, o Máximo Absoluto, escrevendo sobre como este é inteligível de maneira incompreensível e nominável de maneira inominável. Evidentemente, uma iniciativa possível apenas mediante a superação de uma lógica baseada na simples oposição. O segundo e o terceiro artigos promovem um movimento em certo sentido análogo, procurando interpretar as ligações, nem sempre explícitas entre pensadores. Assim, em *Formulação de um Nietzsche Montaigniano*, procura-se mostrar a filiação de Nietzsche em relação a Montaigne, no que concerne ao apreço pela clareza, à recusa dos sistemas, à consideração filosófica do subjetivismo, ao existencialismo e à literalidade dos escritos. Por seu turno em *Os jogos de poder e as dinâmicas do corpo em Platão e Foucault* os autores procuram mostrar como as metáforas utilizadas por Platão no que diz respeito ao paralelismo entre corpo/alma e cidade/estrutura social podem servir como chave para uma leitura de Foucault sobre as “formas” das estruturas sociais em seus jogos de poder. Os dois textos seguintes são de única autoria. Em *Feuerbach: transcender para o aquém*, nos deparamos com um texto que, além de apresentar um especial cuidado literário, nos oferece uma introdução substancial sobre Feuerbach, que, sem dúvida, contribui para “a apresentação e o equacionamento da perspectiva feuerbachiana sobre a religiosidade” em língua portuguesa, como nos diz seu autor, diante da quase total inexistência de textos traduzidos para o nosso vernáculo. Por fim, em *A SEAF em defesa da filosofia e da cultura*, o Prof. João Batista Xavier, co-fundador desta publicação, resgata um texto inédito, guardado há mais de mais de 20 anos, sobre um período em que, em plena ditadura militar, na cidade de Mossoró/RN se realizavam as históricas Semanas de Filosofia. Sem mais, procurando não alargar além do necessário essas que podem ser, principalmente nestes dias sertanejos quentes e áridos, apresentações tediosas, desejamos a todos uma leitura proveitosa.

Os Editores

TRAÇOS SOBRE O PROBLEMA DO CONHECIMENTO E DA LINGUAGEM NO PENSAMENTO DE NICOLAU DE CUSA

José Teixeira Neto¹
Klédson Tiago Alves de Souza²

Resumo:

A compreensão e a linguagem são limitadas quando o objeto do conhecimento é o Máximo, uno e infinito. O presente artigo busca indicar os limites do conhecimento e do discurso sobre o princípio primeiro de todas as coisas. Para tanto, primeiramente, discutirá sobre o modo como Nicolau de Cusa (1401-1464) compreende o Máximo Absoluto; em um segundo momento, a partir do *De docta ignorantia*, analisará a relação de *disproportio* entre o finito e o infinito (*A douta ignorância*, L. I, Cap. III, n. 9) e, por fim, analisará a presença e necessidade de uma linguagem simbólica comunicante, tendo em vista a imprecisão e carência das afirmações sobre o princípio primeiro. Como admitir a possibilidade de se conhecer o infinito quando se considera a lógica da razão e ideia de *disproportio*? Cusano afirma que o *maximum* em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e, seguindo a mesma lógica, é nominável de maneira inominável. O presente artigo está dividido em dois momentos: primeiro, “Compreender de modo incompreensível o princípio primeiro” e, segundo, “Nomear de modo inominável o que se compreende de modo incompreensível”. Para indicar os traços sobre o problema do conhecimento e da linguagem na especulação cusana, o trabalho em questão seguirá em linhas gerais as questões apontadas por Nicolau de Cusa no *De docta ignorantia* (1440) e do *De non aliud* (1462).

Palavras-chave: Nicolau de Cusa. Conhecimento. Linguagem. Princípio. Máximo

Abstract:

The understanding and the language are limited when the object of knowledge is the maximum, the unit and the infinity. This article aims to indicate the boundaries of knowledge and discourse on the first principle of all things. To do so, first, will discuss how Nicholas of Cusa (1401-1464) comprises the absolute maximum; in a second stage, from the *De docta ignorantia*, *disproportio* examine the relationship between the finite and the infinite (The learned ignorance, L. I, Chap. III, n. 9) and, finally, examine the presence and necessity of a connecting symbolic language, with a view to vagueness and lack of statements about the first principle. Like admitting the possibility of knowing the infinite when considering the logic of reason and idea *disproportio*? Cusano states that the maximum in the absolute sense is intelligible incomprehensible manner and following the same logic, it is nameable of unspeakable way. This article is divided into two stages: first, "Understand the incomprehensible way the first principle" and second, "Name of nameless way which is understandable in an incomprehensible way." To indicate the traces of the problem of knowledge and language in cusana speculation, the work in question will follow in general the issues raised by Nicholas of Cusa in *De docta ignorantia* (1440) and *De non aliud* (1462).

Keywords: Nicholas of Cusa. Knowledge. Language. Principle. Maximum

¹ Professor do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Email: josteix@hotmail.com.

² Aluno do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Email: magal.ic@hotmail.com.

1 COMPREENDER DE MODO INCOMPREENSÍVEL O PRINCÍPIO PRIMEIRO

Na metafísica medieval e também na especulação de Nicolau de Cusa há dois problemas filosoficamente interessantes e que se complementam: a questão do conhecimento e aquela da linguagem acerca do princípio primeiro. Para discutir essas questões, o presente artigo toma como ponto de partida duas obras de Nicolau de Cusa: *De docta ignorantia* (1440) e o *De non aliud* (1462), escritas em épocas diferentes e com aspectos filosóficos diferentes, mas, pode-se afirmar, dentro de uma unidade de pensamento. Se no período medieval muito se escreveu sobre as provas da existência de Deus, problema que continuou sendo considerado na modernidade (GUISALBERTI, 2011), para Nicolau de Cusa, por sua vez, as questões a serem especuladas diziam respeito à possibilidade de se conhecer o princípio primeiro ou *unum* e à determinação de uma linguagem ou discurso que fosse menos inapropriada para se falar de Deus, enquanto princípio infinito. Observa André (1997, p. 71), embasado no pensamento de Heimsoeth, que a primeira questão filosófica fundamental para a metafísica clássica diz respeito à unidade do ser face à multiplicidade com que aparece na experiência do cotidiano. Olhando para o pensamento grego antigo sobre a eternidade do mundo, André traz à tona a crítica que Heimsoeth faz a essa relação: “A crença na eternidade do mundo, impedindo a pergunta genuína pelo porquê da multiplicidade, transformou-a na pergunta pelo como dessa mesma multiplicidade”. Heimsoeth acentua a radicalidade do pensamento cusano ao colocar a questão da relação entre a unidade e multiplicidade a partir da doutrina cristã da criação. Além disso, vale ressaltar que na tentativa de pensar a questão do conhecimento de Deus, Nicolau acaba por discutir sobre os limites da razão humana, ao que André (2008) chama de inflexão³. O fato de pensar sobre a possibilidade de conhecer Deus leva-o a refletir sobre os limites do próprio conhecimento.

³ Também André (2008, p. XIII), no prefácio à sua tradução do *De docta ignorantia*, mostra este processo da inflexão, Cf. ANDRÉ. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A Doutra Ignorância*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. V- XLII. É importante deixar claro que Nicolau de Cusa não tem a intenção, de falar sobre os limites da razão, como fizera Kant. Essa é uma intenção moderna, porém, Cassirer, neo-kantiano, mostra aspectos do pensamento de Nicolau de Cusa que poder-se-ia atribuir à modernidade, ou um pensamento a frente de seu tempo. Cf. CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmo na filosofia do Renascimento*. Trad. Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001. A intenção de Nicolau de Cusa é investigar acerca do absoluto, da verdade absoluta. Para D’Amico (2004, p. 15), contudo, “la índole de lo absoluto es lo que condiciona las posibilidades del hombre y no a la inversa. El hombre cusano no es aquel que se propone analizar los límites de sus facultades cognoscitivas sino aquél al cual su propio modo de operar cognoscitivo le confirma aquello que, de alguna manera, pre-conoce: la infinita inaccesibilidad de la Verdad. En este sentido podemos decir que el pensamiento cusano no sólo se inscribe en la problemática del pensador medieval sino, de un modo más específico, de un pensador neoplatónico medieval para quien la verdad absoluta representa un principio negativo inalcanzable mediante la especulación racional. De tal principio negativo procede todo en el orden de la afirmación”.

A questão cerne que norteará a discussão desse texto é sobre se é possível nomear o máximo que se compreende incompreensivelmente. Para pensar acerca dessa questão três passos serão dados no decorrer do texto. O primeiro e essencial passo para a discussão é analisar a compreensão que Nicolau tem de Máximo Absoluto; o segundo passo é analisar o conceito de *disproportio* considerado no *De docta ignorantia* entre o finito e o infinito (*A douta ignorância*, L. I, Cap. III, n. 9); terceiro e último passo será analisar a presença e necessidade de uma linguagem simbólica comunicante, tendo em vista a imprecisão e carência das afirmações sobre o princípio primeiro.

Nos quatro capítulos iniciais do Livro I do *De docta ignorantia* Cusano esclarece sobre a especulação que irá tentar em sua obra e, outrossim, acerca da natureza do Máximo e de como é possível alcançá-lo e nomeá-lo. Cusano propõe-se a: “*investigar de modo incompreensível, para lá da razão humana*” (*A douta ignorância*, L. I, cap. II, 5, grifo nosso)⁵. No capítulo quinto do livro I do *De docta ignorantia* trata Nicolau acerca da natureza do máximo, que é uno⁶, mas não o uno matemático enquanto admite excedente e excedido sob o aspecto da comparação; o uno que Nicolau trata nos capítulos quinto e demais é o uno ontológico, em que, afirma Cusano: “o [número] máximo em acto com o qual coincidiria o mínimo” (*A douta ignorância*, L. I, cap. V, 13), ou seja, não há excedente nem excedido. André (2008) percebe uma proximidade do pensamento cusano com o pensamento de Anselmo de Aosta que concebe Deus como: “algo maior do que o qual nada pode ser pensado”, o que veio a ser chamado, *a posteriori*, de “argumento ontológico” (*Proslogion*, p. 23)⁷. Tal aproximação se dá na medida em que Cusano chama de máximo⁸ àquilo que nada pode ser maior. E, sendo maximamente, coincide com o mínimo.

⁴ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. II, 5: *Primo libelo supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce*. As citações em português do *De docta ignorantia* serão da seguinte edição: NICOLAU DE CUSA. *A Douta Ignorância*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

⁵ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. II, n. 5: *Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libelo supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem, laborabo*.

⁶ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. V, 14: *Non potest autem unitas numerus esse, quoniam numerus excedens admittens nequaquam simpliciter minimum nec maximum esse potest; sed est principium omnis numeri, quia minimum; est finis omnis numeri, quia maximum. Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas, quae est Deus benedictus. Haec unitas, cum máxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id, quod esse potest. Non potest igitur ipsa numerus fieri*.

⁷ Há de salientar que André (2008, p. 8), em nota, mostra que a inspiração é anselmiana, porém, não a máxima conhecida. Assim afirma: “A definição de máximo na sua articulação com a capacidade humana de o pensar é de inspiração anselmiana. Mas na fórmula como aqui é apresentada (*cum maius sit, quam comprehendere per nos possit*) remete mais aos termos do Cap. 15 do *Proslogion* (*quiddam maius quam cogitari possit*), do que para a fórmula do Cap. 2 (*aliquid quo nihil maius cogitari nequit*)”.

⁸ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. II, 5: *Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest*.

Porque é por si manifesto que *não há proporção do infinito ao finito* é claro, a partir daí, que onde for possível encontrar excedente e excedido não se chega ao máximo de modo simples, pois tanto o que excede como o que é excedido são finitos. *Mas o máximo como tal é necessariamente infinito*. Dada uma qualquer coisa que não seja o próprio máximo de modo simples é claro que é sempre possível dar algo maior⁹. (*A douta ignorância*, L. I, cap. III, 9, Grifo nosso)

Encontra-se aqui um problema para se investigar o máximo. Nicolau afirma que o máximo é infinito, que não há proporção entre o infinito e finito e que toda investigação acarreta uma proporção comparativa em excedente e o excedido: “[...] toda a investigação consiste numa proporção comparativa fácil ou difícil. É por isso que o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido¹⁰” (*A douta ignorância*, L. I, cap. I, 3); então, como haverá conhecimento se o conhecimento humano esbarra nos limites da lógica da razão, já que a lógica da razão está no âmbito da comparação? E, ademais, como nomeá-lo se há a *disproportio*¹¹ entre finito e infinito? Além de que, como afirma Bauchwitz (2004, p. 26) “a unidade a ser vista está além do próprio homem, exige uma contemplação elevada, uma compreensão incompreensível”.

A partir dessas questões percebe-se que há um problema sobre conhecer o máximo, tendo em vista que no processo de investigar acerca do máximo não há proporção, e a lógica da razão é proporcional¹². Tendo o homem o desejo de conhecer as coisas da melhor forma possível vê-se frustrado quando percebe que “O infinito revela-se, assim, desconhecido”? (ANDRÉ, 1997, p. 91). Deve-se ater que em toda a filosofia de Nicolau de Cusa traspassa o princípio da *douta ignorância*, que assegura a não frustração perante os limites da razão na busca

⁹ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. III, 9: *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et [p.9] excessa finita sint. Maximum vero tale necessário est infinitum. Dato igitur quocumque, quod non sit ipsum maximum simpliciter, dabile maius esse manifestum est.*

¹⁰ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. I, 3: *Omnis igitur inquisitivo in comparativa proportione facili vel difficili [p.6] existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*

¹¹ Sobre a desproporção entre o infinito e o finito e a coincidência da raiz das palavras saber e sabor André (1997, p. 87) diz: “o que pulsa na sabedoria como expressão da tensão entre desejo e conhecimento é a dialéctica entre o finito e o infinito que constitui um motivo central do filosofar cusano. E esta dialéctica entre o finito e o infinito comporta, no âmbito da sabedoria, duas dimensões: por um lado, todos os ‘sabores’ em que essa sabedoria infinita se manifesta, são limitados de modo contraído na diversidade das suas múltiplas formas; por outro, limitada é também a capacidade de saborear inerente ao conhecimento humano, que jamais pode compreender essa sabedoria tal como ela é. Por isso, é na consciência desta infinidade que o desejo melhor se realiza enquanto tal: não se sacia, mas vai-se saciando com o conhecimento de que aquilo que poderia saciar permanentemente lhe escapa na sua plenitude inesgotável”. Cf. também, *De visione dei*, Cap. XVI, 68-69

¹² *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. I, 3: *Omnis igitur inquisitivo in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est. Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit. Non est igitur numerus in quantitate tantum, qui proportionem efficit, sed in omnibus, quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim | constitui et intelligi iudicaba.*

por conhecer o desconhecido, ou infinito, ao passo que André afirma (1997, p. 91): “E realiza-se na ‘douta ignorância’ não como compreensão do infinito, mas como captação da sua incompreensibilidade no infinito processo em que o pensamento dele procura aproximar-se”.

O objeto de desejo do homem é infinito, já que é o máximo. Se a verdade máxima é infinita, também o desejo dessa verdade o é. Uma caça sem fim. Tendo em conta que há a implicação dos limites da razão para que se chegue ao conhecimento do máximo, o que pode acontecer é o reconhecimento de que não se sabe, e havendo esse reconhecimento de que o que a razão sabe é que não sabe abrem-se as possibilidades de busca e, àquele que busca torna-se douto, como afirma Nicolau:

A precisão na combinação das coisas corpóreas e a adaptação exacta do conhecido ao desconhecido ultrapassam de tal maneira a razão humana que Sócrates considerava que nada sabia a não ser que ignorava e o sapientíssimo Salomão considerava que ‘todas as coisas são difíceis’ e inexplicáveis pela linguagem. E um outro, inspirado pelo espírito divino, diz que a sabedoria e o lugar da inteligência se ocultam ‘aos olhos de todos os viventes’. Se é assim, como também o profundíssimo Aristóteles afirma na Filosofia Primeira que nas coisas mais manifestas por natureza deparamos com dificuldade semelhante à dos morcegos que tentam ver o sol, então, se o nosso desejo não é em vão, *o que desejamos é saber que ignoramos*.¹³ (*A douta ignorância*, L. I, Cap. I, 4)

É na perspectiva da douta ignorância que se entende quando Cusano diz que vai investigar de modo incompreensível e faz uma citação bíblica sobre ‘aquele que habita sozinho a luz inacessível’. André (1997, p. 95, grifo nosso) percebe, ao tratar sobre a busca da verdade como uma busca inatingível a partir do conceito de douta ignorância, que: “Abre as portas do saber, no momento em que parece fechá-las, pois ao afirmar que a verdade é inatingível na sua precisão, não elimina a *possibilidade de ela ser procurada*”. A possibilidade de busca¹⁴ é o que motiva e sustenta o discurso sobre o divino, ou, acerca do máximo, enquanto *Unum*. O saber máximo é saber que não sabe, nesta perspectiva é que se instaura o ser douto do homem, ele é douto quando reconhece que não alcança ou ignora o seu objeto último, a unidade ou Deus, mas

¹³ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. I, 4: *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptativo congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles; et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae ab oculis omnium viventium. Si igitur hoc ita est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima filosofia affirmat in natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti, profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare.*

¹⁴ Afirma Bauchwitz comentando a imagem da caça no *De venatione sapientiae* (2004, p. 42): “A imagem da caça é apropriada à filosofia do Cusano na medida em que o homem deve se valer de todo o seu engenho para apreender o inapreensível, ver o invisível”.

tem a possibilidade de buscar. Para D'Amico (2007) há um saber máximo que se pode alcançar. Sobre em que consiste esse alcançar o saber máximo, afirma (2007, p. 17, tradução nossa):

Mas, o que significa 'alcançar' na ignorância? Em primeiro lugar, liberta-nos do ceticismo: há algo que se pode alcançar, ainda que este 'algo' não é o objeto último do nosso desejo de saber que, por definição, é inalcançável. O que é alcançável neste 'alcançar' é a ignorância como conhecimento máximo do incognoscível. Assim, a ignorância se converte em um modo de 'alcançar o inalcançável', isto é, 'inalcançavelmente'. E, somente neste modo máximo de saber é possível alcançar a natureza da 'maximidade absoluta'¹⁵.

É na ignorância que se abrem as possibilidades de busca do conhecimento do princípio. A douta ignorância é um remédio para a razão enquanto faz com que o homem se reconheça um caçador do infinito (num sentido mais metafórico). Destarte, é sabido que se tem a possibilidade de alcançar um saber que, mesmo não sendo o saber último, é um saber que abre portas para o discurso e um modo de compreender que é incompreensível, como afirma Cusano: “Do que foi dito resulta claramente que o máximo em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e ao mesmo tempo nominável de maneira inominável¹⁶” (*A douta Ignorância*, L. I. cap. V, 13).

2 NOMEAR DE MODO INOMINÁVEL O QUE SE COMPREENDE DE MODO INCOMPREENSÍVEL

Agora, é preciso discutir e investigar sobre a questão do *nomear de forma inominável*. Cusano já inicia essa questão do nomear o princípio de forma inominável em 1440 com o *De docta ignorantia*, não obstante, é em 1462 no *De non-aliud* que especula de forma mais profunda acerca do nome divino que possa nomear o inominável nome do primeiro princípio.

No *De non-aliud*¹⁷ Nicolau especula acerca de um modo, ou um caminho para se nomear o princípio primeiro, mesmo ele já tendo se dado conta de que a razão não alcança de forma

¹⁵ D'Amico (2007, p. 17): “¿Pero, qué significa 'alcanzar' en la ignorancia? En primer lugar, nos libera del escepticismo: hay aquí algo que se puede alcanzar, aunque este 'algo' no es el objeto último de nuestro deseo de saber que, por definición, es inalcanzable. Lo que es 'alcanzable' en este 'alcanzar' es la ignorancia como máximo conocimiento de lo incognoscible. Así la ignorancia se convierte en un modo de 'alcanzar lo inalcanzable', esto es, 'inalcanzablemente'. Y sólo en este modo 'máximo' de saber es posible alcanzar la naturaleza de la misma 'maximidad absoluta'.”

¹⁶ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. V, 13: *Ex hiis clarissime constat maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse.*

¹⁷ A tradução da Obra *De non-aliud* para o português é de João Maria André: ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *O Não Outro*. Trad. João Maria André. Porto/PT: Ed. Imago Mundi, 2012.

perfeita o conhecimento da verdade¹⁸, e ainda que qualquer nome que se dê ao princípio não é, de fato, o nome do princípio. Nicolau quer deixar claro a anterioridade ontológica do princípio primeiro com relação às coisas, tais como o próprio discurso¹⁹. Destarte, Deus é anterior a todo nome. No *De non-aliud* o nome divino tem a função de indicar, apontar ou conduzir o olhar daquele que especula ao princípio primeiro, e não definir este mesmo princípio. Assim se compreende o que Nicolau responde a Fernando, um dos dialogantes no *De non-aliud* (cap. II, 6): “Pois ainda que se atribuem muitos nomes ao primeiro princípio, nenhum deles lhe pode ser adequado, já que é o princípio de todos os nomes e todas as coisas e nada do principiado antecede todas as coisas²⁰”. O princípio é anterior a todos os nomes e também àquilo que o nome indica, sendo assim, nada do que é principiado pode definir o princípio. Especulando sobre essa anterioridade de Deus, Nicolau de Cusa se dá conta de um nome que se aproxima do nome de Deus, ou, pelo menos é o mais adequado no que concerne ao aspecto da anterioridade ontológica, é o não-outro:

No entanto, é visto pela agudeza da mente, com mais precisão, por um modo de significar do que por outro. E também não notei até agora que qualquer significado humano dirija mais retamente o olhar para o primeiro [princípio]. Na verdade, todo o significado que é determinado em algo outro ou no próprio

¹⁸ *De docta ignorantia*, cp, L. I, cap. III, 10: *Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutíssima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem.* É possível encontrar na reflexão de Teixeira Neto sobre o *De filiatione dei* a possibilidade de não ver a linguagem como mero instrumento e sim a forma como Deus se manifesta (2015, p. 10-11): “a ‘linguagem’ não seria um mero instrumento ou meio que precise ser ultrapassado, mas a forma especulativa na qual Deus pode revelar-se no espelho da verdade”. A partir dessa especulação da linguagem em que Deus se manifesta enquanto *Summa sapientia inattingibile* Teixeira Neto (2015, p. 12) avança na discussão refletindo acerca do *De coniectures* e citando-a afirma: “[...] toda afirmação positiva sobre o verdadeiro é conjectura’ Os termos conjectura e precisão manifestam, portanto, a distância que se dá entre a verdade infinita e o possível conhecimento que dela podemos ter”. É sempre inatingível a verdade, assim como a busca por ela. E, a verdade é a *Summa sapientia* que mesmo existindo a distância há também um vínculo que para Nicolau de Cusa é a *Participatio*.

¹⁹ Nicolau de Cusa aponta no *De mente* (Tradução de HOPKINS) que devido o limite da razão humana não abstrair a quiddidade das obras de Deus também não alcança o nome de Deus: “If we are to explore more carefully [the topic of] a name’s meaning, then I think that that power present in us which enfolds conceptually the exemplars of all things—a power which I call mind—is not at all properly named. *For just as human reason does not attain unto the quiddity of God’s works, so neither does a name.* For names are imposed by the operation of reason. For we name one thing by one name, for a certain reason; and [we name] the very same thing by another name, for another reason. Moreover, one language has names that are more suitable, whereas another language has names that are cruder and less suitable. In this way, I see that since the suitability of names admits of more and less, the precise name [of a thing] is not known.” (THE LAYMAN ON MIND, 1996, Chap. Two, 58, Grifo nosso). Ademais André (2006, p. 18) traz à tona a perspectiva de que a palavra sendo imposta pela razão está no âmbito da *disproportio*, ou seja, há sempre uma palavra melhor que outra e cita Nicolau no *De mente*: ‘As palavras não são tão precisas que a coisa não possa ser chamada com uma palavra mais precisa’.

²⁰ *De non-aliud*, cap. II, 6: *Nam etsi primo principio multa attribuantur nomina, quorum nullum ei adaequatum esse potest, cum sit etiam nominum omnium sicut et rerum principium, et nihil principii omnia antecedit.*

outro, na medida em que todos os outros são a partir do próprio não-outro, não conduz, em todo o caso, ao princípio²¹. (*O não-outro*, Cap. II, 6)

Aqui é visto um nome que por ser duplamente negativo²² simboliza a anterioridade de Deus. É justamente esta a questão cerne do *De non aliud*: o não-outro é o nome mais próximo do inominável nome de Deus, pois trás em si a negação que mostra a anterioridade do princípio com relação ao principiado. Não obstante, o *non-aliud* aponta para um princípio que não seja outro, que não esteja no âmbito da alteridade e nem contenha em si a alteridade. É necessário ainda, a partir da perspectiva cusana, esclarecer mais ainda o estatuto do nome “não-outro” e como ele nomeia sem nomear a Deus. Primeiramente, recorde-se que para Nicolau só temos “o significado das palavras” para revelar o que a mente ver de modo verdadeiro sobre o princípio primeiro. O não-outro é o nome mais preciso, embora não seja o nome de Deus, já que Deus é anterior a todo nome, pois é capaz de revelar no seu significado a anterioridade do princípio com relação a todo principiado e a todo discurso²³ (*O não-outro*, Cap. II, 7). Portanto, embora seja o mais preciso, o não-outro nomeia sem nomear o princípio primeiro. Nomeia, podemos dizer, recordando o *De docta ignorantia*, inominavelmente. Para aclarar essa perspectiva Nicolau utiliza-se de uma comparação: o não-outro é um nome preciso, mas não é o nome de Deus, “[...] assim como o caminho que conduz o peregrino à cidade não é o nome da cidade²⁴” (*De non aliud*, Cap. II, 7). Mas, o que conduz se o caminho que conduz não é o nome? Para o peregrino, o que conduz é a sua visão antecipada do lugar para onde vai. O peregrino vê mentalmente o lugar para onde se dirige, embora ainda não saiba tudo sobre o seu lugar de destino. Conhece previamente ou mentalmente o que o nome revela. Para o peregrino, o nome não é o caminho, mas indica o caminho para o fim do seu caminhar. O nome de Deus, portanto, não é o caminho para ele, mas indica para onde olhar ou “dirigi o olhar” do que especula para o especulado. Portanto, o não-outro ou mais precisamente o seu significado indica o caminho que conduz ao princípio, mas não é o nome do princípio.

²¹ *De non aliud*, cap. II, 6: *Nam etsi primo principio multa attribuantur nomina, quorum nullum ei adaequatum esse potest, cum sit etiam nominum omnium sicut et rerum principium, et nihil principiatum omnia antecedit, per unum tamen significandi modum mentis acie praecisius videtur quam per alium. Neque hactenus equidem comperi quacumque significatum humanum visum rectius in primum dirigere. Nam omne significatum, quod in aliquid aliud sive in aliud ipsum terminator, quemadmodum alia omnia sunt ab ipso non-aliud, utique non dirigunt in principium.*

²² Sobre o aspecto da dupla negação se dá primeiro pela partícula “não” que em si já traz uma negação e o outro aspecto é o “outro”, tendo em vista que o outro é uma negação, a diferença é uma negação.

²³ *De non-aliud*, cap. II, 7: *Cum nos autem alter alteri suam non possimus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, praecisius utique li non-aliud non occurrit.*

²⁴ *De non-aliud*, cap. II, 7: *Optime! Cum nos autem alter alteri suam non possimus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, praecisius utique li non-aliud non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in caelo et in terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis.* (Grifo Nosso)

No início do *De non-aliud*, quando um dos interlocutores, o Abade, propõe a discussão mais clara e sintética sobre os temas que são tratados por Proclo, Platão, Aristóteles e o Dionísio-areopagita, Nicolau responde que ninguém exprimiu de forma mais breve e mais claro do que os próprios autores aos quais ele (Nicolau) e o próprio Abade dedicaram sua leitura²⁵. Ainda afirma que: “[...] alguma vez me pareceu ter sido por nós negligenciado o que nos poderia conduzir mais proximamente ao que é procurado” (*O não-outro*, cap. I, 1). Avançando no texto chega-se ao diálogo entre Nicolau e Fernando, um dos interlocutores no *De non-aliud*, em que Cusano levanta a questão: “vês então que a definição que tudo define é não outro que definido?” (*O não-outro*, cap. I, 3), com essa pergunta Nicolau mostra a Fernando, que o mesmo deixa escapar o termo *non-aliud*. É o *non-aliud* aquilo que foi negligenciado ou transcurado no decurso da caça do princípio.

Nicolau apresenta o caráter de inominabilidade do *non-aliud* como uma via que conduz a Deus: “e tudo vês agora que o significado do não-outro não só nos serve como via para o princípio, mas representa mais proximamente o inominável nome de Deus, de modo que nele, como no enigma mais preciso, brilhe aos olhos dos que procuram²⁶” (*O não-outro*, Cap. II, 7). O *non-aliud* é um nome que representa mais próximo o inominável nome de Deus, pois, cumpre seu papel por servir de via de investigação ou de condução ao princípio.

O enigma é o que a mente humana é capaz de ver, porém, não pode o enigma prender o olhar a si mesmo, ele deve conduzir a algo que lhe é anterior ou ainda conduzir a algo que faz com que o *aenigma* seja *aenigma*. Ademais, deve o *aenigma* conduzir da melhor forma possível o olhar ao princípio primeiro. Portanto, é o símbolo ou enigma que promove o discurso sobre o inatingível²⁷ de modo inatingível²⁸. O símbolo não pode ser considerado como mero signo ou mera convenção em detrimento do sentido do símbolo²⁹ em Nicolau de Cusa. A *Scientia*

²⁵ *De non-aliud*, cap. I, 1: ABBAS: [...] *Gauderemus audire, an ne ad illa, quae per iam dictos tractantur, compendiosior clariorque tibi occurrat modus.* / NICOLAUS: *Undique circa profunda mysteria occupamur, neque, ut credo, brevius quisquam faciliusque illa diceret, quam hii, quos lectitamus, licet mohi aliquando visum sit illud per nos negligi, quod propinquius nos duceret ad quaesitum.*

²⁶ *De non-aliud*, cap. II, 7: *Ex his igitur nunc plane vides de li non-aliud significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in praecisiori aenigmate relucescat inquirentibus.*

²⁷ Pelo fato de Deus ser a Unidade que precede toda diversidade é que se afirma a imprecisão do discurso e, como afirma Teixeira Neto (2015, p. 12): “A unidade, enquanto idêntica a si mesma, não se comunica, não se explica e é em si mesma inatingível.”

²⁸ Está associado ao que Nicolau afirma no *Idiota de mente*, cp, cap. V, 7: *Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.*

²⁹ ANDRÉ, 1997, p. 97-98: “O símbolo é mais do que um mero signo porque a relação de significação que nele se estabelece não é uma relação simplesmente externa ou meramente convencional. Tem uma fundamentação de natureza ontológica, na medida em que as coisas visíveis só são símbolos por resultarem da criação como posição de sentido. Há, pois, uma relação de pertinência natural entre o símbolo e aquilo de que ele é símbolo, que se fundamenta no facto de ‘todas as coisas serem no máximo uno o próprio uno’”.

aenigmatica, portanto, tem alto valor na metafísica cusana³⁰ já que o que se tem para se falar do que se ver é a palavra³¹. A palavra torna-se um símbolo que conduz ao princípio.

Não se compreende o lugar do símbolo e do enigma na pedagogia³² cusana sem se compreender a ideia de *manuductio*. Pedagogicamente, no *De docta ignorantia*, Nicolau mostra, por exemplo, como o símbolo matemático pode ser utilizado para se conhecer as coisas divinas: das “paixões” das figuras finitas deve-se passar para as figuras matemáticas infinitas e depois ao infinito simples e uno. Nessa *manuductio* parece que se pode afirmar que o *aenigma* ganha o peso de *scientia*. Afirma Cusano:

Porque resulta, do que foi já estabelecido, que o máximo simples não pode ser nada daquilo que por nós é conhecido ou concebido, é necessário, propondo-nos nós investiga-lo simbolicamente, transcender a simples semelhança. Assim, porque todos os elementos matemáticos são finitos e não podem, também, ser imaginados de outro modo, se queremos usar elementos finitos como exemplos para ascender ao máximo simples, é necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura. E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que pensamos no enigma, devemos pensar mais recta e verdadeiramente acerca do Altíssimo. (*A douta ignorância*, L. I, Cap. XII, 33)

³⁰ É de tamanha importância a perspectiva do *aenigma* em Nicolau de Cusa que ele em suas obras trabalha a partir disso, aqui estão elencadas algumas para uma maior percepção: No *De docta ignorantia* (1440), a matemática; no *De visione dei* (1453), o *aenigma* do olhar, o quadro; no *De beryllo* (1458), a pedra berilo; no *De non-aliud* (1462), o *aenigma* da palavra; Com isso afirma André (1997, p.98): ora os símbolos com que o homem permanentemente se vê confrontado são visíveis finitos. Todavia, assumem o seu carácter de símbolos a partir do momento em que o homem neles inscreve o infinito ou neles capta essa inscrição do infinito.

³¹ Como se pode ver, é a palavra que se tem para falar do que se ver e esta palavra é um símbolo que comunica sobre o princípio, ou ainda, é por meio da palavra, seja ela falada ou escrita, que se comunica o poder invisível da mente humana que é imagem viva do poder invisível do verbo divino, como afirma Gonzáles Ríos (2010, p. 25): “Del *enigma del libro* así empleado se desprende el tópico decisivo de la comunicación visible de lo invisible. Si bien esta inquietud en el Cusano es originariamente de orden doctrinal, toda vez que responde al desafío de comprender de modo conjetural la participación del Verbo divino [*Verbum*] o poder mismo [*posse ipsum*] en su despliegue en lo real, con todo puede ser de modo legítimo trasladada al ámbito del lenguaje, toda vez que por medio de las palabras, sean habladas o bien escritas, se comunica el poder invisible de la mente humana [*humana mens*], viva imagen [*viva imago*] del poder invisible e infinito del Verbo divino”.

³² É importante ressaltar que em língua portuguesa há uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado de Constanza Kaliks Guendelman que trata sobre a pedagogia no pensamento de Nicolau de Cusa. A dissertação trata sobre: “O conceito de douta ignorância de Nicolau de Cusa em uma perspectiva pedagógica” (2009); A tese de doutorado traz o tema: “Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa” (2014). Guendelman (2014, p.36) enaltece o modo pedagógico como Nicolau desenvolve sua filosofia e como usa a ignorância como ponto de partida: “O conhecimento da verdade se dará por meio de um pensar conjectural, de aproximações sucessivas. A ignorância douta é mais que o reconhecimento da infinitude do que há por saber: ela é o começo de um percurso em que a procura será permanente. A relação com o absoluto ou divino se dará por meio de uma elevação que não é um estado de êxtase místico mas um movimento do espírito que, em um esforço intelectual contínuo apreenderá esse absoluto em uma visão intelectual – em uma *visio intellectualis*.”

Estes são os passos apresentados por Nicolau de Cusa para que o enigma não se perca nele mesmo, o enigma deve conduzir o olhar da mente ao princípio. O *aenigma* só serve enquanto *scientia*, ao que parece, quando conduz o olhar para o princípio e pode-se pensar sem a imagem. Contudo, deve-se pensar nesse processo metodológico que Cusano propõe, sua *Symbolica investigatio*³³, em que o símbolo, com afirma André (1997), tem algo a cumprir que é infinitizar o próprio finito.

Nicolau de Cusa no *De docta ignorantia* usa como símbolo os números matemáticos, para a partir deles investigar o princípio primeiro. No *De non-aliud* o símbolo usado é a palavra, por ser o que pode comunicar, sem a palavra não há comunicação: “Quando com a visão da mente alcançamos essas coisas alcançamo-las acima ou aquém da compreensão; mas não podendo comunicar a visão sem a palavra, não podemos explicar sem [a palavra] ‘ser’ aquilo que não é, pois de outro modo os ouvintes não compreenderiam” (*O não-outro*, Cap. IX, 34). Porém, se faz necessário, como ressalta bem Nicolau, para quem deseja compreender a filosofia cusana elevar o intelecto para além da força das palavras³⁴ ao invés de apenas insistir no significado das mesmas (*De docta ignorantia*, L. I, Cap. II, 8). A linguagem não atinge com precisão a verdade. Nesse sentido é que a palavra torna-se um *aenigma* para o pensamento de Nicolau de Cusa, pois a palavra conduz ao princípio mesmo que não o defina.

Dois aspectos são importantes: àquilo que os olhos da mente veem não consegue ser compreendido e não consegue ser comunicado. O princípio primeiro está para além da compreensão e da comunicação. O que faz com que o homem busque sempre esse princípio primeiro é a sede de infinito que tem e é essa sede que dá sentido à caça do princípio. Enfim, diante do pensamento de Nicolau de Cusa pode-se perceber que a multiplicação do discurso é uma saída para que se fale do princípio primeiro tendo em vista a anterioridade do princípio e a imprecisão das palavras.

³³ Para um maior entendimento: Cf. ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 96-103

³⁴ *On learned ignorance*, Chapter Two, 8 (Trad. J. HOPKINS): However, someone who desires to grasp the meaning must elevate his intellect above the import of the words rather than insisting upon the proper significations of words which cannot be properly adapted to such great intellectual mysteries.

Referências

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa. In: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano & ANDRÉ, João Maria. *Coincidencia de Opuestos y Concordia: Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa*. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001. Tomo II. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002, p. 17-35.
- ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- ANDRÉ, João Maria. *Nicolau de Cusa e a força da palavra*. Revista Filosófica de Coimbra – nº 29 (2006); p. 3-32.
- ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *O Não Outro*. Trad. João Maria André. Porto/PT: Ed. Imago Mundi, 2012, p. 7-50.
- ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A Doutra Ignorância*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. V- XLII.
- BAUCHWITZ, O. F. O inominado dos nomes como o sem-nome vindouro: Eriúgena e Nicolau de Cusa. *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval. Vol. 3 – nº2 – jul./dez. 2006/Semestral (p. 25 – 55). Disponível em: <http://www.saoboaventura.edu.br/pdf/scintillavol3n2.pdf>. acesso em: 03 de Março de 2015.
- CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmo na filosofia do Renascimento*. Trad. Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- D'AMICO, Claudia. Identidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. *Scintilla*. Revista de Filosofia e mística medieval. Vol. 4 – nº1 – jan./jun. 2004; p. 23-39.
- GUENDELMAN, C. K. *Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa*. Orientação Nílson José Machado. São Paulo: s.n., 2014; 216f.
- GUISALBERTI, Alessandro. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Trad. Sivar Hoepfner Ferreira. 2ª Ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 201.
- NICHOLAS OF CUSA. *On learned ignorance (De Docta Ignorantia)*. In. *Nicholas of Cusa on learned ignorance*. A Translation and an Appraisal of De docta ignorantia. Translated into English by Jasper Hopkins. Second edition, 1985. Minneapolis /USA: The Arthur J. Banning Press, 1985.
- NICHOLAS OF CUSA. *The layman on mind (Idiota de mente)*. In. Nicholas of Cusa The Layman on mind. A Translation and an Appraisal of Idiota de mente. Translated into English by Jasper Hopkins. Minneapolis/USA: The Arthur J. Banning Press, 1996.

NICOLAU DE CUSA. *A Doua Ignorância*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

NICOLAU DE CUSA. *A Visão de Deus*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

NICOLAU DE CUSA. *O Não Outro*. Trad. João Maria André. Porto/PT: Ed. Imago Mundi, 2012.

NICOLAI DE CUSA. *De docta ignorantia*. Disponível em: http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php?id=EpistNicBonon_1. Acesso em 13 de Março de 2015, às 15h.

NICOLAI DE CUSA. *De non aliud*. Disponível em: http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php?id=EpistNicBonon_1. Acesso em 23 de Março de 2015, às 7h.

NICOLAI DE CUSA. *De beryllo*. Disponível em: http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php?id=EpistNicBonon_1. Acesso em 13 de Março de 2015, às 7h.

NICOLAI DE CUSA. *Idiota de mente*. Disponível em: http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php?id=EpistNicBonon_1. Acesso em 10 de Março de 2015, às 7h.

SANTO ANSELMO. *Proslogion*. Seguido do *Livro em Favor de um insensato*, de Gaunilo, e do *Livro Apologético*. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto/Portugal: Porto Editora, 1996.

TEIXEIRA NETO, José. *Nexus: da relacionalidade do princípio à “metafísica do inominável” em Nicolau de Cusa*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.

TEIXEIRA NETO, José. A “mística do logos” e o fundamento da filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa. *Transformação*. Marília: v. 38, n. 1, 2015. p. 9-28. Disponível em: <http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/4871>. Acesso em 01 de Julho de 2015, às 10h40min.

FORMULAÇÃO DE UM NIETZSCHE MONTAIGNIANO

Marcelo Henrique Pereira Costa¹
 Marcos de Camargo Von Zuben²

Resumo:

Eis o nosso ponto de partida: ao reivindicar e ser fiel à tradição francesa em filosofia, Nietzsche se torna, por conseguinte, um herdeiro direto do autor dos *Ensaio*s, Montaigne. Para defender essa proposta de leitura avaliamos, num primeiro momento, a concepção de tradição francesa em filosofia. Em seguida, à luz de excertos das obras dos dois pensadores, articulamos diálogos a partir de cada ponto característico dessa mesma tradição. Assim, por exemplo, sobre a questão da clareza na escrita filosófica, Montaigne despreza o obscurantismo e o apelo à dificuldade, ao passo que Nietzsche diz que ser claro é uma exigência moral de quem se sabe profundo. Igualmente a recusa dos sistemas, as potencialidades éticas do subjetivismo, o pragmatismo existencial decorrente do pensamento que afirma o *eu* e os aspectos literários de suas obras são fortes pontos de convergências entre os dois filósofos. Em suma, nosso trabalho objetiva filiar intelectualmente Nietzsche a Montaigne.

Palavras-chave: Tradição filosófica. Filosofia francesa. Estilo. Montaigne. Nietzsche.

Abstract:

Here's our starting point: the claim and be faithful to the French tradition in philosophy, Nietzsche becomes, therefore, a direct heir of the author of the *Essays*, Montaigne. To defend this reading proposal we evaluate, at first, the design of French tradition in philosophy. Then, in the light of excerpts of the works of the two thinkers, articulate dialogue from each characteristic point of this same tradition. So, for example, on the issue of clarity in philosophical writing, Montaigne despises the obscurantism and the appeal of the difficulty, while Nietzsche says be clear is a moral requirement of who knows to be deep. Also the refusal of the systems, the potential of ethical subjectivism, the existential pragmatism as a result of thought that claims the *I* and literary aspects of his works are strong points of convergence between the two philosophers. In short, our work aims to join intellectually Nietzsche to Montaigne.

Keywords: philosophical tradition. French philosophy. Style. Montaigne. Nietzsche.

¹ Graduando em filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Campus Central. Bolsista de Iniciação Científica/UERN. Apoio FAPERN/Governo do Estado do Rio Grande do Norte/CNPq (E-mail: marcelo_hpc@hotmail.com).

² Doutor em filosofia pela UNICAMP. Professor Adjunto IV do departamento de Filosofia/Mossoró da UERN e do Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas da UERN.

Introdução

“Não faço coisa alguma sem alegria”
(Montaigne, *Ensaaios*, II, 10).

“Toda alegria quer a eternidade”
(Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*,
“O outro canto de baile”).

Devido ao caráter multifacetado de seu autor, de suas muitas influências, da grande amplitude de temas abordados por seu gênio, de seus escritos deliberadamente assistemáticos e (como se não bastasse) de suas naturais contradições, a obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900) se deu a apropriações e filiações dos mais diversos tipos: Nietzsche como cínico, Nietzsche como asceta, como céptico, Nietzsche e Pascal, Nietzsche e Dostoiévski, Nietzsche e Spinoza, Nietzsche e Hitler, etc. Todas essas filiações são mais ou menos legítimas, mais ou menos coerentes e passíveis de serem amparadas, com maior ou menor grau de honestidade intelectual, a partir dos textos do filósofo. Pois entre as posturas filosóficas o parentesco sempre aparece para os que o procuram³.

Mas há casos em que isso se dá em tal nível que parece se impor. Em Nietzsche, por exemplo, esses traços comuns que permitem filiar um filósofo a outro nem sempre são tão implícitos como pode parecer à primeira vista. Mesmo que não tenha sido dado a fazer elogios, o pensador alemão não deixou de aludir às suas influências mais marcantes, fornecendo, ele próprio, indícios das origens de sua filosofia.

É o que atesta um belo aforismo que fecha a coletânea *Opiniões e sentenças* que compõe a primeira parte do livro *Humano, demasiado humano II*, em que Nietzsche cita oito grandes pensadores que lhes foram muito caros até então, e com os quais expressa o desejo de continuar dialogando. Lá lemos que,

Quatro foram os pares [de mortos] que não se furtaram a mim, o sacrificante: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Com esses devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros. O que quer que eu diga, descida, cogite, para mim e para outros: nesses oito fixarei o olhar, e verei seus olhos em mim fixados (NITZSCHE, § 408, p. 157, 2008).

³ ALQUIÉ, Ferdinand. Prefácio à: *Dicionário dos filósofos*. Denis Huisman (dir.). São Paulo, Martins Fontes, 2001.

Neste artigo nos apropriamos dessas palavras e de uma parte muito significativa da obra do filósofo alemão para propor sua filiação a um dos grandes nomes acima citado. Filiação para nós por demais legítima e evidente, mas surpreendentemente pouco reconhecida: trata-se da relação entre Friedrich Nietzsche e Michel de Montaigne (1533-1592)⁴, da aproximação entre dois dos maiores pensadores da história da filosofia. Para além de uma relação de afinidades, vemos Nietzsche como um autêntico herdeiro intelectual do autor dos *Ensaio*s. Mais até: a influência do renascentista sobre o filósofo do eterno retorno foi muito mais ampla e importante do que comumente se leva em conta, pois tal influência ultrapassa a própria figura de Montaigne para se situar na ordem de uma tradição filosófica, a saber, a tradição francesa em filosofia inaugurada por Montaigne⁵ e que o autor de *A Gaia Ciência* tomou como herança intelectual. Tanto quanto um pensador “à francesa”, como ele mesmo gostava de se ver, vemos em Nietzsche claros vestígios da postura de um filósofo montaigniano.

Nosso ponto de partida foi o ensaio *A ego-filosofia ou a solidão do pensamento: sobre uma tradição francesa em filosofia*, do filósofo francês contemporâneo André Comte-Sponville, texto presente no livro *Uma educação filosófica*, (2001, pp. 69-102.). Lá o autor sugere cinco características pelas quais a tradição francesa em filosofia é reconhecível: trata-se de uma *filosofia prática, clara, subjetiva, não sistemática* e, ainda (aspecto não menos importante), de uma *filosofia literária*. Temos assim um guia para propor uma clara relação entre Nietzsche e Montaigne, já que todas essas características constituem a essência das obras dos dois homens, mesmo que em graus variados.

Desse modo foi possível, à luz de excertos das obras dos dois pensadores, articularmos diálogos a partir de cada ponto característico mencionado por Comte-Sponville. Assim, por exemplo, sobre a questão da clareza na escrita filosófica, Montaigne despreza a obscurantismo e o apelo à dificuldade, ao passo que Nietzsche diz que ser claro é uma exigência moral de quem se sabe profundo. Igualmente as potencialidades do subjetivismo, o pragmatismo existencial decorrente do pensamento que afirma a individualidade, que faz a recusa dos sistemas, e os aspectos literários de suas obras são fortes pontos de convergência entre os dois filósofos.

⁴ Há exceções, como o ótimo artigo de: OLIVEIRA, J. R. *Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do Segundo Período*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, pp. 123-145.

⁵ Michel Onfray, por exemplo, escreve que Montaigne simplesmente “inventa a filosofia francesa”; que dos Libertinos à filosofia das Luzes, passando por Descartes e Pascal, Diderot e Rousseau “a dívida para com os *Ensaio*s é considerável...” (ONFRAY, 2008, p. 313).

Mas, antes, convém expormos o elogio que Nietzsche faz a Montaigne por suas próprias (e belas) palavras. Em seguida, faz jus apresentar a concepção de tradição filosófica apresentada por Comte-Sponville na obra citada: o que permite que um pensador nascido na Alemanha se desloque *ontologicamente* para inserir-se numa cultura outra que não a de sua procedência? Pois “Nietzsche é o menos alemão dos filósofos e o mais francês dos pensadores europeus”⁶.

1 Viver em companhia de Montaigne

É conhecida a frase em que Nietzsche louva Montaigne: “porque esse homem escreveu, o prazer de viver na terra é maior” (Apud HALÉVY, 1989, p. 129). Ela se encontra na III de suas *Considerações intempestivas*. O que é pouco conhecida é a continuação dessa frase:

Desde que estabeleci comércio com seu espírito livre e forte, entre todos, gosto de dizer o que ele dizia de Plutarco: “nunca o encontro sem que dele não tire alguma coisa”. *Se me fosse imposto esse dever, é em sua companhia que eu tentaria viver na terra como se estivesse à vontade* [grifo nosso] (Apud HALÉVY, op. cit.)⁷.

Quando visualizamos esse texto em sua integridade a frase citada anteriormente, por si só já um grande elogio, tem seu efeito potencializado e ainda não completamente explorado. O excerto que destacamos: “Se me fosse imposto esse dever, é em sua companhia que eu tentaria viver na terra como se estivesse à vontade” (e que constitui uma verdadeira ode a Montaigne), transmite e ilustra toda nossa tese: o desejo de Nietzsche de *viver à vontade* sob a companhia e influência de Montaigne vai ao encontro de um outro grande anseio que, mais tarde, ele veio a expressar: o de vir ao mundo não como um alemão, mas como um francês! (MARTON, 2009, p. 20). Montaigne, por meio da tradição filosófica de que foi o inventor, realiza as duas grandes aspirações do autor de *Ecce Homo*.

2 Tradição filosófica – a filosofia francesa entre Montaigne e Nietzsche

⁶ “[...] Nietzsche est le moins allemand des philosophes, le plus français et le plus européen des penseurs” (ONFRAY, 2012, p. 312). Cf. referências.

⁷ A mesma citação pode ser conferida numa tradução um tanto diferente em: NIETZSCHE, Friedrich. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: *Escritos sobre educação*. 6. ed. – Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2012, § 2, p. 173.

Uma tradição filosófica é constituída por certas tendências ou formas particulares de conceber e praticar a filosofia. Quase sempre identificadas com suas raízes nacionais (na Inglaterra se pratica uma filosofia típica daquela nação, bem distinta da praticada na Alemanha ou na França), algumas tradições são mais fechadas geograficamente, por assim dizer, ao passo que outras ultrapassam os limites fronteiriços de sua cultura. Como mostra André Comte-Spoville essa é precisamente a diferença entre as filosofias alemã (mais nacionalista) e francesa (mais universalista). Ele aponta para o fato de que “a França está longe de representar o mesmo papel, na filosofia francesa, que o da Alemanha na filosofia alemã, e a recusa do nacionalismo também faz parte” dessa tradição (2001, p. 101). Nietzsche, um alemão, recusou a cultura alemã – que ele considerava repugnante por sua euforia moderna e por seu entusiasmo político/nacionalista – para inserir-se na tradição francesa à qual se referiu sempre elogiosamente e com a qual seu temperamento e tendências filosóficas se harmonizavam. Já que Montaigne, graças ao seu relativismo cultural, não fez da “francidade uma dimensão significativa do seu pensamento” (COMTE-SPONVILLE, loc. cit.), Nietzsche, ele próprio um relativista, se desloca no espaço atemporal e universal da filosofia francesa para reivindicar sua afinidade com essa tradição.

Os filósofos não se contentam com a terra natal em que o acaso os fez vir ao mundo, sendo livres também para escolher a própria pátria filosófica. Nietzsche é um exemplo emblemático dessa postura. Distinguindo entre o filósofo e o professor de filosofia ele reconheceu que na sua Alemanha o que prevalecia com Leibniz, Kant e Hegel era muito mais uma “filosofia de professores” (Id., Ibid., p. 76). E essa é uma muito substancial diferença entre as tradições alemã e francesa, pois nada há de parecido em Montaigne, que é o extremo oposto de um professor, ou seja, de um filósofo profissional (Comte-Sponville acrescenta ainda Pascal e Descartes, que igualmente não se reconheciam como filósofos de gabinete). O próprio Nietzsche viu como um grande alívio ter sido dispensado das obrigações da docência que estorvavam a sua prática filosófica. Com efeito, foram frequentes as vezes em que ele expressou sentir-se mais à vontade entre os franceses, em meio a sua língua e cultura, do que entre os alemães, com os quais não se reconhecia. Donde sua preferência pela companhia filosófica de um La Rochefoucauld, por exemplo, à de Kant ou Hegel (MARTON, 2009, p. 19).

Quando compreendemos a dimensão da íntima relação intelectual que Nietzsche manteve com o País de Voltaire por toda a sua vida, não podemos mais achar estranho quando, ainda em seu último ano criativo, lemos que naquele momento (1888) ele preferia ler

Schopenhauer em francês que no original em alemão (NIETZSCHE, 1999a, NW, p. 61)⁸. Mais até: seu afeto pela França era tal que Nietzsche chega até mesmo a manifestar o desejo de ter escrito um livro em francês (MARTON, 2009, p. 18).

Portanto, tradição filosófica é essa pátria livre, não sujeita às fronteiras culturais de uma terra natal dada, podendo ser reconhecida pelo filósofo por analogia com o seu espírito e tomada para si arbitrariamente. Por uma tradição o pensamento se percebe possível e a ela é devedor mesmo quando se inova do modo mais ousado e original. Logo, ao que se refere às tradições filosóficas, “urge que cada um [...] tome partido, isto é – já que não se pode nem ler tudo nem aprovar tudo – escolha seus mestres e se situe nessa tradição” (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 73).

Helvétius (outro francês que também foi digno do elogio de Nietzsche) escreveu que “o homem de espírito só estimará as ideias análogas às suas”⁹. Nietzsche potencializou esse axioma ao registrar que acreditava apenas na “cultura francesa” e que via “como um mal-entendido tudo o mais que se” designava cultura europeia (NIETZSCHE, 1995, II, § 3, p. 41). Trata-se da arte da seleção, de seguir as inclinações naturais e de perceber o que nos convém e nos diz respeito para escolher incorporar apenas o que compõe com nosso ser, assim intervindo e conduzindo nossa própria ontologia (no sentido em que estudamos o nosso próprio ser, e não o ser em geral). Nietzsche foi seletivo por instinto e será fiel à tradição filosófica inventada por Montaigne. Sem dúvida inovou, e o fez radicalmente, lhe conferindo genialidade e originalidade próprias, mas nada disso muda o fato de ele ter sido o maior herdeiro dessa tradição que escolheu como pátria filosófica.

Mas por que a tradição francesa e não outra? O que Nietzsche encontrou em Montaigne que não existia entre os seus compatriotas vivos ou mortos? O que o autor dos *Ensaio*s trouxe de tão especial à filosofia francesa?

3 Reaparecimento da concepção antiga de filosofia em Montaigne

⁸ “Nessa França do espírito, que é também a França do pessimismo, Schopenhauer se encontra mais em casa do que jamais esteve na Alemanha; sua obra principal já foi traduzida duas vezes, a segunda excepcionalmente, de modo que eu hoje prefiro ler Schopenhauer em francês” (NIETZSCHE, 1999a, NW, p. 61).

⁹ In: Condillac, Helvétius, Degérando. *Textos escolhidos*. Col. Os pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 202.

Jules de Gaultier escreveu que “o pensamento de Nietzsche é de inspiração nitidamente francesa e ele nos traz de volta a nós mesmos” (1904 apud MARTON, 2009, p. 13), isto é, que em certa medida Nietzsche remeteria às origens da própria filosofia francesa. De fato, ao nos debruçarmos sobre a influência que o pensamento francês exerceu sobre Nietzsche a trilha investigativa nos leva necessariamente a um nome: Michel de Montaigne. E por que a Montaigne? Bem, “se Montaigne não é, cronologicamente, o primeiro dos nossos filósofos”, escreve André Comte-Sponville, “o caso é que a filosofia francesa, no essencial, lhe é posterior, e largamente posterior” (2001, p. 75). Montaigne é, pois, a referência maior da filosofia francesa, o mestre capital que inaugura a tradição filosófica¹⁰ que inspirou a fundo o pensamento e o estilo de Nietzsche. Não foi por acaso que este, pouco dado a elogios, tanto admirou o autor dos *Ensaio*s¹¹.

Transpondo toda forma de nacionalismo, Nietzsche reivindicou para si uma identidade com a França de Montaigne, decerto, mas também com a de seus herdeiros intelectuais como La Rochefoucauld, La Bruyère e Fontenelle, todos descendentes do grande ensaísta, todos filósofos moralistas cujos “livros se erguem acima das variações do gosto nacional” e que “contêm mais *pensamentos reais* do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos” (NIETZSCHE, 2008, § 214 p. 260). Para termos uma noção mais precisa do sentido dessas palavras forçoso é citá-las mais amplamente:

Ao ler Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle [...], Vauvenargues, Chamfort, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos. Através desses seis, *o espírito dos últimos séculos* da idade *antiga* ressuscitou – juntos eles formam um elo importante na grande, contínua cadeia da Renascença. [...] eles contêm mais *pensamentos reais* do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos: pensamentos do tipo que gera pensamentos, [...]. Mas, para dizer um claríssimo louvor: eles seriam, tendo escrito em grego, entendidos também pelos gregos. [...] que luminosidade e elegante precisão naqueles franceses! Até os gregos de mais fino ouvido aprovavam essa arte [a arte de

¹⁰ Não só a filosofia francesa, mas o pensamento moderno se inicia verdadeiramente com Montaigne, e não com Descartes, como desde Hegel os manuais de filosofia ensinam: “A filosofia moderna não começa com Descartes. Ela começa com Montaigne [...]” (COMTE-SPONVILLE, 2005, p. 48); “Montaigne inaugura o pensamento moderno através da negação criadora, que é o contrário da ignorância resignada” (REVEL, Jean-François, apud SCHÖPKE, 2010, p. 165). Cf. referências. E se entendermos por “moderno” aquilo que está mais presente e próximo de nós, um pensamento à prova da ação do tempo, ainda forte e vivo, Montaigne é insuperável (sobretudo se comparado a Descartes ou a Pascal)!

¹¹ Nietzsche citou elogiosamente Montaigne da juventude ao seu último período de produção. Ver, por exemplo: (NIETZSCHE, 2012, § 2, p. 173); (Id., 2008, § 86, pp. 209-210 e § 214, pp. 259-260); (Id., 1995, II, § 3, p. 41) Cf. referências. Uma *quase* exceção aparece em *Além do bem e do mal* (São Paulo: Companhia das Letras, 1997, § 208, p. 112).

bem escrever, uma vez que os mencionados franceses não têm os defeitos de estilo encontrados mesmo entre os melhores pensadores alemães – obscuridade, exagero, secura e dureza], e uma coisa eles teriam que admirar e venerar, a espiritualidade francesa da expressão: algo assim eles *amavam* bastante, sem aí serem particularmente fortes (Id., *Ibid.*, § 214, pp. 259-260).

Há ainda alguma dúvida sobre o que Nietzsche encontra de tão precioso em Montaigne (e na filosofia francesa que lhe segue)? Ora, é todo o estatuto da filosofia que está em jogo nessa descoberta, pois se trata da própria concepção antiga de filosofia como modo de vida que Nietzsche encontra encarnada na figura de Montaigne e no grande movimento intelectual que foi o Renascimento (movimento que ele não cessará de elogiar). Com Montaigne, é o espírito grego e romano que renasce (ONFRAY, 2010, p. 24).

A filosofia antiga possuía uma dimensão existencial e vital a tal nível que o discurso filosófico estava longe de se reduzir a uma especulação abstrata sobre teses imaginárias e transcendentais, mas, ao contrário, ele tinha como único propósito expressar e justificar uma maneira de viver e devia, necessariamente, ser “compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão” (HADOT, 1999, p. 18). Como ensina Pierre Hadot, “para os antigos, se é filósofo não em função da originalidade ou da abundância do discurso filosófico que se inventou ou desenvolveu, mas em função da maneira pela qual se vive” (*Ibid.*, p. 250). Donde o fascínio tanto de Nietzsche como de Montaigne por Diógenes Laércio e o seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*¹². Na Antiguidade, filosofar significava posicionar-se existencialmente e adotar uma maneira de viver (HADOT, loc. cit.), e são esses modos de vida filosóficos que estão narrados no grande livro de Diógenes Laércio. Eis a linhagem em que Montaigne e Nietzsche se inserem como muito poucos o farão.

Nietzsche ressalta ainda que foi o “*espírito dos últimos séculos da idade antiga*” que renasceu, isto é, o espírito próprio das escolas filosóficas helenísticas. No helenismo funcionou o princípio da filosofia como uma terapia da alma e como uma arte de viver em que o posicionamento existencial de cada escola tinha em mira combater os males (o medo da morte, dos deuses, as angústias proveniente das convenções sociais, as preocupação com a honra e com a riqueza) que impediam a construção de uma vida plena:

¹² Montaigne lamenta, por exemplo, não haver “uma dúzia de Laércios ou que ele não seja mais extenso”, já que ele, Montaigne, não estuda o “destino e a vida desses grandes preceptores do mundo menos atentamente que a diversidade de suas ideias e opiniões” (2006, II, 10, p. 127). Já Nietzsche deixa claro que preferia se apropriar da filosofia antiga lendo Diógenes Laércio do que os fastidiosos, enfadonhos e tediosos trabalhos sobre a filosofia grega feita pelos grandes eruditos de sua época, pois naquele “o espírito dos filósofos antigos está vivo”, enquanto que nestes não há nenhum espírito (1999, § 8, p. 300).

[...] uma escola filosófica corresponde [...] a uma maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma *opção existencial*, que exige do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser, e, finalmente, a um desejo de ser e de viver de certa maneira. Essa opção existencial implica, por seu turno, certa visão de mundo, e será tarefa do discurso filosófico revelar e justificar racionalmente tanto essa opção existencial como essa representação do mundo (HADOT, 1999, p. 18).

Essa concepção existencial da filosofia como modo de vida remonta a Sócrates, a quem Montaigne louva por toda a sua obra em graus ascendentes. Particularmente as filosofias helenísticas são “profundamente marcadas pelo espírito socrático” (Id., *Ibid.*, p. 147). Donde essas palavras de Nietzsche:

Se tudo ocorrer bem, virá o tempo em que as pessoas, para se desenvolver moral e intelectualmente, preferirão ter os *memorabilia* de Sócrates do que a Bíblia, e em que Montaigne e Horácio serão lidos como precursores e guias para o entendimento do mais simples e menos transitório dos sábios-mediadores, Sócrates. Levam de volta a ele as trilhas dos mais diversos *modos de vida filosóficos*, que são, no fundo, modos de vida dos temperamentos diversos, estabelecidos pela razão e pelo hábito e direcionados todos eles para a alegria no viver e com o próprio Eu (NIETZSCHE, 2008, § 86, pp. 209-210).

Isso interessa ao nosso tema pelo fato de o próprio Nietzsche reconhecer Montaigne como um dos maiores intérpretes de Sócrates e de ver que deste último procede as filosofias que conceberão os diversos modos de vida filosóficos.

Com o advento do cristianismo a concepção antiga de filosofia (isto é, a filosofia como modo de vida) acabou. Surge então uma ruptura violenta entre o modo de vida e o discurso filosófico. A filosofia passa a ser então apenas um discurso teórico a serviço da religião cristã (HADOT, 1999, pp. 355-356). A teologia havia suplantado as sabedorias antigas. E isso por dez séculos.

Mas eis que vem o Renascimento e, com ele, o retorno aos antigos. Nesse contexto Montaigne é o primeiro dos modernos a praticar a filosofia não como uma teoria especulativa, mas como uma “prática, uma ascese e uma transformação de si” (Id., *Ibid.*, pp 385-386). Nos *Ensaio*s encontramos uma “renovação não somente das tendências doutrinárias, mas das atitudes concretas da filosofia antiga” (Id., *Ibid.*, p. 369). A forma existencial de filosofar, com Montaigne, estava de volta – e, como Nietzsche não deixou de observar, ela ganhou refinamento, luminosidade e elegância na expressão.

Quando da redação de *Ecce Homo* Nietzsche reconhecerá ter carregado no *corpo* “algo da petulância de Montaigne” (NIETZSCHE, 1995, § 2, p. 41). Isso porque, além do espírito

antigo, o que ele ainda encontra nos *Ensaio*s é a liberdade do espírito filosófico, isto é, a liberdade irreverente e incivil (MONTAIGNE, 2002, I, 26, p. 200) típicas do pensador preocupado em construir uma vida autônoma e legítima através de um trabalho sobre si mesmo. O jovem Nietzsche, sufocado pelas obrigações da docência, não deixou de se arrebatrar pela insolente alma montaigniana, a “mais livre e a mais vigorosa” que lhe foi dada a conhecer (NIETZSCHE, 2012, § 2, p. 173). O autor de *Aurora* se fará herdeiro dessa liberdade de espírito.

A filosofia, para nossos dois homens, ou serve para viver ou não serve para nada. E tudo o que compõe a vida, em todos os seus detalhes cotidianos, constitui a mais suprema matéria prima para o pensamento. Antes de tudo o *eu* do filósofo, ponto de partida para o seu pensamento, é também o primeiro ponto de convergência entre os nossos dois pensadores.

4 Filosofia subjetiva – ou a afirmação integral da individualidade

Montaigne e Nietzsche foram certamente os dois filósofos que mais disseram *eu* (SAFRANSKI, 2011, p. 21), que mais filosofaram na primeira pessoa, dois dos maiores afirmadores da individualidade da história da filosofia. E essa é uma das principais características da filosofia francesa, predominantemente feita em primeira pessoa (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 85). Em certo sentido toda filosofia não é mais que a expressão de uma subjetividade, mesmo quando nega esse fato. E essa subjetividade é, por sua vez, sempre a manifestação de um corpo, visto que ele é a grande razão do filósofo, tal como Nietzsche vai expressar pela voz de seu *Zarathustra* (NIETZSCHE, 2010, p. 60), e cujos humores e estados oscilantes entre saúde e doença influenciam de modo direto no ato de refletir sobre o mundo.

E o corpo tem um papel maior na filosofia de nossos dois pensadores. Para Montaigne, por exemplo, “é indubitável que nossa apreensão, nosso julgamento e as faculdades de nossa alma”, escreve ele, “sofrem de acordo com os movimentos e as alterações do nosso corpo” (MONTAIGNE, II, 12, p. 347). E Nietzsche, como se estivesse a aditar suas palavras às do filósofo quinhentista, registra, no prólogo de *A Gaia Ciência*, que “desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa”, por conseguinte “num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças” (NIETZSCHE, 2001, § 2, p. 10). Três séculos antes já se lia nos *Ensaio*s se “acaso não temos o espírito mais alerta, a memória mais pronta, a reflexão mais viva na saúde do que na doença?” (MONTAIGNE, II, 12, p. 347). Aliás, Nietzsche suspeitou de que, talvez, o maior acontecimento fortuito da filosofia

que até então predominou não tenha passado de um mal entendido sobre o corpo (NIETZSCHE, 2001, § 2, p. 12). Portanto, os dois filósofos pensam o corpo e o têm em mais alta conta, para horror dos puros de espírito.

Na contramão da tradição filosófica dominante em que o *eu* é sempre detestável, Montaigne e Nietzsche reabilitam o corpo, como já dissemos, mas igualmente a subjetividade que o acompanha e da qual não se pode escapar. Assim eles reativam o espírito existencial das filosofias antigas (ONFRAY, 2010, p. 24) que tinha como preocupação maior a autonomia individual. Partir de si, portanto, para apreender o mundo e a si próprio inserido nesse mundo e em relação com os outros. Nesse sentido Montaigne e Nietzsche foram ainda os maiores representantes do imperativo socrático do *conhece-te a ti mesmo*, que é o imperativo filosófico por excelência.

Quando Montaigne escreve: “há vários anos que tenho apenas a mim como alvo de meus pensamentos, que apenas a mim examino e estudo; e se estudo outra coisa é para prontamente exprimi-la sobre mim, ou em mim” (MONTAIGNE, 2006, II, 6, p. 70) pode, ainda hoje, soar egocêntrico a muitos ouvidos. Mas o que ele assim constata é que as funções de filosofar e de viver não se delegam a outrem, pois “mesmo que pudéssemos ser eruditos com o saber de outrem, pelo menos sábios só podemos ser com nossa própria sabedoria” (Id., 2002, I, 25, p. 206). E, Citando Plínio, o autor dos *Ensaaios* assegura ainda que cada um de nós é um excelente tema de estudo para si mesmo (Id., 2006, II, 6, p. 69). Nietzsche vai pelo mesmo caminho e afirma que o filósofo deve “retirar de si a maior parte do seu ensinamento”, justamente “porque ele serve para si mesmo de imagem e abreviatura do mundo inteiro” (NIETZSCHE, 1999, p. 297). De modo que nada podemos e devemos conhecer melhor do que nós mesmos, já que é nos estudando, nos perscrutando, que poderemos, a partir de nós, formular uma visão de mundo coerente. Temos assim material suficiente para ocupar toda uma existência, cabendo a cada um tomar a própria vida como ponto de partida para apreender e melhor interagir com o mundo e com os outros, por certo, mas também para retroalimentar esse *ser* em constante mudança (pois não há um *eu* fixo, imutável, puro) e imprimir nele um caráter singular. “O existencial fornece a teoria que possibilita um retorno ao existencial” (ONFRAY, 2010, p. 13), e nesse grande jogo dialético a filosofia é a disciplina que fornece o instrumental necessário para que cada jogador cuide de si.

Montaigne antecipa Nietzsche em matéria de desafio moral ao afirmar o seu *eu* de modo integral, com total liberdade e desembaraço, a despeito dos costumes de sua época (sempre impressiona, ao lermos os *Ensaaios*, o fato de que este grande livro foi escrito no século XVI). Ele escreve que “o costume tornou vicioso o falar de si, e proíbe-o

obstinadamente, por repúdio à gabolice que parece estar sempre ligada aos depoimentos de si mesmo. Isso se chama arrancar o nariz da criança quando se deveria limpá-lo” (MONTAIGNE, 2006, II, 6, 70). Três séculos depois Nietzsche continua esse embate ao defrontar-se com a moralidade de sua própria época, diante da qual “cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror” (NIETZSCHE, 2004 § 9, p. 19), pois o que se exige é a negação do ego e, assim, a “debilitação e anulação do *indivíduo*” (Id., Ibid., § 132, p. 102) a fim de camuflá-lo no todo do social. Como nossos mestres escreveram, a cultura do ódio ao *eu* não pretende mais que castrar o indivíduo daquilo que mais *pode* lhe ser próprio: a singularidade e a autonomia ante a vida. Ser verdadeiramente filósofo exige, então, que se faça uso de uma liberdade *incivil* para cultivar seu ser e construir a si próprio ou, para falar como Nietzsche, *tornar-se aquilo que se é*.

Mas ocorre que pensar a partir de si e para si não implica em ficar em si, cultivando um eu fechado, solipsista. Individualismo não é necessariamente sinônimo de egoísmo, tal como se confunde nos dias atuais, mas é até mesmo o seu exato oposto. Montaigne e Nietzsche teorizam a partir de suas vidas, e o fazem em proveito próprio, preocupando-se, antes de tudo, em garantir a viabilidade da própria existência. Mas com isso eles pensam a vivência e a realidade humanas como um todo. Como disse Montaigne, “cada homem porta em si a forma integral da condição humana” (MONTAIGNE, 2001, III, 2, p. 28).

A diferença está em que, Montaigne, que tanto se alimentou dos escritos dos antigos para construir seu próprio gênio e, por conseguinte, seu projeto existencial se tornou, por sua vez, um grande intérprete da condição humana e guia para os que, como ele, desejam se apropriar da filosofia para aprender a viver. Seus livros, assim como os de Nietzsche, servem para que pensemos a partir deles. Se seus escritos serviram “à construção de si para seu autor”, podem igualmente servirem de guia para quem os lê “envolvido numa cumplicidade amistosa” (ONFRAY, 2010, p. 14). O próprio Nietzsche, no prólogo tardio ao segundo volume de seu *Humano, demasiado humano*, sintetizou esse ideal:

Deveria minha vivência [...] ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu ‘humano, demasiado humano’? Hoje quero acreditar no oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia (NIETZSCHE, 2008, § 6, p. 13).

Essas palavras vão ao encontro do que Montaigne escrevia a propósito do *falar de si* em sua própria época: “o que serve para mim pode porventura servir também a um outro” (2006, II, 6, p. 70). O que mais faz um pensador existencial em seus escritos (e todo filósofo

digno desse nome é um pensador existencial) se não partir da experiência particular para expressar a totalidade da condição humana?

5 Filosofia não sistemática – ou a recusa dos sistemas morais em favor da ética filosófica

Os *Ensaaios*, assim como toda a obra de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano* (sendo a *Genealogia da moral* a única exceção), são obras assistemáticas: a vida é dinâmica demais, muito cheia de nuances para se submeter a sistemas fechados de saberes absolutos. Os *Ensaaios* constituem “em tudo o extremo oposto de um *sistema*. O que só enaltece Montaigne, pois os sistemas, por definição, são todos falsos” (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 283). Isso vale de igual modo para Nietzsche, que desconfiava dos sistematizadores e registrava seus pensamentos conforme eles se apresentassem em seu andamento natural, compondo seus livros de forma quase sempre aforística. Montaigne, com sua prosa ensaística, não fez outra coisa.

Mais uma vez isso tem a ver com o *eu*: “A singularidade do filósofo é o fracasso do sistema”, observa André Comte-Sponville (2001, p. 86), pois “filosofar na primeira pessoa [...] é privilegiar a ética (que só vale para mim e da qual não posso prescindir) em vez do sistema (que pretende valer para todos)” (Id., *Ibid.*, p. 92).

O estudo de si tem em vista a decodificação do *eu*, primeiro passo em direção à construção de uma subjetividade autêntica. Encontramos aqui o imperativo nietzschiano do “tornar-se o que se é” que, por sua vez, nos remete direto a Sócrates, o inventor da filosofia ética, logo subjetiva: “De que trata Sócrates mais largamente que de si mesmo?” A que mais ele leva seus discípulos a falar, senão de si próprios e do “movimento de suas almas” (MONTAIGNE, 2006, II, p. 71). Acontece que para nossos dois homens esse *si* ou esse *eu* não é um sujeito fixo, imutável, pronto e acabado, mas, ao contrário, está em constante devir, sempre em “aprendizagem e em prova”, e, por isso, só cabe *ensaiar* sobre ele (Id., 2001, III, 2, p. 28) sem nunca pretender encerrá-lo num sistema.

6 Filosofia clara e pragmática

A prova do não egoísmo de nossos individualistas está na busca deles por ideias claras e por uma simplicidade na forma de expressá-las, não obstante com estilo soberbo. Mais uma

característica notável na filosofia francesa: “que clareza e que precisão delicada nos franceses” (Nietzsche apud COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 79). Para uma filosofia que se pretende prática, a clareza é uma exigência intelectual, e tanto Nietzsche como Montaigne refutaram o apelo à dificuldade como estratégia para se passar por profundo. Este último, que não gostava de quebrar a cabeça com livros difíceis, escreveu: “porque não apenas Aristóteles mas a maioria dos filósofos aspiraram à dificuldade, se não foi para ressaltar a vanidade do assunto e distrair a curiosidade de nosso espírito, [...] dando-lhe para roer esse osso oco e descarnado” (MONTAIGNE, 2006, II, 12, p. 262). Inimigo da obscuridade, no capítulo 10 do segundo livro de seus *Ensaio*s, ao falar de seus hábitos de leitura Montaigne expôs seu princípio epicurista de não fazer nada sem alegria e ressalta que, se lia ou estudava, não buscava mais que o prazer e a ciência que tratasse dele mesmo e que o ensinasse a bem viver e a bem morrer.

Daí sua crítica ácida a autores obscuros que em nada contribuíam para o seu projeto pessoal: “a dificuldade é uma moeda de troca que os sábios empregam, como os prestidigitadores, para não revelar a vanidade de sua arte, e com a qual a tolice humana se contenta facilmente” (Ibid., 10, pp. 116 e 117)¹³. De fato, muitos são os leitores e estudiosos que se acostumaram a tomar por profundo pensamentos obscuros que não são mais que impenetráveis, quando não ininteligíveis. E se em algum momento de suas vidas (e apesar da Universidade) têm a grande sorte de entrar em contato com os textos desse grande mestre que é Michel de Montaigne, não deixam de se impressionarem com a simplicidade e a clareza com que a filosofia pode ser expressa.

Nietzsche, que tanto o apreciou, só confirmou, à sua maneira poética de escrever, o que Montaigne ensinou: “quem sabe que é profundo, busca a clareza; quem deseja parecer profundo para a multidão, procura ser obscuro. Pois a multidão toma por profundo aquilo cujo fundo não vê: ela é medrosa, hesita em entrar na água” (NIETZSCHE, 2001, § 173, p. 166). Alguns anos antes ele fez como que uma síntese da postura ética que o filósofo deve adotar em seus escritos:

¹³ Isso nos lembra da participação do filósofo e professor brasileiro José Arthur Giannotti no célebre Programa Roda Viva: ele comentou que, às pessoas que o questionavam do porque de seus textos serem herméticos, difíceis, ele respondia: “desculpe, vá ler Kant”, medindo assim a qualidade do filósofo a partir do hermetismo de seus textos. Isso diz muito sobre o modelo de filosofia adotado pela Universidade. Contra isso André Comte-Sponville escreveu: “Será somente porque escreve mal que Kant é um grande filósofo?” (C.-SPONVILLE, 2001, p. 283). Algum convidado do programa poderia legitimamente ter citado Montaigne como contraexemplo. Mas será se algum deles o leu? – O vídeo da entrevista citada está disponível em: <http://tvcultura.cmais.com.br/rodaviva/jose-arthur-giannotti-4>. Acesso em: 17 jun. 2014, 10:37:34.

Escrever melhor significa também pensar melhor; encontrar sempre coisas mais dignas de serem transmitidas e realmente poder transmiti-las; tornar-se traduzível para os indivíduos vizinhos; [...] cuidar para que tudo de bom se torne bem comum e tudo esteja à livre disposição de quem é livre; [...] – Quem prega o contrário, *não* se interessar por escrever bem e ler bem [...], esse realmente indica aos povos o caminho de tornar-se cada vez mais *nacionais*: agrava a doença deste século e é inimigo dos bons europeus, inimigo dos espíritos livres (NIETZSCHE, 2008, § 87, pp. 210-211).

Nesse excerto encontramos mais uma vez a questão da diferença entre o nacionalismo da filosofia alemã e a universalidade do pensamento francês. Se a filosofia francesa é, desde Montaigne, a mais universal de todas, isso se deve à sua clareza na forma, claro, mas também (ou até mesmo por isso) ao fato dela poder ser mais facilmente traduzida a outros idiomas (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 102). Como vimos, Nietzsche associou isso à capacidade de pensar bem. Como grande leitor e escritor sublime que foi, Nietzsche entendia como poucos (pois não podemos deixar de lembrar, sobre essa questão, de Schopenhauer) da arte de ler e escrever bem para bem pensar: “O bom pensador tem expectativa de leitores que sintam como ele a felicidade de pensar bem” (NIETZSCHE, 2008, § 142, p. 67). Que frase sublime! Assim fica assinalado que um pensamento profundo deve, por ética – “O estilo também é uma questão de ética” (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 79) –, ser preciso e claro, pois se é nos livros que aprendemos a pensar (Id., Ibid., p. 71), como descobrir a alegria de “pensar bem” em livros impenetráveis e cheios de erudição vazia e de abstrações sem relação com a vida? Tratemos de escolher, pois, os livros dos quais é possível extrair lições para a vida: “de que vale um livro” escreve Nietzsche, “que não nos transporte além dos livros?” (NIETZSCHE, 2001, § 248, p. 181). É que, tanto para Montaigne como para Nietzsche, os livros de seus mestres são meios para aprender a viver, enquanto que seus próprios escritos não são mais que testemunhos do desenrolar de suas próprias vidas.

Montaigne foi o primeiro a fazer filosofia ao mesmo tempo em que fazia autobiografia, a conceber uma forte fusão entre vida e obra, aquela servindo de matéria prima à composição desta, e esta justificando e expressando racionalmente aquela. Ele tinha tanta consciência dessa novidade que não deixou destacá-la: “Aqui, vamos conformes e no mesmo passo, meu livro e eu” (2001, III, 2, p. 29); “todo mundo reconhece-me em meu livro, e a meu livro em mim” (Ibid., 5, p. 135). Igualmente essa simbiose entre vida e obra constitui o essencial na obra de Nietzsche: “falo apenas do vivido, não somente do ‘pensado’; a oposição pensamento/vida não existe em mim” (NIETZSCHE, 1995, p. 125, nota 36). A escrita filosófica, nos dois homens, não é mais que o registro de suas existências.

7 Pensadores existenciais

Uma filosofia não faz mais que “traduzir em razão” os “impulsos pessoais” de seu autor. Não faz mais que elaborar um discurso razoável para adequar um instinto particular à vida, ou seja, a “uma dieta pessoal” (NIETZSCHE, 2004, § 553, pp. 276-277). Logo, “Filosofar é tornar viável e vivível sua própria existência” (ONFRAY, 2010 p. 18), é dar sentido à vida quando a priori ela não tem nenhum. Assim concebe a filosofia um pensador existencial.

Filósofos como Montaigne e Nietzsche, mas também Epicuro e Schopenhauer, Lucrécio e Kierkegaard, Diógenes e Camus são filósofos na concepção antiga do termo, isto é, são pensadores da existência. Para todos eles a filosofia não é a arte de elaborar discursos, mas sim a arte de conceber certo modo de vida, a vida filosófica. Todos eles enfrentaram as grandes questões da existência humana (a morte, o amor, o tédio, o sofrimento, a angústia, a honra, a solidão, a felicidade), construíram suas vidas em torno delas e, em suas obras, propuseram soluções que primeiro serviram para si, depois de conselhos úteis para as futuras gerações leitores.

Nos escritos de tais filósofos lemos aquilo que a maioria de nós não é sequer capaz de intuir, menos ainda de expressar. Não se trata de tentar viver tal como eles viveram (o que seria ridículo e, ademais, impossível), mas de tomar suas *vidas* e suas *obras* como guias para pensarmos nossa própria existência. Lê-los é ter a consciência despertada – e é isso o que define a genialidade no campo da filosofia –, seus livros podem mudar uma existência.

Portanto alguns pensadores ajudam a viver, a viver melhor, enquanto outros praticam o esoterismo platônico e escrevem unicamente para seus pares, e por isso precisam ser obscuros. Assim é que podemos afirmar, em relação a Friedrich Nietzsche e a Michel de Montaigne, o que André Comte-Sponville (que não é nietzschiano) dizia apenas em relação a este último: que lê-los é “reatar com a pulsão de vida e, portanto, com a filosofia” (2001, p. 285). Já Michel Onfray (2010, p. 24), que é tanto um montaigniano como um nietzschiano de nosso tempo, escreve que é possível viver conforme os *Ensaio*s de Montaigne, ou o *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, a *Carta a Meneceu* de Epicuro, ou ainda *O mundo como vontade e como representação* (acrescentemos *Aforismos para sabedoria de vida* e *A arte de ser feliz*) de Schopenhauer, pois são livros capazes de “produzir efeitos na existência real, concreta” e cotidiana, mas, por outro lado, não podemos viver de acordo com *A fenomenologia do espírito*, de Hegel ou a *Crítica da razão pura*, de Kant.

A pulsão de morte está com os eruditos e “sabichões”, que tanto Nietzsche como Montaigne desprezavam. O primeiro é enfático e escreve que “um erudito nunca pode tornar-se um filósofo”, pois não basta, para ser filósofo, que se seja um grande pensador, é preciso também ser “um homem efetivo”, e de um “homem erudito” não se faz um “homem efetivo” (NIETZSCHE, 1999, pp. 296-297), tão fora que está do real por estar imerso em abstrações sem fim. Montaigne, em um célebre ensaio chamado *Do pedantismo*, mostra grande irritação com a educação de seu tempo, mais preocupada com a erudição do que com a vida efetiva, e registra que se trabalha “apenas para encher a memória”, deixando o “entendimento e a consciência vazios” (MONTAIGNE, 2002, I, 25, p. 203). Por isso que, “pelo modo como somos instruídos, não é de admirar que nem os alunos nem os mestres se tornem mais inteligentes, embora se façam mais doutos” (Id., Ibid., 25, p. 203). As coisas não mudaram tanto assim desde então...

8 *Eis os homens: o livro Ecce Homo como um mini Ensaio*

E é por terem extraído de suas experiências mais cotidianas uma sabedoria para a totalidade das suas vidas que a aproximação entre Montaigne e Nietzsche se mostra mais evidente. Sobre isso é bastante ilustrativa a comparação da autobiografia de Nietzsche, a obra prima intitulada *Ecce Homo*, com os *Ensaio*s, que “são um livro subjetivo sobre uma subjetividade” (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 86).

Enquanto os *Ensaio*s falam da inabilidade de seu autor nos exercícios manuais ou esportivos, de seu gosto pelas ostras e pelo vinho clarete, dizem que ele nunca toma água ou vinho puros, registram o sofrimento de Montaigne devido aos seus cálculos renais, falam de sua impotência sexual precoce, de seus hábitos de leitura, de sua falta de memória, de seu grande amigo, o filósofo La Boétie, da morte deste, de seu famoso tombo de cavalo, que lhe serve de experiência viva à reflexão sobre a morte, etc., Nietzsche, em *Ecce Homo*, nos conta, de forma análoga, da importância que a doença teve na formação do seu pensamento, nos dá, também ele, lições sobre a alimentação (“da qual depende mais a ‘salvação da humanidade’ do que de qualquer curiosidade de teólogos”), nos faz saber de sua aversão por bebidas alcoólicas, de sua preferência por água (de “fontes vivas”), da importância de se pensar em movimento, fazendo os músculos participarem do ato de refletir, já que para o filósofo o

sedentarismo é um crime contra o espírito¹⁴ – estabelecendo assim outra incrível relação com Montaigne, que ditava suas reflexões enquanto caminhava por sua espaçosa biblioteca e dizia que seu espírito não avançava se suas pernas não o agitassem (MONTAIGNE, 2001, III, 3, p. 63). E se o pensador alemão, na mesma obra e capítulo, se dá a refletir sobre a importância da escolha do lugar e do clima para a formação de uma inteligência superior, já que “o gênio é condicionado pelo ar seco, pelo céu puro” (NIETZSCHE, 1995, II, § 2, p. 39), é revelador constatar que Montaigne, três séculos antes, escrevia que “o próprio ar e a serenidade do céu trazem-nos alguma mutação” na ordem do pensamento e, portanto, do intelecto (MONTAIGNE, 2006, II, p. 348).

E há ainda, por surpreendente que pareça, como que uma anterioridade, nos *Ensaio*s, do conceito muito nietzschiano do eterno retorno, pois Montaigne afirma que “se tivesse de viver novamente, reviveria como vivi; não lamento o passado nem temo o futuro” (2001, III, 2, p. 44). Em que isso se difere do *princípio ético* do eterno retorno nietzschiano que diz “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade” (1995, II, § 10, p. 51)?

De igual modo podemos evidenciar outro (entre tantos que, se fossem mapeados e desenvolvidos, fariam deste artigo uma volumosa brochura) importante ponto de afinidade entre os dois filósofos: a ontologia heraclitiana – pois Montaigne registra, nos *Ensaio*s, que,

O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito, e tanto com o movimento geral como com o seu particular. A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido. [...] *Não retrato o ser. Retrato a passagem* [grifo nosso] (2001, III, 2, p. 27).

Em outro momento ele afirma que “não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser, nem do ser dos objetos. E nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar”. (Id., 2006, II, 12, p. 403). Por isso, diz ele, “não temos nenhuma comunicação com o ser”, uma vez que “todas as coisas estão em fluxo, mudança e perpétua variação” (Id., loc. cit.). Portanto, para Montaigne, o *ser* é o próprio devir, o eterno *vir a ser*, e não há ser no sentido cultuado pela metafísica tradicional. Quanto a Nietzsche, escusado é dizer que essa ontologia heraclitiana – o devir ininterrupto, o fluir de todas as coisas, o eterno *vir a ser* em detrimento até mesmo da “noção do ‘Ser’” (NIETZSCHE, 1995, NT, § 3, p. 64) –, é muito cara à sua filosofia. Todos os seus leitores e estudiosos o sabem.

¹⁴ Ver especialmente todo o capítulo *Por que sou tão inteligente*, in: NIETZSCHE, 1995, II, pp., 35-51.

9 Uma filosofia literária

Livros autobiográficos, escrita clara, lições pragmáticas, obras compostas de maneira assistemáticas, tal como a vida – posto que esta, como disse Montaigne, “é um movimento material e corporal, ação imperfeita por sua essência, e desordenada” (2001, III, 9, p. 306) –, o último aspecto que liga Nietzsche a Montaigne e os dois à filosofia francesa é o caráter literário de suas obras. Quanto isso André Comte-Sponville disse o essencial:

A partir do momento em que o pensamento se enuncia relativamente, a partir do momento em que ele se dirige a todos, a partir do momento em que ele renuncia à sistematicidade fechada de um pensamento encerrado em suas provas (ou, antes, de um pensamento que pretende tomar seu encerramento por uma prova...), a partir do momento em que ele tem a vida (em vez do pensamento ou do ser) por objeto, a partir do momento em que ele se aceita solitário, é bem difícil ele não pertencer, ao menos em parte, à literatura: na falta de provar, é necessário persuadir, e a *arte de persuadir* é uma arte, precisamente, ou pode ser, e é por isso que a filosofia, sem cessar de ser filosófica, também pode se tornar, e no melhor sentido do termo, literária (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 100).

Dois pensadores que, dotados da perfeita capacidade de interpretar e expressar as profundezas da alma humana são, também, verdadeiros mestres da retórica, estilistas maiores, grandes virtuosos da língua, como não poderiam agradar? Montaigne e Nietzsche falam sobretudo a leitores solitários, autodidatas, rebeldes, indivíduos indisciplinados, seres que precisam da arte para viver, pois “a feiura, o peso ou a platitude”, ou seja, o estilo enfadonho ou o enfado por falta de estilo não são argumentos persuasivos (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 100) para se estudar uma obra. Como poderíamos dedicar a atenção necessária a algo que nos aborrece? Precisamos adquirir conhecimento, fortalecer o intelecto, claro, mas isso tanto mais se dá quanto mais se faz acompanhar do prazer de uma grande leitura que apenas a *filosofia literária* – gênero produzido pelos grandes gênios do pensamento que igualmente são grandes na arte da escrita – pode proporcionar. E a França, como se sabe, é rica de exemplos de grandes filósofos que também são grandes escritores e estilistas.

Mas o que é a *filosofia literária*? Escrevendo a propósito do maior herdeiro contemporâneo desse espírito filosófico francês e nietzschiano, o argelino Albert Camus, Michel Onfray ensina que a filosofia literária se define por uma prosa elegante, clara, precisa, em que a estética não sacrifica o sentido, a profundidade e a verdade à forma (2012, p. 186). De modo que a filosofia literária “põe a forma, e a beleza da forma, a serviço da força e da legibilidade do fundo” (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 100). É por isso que ao lermos os

Ensaaios ou *A gaia ciência* vivenciamos, tanto quanto a experiência do pensamento filosófico, também uma experiência estética. E aí está tudo: pois é onde a verdade filosófica e a experiência estética se encontram que o esforço que o ganho cognitivo exige para se efetivar se faz acompanhar do prazer que o gera e o justifica – à glória da paixão intelectual.

Pensamento arte, ou a arte de expressar o pensamento, a escrita deve estar a favor da reflexão filosófica, e não o inverso. Montaigne foi um gênio, um mestre do pensamento, mas isso não o impediu de ter sido também (em mais de 1600 páginas) um ofuscante artista da língua (Id., *Ibid.*, p. 283). Os *Ensaaios* são considerados o maior dos livros franceses e, no entanto, são um livro de filosofia. Como não ver também aí mais uma relação entre Montaigne e Nietzsche? O que foi este, senão o maior dos estilistas e pensadores da filosofia contemporânea? O que ele fez, ao escrever como escreveu, senão romper com todo o idealismo alemão para se juntar a Montaigne na arte de expressar pensamentos? Além disso, Nietzsche, por sua vez, além de ter praticado uma *filosofia literária*, não deixou de produzir também uma *literatura filosófica* (ONFRAY, 2012, p. 186), pois o que dizer do *Assim falou Zaratustra*, obra que eleva a linguagem filosófica ao patamar das maiores obras clássicas da literatura mundial? – Aliás, tanto para ler o *Zaratustra* como os *Ensaaios* convêm mais uma lareira numa solitária noite chuvosa que um escritório...

Assumidamente subjetivas, corporais, imanentes, assistemáticas, literárias as obras de Montaigne e Nietzsche compartilharam, por um longo período de tempo, o desprezo dos acadêmicos, que diziam que seus autores não eram filósofos, mas literatos (como ainda hoje dizem acerca de Cioran). E se em 1970 Nietzsche passou “a contar do programa do concurso de agregação em filosofia, um dos mais importantes para a carreira acadêmica na França” (MARTON, 2009, p. 34), Montaigne, apesar dos quatrocentos anos da redação dos *Ensaaios*, até o final dos anos 1980 nunca tinha entrado para tal programa (COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 283) – e até hoje, ao contrário de Nietzsche, conta apenas com o desprezo da Academia (cujas respostas estão dadas com séculos de antecedência no ensaio *Do pedantismo* (2002, I, 25)).

No entanto, esses dois homens, por tudo o que foi descrito até agora, mas igualmente pelo aspecto literário de suas obras, salvaram a filosofia popularizando-a, pois suas obras sempre foram bem aceitas por aqueles que não são estudiosos especializados da filosofia. Por causa deles a disciplina deixou de pertencer exclusivamente à Universidade (sempre interessada pelos grandes sistemas metafísicos canonizados por ela e para ela) e passou a ter relação com quem quer que se interesse por estudá-la. Se para apreciar algo de Hegel, Kant ou Heidegger é preciso obter certos saberes mais especializados, para ler os *Ensaaios* ou o *Assim*

falou Zaratustra, ao contrário, não é exigido mais do leitor do que o é para ler as obras de Shakespeare, Dostoievski, Kafka, Machado de Assis ou José Saramago: a cultura geral, certa vivência e domínio da língua materna.

Considerações finais

Esperamos ter conseguido fazer o leitor perceber a magnitude e o grau de importância que o pensamento de Montaigne exerceu sobre Nietzsche. Mesmo que neste trabalho não tenhamos feito mais do que indicar algumas pistas, a nosso ver essa filiação certamente constitui uma das áreas mais férteis da pesquisa filosófica contemporânea.

De igual modo contamos com que este artigo não tenha dado a impressão de que consideramos Montaigne como o único grande influenciador do pensamento nietzschiano. Não ignoramos o grau de arrebatamento que a leitura de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, lhe proporcionou e a importância disso para a sua formação. Da mesma forma Pascal lhe foi muito caro, assim como Emerson, La Rochefoucauld, Stendhal, Max Stirner e, em sua última fase, Dostoievski (que foi menos uma influência do que um encontro feliz entre almas afins). Mas presumimos ter dado provas suficientes de que foi na companhia de Montaigne com quem Nietzsche viveu mais “à vontade”, uma vez que foi pela mão do autor dos *Ensaio*s que ele veio a pensar e a escrever à maneira francesa do *Humano, demasiado humano* ao *Ecce Homo*.

Para concluir, afirmamos a respeito de Michel de Montaigne e de Friedrich Nietzsche o que este afirmou sobre aquele: que esses dois homens tenham escrito, verdadeiramente a alegria de viver na terra aumenta com isso.

REFERÊNCIAS

BAKEWELL, Sarah. **Como viver**: ou uma biografia de Montaigne em uma pergunta e vinte tentativas de resposta. Trad. Clovis Marques. São Paulo: Objetiva, 2012.

COMTE-SPONVILLE, André. A ego-filosofia ou a solidão do pensamento: sobre uma tradição francesa em filosofia. In: **Uma educação filosófica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 69-102.

COMTE-SPONVILLE, André. Montaigne ou a filosofia viva. In: **Uma educação filosófica**. Trad. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 282-292.

- COMTE-SPONVILLE, André. **A filosofia**. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. – 5ª ed. – São Paulo: Edições Loyola, 1999. (Leituras filosóficas)
- HALÉVEY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MARTON, Scarlett. Voltas e reviravoltas: acerca da recepção de Nietzsche na França. In: **Nietzsche, um “francês” entre franceses**. São Paulo, Editora Bacarolla: Discurso Editorial, 2009, pp. 13-52. (Sendas & veredas / coordenadora Scarlett Marton)
- MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios: livro I**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2002. – (Paideia)
- MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios: livro II**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. – (Paideia)
- MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios: livro III**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001. – (Paideia)
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Mário da Silva. 18ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre preconceitos morais**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. Consideração extemporânea III. In: **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores, pp. 289-300.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.
- NIETZSCHE, Friedrich. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: **Escritos sobre educação**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. 6. ed. – Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2012, pp. 161-259.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume I**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ONFRAY, Michel. **A potência de existir: manifesto hedonista**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia 2**: o cristianismo hedonista. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

ONFRAY, Michel. **L'Ordre libertaire**: La vie philosophique d'Albert Camus. Paris: Flammarion, 2012.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Trad. Lya Luft. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SHÖPKE, Regina. **Dicionário Filosófico**: conceitos fundamentais. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

OS JOGOS DE PODER E AS DINÂMICAS DO CORPO EM PLATÃO E FOUCAULT

Maria Veralúcia Porto¹
Iraquitã de Oliveira Caminha²

Resumo:

Platão preconizou que para o homem viver bem fazia-se necessário a harmonia entre corpo e alma. Assim, como entender a metáfora do corpo enquanto cárcere da alma proposta pelo ateniense? Segundo Foucault, contemporaneamente o corpo foi destituído de uma alma, em um jogo de poderes que aspiram por sua disciplina e sua regulamentação. O corpo se desdobra em dois modos principais: o corpo fabril, produtivo; o corpo servil, submisso. O corpo como cárcere em Platão e o corpo como produtivo e escravo, manifestos na sociedade contemporânea, seriam representações de um mesmo projeto, a saber, do processo que Foucault retoma dos gregos e que implica na necessidade do cuidado de si e da busca da liberdade. Este trabalho procura apresentar os jogos de poder e as dinâmicas do corpo em Platão e Foucault, considerando algumas questões do *Filebo* de Platão e de duas obras de Foucault *História da Sexualidade* e *Vigiar e punir*.

Palavras-chave: Platão; Foucault; Corpo; Sociedade; Poder.

Abstract:

Plato recommended that for man to live well made necessary the harmony between body and soul. So, how to understand the metaphor of the body while prison of the soul by Athenian? According to Foucault, in contemporary times the body was devoid of a soul, in a game of powers who aspire for their discipline and their regulation. The body unfolds in two main modes: the manufacturing body, productive; the servile, submissive body. The body as a prison in Plato and the body as productive and slave manifests in contemporary society, would be representations of the same project, namely, the process that Foucault retrieves the Greeks and which implies in need of care themselves and the pursuit of freedom. This work seeks to present the power games and the dynamics of the body in Plato and Foucault, considering questions of the *Philebus* of Plato and of two works of Foucault, *History of Sexuality* and *Discipline and Punish*.

Keywords: Plato; Foucault; Body; Society; Metaphor; Power.

¹ Professora da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte — UERN. Em doutoramento na Universidade Federal da Paraíba — UFPB (E-mail: veraluciapessoaporto@gmail.com).

² Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal da Paraíba — UFPB — do Programa de Pós-graduação em Filosofia (E-mail: caminhairaquitan@gmail.com).

Introdução

Este artigo busca apresentar as noções de *jogos de poder* e de *dinâmicas do corpo* a partir das concepções desenvolvidas por *Platão* e *Foucault* enquanto autores que partilham, em certo sentido, de uma compreensão do corpo e do seu lugar na constituição tanto do homem como da sociedade. Para tanto, nos deteremos em algumas questões presentes no *Filebo* e na *República* de Platão, bem como nas obras *História da Sexualidade* e *Vigiar e punir* de Foucault.

Tanto em Platão como em Foucault as perspectivas abertas pela metáfora do corpo nos remetem a ricas considerações sobre o homem e a sociedade como dois momentos, dois termos de uma mesma equação, bem como, por outro lado, sobre as possíveis relações entre esses dois termos no âmbito da teoria social. Assim, para aqueles que consideram a teoria de Platão como algo sem lugar no mundo atual, caberia dar uma olhada na tese do historiador inglês David Priestland³ que defende a existência de três classes dirigentes fundamentais na história do capitalismo, a saber: os sábios, os guerreiros e os comerciantes. Essa compreensão, *mutatis mutandis*, se assemelha em muito à composição dada por Platão às classes constitutivas necessárias ao pleno funcionamento de sua cidade pensada na *República*. Longe de afirmar ser Platão o precursor do Capitalismo, importa salientar aqui, a partir das relações com a tese levantada por Priestland, a vivacidade de sua construção teórica na *República*.

Nesse sentido, compreensões canônicas que salientam a famosa concepção do corpo como cárcere em Platão tem suas ressonâncias com as concepções do corpo em seu aspecto produtivo e mesmo escravo, como ferramentas do modo de produção, segundo sua manifestação na sociedade contemporânea. Essas representações apresentariam aspectos de um mesmo projeto, a saber, da denúncia das formas de configuração e dos limites dados ao corpo em meio aos processos socioeconômicos, daí a necessidade vislumbrada por Foucault de retornar e retomar dos gregos a prática do *cuidado de si* e, também associada à esta, da busca pela *liberdade*.

Nesse sentido, um sujeito ético e uma estética da existência se referem e se reportam à busca de uma vida bela e justa, ou seja, ao ideal de vida grego, considerado, entretanto, a partir da rejeição de Foucault de um ideal de homem e de um conceito fechado sobre o homem.

1. Platão e as estruturas que animam a cidade e o indivíduo

³ Ver livro de David Priestland, *Uma nova história do poder: Comerciante, Guerreiro, Sábio*, Edição brasileira publicada pela Editora Companhia das Letras.

Platão preconizou que para o homem viver bem era necessário a existência de uma harmonia entre corpo e alma. Porém, como entender, então, a metáfora do corpo enquanto cárcere da alma, comumente interpretada como uma proposta irredutível do ateniense? Uma questão a ser resolvida diz respeito ao estatuto daquilo que consideramos pela ideia de homem em Platão. Para o ateniense, o homem é um ser composto de alma e corpo, compondo um conjunto que deve atuar de forma harmônica. Assim, na *República*, o corpo é compreendido como contendo partes, ao menos três, as quais são animadas por determinadas dinâmicas da alma. Dessa forma, em função da harmonia preconizada pelo ateniense, o corpo se nos apresenta mais como parceiro do que como um cárcere para alma. Dessa estrutura do homem, passamos, por analogia, à constituição da cidade, sendo esta também um corpo - daí advindo a ideia de corpo político -, ela também é animada por uma alma, ou melhor, por determinadas dinâmicas da alma.

O corpo humano possui três partes que o compõe, por isso mesmo estas partes não se encontram dissociadas, a saber, o baixo ventre, o peito e a cabeça. A cada uma dessas partes corresponde uma dinâmica da alma e uma virtude: a sensitiva cuja virtude é a temperança, a irascível cuja virtude é a coragem e, por final, a intelectual que tem por virtude a justiça. A cidade, enquanto corpo político, também possui partes, que Platão associa às partes do corpo humano. Entretanto ele percebe que na cidade, no lugar da virtude, proliferam os vícios. Assim, o ateniense defende que a função da virtude é exatamente a de permitir a dinâmica dos jogos de poder e o movimento do corpo – na medida em que as virtudes são diretamente associadas à composição do corpo – a fim de que venha a ser dificultada a fixação dos vícios.

Desse modo, ligados a essas disposições, temperança, coragem e justiça, encontraríamos, respectivamente, três grupos sociais: os trabalhadores, os guerreiros e os magistrados. O que Platão preconiza não é o predomínio de uma das partes sobre as outras, de um grupo social sobre os demais, muito pelo contrário, ele postula um jogo de poder em meio ao qual se estabeleça um equilíbrio de forças entre essas partes que vise, mais especificamente, à melhor estrutura para o funcionamento do corpo político, ou seja, do todo.

Platão considera que na constituição da cidade faz-se necessário observar o equilíbrio nessas estruturas, a fim de que elas possam vir a conservar sua unidade enquanto corpo. No que concerne às riquezas, por exemplo, a ampliação exagerada da posse dos bens materiais por um pequeno grupo de pessoas ao mesmo tempo em que revela injustiças, disparidades e dissensões, desvela uma percepção dos jogos de poder que se instauram no corpo da cidade, corroendo pela

base suas estruturas anímicas, ou seja, as relações de equilíbrio e harmonia que compõem o corpo político, isto é, a relação entre os cidadãos.

Nesse caso específico, para Platão, a divisão social na sociedade, desequilibrada pelos jogos do poder que privilegiariam alguns em detrimento de outros, bem como pelo jugo da injustiça, se manifestaria de forma cruel. Sendo os ricos os que possuem o direito de ter e, estando os pobres condenados a nada possuírem, tal desigualdade originaria várias outras: por um lado o preconceito, a discriminação, a prostituição, e do outro a opulência, a exaltação, o luxo e a extravagância. Vejamos o que ele afirma sobre a cidade que se apresenta nestas condições: “[...] porquanto cada uma delas é, como diz o provérbio, não uma cidade, mas muitas. São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ricos! Em cada uma destas duas há muitas outras” (PLATÃO, 1996, pp. 166-167)⁴.

Com a perda do equilíbrio corpóreo e anímico nos encontraríamos face ao desequilíbrio dos jogos de poder e à possibilidade de dissolução da sociedade. Contudo, não é correto afirmar que a cidade nesta circunstância se apresente destituída de alma, o que se apresenta é uma alma corrompida. Diante de tal quadro, fica evidente a existência de relações de poder que se movimentam em meio à vida do corpo político, que nos permitem constituir um diagnóstico dos problemas sociais. Essa análise, mesmo que não venha a resolver os problemas, faz emergir as ilusões que se instauram como verdades absolutas e incontestes no corpo da cidade e que, por sua vez, engendram uma das maiores violências que uma sociedade pode conhecer, a saber, o poder irrestrito sobre o corpo e a alma dos cidadãos.

Como resultado desse domínio, na cidade, aqueles que não possuem condições de sobreviver com dignidade, aqueles cujas necessidades básicas não são supridas, vivem em opressão, destituídos de sua dignidade e liberdade, alijados de toda e qualquer possibilidade de crescer enquanto seres humanos, usufruindo da oportunidade de viver e de ter potencialidades desenvolvidas. Assim como o corpo humano deve manter o equilíbrio entre as partes que o constituem, isto é, o equilíbrio entre o corpo e a alma, a cidade, por sua vez, cujas estruturas e partes se assemelham ao corpo do indivíduo, também sofre por desequilíbrios semelhantes.

E, assim, se tornam claros os paralelos entre os jogos de poder e as dinâmicas do corpo. Platão afirma que as mesmas disposições que poderiam levar o ser humano ao “equilíbrio”, poderiam também servir como subsídio para a sustentação dos pilares da cidade em sua associação política. Entretanto, em uma cidade que se sustenta pela supressão da liberdade do indivíduo, cabe perguntar de que forma e em que condições o homem pode se constituir como

⁴ Ver Platão *República*, lv IV, 422d- 423a.

um ser dotado de vontade, desejos e ações livres, ou seja, como um ser animado. Ou seja, em face da supressão deste seu aspecto animado, como pensar a busca pela felicidade, ou mesmo, a perspectiva de uma vida satisfatória e prazerosa?

Tais questionamentos nos permitem considerar a necessidade de uma dialética do prazer e esta, parece implicar em elementos relacionados ao homem e à cidade, ao corpo e à alma, cujas disposições segundo Platão dirigem-se para o Bem.

Sócrates - Ora bem: o que Filebo afirma, é que, para todos os seres animados, o bem consiste no prazer e no deleite, e tudo o mais do mesmo gênero. De nossa parte, defendemos o princípio de que talvez não seja nada disso, mas que o saber, a inteligência, a memória e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa e o raciocínio verdadeiro, são melhores e de mais valor que o prazer, para quantos forem capazes de participar deles, e que essa participação é o que há de mais vantajoso pode haver [sic] para os seres em universal, presentes e futuros. Não foram esses pontos, Filebo, mais ou menos, que cada um de nós defendeu? (PLATÃO, s.d, p. 01)

A citação do Filebo, num primeiro momento poderia ser considerada como a comprovação de uma concepção negativa do corpo que é atribuída a Platão, afinal, nesse texto o prazer e o deleite, inicialmente, são desconsiderados como a expressão do Bem. Entretanto, isso não quer dizer que eles não sejam bons e importantes para a vida. Na verdade o ateniense busca aquilo que pode ser capaz de julgar essa importância, essa relevância do prazer. Nesse sentido, de fato, o Bem estaria mais em conformidade com o saber, a inteligência, a memória, o raciocínio verdadeiro, faculdades capazes de proceder ao ordenamento das coisas, aí incluso os benefícios do prazer e do deleite.

A não compreensão dos ditames desse processo seria àquilo o que promove as “guerras” e envolve a cidade em disputas, injustiças e corrupções? Platão, como abordado acima, compreende a cidade à semelhança de um corpo e, visto que todo corpo compreende um conjunto de processos articulados que visam sua geração e conservação, é neste sentido que se deve considerar a cidade ideal proposta por ele, como a tentativa de uma construção harmônica em que os jogos de poder possam ser considerados tendo em vista as dinâmicas do corpo e da alma a fim de constituir e preservar a harmonia do todo.

Têm-se, então, que a cidade ideal é fruto da análise da cidade real e à medida que esta se apresenta estabelecida na desordem e no caos, ela permanece ao mesmo tempo passível de ser repensada, reestruturada, reerguida. É nesta perspectiva que a cidade verdadeira que deve tornar-se real não existe fora da dimensão humana. Esta cidade ideal não é inacessível, mas construída na reflexão sobre os jogos presentes e reais da conjuntura política. Esta conjuntura dá-se em meios a mecanismos assemelhados aos que encontramos nos corpos animados. Platão

Trilhas Filosóficas – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó-RN, ano VII, n. 2, p. 49 - 60, jul.-dez. 2014. ISSN 1984-5561.

compreende que tais mecanismos constituem-se em meio a um tênue jogo de forças ao qual é necessário um equilíbrio dialético. Por dialética em Platão podemos entender tanto uma forma de conhecer as coisas, como um processo, um jogo de forças em meio ao desenvolvimento das coisas, da realidade.

Em princípio a dialética é em Platão a ciência suprema. Na *República*, 533 c⁵, ele esclarece o lugar e a natureza das ciências particulares, a saber: aritmética, geometria, astronomia, música, ginástica, como requisitos para o exercício da atividade do filósofo. O estudo de todas as ciências particulares é indispensável, embora estas não nos forneçam o fundamento para conhecer a natureza das coisas em sua totalidade. A ciência suprema é a dialética e a esta ciência é atribuída à tarefa de investigar, averiguar ou negar as relações dadas pelas ciências particulares, aí inclusa a política.

Assim como a política, o tema do prazer, como vimos no *Filebo*, é recorrente nos diálogos de Platão, a partir do qual pode-se deduzir muitos aspectos relacionados à alma e ao corpo, sejam estes *biológicos*, *psicológicos*, *fisiológicos* ou *ontológicos*. Em todos esses aspectos,⁶ o corpo se encontra bem presente: no saciar, no agradar e mesmo no refletir.

Do mesmo modo, no que diz respeito à alma humana, esta apresenta três atividades específicas: o ser humano pensa, sente, tem desejo dos prazeres e necessita saciar suas necessidades básicas. Estas, por sua vez, coincidem, respectivamente, com as determinações das três potências ou, como denominamos mais acima, as dinâmicas da alma que são: racional, irascível e erótica. A estas estão associadas determinadas virtudes que lhe devem ser preponderantes e que serão desenvolvidas por intermédio de uma boa educação. Nesse sentido o projeto de Platão visa, de forma preventiva, diminuir a incidência de problemas oriundos do desequilíbrio de forças e, de forma terapêutica, auxiliar a resolução dos conflitos por meio de um processo dialético.

Por dialética, no âmbito de nossa investigação, entendemos os processos relacionados aos jogos e às tensões que, presentes em meio à sociedade e ao processo político, podem conduzir a uma conciliação das forças que compreendem as relações entre os grupos sociais, representando, ademais, a forma como as partes de um corpo organizado, tendo em vista suas respectivas virtudes, participam enquanto disposições que visam conduzir o todo à consecução dos seus objetivos.

⁵ Ver Platão *República*, lv VII, 531e-534.

⁶ Nos diálogos de Platão o tema do prazer é recorrente e apresenta muitos aspectos: *biológico* (*Timeu* 64a-65b); *psicológico* (*Górgias* 494a-b - sobre a insaciabilidade do prazer); *fisiológico* (*Filebo* 45e - sobre os prazeres somáticos associados a estados patológicos do organismo, além da referência ao alívio e/ou ausência de dor física diferente do prazer em 46d-47b); *ontológico* (*República* 583e).

Platão compreende que o mal que assola a cidade e a sociedade só poderá ser superado por meio de uma reforma “radical”, quando a direção da cidade e a constituição de suas leis, que de certa forma, prescrevem os destinos da coletividade forem desenvolvidas por filósofos. Somente estes podem reconhecer o Bem e conduzir a cidade visando à justiça, condição de possibilidade para uma efetiva solução das tensões oriundas do jogo de poder presente no exercício da política.

2. Foucault e as relações de poder

Foucault, com os mais de 2000 anos que o separam de Platão, é também um pensador que se detém em compreender os problemas da sociedade de seu tempo. Desse modo, ao analisar as condições históricas e sociais na contemporaneidade e, mais especificamente, o jogo de forças que assujeita o indivíduo, ele nos diz o seguinte sobre a alma: “[...] a alma, efeito e instrumento de uma anatomia política: a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 1987, p. 29). Esta afirmação compõe a análise da sociedade no que diz respeito à *disciplina* e à *punição*, trata-se do exercício do poder sob a conformação psico-física do homem que, possuindo uma alma, encontra-a sujeita aos processos de punição quando sua ação pessoal ou mesmo social foge aos moldes da anormalidade que lhe são impostos pela sociedade.

A expressão utilizada por Foucault, ao falar de alma como foco da punição na contemporaneidade, parece, a rigor, extrema e estranha. Entretanto, esse tipo de abordagem temática é desenvolvida pelo autor em *Vigiar e punir* e, no que tange a sua capacidade de apontar os problemas da sociedade, se mostra bastante elucidativa.

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. (FOUCAULT, 1987, p. 28)

Há em Foucault, como podemos ver pela citação, uma remissão à existência da alma que, além disso, se relaciona com o corpo à semelhança do que fora estabelecido por Platão. Essa relação se torna mais interessante quando consideramos que essa alma se constitui como o lugar de práticas sociais que visam um objetivo social. Se em Platão a compreensão dessa

alma a partir de suas virtudes visava conduzir a uma melhor organização do corpo social, há também em Platão, como consequência lógica de seu pensamento, muito embora não tenha sido necessariamente expresso pelo ateniense, práticas que poderiam conduzir corpo e alma para outras formas de uso social contrárias à sua disposição e, tampouco, condizentes com a boa condução do bem comum, aí estando possivelmente inclusas as práticas de controle dos homens. Nesse sentido a concepção platônica se torna atual e a configuração proposta por Foucault se aproxima da apresentada pelo ateniense.

À diferença de Platão, Foucault nos apresenta em sua análise social as formas pelas quais a alma e o corpo se tornaram lugar e objeto de práticas de controle. Foucault apresenta nas investigações arqueológicas o sujeito envolto em um jogo de forças ligado a poderes que ensejam sua disciplina e sua regulamentação. Neste sentido a alma se encontra corrompida, compondo com o corpo o *locus* do exercício da dominação, cujo propósito é um controle que visa por um lado a conformação do corpo como adequação à produção e à reprodução social. Dessa perspectiva emanam duas possibilidades do uso do corpo, dois modos principais de sua articulação em meio ao corpo maior, ao corpo social, a saber, o corpo servil, submisso e conformado ao modo de associação, e o corpo fabril, constituído segundo a lógica do modo de produção.

Em *Vigiar e punir* (1975) ao analisar a violência nas prisões e a gênese dos processos disciplinares modernos, Foucault observa que os métodos utilizados como disciplina anulam o indivíduo subtraindo-o de seu corpo. Tais métodos, ao mesmo tempo em que mostram o desprezo pelo corpo do indivíduo no âmbito do sistema prisional, apontam para o processo disciplinar moderno que se desdobra em outras esferas da sociabilidade. Nesse sentido, longe de ser uma exceção, a disciplina penitenciária é um reflexo da disciplina que se exerce no âmbito da sociedade em geral.

Do mesmo modo, em *História da sexualidade*, volume I – *A vontade de saber* (1976), Foucault nos apresenta também estudos sobre a constituição do dispositivo da sexualidade, mostrando como tais estruturas se exercem de forma contundente sobre os corpos e que são, em certo sentido, expressões dos jogos de poder baseados nas estruturas dinâmicas dos corpos em suas relações a si e a outros corpos. Vemos nessa obra as configurações históricas dos usos possíveis da sexualidade como um exercício do poder sobre o prazer, o deleite, a vontade, o conhecimento, enfim, sobre temas assemelhados aos que vimos no Filebo de Platão.

Também as obras *Vigiar e punir* e *Vontade de saber* são obras que contemplam estudos arqueológicos sobre o tratamento que é dado ao corpo e, sob que condições o corpo produtivo procura atender ao controle social e à produção material exterior e mercadológica. Isso se dá

Trilhas Filosóficas – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó-RN, ano VII, n. 2, p. 49 - 60, jul.-dez. 2014. ISSN 1984-5561.

devido à disciplina que se exerce sobre o corpo escravizado, submetido aos jogos e aos ditames do poder.

Contudo, se por um lado temos nas instituições sociais e por toda a história da humanidade fatos que nos colocam diante de dispositivos de poder que são úteis como mecanismos de controle, por outro lado temos, segundo Foucault, a capacidade para reconhecer tais mecanismos e, por sua vez, lutar contra os mesmos.

Os saberes científicos em geral, a saber, a sociologia, a antropologia, a psicologia, etc., investigam a questão do surgimento do homem enquanto nova figura de conhecimento a partir do advento da modernidade. Para Foucault tal investigação não diz o que é o homem, este permanece como objeto insubmisso a qualquer descrição, por isso mesmo, em *As palavras e as coisas*, ele inicia seu discurso declarando “*a morte do homem*” como evidencia da falência de um conceito outrora compreendido como acabado, definido ou fechado.

Neste sentido, tal concepção mostra um esgotamento nas ciências humanas em relação a uma definição clara de seus próprios objetos. O resultado disso é que o homem não mais se caracteriza enquanto um objeto ou um corpo essencializado, hipostasiado e, tampouco, como um objeto estanque pronto e acabado para uma investigação científica propriamente dita.

A despeito de que possamos vir a considerar o homem na perspectiva factual dos aspectos associativos, produtivos, econômicos, religiosos, etc., em meio aos quais podemos depreender caracteres ligados ao seu modo de ser fabril, servil e submetido nos modos de produção e reprodução sociais que são visíveis na sociedade contemporânea, estes, por sua vez, não podem ser considerados como verdades que se estabelecem de forma absoluta, pois tanto na individualidade quanto na politicidade do corpo, o homem se constitui em meio à história. O sujeito moderno que se encontra “morto” enquanto objeto de uma teoria unívoca, encontra-se, por outro lado, disperso nas inter-relações subjacentes aos jogos de poder, de saber e de domesticação do corpo e da alma. Nessa perspectiva tem-se um sujeito ainda não definido, aberto e a se fazer em sua trajetória histórica, em meio a dinâmicas cujos reconhecimentos são essenciais para a prática da libertação humana.

Em um debate presente nos *Ditos e escritos VIII*, podemos encontrar uma discussão entre Fourquet, Guattari e Foucault os quais procuram tentar compreender se “*a cidade é uma força produtiva ou de antiprodução*”, tendo em vista considerar a politicidade do corpo ou, por outro lado, o corpo da cidade. Tais questionamentos, ainda, desdobravam-se, por outro lado, sobre uma compreensão da produção no âmbito do capitalismo.

Guattari afirmava que: “A cidade é o lugar onde são desterritorializadas as comunidades primitivas, [...] Cada vez mais se identificam a cidade e o corpo sem órgãos do capital: da capital
Trilhas Filosóficas – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó-RN, ano VII, n. 2, p. 49 - 60, jul.-dez. 2014. ISSN 1984-5561.

ao capital [...]” (FOUCAULT, 2012, p. 16)⁷, promovendo um conceito interessante para se pensar a cidade face ao jogo de forças existentes no sistema capitalista. Por oposição à estrutura da *República* de Platão, a ideia de um corpo sem órgãos compreende a noção de uma reestruturação do corpo social. Ou seja, na ausência de uma estrutura definida, os órgãos que compõem o corpo podem se reestruturar, se reordenar, se reorganizar tendo em vista um melhor funcionamento para uma determinada situação.

Todavia, no sistema capitalista o que ficou cristalizado foi exatamente o contrário dessa ideia, ou seja, que a sociedade para se manter necessita de estruturas fixas cuja mudança consiste simplesmente na troca das peças que não funcionam, que não se encaixam bem na estrutura da máquina produtiva, ou mesmo que não produzam de forma adequada. Vale a pena salientar que tais peças são, na verdade, os corpos das pessoas com seus desejos, volições, necessidades, em outras palavras, que aqui nos atrevemos a nomear como, sua alma.

Essa dinâmica baseada no fixismo da maquinaria corrobora o fortalecimento dos aspectos produtivo e submisso, fabril e servil do sistema capitalista, enraizando-se de tal forma que passa a se constituir como a única verdade do corpo, estabelecendo-se definitivamente como o motivo que anima tanto a individualidade quanto a politicidade do corpo. Temos assim constituída uma dinâmica que subjuga o corpo e a alma, uma articulação do corpo social que se constitui e se reforça por uma referência a um exercício de saber e de poder:

Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder (FOUCAULT, 1987, p. 28).

O “poder” do sistema de produção prevalece. Ele se fortalece e se reproduz em meio aos seus saberes e práticas. Deste modo, Foucault alerta para a forma como o sujeito é compreendido em meio a essa dinâmica. Enquanto a situação arqueológica permite perceber todos os aspectos que se inserem no poder, por outro lado, como nos afirma Foucault, considerando que “*onde há poder, há liberdade*”, tem-se que nas estruturas deste poder coexistem os meios de funcionamento, as funções e os efeitos que se caracterizam como relações de poder, elementos que se entrelaçam nos equipamentos coletivo da cidade e que exibem implicações genealógicas. Daí que considerando os dados arqueológicos e históricos do corpo do indivíduo, do corpo da cidade em suas estruturas, Foucault os eleva a sua

⁷ *Ditos e escritos VIII*, edição brasileira publicada pela Forense Universitária.

politicidade dando-nos elementos para tentar escapar desse intrincado jogo, que é o do poder, por meio de dinâmicas mais adequadas à constituição do corpo e da alma tendo em vista uma conquista cada vez mais acentuada da liberdade.

Conclusão

O pensamento de Platão foi considerado pelos seus críticos como idealista e conservador pela maneira como ele pensa e compõe a cidade. Ainda podemos escutar filósofos apontando o ateniense como um defensor de uma teoria das castas sociais ou mesmo como um inimigo da liberdade⁸. Entretanto, o que Platão propõe é a compreensão de que a cidade, como um corpo animado, constitui-se por um jogo de forças que, em função de um justo equilíbrio, tende a manter-se íntegro, daí a disposição da cidade proposta e empreendida pelo filósofo que, longe de ser uma concepção elitista, conservadora ou aniquiladora da liberdade, tem em vista promover a melhor ordenação do corpo político em função dos seus fins, a saber, o bem de todos.

Foucault, em suas considerações sobre o poder, alerta para a forma como o sujeito é compreendido em meio a essa dinâmica, chamando a atenção para o cuidado que devemos ter para que este não venha a ser considerado como uma coisa. Fica também evidente em Foucault uma compreensão sobre a existência das relações de poder que se movimentam no modo de produção capitalista. Tal compreensão, mesmo que não venha a resolver os problemas sociais, pelo menos faz emergir as ilusões instauradas como verdades absolutas e incontestes no corpo da cidade, as quais sedimentam a violência e corroboram para as formas de assujeitamento. Mesmo que em Foucault não tenhamos soluções, ao menos temos o desvelamento dos mecanismos presentes nos jogos de poder, como condição para a construção de saídas possíveis dessas dinâmicas que são perversas.

Nesse sentido, podemos inscrever Foucault como um dos que, muito embora não associado ao projeto platônico, foi capaz de seguir a mesma intuição, a saber, a compreensão acerca do desequilíbrio de forças que impera na sociedade de controle e, a propor ao seu modo, considerando a história e os limites da sociedade contemporânea, a constituição de um sujeito

⁸ Karl Popper, em *A Sociedade aberta e seus inimigos*, coloca Platão entre os principais opositores da ideia de liberdade.

ético e de uma estética da existência⁹. É nessa perspectiva que Foucault nos afirma em *História da Sexualidade II*, que “Existem momentos na vida nos quais a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e refletir”.

Referências

PLATÃO. *Filebo*. Lisboa, Portugal: Europa-América Ltda, (s/d).

PLATÃO. *República*. (8ª Ed). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir* (19ª Ed). Rio de Janeiro, BR: Editora Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michael. *História da Sexualidade 2* (6ª Ed). Rio de Janeiro, BR: Edições Graal, 1990.

FOUCAULT, Michael. *Ditos e escritos VIII* (1ª Ed). Rio de Janeiro, BR: Forense Universitária, 2012.

⁹ Tais abordagens aparecem tanto na *Hermenêutica do sujeito* como em *História da sexualidade*, em seus volumes: I - *O uso dos prazeres* e II - *O cuidado de si*.

FEUERBACH: TRANSCENDER PARA O AQUÉM

*Lindoaldo Campos*¹

Tudo depende do que não existe.
(Fernando Pessoa)

Resumo:

A partir da ideia de que “o mistério da teologia é a antropologia”, Feuerbach instaura as bases do pensamento crítico da modernidade. Não se trata de uma simples negação da noção de Deus, mas de uma desmistificação da fundamentação teológica do fenômeno religioso para remetê-lo ao próprio ser humano, não para tolher o fenômeno religioso, mas, ao contrário, para reconhecer seu âmbito próprio e, deste modo, impulsionar-lhe ainda mais *de e em* direção ao próprio homem, sua origem e destino. Cuida-se, em suas palavras, de possibilitar “o conhecimento da religião para a promoção da liberdade humana, da autonomia e do amor”. É neste sentido que este escrito pretende-se um incipiente contributo para a apresentação e o equacionamento da perspectiva feuerbachiana sobre a religiosidade.

Palavras-chave: Feuerbach. Religiosidade. Antropologia.

Abstract:

From the idea that "the mystery of the theology is the anthropology", Feuerbach establishes the foundation of critical thinking of modernity. It is not a simple denial of the notion of God, but a demystification of the theological foundation of the religious phenomenon to submit it towards the human being, not to hinder the religious phenomenon, on the contrary, to recognize its own scope, consequently, boosting it even more from the man to the man himself, his origin and destination. It is about, in Feuerbach's words, to enable "the religion knowledge to promote human freedom, autonomy and love". This is why this writing intends to an incipient contribution to the presentation and the equationing of Feuerbach's perspective on religiosity.

Keywords: Feuerbach. Religiosity. Anthropology.

¹ Mestre (UFRN) e Doutorando em Filosofia (UFPE/UFPB/UFRN). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte – IFRN.

Prelúdio: Feuerbach, religioso iconoclasta

Erguendo os braços para o Céu distante
e apostrofando os deuses invisíveis,
os homens clamam: - “Deuses impassíveis,
a quem serve o destino triunfante,

Porque é que nos criastes?! Incessante
corre o tempo e só gera, inextinguíveis,
dor, pecado, ilusão, lutas horríveis,
num turbilhão cruel e delirante...

Pois não era melhor na paz clemente
do nada e do que ainda não existe,
ter ficado a dormir eternamente?

Porque é que para a dor nos evocastes?”
Mas os deuses, com voz inda mais triste,
dizem: - “Homens! Porque é que nos
criastes?!”

(Antero de Quental,
Divina comédia)

Se, por um lado, a notoriedade que o filósofo Ludwig Feuerbach hoje possui talvez se deva, em grande medida, às teses marxianas que carregam seu nome – quiçá a mais famosa delas: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*” (MARX, 1999, p. 14 e 128)² –, por outro lado, do mesmo modo e na mesma proporção, quiçá essa circunstância tenha contribuído para a existência de muitos e profundamente danosos equívocos oriundos de interpretações reducionistas sobre o pensamento do autor de *A essência do cristianismo*³.

Seja. De todo modo, indubitável, todavia, é a importância da análise feuerbachiana para a filosofia moderna e contemporânea, porquanto dos mais nítidos e relevantes pontos

² Termos gerais, Marx critica Feuerbach porque entende que sua análise sobre a religião não teria ultrapassado o horizonte teológico e, por conseguinte, não teria alcançado a dimensão social da alienação. Cfr. MARX, A ideologia alemã (*Feuerbach*) (título original: *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*). 11 ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1999. (Coleção Pensamento Socialista, 12).

³ A exemplo de Nietzsche, quando assinala: “Fichte, Schelling, Hegel Feuerbach Strauss – tudo isso cheira a teólogos e patriarcas eclesiais” (*Fragmentos póstumos*, 1884, 26(412), in *Fragmentos do espólio*, (primavera de 1884 a outono de 1885). Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 219).

de transição entre o *idealismo alemão* e o *materialismo cientificista* da segunda metade do século XIX.

Filho do renomado jurista Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach⁴, Ludwig Andreas Feuerbach nasceu em Landshut, Alemanha, em 28 de julho de 1804 e faleceu em Nuremberg, no mesmo país, em 13 de setembro de 1872.

Inicialmente aluno devotado a Hegel (partícipe, inclusive, do grupo conhecido como *jovens hegelianos*), com a morte do antigo mestre em 1831 tentou substituí-lo na cátedra mas teve sua carreira universitária interrompida ante as virulentas críticas dirigidas a seu texto *Pensamento sobre a morte e a imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)*, primeiro projétil dos vários que viria a lançar contra a teologia idealista, em uma batalha que culminaria com a edição de *A essência do cristianismo (Das Wesen des Christentums)*.

Autodeclarado tributário do pensamento de Kant (ASSUMPÇÃO, 2014, p. 92), admirador de Espinosa – “o primeiro que se apresentou numa oposição positiva à teologia” (FEUERBACH, 1989, p. 16)⁵ –, Feuerbach no entanto logo rompeu com o transcendentalismo e o panteísmo e terminou por inaugurar as bases do pensamento crítico da modernidade, com tal vigor, aliás, que se espalhou por perspectivas de pensadores tão relevantes quanto díspares como os filósofos Karl Marx, Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche, o fundador da psicanálise Sigmund Freud e o antropólogo Lévy-Strauss⁶.

Os escritos de Feuerbach são comumente distribuídos em dois grandes períodos.

⁴ De Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach vale ainda registrar que foi o autor do Código Penal da Baviera, em que sinalizou a tendência de humanização da justiça penal, a exemplo da abolição da pena de tortura, reconhecido como o fundador do moderno Direito Penal alemão.

⁵ Cfr. tb. Eduardo F. Chagas, *A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach*. In: ____; REDYSON, Deyve; PAULA, Márcio Gimenez de (Orgs.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009. (Série Filosofia). p. 37-65. Disponível em: <https://efchagasufc.files.wordpress.com/2012/04/texto-completo-1.pdf>.

⁶ A estes acresce-se “o teólogo Strauss, o político Arnold Ruge, o socialismo verdadeiro, os vulgarizadores Heinzen, W. Marr, H. Everbeck, o biólogo Moleschott, o esteta Hermann Hettner, o poeta Herwegh, o realista Gottfried Keller, Richar Wagner também, quando este escreve A obra de arte do futuro” (Denis Huisman, *Dicionário dos filósofos*. Tradução de Cláudia Berliner et al. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 373). Sobre as implicações entre os pensamentos de Feuerbach e Kierkegaard, cfr. Jadson Teles Silva, *A influência de Feuerbach na crítica kierkegaardiana ao cristianismo*. Revista Pandora Brasil, n. 23 (Out./2010), p. 2-10. Disponível em: <http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/Kierkegaard/jadson.pdf>. Sobre Feuerbach e Freud, cfr. Márcio Gimenez de Paula, *O futuro de uma ilusão: algumas reflexões entre Feuerbach e Freud*. Revista AdVerbum, a. 2, n. 2 (Jul.-Dez./2007), p. 161-171. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbun/Vol2_2/feuerbach%20freud.pdf>. Sobre Feuerbach e Lévy-Strauss, cfr. Alice Aleixo, *Ludwig Feuerbach: um manifesto antropológico*. Covilhã: LusoSofia, 2009. (Coleção Artigos LusoSofia), p. 35.

Ao primeiro pertencem obras “marcadas por um modelo de racionalidade que vê no pensamento a única atividade capaz de superar as diferenças entre os indivíduos na unidade de um plano universal” (SERRÃO, apud SARTÓRIO, 2001, p. 14). Dentre outras: a *Dissertação sobre a razão* (*Dissertation über die Vernunft* ou *De ratione una, universali, infinita*, 1828 – com que obteve a livre-docência na Universidade de Erlagen), os já referidos *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830 – publicados anonimamente), a *Introdução à Lógica e à Metafísica* (*Einleitung in die Logik und Metaphysik*, 1829-1830), a *História da filosofia moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*, 1835-1836 – recolha de cursos oferecidos na cátedra) e a *Apresentação, desenvolvimento e crítica da filosofia leibniziana* (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, 1837).

Do segundo período, caracterizado pelo rompimento com o hegelianismo e pela construção de seu próprio sistema filosófico, constam: *Contribuição à crítica da filosofia hegeliana* (*Zur Kritik der hegelschen Philosophie*, 1839), *A essência do cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, 1841), *Teses provisórias para uma reforma da Filosofia* (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842), *Necessidade de uma reforma da Filosofia* (*Notwendigkeit einer Veränderung der Philosophie*, 1842), *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843), *Essência da religião* (1845), *Questão da imortalidade do ponto de vista da antropologia* (1846), *Acerca de meus Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1847), *Preleções sobre a Essência da religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851) e *A teogonia segundo as fontes da antiguidade clássica, hebraica e cristã* (1857)⁷.

Em todos esses escritos – nomeadamente nos últimos –, o mesmo ardor, a mesma força, a mesma ideia: “O mistério da teologia é a antropologia” (FEUERBACH, 1988c, p. 19; 1989, p. 23; 1997, p. 250). Trata-se, bem se vê, de um “corte decidido com a tradição cristã e com todos os elos do pensamento teológico, a que conscientemente e com fervor quase místico dá uma inflexão antropológica violenta e consequente” (MORÃO, 1988b, p. 10).

No entanto, desde logo é mister assinalar: não se trata de ateísmo. Pelo menos, não de um ateísmo pura e simplesmente negador da ideia de Deus, como o filósofo faz questão de sublinhar:

⁷ Denis Huisman noticia que a coletânea *Ludwig Feuerbach Sämtliche Schriften* (obras completas) foi publicada por Wilhem Bolin e Friedrich Jodl no período de 1903-1911 e reeditada por Hans-Martin Sass em 1959, em 13 volumes (op. cit., p. 373).

Quem não sabe dizer de mim senão que sou ateu não sabe nada de mim. A questão de se Deus existe ou não, a contraposição entre teísmo e ateísmo pertence aos séculos XVII e XVIII. Eu nego a Deus. Isso quer dizer, em meu caso: eu nego a negação do homem (...) A questão sobre o ser ou não ser Deus é em meu caso unicamente a questão sobre o ser ou não ser do homem. (FEUERBACH apud SARTÓRIO, 2001, p. 25)

Quando muito, ainda que pobremente referido, poder-se-ia dizer um *ateísmo prático* ou, na expressão do próprio Feuerbach, de uma *teologia especulativa* – para a qual ousamos cunhar o termo *religiosofia*, ante as razões expendidas no terceiro movimento deste texto.

Delineado o âmbito de sua investigação, Feuerbach lhe assinala o fundamento geral ao dizer que “os períodos da humanidade distinguem-se apenas por transformações religiosas” (FEUERBACH, 1988a, p. 14), de forma tal, aliás, que os fatores presentes na religiosidade não estariam apenas no âmago de cada indivíduo, mas mesmo nos laços de subjetividade presentes na formação do próprio Estado⁸.

Urge, pois, compreender a crítica de Feuerbach à teofilosofia idealista mediante a acentuação da *sensualidade*, por meio da crítica aos falsos antagonismos ente *corpo* e *espírito*, *consciência* e *sensibilidade*, promovendo uma reabilitação das sensações, da intuição, das pulsões (NIETZSCHE, 1998, p. 90).

Com o propósito de estruturar o presente texto em consonância com o andamento do pensamento de Feuerbach, seguir-se-á um caminho sugerido pelo próprio filósofo, quando assinala que seu primeiro pensamento foi Deus, o segundo a razão e o terceiro o homem (FEUERBACH, 1989, p. 14-29), bem como quando aduz que a unidade divina no homem é a unidade da *vontade*, da *razão* e do *amor* (FEUERBACH, 1997, p. 45).

In casu, tais elementos vinculam-se, respectivamente, a um primeiro movimento em que se patenteia a separação do homem (o que denominamos de *desligião*), a um segundo movimento onde se evidencia a conscientização dessa perda e da necessidade de

⁸ Sem pretender analisar a importante questão relativa à perspectiva feuerbachiana a respeito do tema, vale no entanto registrar um aspecto de sua “explicação subjetiva do Estado”: Deus, no sentido da religião, é o pai, o conservador, o providenciador, o guarda, o protetor, o regente e o senhor da monarquia mundial. Por isso, o homem não precisa do homem: tudo o que ele deve receber de si ou dos outros recebe-o imediatamente de Deus [...] Na explicação subjetiva do Estado, os homens reúnem-se pela simples razão de que não creem em Deus algum, porque negam inconscientemente, de modo instintivo e prático, a sua fé religiosa. Não é a fé em Deus, mas a desconfiança em Deus que funda os Estados. É a crença no homem como deus do homem que explica subjetivamente a origem do Estado (...) O Estado é a providência do homem. (FEUERBACH, 1988a, p. 16-17)

sua revinculação (uma *consciligião*) e, por fim, a um terceiro movimento em que se aponta os fundamentos de uma necessária reunidade (uma *religiosofia*).

Primeiro movimento: a desligião

Perdi-me dentro de mim
 porque eu era labirinto.
 E hoje, quando me sinto,
 é com saudades de mim.
 (Mário de Sá-Carneiro,
Dispersão)

O primeiro movimento da perspectiva feuerbachiana sobre a religião tem como pano de fundo sua crítica à denominada *filosofia especulativa*, que na Modernidade tem suas configurações mais acabadas no *idealismo alemão*, sobretudo no pensamento de Hegel, “a última grandiosa tentativa para restaurar o Cristianismo já perdido e morto através da filosofia” (FEUERBACH, 1988b, p. 63-64).

Isso porque, para Feuerbach, uma vez que “não suprime os dogmas da teologia, mas apenas os restabelece, unicamente os mediatiza a partir da negação do racionalismo”, “a filosofia especulativa é a teologia (...) racional” (1988b, p. 63 e 39). E a questão fundamental que daí deriva consiste precisamente na busca de um princípio racional em que se sustenta a cisão do homem em prol de um além, de uma essência divina projetada, em todo caso, para fora de si.

Nesta confrontação, é certo que este pensador não ignora a circunstância de que as origens desta vertente do idealismo encontram-se já na perspectiva neoplatônica iniciada entre os séculos II e III da era cristã pela escola de Alexandria (através de Amônio Sacas) e ampla e profundamente desenvolvida pelos filósofos Filo, Plotino e Proclo, no sentido último de uma desvalorização do conhecimento sensível, do real, do corpo, em proveito do inteligível, do abstrato (FEUERBACH, 1988b, p. 60).

O ápice deste longo e tortuoso percurso da metafísica identifica-o na lógica hegeliana, denunciada como o elemento fundamental da filosofia especulativa entendida como teologia – uma vez que “a filosofia moderna (...) nada mais é do que a teologia

resolvida e metamorfoseada em filosofia” (FEUERBACH, 1988b, p. 60). É o que ele expressa na seguinte passagem (1988c, p. 21):

A lógica hegeliana é a teologia reconduzida à razão e ao presente, a teologia feita lógica. Assim como o ser divino da teologia é a quintessência ideal ou abstrata de todas as realidades, isto é, de todas as determinações, de todas as finidades, assim também é a lógica. Tudo o que existe sobre a Terra reencontra-se no céu da teologia – assim também tudo o que existe na natureza reencontra-se no céu da lógica divina (...). A essência da teologia é a essência do homem, transcendente, projetada para fora do homem; a essência da lógica de Hegel é o pensamento transcendente, o pensamento do homem posto fora do homem.

Ou seja: primeiro momento, Feuerbach critica a inversão que Hegel perfaz entre sujeito e predicado, atribuindo o papel de elemento primordial a este e de elemento condicionado ou derivado a este. Há mais: a partir da consideração do inteligível como princípio da realidade, elabora-se a ideia de Deus como esse princípio fundante, estruturado, doravante, em termos racionais. Sob essa óptica, concebido como ente que pensa e cria a si mesmo e a tudo o mais, Deus é então convertido em uma “unidade ininterrupta consigo mesmo” (FEUERBACH, 1988b, p. 47), independente do homem e culminância da própria teologia e da própria filosofia.

Várias as denominações: neoplatonismo, idealismo, transcendentalismo, todas, no entanto, variações de um mesmo movimento de cisão do homem e de criação de uma entidade que sói identificar com o próprio pensamento, entendendo-se alcançada a união entre *ser* e *pensar* pretendida por Parmênides e a final idealizada pela teologia. A partir daí – aduz Feuerbach (1988b, p. 74) –,

só na essência se satisfaz o homem. Substitui a carência do ser real por um ser ideal, isto é, supõe agora a essência da realidade abandonada ou perdida às suas representações e pensamentos – a representação já não é para ele nenhuma representação, mas o próprio objeto; a imagem já não é uma imagem, mas a própria coisa; o pensamento, a ideia, é a própria realidade.

Desta forma, em contraposição àquilo que se entende por *religião* (segundo a etimologia proposta por Lactâncio, cuida-se de termo derivado de *religare*⁹), trata-se, para

⁹ Esta é a etimologia proposta por Lactâncio (Lúcio Célio Firmiano Lactâncio, 240 – 320) em sua obra *Divinae Institutiones (Instituições Divinas)*, uma das primeiras e mais reverenciadas apresentações sistemáticas do pensamento cristão. Cfr. Cristiane A. de Azevedo, *À procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare*. *Religare*, 7 (1) (Mar./2010), p. 90-96.

Feuerbach, de um processo que conduz ao que se poderia denominar *desligação* (de *desligare*), condição de alienação que o homem experimenta de si mesmo em direção a um além¹⁰.

Desligação: a cisão do homem consigo mesmo, todavia como uma atividade que lhe é inata, a denunciar a dependência que o homem tem em relação à natureza, que denuncia a sua essência infantil:

A religião é essencial ou inata no homem; não a religião no sentido da teologia ou do deísmo, da própria crença em um deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e dependência da natureza por parte do homem. (FEUERBACH, 1989, p. 37)

Calha, no ponto, uma observação: embora inata, a disposição do homem para sua cisão somente alcança seu ápice quando imagina Deus como uma entidade que lhe é além, anteposta e mesmo contraposta.

Tudo aquilo que não é mas deseja ser, o homem transforma em um deus ou é seu deus. O cristão deseja ser um ser perfeito, livre de pecados, não-sensorial, livre de qualquer necessidade corporal, feliz, imortal, divino, mas não o é; por isso, concebe aquilo que quer ser e que espera ser um dia como um ser distinto dele a que chama Deus, mas que no fundo nada mais é do que a essência de seus próprios desejos sobrenaturais, portanto sua própria essência ultrapassando os limites da natureza. (FEUERBACH, 1989, p. 196)

Ora, esta culminância ocorre em momento definido: “na noite da ignorância, na dificuldade, na falta de recursos, na incultura” (FEUERBACH, 1989, p. 176), pois

a fonte e o poder da superstição é entretanto o poder da ignorância e da estupidez que é o maior poder sobre a terra, o poder do medo ou do sentimento de dependência e finalmente o poder da imaginação que transforma num ser ou espírito ou deus mau todo mal cuja causa o homem desconhece (...)

Nada é mais humano, nada mais difundido do que a estupidez, nada mais natural, mais inato no homem do que a ignorância.

A causa teórica negativa ou pelo menos a condição de todos os deuses é pois a ignorância do homem, sua incapacidade de se conceber dentro da natureza. (FEUERBACH, 1989, p. 184)

¹⁰ Assim, malgrado Feuerbach use o termo *religião* para indicar a cisão do homem, neste texto o resguardamos para vinculá-lo ao processo de reunidade do homem a si mesmo a partir de uma nova perspectiva filosófica – como pretendemos evidenciar no terceiro movimento. Por tais razões, sempre que aludirem à referida cisão do homem consigo mesmo, os textos de Feuerbach serão transcritos com a substituição da palavra *religião* pelo termo *desligação*.

E é aí, neste momento de suprema perdição, que o homem (só e apenas) padece no âmbito da religiosidade, pois “para enriquecer Deus, deve o homem se tornar pobre”, porquanto “a desgraça do homem é o triunfo da misericórdia divina” (FEUERBACH, 1989, p. 68 e 269).

Feitas as contas, na instância da desligião o homem é ninguém, é nada:

Deus não é o que o homem é; o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem, o finito. Deus é perfeito; o homem, imperfeito. Deus é eterno; o homem, transitório. Deus é plenipotente; o homem, impotente. Deus é santo; o homem, pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades; o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. (FEUERBACH, 1989, p. 77)

Assim é que, sentindo-se preso a seu contrário e por ele em qualquer caso apequenado, denunciado, julgado e condenado (“A crença na vida celestial é a crença na nulidade e imprestabilidade desta vida” (FEUERBACH, 1989, p. 202)), o homem considera este mundo, a sua vida um martírio, um vale de lágrimas, e ele mesmo um pecador, um autotransgressor, e não demora passa a desejar sua projeção em direção a um (a qualquer um) além como forma de libertação de si e do mundo.

Daí o fanatismo religioso. Daí os sacrifícios que o homem pratica inclusive contra si mesmo:

A desligião é o relacionamento do homem com a sua própria essência (...) não como sendo sua, mas de um outro ser diverso dele, até mesmo oposto – aí está a sua inverdade, a sua limitação, a sua contradição com a razão e a moral; aí está a fonte desgraçada do fanatismo religioso; aí o princípio supremo, metafísico, dos sangrentos sacrifícios humanos. (FEUERBACH, 1989, p. 239)

Cisão, fanatismo, sacrifício de si: tantos e tamanhos são os perigos dessa *desvida*. É desse ocaso último – brada Feuerbach – que é preciso recuperar o homem para si mesmo: eis a tarefa que incumbe a uma profunda reflexão sobre a religiosidade.

Segundo movimento: a consiligião

Passar dos fantasmas da fé para os espectros da razão é somente ser mudado de cela.

(Fernando Pessoa,
Livro do desassossego)

Constatada a desligião do homem consigo mesmo, o segundo movimento da orquestração feuerbachiana respeita à adoção de uma atitude crítica quanto à necessidade de reflexão, em bases racionais, sobre a condição humana neste âmbito. No itinerário adotado a par das indicações de Feuerbach, neste momento devemos analisar a importância da *razão* no processo de recondução do homem a si, ou seja, de uma conscientização sobre a religião.

Quiçá se trate, aqui, de uma *consciligião*.

Inicialmente, Feuerbach sustenta que a desligião deve-se, sobretudo, à obstaculização que o homem sofre em sua capacidade de contemplação teórica quando esta é anuviada pela contemplação prática – a qual em todo caso consiste em uma espécie de reflexão, mas “impura, maculada pelo egoísmo, pois nela eu me relaciono com uma coisa só por minha causa – uma contemplação não satisfeita em si mesma, pois eu me relaciono com um objeto ao qual eu não me equiparo” (FEUERBACH, 1989, p. 237)¹¹.

Para Feuerbach, trata-se, portanto, de o homem recuperar a capacidade de contemplação teórica e, com isso, inverter a assinalada equação entre sujeito e predicado proposta pelo neoplatonismo e agasalhada na teoria de Hegel. Isso porque

A desligião nada sabe de antropomorfismos; os antropomorfismos não são para ela antropomorfismos. A essência da religião é exatamente que para ela essas qualidades expressam a essência de Deus. Somente a *razão* que reflete sobre a religião, ao defendê-la e ao negá-la diante de si mesma, declara-a como sendo imagens. (FEUERBACH, 1989, p. 67)

Ora, fundada na *razão*, a *consciligião* não é senão a percepção acerca daquilo que distingue homens e animais: a consciência “no sentido rigoroso e próprio”, qual seja aquela que capacita os seres humanos à “imaginação, à fantasia, à representação, à opinião” (FEUERBACH, 1989, p. 43-45) sobre sua própria quiddidade, ou seja, sobre aquilo que lhe é mais essencial, aquilo que lhe faz homem na relação consigo mesmo e de interdependência que cada indivíduo mantém com os demais.

¹¹ Sobre o uso do termo *consciligião*, remete-se, por analogia, às razões expostas na nota 27.

Nesse contexto, a consiligião consiste em um impulso fundamental, ínsito às próprias ideias de homem e de humanidade, aquilo que peculiariza cada um em meio e junto aos demais e os dota da capacidade de objetivar as coisas e de se relacionar a elas de forma a compreender a si mesmo, no movimento que a palavra délfica tornou conhecido através da expressão *conhece-te a ti mesmo*:

Por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto (...) Também a lua, o sol e as estrelas gritam para o homem o *gnôthi sautón*, o conheça-se a si mesmo. Pelo fato de ele os ver e os ver da forma como os vê tudo isso já é um testemunho de sua própria essência. O animal só é atingido pelo raio de luz necessário para a sua vida, mas o homem também pelo brilho indiferente da mais distante estrela. Só o homem possui alegrias e sentimentos puros, intelectuais, desinteressados – só o homem promove os espetáculos teóricos dos olhos (...) O olho é de natureza celestial. Por isso eleva-se o homem acima da terra somente através do olho; por isso inicia-se a teoria com a contemplação do céu. Os primeiros filósofos foram astrônomos. O céu lembra ao homem o seu desígnio, lembra-o de que ele não nasceu somente para agir, mas também para contemplar. (FEUERBACH, 1989, p. 47)

A consiligião é a *consciência a respeito da religião*, ou seja, da cisão e da necessidade de reunidade do homem consigo mesmo. Daí ressaí que, se é certo que a consiligião é a consciência de si do homem, tem-se que “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo; o conhecimento de Deus, o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 1997, p. 55). Nas palavras de Feuerbach (1989, p. 61):

A necessidade de que Deus seja sábio, bom, justo etc. não é imediata, idêntica à essência do homem, mas sim uma necessidade que existe por meio da consciência que o homem tem de si mesmo, por meio da atividade do pensamento.¹²

A consiligião: eis, aí, portanto, retratado em todas as cores e matizes, o fundamento da conhecida frase de Feuerbach: “O mistério da teologia é a antropologia” (FEUERBACH, 1988c, p. 19; 1997, p. 250).

O que chega de Deus ao homem vem ao homem somente a partir do homem em Deus, i. e., chega ao homem consciente a partir da essência do homem (...) Portanto, entre a revelação divina e a chamada razão ou

¹² Já se observou que essa ideia não é nova e já aparece em fragmentos do filósofo pré-socrático Xenófanes, in *Os pré-socráticos – fragmentos, doxografia e comentários*, 2 ed. Tradução de Anna L. A. de A. Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores). p. 64.

natureza humana não existe distinção a não ser ilusória – também o conteúdo da revelação divina é de origem humana, pois ele não surge de Deus enquanto Deus, mas de um Deus determinado pela razão humana (...). (FEUERBACH, 1997, p. 250)

Mais ainda, então: a consiligião é o que permite então encontrar-se em si após haver-se perdido de si. Trata-se da contemplação que permite a retomada no sentido da autoafirmação, da autoconformação, da autoconfirmação da divindade no homem, o que somente é possível porque “o divino só pode ser conhecido pelo divino” ((FEUERBACH, 1997, p. 51).

Trata-se, enfim, da base de uma nova filosofia, de um novo modo de querer, pensar e amar que Feuerbach denomina de *filosofia do futuro*.

Terceiro movimento: para uma religiosofia

Não, não há porque mentir ou esconder
a dor que foi maior do que é capaz meu
coração
Não, nem há porque seguir cantando só para
explicar
Não vai nunca entender de amor quem
nunca soube amar
Ah, eu vou voltar pra mim, seguir sozinho
assim
até me consumir ou consumir toda essa dor
até sentir de novo o coração capaz de amor

(Geraldo Vandré,
Pequeno concerto que virou canção)

Se no primeiro plano a *vontade* implica a cisão do homem e se, segundo plano, a necessidade de sua reintegração é evidenciada pela *consciência*, o terceiro movimento da orquestração feuerbachiana consiste, neste âmbito, na efetivação de tal reunidade, no reapossamento de si do homem.

Eis o objetivo declarado de Feuerbach (1989, p. 28):

Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade (...).

No itinerário traçado pelo filósofo, nessa tal emancipação do homem é onde e quando tem ocasião o *amor*, que – ressalte-se – “não é uma forma de religião (...): é a essência da religião” (FEUERBACH, 1988a, p. 14). Daí porque “a nova religião será o amor do homem pelo homem. Todas as respostas terão que ser encontradas num quadro estritamente humano, porque o Homem é para si a sua própria providência” (ALEIXO, 2009, p. 35).

Para tanto, é necessária uma nova filosofia, a “negação não contraditória” da filosofia especulativa hegeliana, “negação que não fica presa ao ponto de vista que nega” (HUISMAN, 2001, p. 369).

É o que Feuerbach entende por *teologia especulativa*, que se diferencia da teologia comum porque enquanto esta “tem os seus fantasmas na imaginação sensível, a teologia especulativa (os tem) na abstração não sensível”, ou seja, “*transpõe para o aquém*, isto é, *atualiza, determina e realiza* a essência divina, que a outra exilava para o além, por medo e estupidez” (FEUERBACH, 1988c, p. 22 e 19, respectivamente).

Dito de outra forma:

Na teologia ordinária, o Deus supra-humano é somente uma flor de retórica edificante, uma representação, um brinquedo da fantasia. Na teologia especulativa, pelo contrário, é verdade e coisa terrivelmente séria. A contradição violenta com que a filosofia especulativa deparou deve-se apenas ao fato de ela ter feito do Deus que no teísmo é apenas um ser da fantasia, um ser longínquo, indeterminado e nebuloso, um ser presente e determinado, e ter assim destruído o encantamento ilusório que um ser longínquo possui na bruma azulada da representação. (FEUERBACH, 1988b, p. 44)

Feuerbach assinala a necessidade de um *novo nome* para essa nova forma de pensar: trata-se, quiçá, de uma *religiosofia*: a uma, porque se afasta da carga deletéria que a expressão *filosofia especulativa* (e *escolástica*) possui em seu pensamento e, a duas, porque conjunta aos elementos de uma nova forma de pensar que objetiva a desmistificação da religião em busca da reintegração do homem¹³.

O próprio Feuerbach (1988a, p. 15) apresenta essa nova perspectiva, cumeira de seu pensamento:

A filosofia toma o lugar da religião. Mas é justamente por isso que também uma filosofia totalmente diversa entra para o lugar da antiga.

¹³ Sobre o uso do termo *religiosofia*, remete-se, por analogia, às razões expendidas na nota 27.

A filosofia prevalente não pode substituir a religião; ela era filosofia, mas nenhuma religião. Deixava fora de si a essência peculiar da religião, pretendia unicamente a forma do pensamento.

Para substituir a religião, a filosofia deve tornar-se *religião* enquanto filosofia, deve introduzir em si mesma, de um modo a ela conforme, o que constitui a essência da religião, o que faz a vantagem da religião sobre a filosofia.

Com efeito, uma vez que “a unidade divina no homem é a unidade da *vontade*, da *razão* e do *amor*” (FEUERBACH, 1997, p. 45)¹⁴, é lícito questionar:

Qual é a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A vontade, a razão e o coração. Um homem completo possui a força da vontade e a força do coração. A força da vontade é a energia do caráter, a força do pensamento é a luz do conhecimento, a força do coração é o amor. Vontade, razão, amor são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência (...) a essência verdadeira é a que quer, a que pensa, a que ama. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si mesmo. A trindade divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade de vontade, razão e amor. (FEUERBACH, 1997, p. 45)

A religiosofia é a nova filosofia que permite (impõe mesmo) a transcendência do homem para si, para o aquém, arrimada, doravante, na intuição (ou *intéocão*¹⁵), princípios supremo que consegue transformar a política em religião” (FEUERBACH, 1988a, p. 16).

Em uma expressão de nossos tempos, cuida-se do *amor de si*, da festa da reunidade com aquilo que lhe é mais próximo, uma vez que o homem cinde-se na desligião apenas para voltar a si; nega-se para se afirmar adiante como o *ser trinindiviso* que é, posto suficientemente capaz de acolher a *vontade*, a *razão* e o *amor* sem despedaçar-se, sem liquefazer-se, sem perder-se.

“Em suma – diz Feuerbach (1988a, p. 16) –:

Devemos resumir em um princípio supremo, em um vocábulo supremo, aquilo em que queremos nos tornar; só assim santificamos nossa vida (...) Só assim nos libertamos da contradição que, presentemente, envenena o mais íntimo de nós mesmos: da contradição entre nossa vida e nosso pensamento (...) Devemos, pois, tornar-nos novamente religiosos (...)

¹⁴ A par do itinerário delineado para este escrito, alterou-se ordem dos elementos constantes da frase de Feuerbach.

¹⁵ Proposta de etimologia: *in – théos* = deus em si.

Eis aí a dicção, clara e precisa, do mistério da encarnação, do mistério da fé, do mistério da ressurreição, do mistério da providência: o amor de Deus expresso no verbo, na palavra poética que é a *oração*:

A mais profunda essência da religião manifesta-se em seu ato mais simples: a oração (...), a oração que expressa aquele poder do coração que arremessa o homem ao chão (...) A oração é o encontro do coração humano consigo mesmo, com a sua própria essência (...) A oração é a cisão do homem em dois seres (todavia, não uma desligião) – um diálogo do homem consigo mesmo (...) Na oração, o homem volta-se à onipotência da bondade – isso nada mais significa que: na oração o homem adora o seu próprio coração, ele contempla a essência de sua afetividade como o ser mais elevado, divino. (FEUERBACH, 1997, p. 99, 162 e 166)

Trata-se, bem se vê, da *inversão da inversão* preconizada pelo idealismo neoplatônico/hegeliano, sem, todavia, que haja qualquer preponderância entre os elementos que constituem o ser humano: a *vontade*, a *razão* e o *amor* queridos, pensados e sentidos como a trindade fundamental e indissociável que compõe o *locus* ético chamado homem.

Trata-se, do mesmo modo, de uma alternativa ao panteísmo de matiz espinosano, sugerindo-se aquilo que o próprio Feuerbach (1988c, p. 23) denomina *antropoteísmo*:

O teísmo baseia-se no *conflito* entre a *cabeça* e o *coração*; o panteísmo é a supressão dessa cisão *na cisão* – pois torna imanente o ser divino apenas como *transcendente*. O antropoteísmo é a supressão da cisão *sem cisão* (...) O antropoteísmo é a *religião autoconsciente* – a religião *que a si mesmo se compreende*.

Daí porque uma tal religiosofia requer uma nova forma de expressão, uma nova arte, uma *poesofia* em que a dor da existência é mesmo querida, afirmada como condição de humanidade:

A consciência resoluto, tornada carne e sangue, de que o humano é o divino e o finito é o infinito é a fonte de uma nova poesia e arte, que suspenderá em energia, profundidade e chama todas as artes precedentes.
A fé no além é uma fé absolutamente apoética. A dor é a fonte da poesia. Só quem experimenta a perda de um ser finito como perda infinita tem força para o fogo do lirismo. (FEUERBACH, 1988c, p. 23)

E daí porque, a final, uma tal religiosofia não significa um endeusamento do homem (FEUERBACH, 1989, p. 33 e ss.); tampouco se funda em abstracionismos de qualquer matiz e nem tem o homem como conceito ou objeto, porque aí a filosofia confessa a circunstância de que sua miséria e sua grandeza radicam unicamente no homem que simultaneamente se sabe finito (real) e infinito (divino), em quem harmonicamente (ou seja, dolorosa e prazerosamente) coincidem *querer, pensar e amar*.

Este o âmbito da “verdadeira filosofia” (FEUERBACH, 1988c, p. 24): reconhecer o finito como infinito, reconhecer o homem como um indigente, mas (ou portanto) como um indigente deus. Reconhecer – e não, frise-se, conceituar, instituir ou determinar – o homem como originador e portador, ele mesmo, da centelha divina que lhe alumia a existência.

Sob esta óptica, sua vivência passa a ser o *locus* ético no qual o *ser humano* propriamente se objetiva em toda a sua inteireza, superados todos e quaisquer falsos antagonismos que se pretenda, e animado, por isso mesmo, de um ilimitado impulso existêntivo que sói conhecer por *integridade*.

Na palavra poeufística de Feuerbach (1988b, p. 82):

Se a antiga filosofia dizia: *o que não é pensado não existe*, então, pelo contrário, a filosofia nova diz: *o que não é amado, o que não se pode amar não existe (...)*

O amor, não só no plano objetivo, mas também subjetivo, é o critério do ser – o critério da verdade e da realidade efetiva. *Onde não há amor também não há verdade alguma. E só é alguma coisa quem algo ama.*

Uma *nova filosofia*: perspectiva que fundamenta a unidade divina, no homem, da *vontade*, da *razão* e do *amor*, quando então lhe é dado se vislumbrar como *locus* ético de uma existência íntegra.

Ora, e não é este o sentido mais ancestral e próprio do *filosofar*: o amor pelo saber que nos torna homens humanos?

Que o ribeiro continue fluindo e abrasando...

Referências

ALEIXO, Alice. **Ludwig Feuerbach**: um manifesto antropológico. Covilhã: LusoSofia, 2009. (Coleção Artigos LusoSofia)

ALVES, Rubem. Apresentação. In: FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2 ed. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1997. p. 7-15.

ASSUMPCÃO, Gabriel Almeida. **Sobre a fé**: confrontando Kant e Feuerbach. *Kínesis*, v. VI, n. 11 (Jul./2014), p. 88-96. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/7_gabrielassumpcao.pdf>.

AZEVEDO, Cristiane A. de. **À procura do conceito de religio**: entre o *relegere* e o *religare*. *Religare*, 7 (1) (Mar./2010), p. 90-96.

CHAGAS, Eduardo F. A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach. In: _____; REDYSON, Deyve; PAULA, Márcio Gimenez de (Orgs.). **Homem e natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009. (Série Filosofia). p. 37-65. Disponível em: <<https://efchagasufc.files.wordpress.com/2012/04/texto-completo-1.pdf>>.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo** (título original: *Der Wessen des Christentums*). 2 ed. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. **Necessidade de uma reforma da filosofia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988a. (Coleção Textos Filosóficos). p. 13-18.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião** (título original: *Vorlesungen über das Wessen der Religion*). Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro** (título original: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*). Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988b. (Coleção Textos Filosóficos). p. 37-100.

FEUERBACH, Ludwig. **Teses provisórias para uma reforma da filosofia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988c. (Coleção Textos Filosóficos). p. 19-36.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Cláudia Berliner et al. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, Karl. **A ideologia alemã (Feuerbach)** (título original: *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*). 11 ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1999. (Coleção Pensamento Socialista, 12)

MORÃO, Artur. Advertência do tradutor. In FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro e outros textos**. Lisboa: Edições 70, 1988b. (Coleção Textos Filosóficos). p. 9-11.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragments do espólio** (primavera de 1884 a outono de 1885). Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

PAULA, Márcio Gimenes de. **O futuro de uma ilusão**: algumas reflexões entre Feuerbach e Freud. Revista AdVerbum, a. 2, n. 2 (Jul.-Dez./2007), p. 161-171. Disponível em:

<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol2_2/feuerbach%20freud.pdf>.

SARTÓRIO, Lúcia Aparecida Valadares. **A antropologia de Feuerbach** – e alguns delineamentos acerca de uma possível influência no pensamento de Marx. Dissertação. PUC-SP, 2001. 129 p.

SILVA, Jadson Teles. **A influência de Feuerbach na crítica kierkegaardiana ao cristianismo**. Revista Pandora Brasil, n. 23 (Out./2010), p. 2-10. Disponível em: <http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/Kierkegaard/jadson.pdf>.

XENÓFANES DE COLOFÃO. Fragmentos. In: **Os pré-socráticos** – fragmentos, doxografia e comentários. 2 ed. Tradução de Anna L. A. de A. Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores). p. 59-72.

A SEAF EM DEFESA DA FILOSOFIA E DA CULTURA NO RN¹

JOÃO BATISTA XAVIER²

“Caro Leitor, eu lhe peço:
aonde você chegar
sacuda filosofia
na mesa de ensinar,
e diga batendo o peito
eu também tou dando um jeito
do Brasil se libertar.”

Crispiniano Neto³

Resumo:

O texto procura resgatar a memória do movimento filosófico-cultural desenvolvido pela SEAF na década de 80 em Mossoró/RN, que teve repercussão em nível Nacional. Apresentando o contexto em que fez surgir a SEAF Nacional e o ideário que dinamizou a luta em torno da valorização da Filosofia e das Ciências Humanas. Mostrando como este ideário se materializou-se a partir da realidade sócio-político-cultural em Mossoró/RN, como movimento filosófico-cultural alternativo à ideologia imposta pelos grupos oligárquicos dominantes. Tendo como instrumentos metodológicos as seguintes fontes de pesquisa: Entrevistas, documentos, jornais, revistas e obras especializadas.

Palavras-chave: Filosofia, cultura política, oligarquia, intelectuais, regime militar.

Abstract:

This text tries to rescue the memory of the philosophical-cultural movement developed by SEAF in the decade of 80, in Mossoró – RN, that had repercussion of national ambit. The text treats of three main points: the context in that national SEAF appeared, the ideas fomented the fight for the valorization of the philosophy and the social sciences and the materialization of such ideas in social, political and cultural realities in Mossoró – RN, as alternative philosophical-cultural movement to the dominant ideology imposed by the local dominant oligarchy. The text leans on the following methodological instruments: interviews, documents, newspaper, magazines and other specialized work.

Keyword: Philosophy, culture politics, oligarchy, intellectuals, military regime.

1. INTRODUÇÃO

O presente texto visa resgatar a memória do movimento filosófico-cultural desenvolvido pela SEAF na década de 80 em Mossoró/RN, que teve repercussão em nível nacional, que ainda

¹ Trabalho apresentado na V Semana de Humanidades da UFRN, período de 25 a 29/11/96.

² Professor do Departamento de Filosofia – URRN, doutorando em Educação e membro da Base de Pesquisa Educação e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN.

³ Professor de 2º. De grau, repentista e autor do Programa em Cordel da II Semana de Filosofia do RN.

hoje é lembrado e cobrado pelos os que viveram aquela experiência. Em primeiro lugar, apresentaremos o contexto em que fez surgir a SEAF Nacional e o ideário que dinamizou a luta da entidade em torno da valorização da Filosofia e das Ciências Humanas e Sociais. Em seguida, mostraremos como este ideário materializou-se a partir da realidade sócio-político-cultural em Mossoró/RN, enquanto movimento filosófico-cultural alternativo à ideologia imposta pelo controle do regime político vigente na época e dos grupos oligárquicos dominantes na região, apresentando a origem, as atividades e sua importância política na luta em favor da Filosofia e das demais Ciências Humanas e Sociais, como também o seu apoio aos movimentos sociais local, regional e nacional. Finalmente, apresentaremos nossas considerações finais.

2. O CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL

A Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF), em nível nacional, começou a ser articulada em dezembro de 1975, sendo fundada em 1976, no Estado do Rio de Janeiro. Neste período, atravessávamos o túnel do regime autoritário e desembocávamos no caminho da transição democrática. No regime autoritário,

A censura e o burocratismo cego dominavam também o meio universitário. Isto gerava profundo desânimo entre professores e alunos. Todo projeto aberto esbarrava em entraves intransponíveis. O silêncio e o isolamento tiveram como consequência principal a improdutividade e queda de nível, notadamente no âmbito dos Departamentos de Filosofia que sofreram censura mais forte⁴.

Em relação ao desenvolvimento da Sociologia Política e do discurso da Teologia da Libertação “a Filosofia perdia altura e caía nas mãos de chefes departamentais fieis ao regime ou acabava controlada por sociedades cujos líderes eram também auxiliares de ministros facistas ou organizadores de cursos nas escolas de estratégia molotar”⁵.

Assim, o contexto que surgia a SEAF era de resistência profunda ao regime militar, isto porque as turbulências do autoritarismo tinham abatido especialmente os intelectuais, como as casações que deixaram enorme vácuo e a intimidação que inibia a criatividade de professores e alunos. O grupo de intelectuais da Filosofia decidiu, então, manter contatos e estimular o intercâmbio de ideias, rompendo, assim, com o isolamento em que se encontrava até aquele momento. Estes pensadores, “*souberam reagir com documentos e movimentos que*

⁴ Olinto PERGORARO. **Perspectivas da SEAF**. Rio de Janeiro, 4-6/07/1980, p.1 (mimeo).

⁵ **Ibid.**, 1.

contribuíram significativamente para a retomada da liberdade em nossa terra.”⁶ Eles viabilizaram uma entidade que congregou pessoas interessadas em criar um espaço de liberdade na área de Filosofia e de participação no processo social.

Desde sua fundação

A SEAF participou do movimento de denúncia e resistência à impostura e colaborou na formação de uma nova consciência nacional. Para isto criou centros de reflexões (nossas regionais) em todos os principais departamentos de Filosofia⁷. Promoveu encontros regionais e nacionais. Fundou três revistas e contribuiu nos debates para a criação da Coordenação dos departamentos de Filosofia e da ANPOF⁸.

A SEAF⁹ caracterizou-se pela participação ativa nas grandes questões nacionais, como por exemplo, a participação intensa com debates e simpósios em torno da constituinte e de outras questões de interesse nacional, comandando seus principais eventos a partir das reuniões anuais da SBPC e de seus Núcleos Regionais.

Nesta luta da SEAF, mereceu especial destaque a luta pelo Retorno da Filosofia ao 2º grau, em novas condições e sua valorização na Universidade, nos níveis de graduação e de pós-graduação. Valorização, não só da Filosofia, mas das Ciências Humanas e Sociais, principalmente as mais desprestigiadas pela legislação do ensino, como a História e a Sociologia. Foram estas as ideias e o contexto que inspiraram a criação da SEAF/Nacional.

Portanto,

afirmamos que a sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas ‘SEAF’, nasceu dentro do contexto da sociedade brasileira, no período pós 64, como entidade filosófica tentando fazer num determinado contexto social ou seja, a de ser a consciência crítica desse momento histórico, aquela instância onde as cosmovisões, os fins, os valores, uma palavra, a concepção do mundo dominante, é avaliada em sua legitimidade radical. Neste sentido, a sua orientação fundamental pretendia ser levantar a questão básica dos fins da sociedade brasileira, para articular filosoficamente as aspirações da grande

⁶ Olinto PERGORARO. **Atividade SEAF/ Nacional – 1985**. Rio de Janeiro, 26/03/1985. P. 1 (mimeo).

⁷ Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio Grande do Norte, Ceará, Maranhão, Pará, Amazonas e outra em implantação tais como Santa Catarina, Paraíba, Brasília e Goiás.

⁸ Olinto PERGORARO. **Atividade SEAF/Nacional–1985**. Rio de Janeiro, 26/03/85. P. 1 (mimeo).

⁹ SIMPÓSIOS: I Simpósio Nacional, Rio de Janeiro, dez/77. Nesta ocasião, foram criados os Cadernos SEAF. II Simpósio Nacional, Rio de Janeiro, 78, contou com uma ampla participação dos sócios da Entidade. III Simpósio Nacional, Belo Horizonte, 79. IV Simpósio Nacional, Rio de Janeiro, jul/80. V Simpósio, Belo Horizonte, nov/81. Finalmente, o VI Simpósio Nacional, Mossoró-RN, maio/82, por ocasião da III Semana de Filosofia do Rio Grande do Norte.

*maioria dos homens esmagados pelo sistema anti-humano vigente e, portanto, ideologicamente, abrir espaço para um mundo mais humano e racional*¹⁰.

O núcleo da SEAF/Mossoró foi fundado em 11/12/1979, no período de transição democrática, onde crescia, nos movimentos sociais, cada vez mais, a contestação ao regime autoritário, e no plano das Ciências Humanas e Sociais o desenvolvimento de análises críticas sobre a realidade econômica, social, política e cultural. Como também o fortalecimento das instituições da sociedade civil. Várias organizações científicas, de diferentes matrizes filosóficas, começavam a se posicionar contra os descasos do regime para com o desenvolvimento da ciência, entre elas, a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e no âmbito da Filosofia surgiu sob orientação do professor Olinto Pegoraro, a Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF).

Neste contexto, a URRN sob a égide da ditadura militar e sob o controle da elite tradicional de Mossoró-RN, sobretudo da família Rosado, permanecia silente e isolada dos problemas e acontecimentos da sociedade local, regional e nacional. No plano das relações internas, a Instituição não buscava um saber voltado para a solução dos problemas da Região, servindo apenas aos interesses econômicos e políticos de seus dirigentes, alimentando a lealdade e clientelismo nas suas relações com o grupo político local, não existindo ações articuladas a partir de suas funções básicas: ensino, pesquisa e extensão, contribuindo para a defasagem dos seus cursos e currículos e pata uma inadequada prática pedagógica. Não havia, ainda, nenhum questionamento no interior da URRN, tanto em relação a si mesmo, como em relação à problemática nacional. Ao tomar consciência desta realidade, começamos um trabalho de questionamento e de crítica no interior da Universidade, principalmente a partir da sala de aula e de estudos em grupo com professores do Curso de Serviço Social e, posteriormente, com os demais professores dos diferentes Cursos da URRN, reunidos em áreas afins, na sede da SEAF/Mossoró¹¹.

A palestra que proferimos por ocasião da criação do Núcleo da SEAF/Mossoró, revela a falta de preocupação com a problemática nacional, regional e local por parte dos cursos da URRN, quando levantamos algumas indagações:

o que realmente estamos fazendo para que o ensino torne-se menos acadêmico, e para que contribua com respostas a problemas deprimentes da realidade nordestina? Vejamos, (...) que a maioria dos cursos de nossa

¹⁰ Discurso proferido pelo Prof. João Batista Xavier na Abertura da IV Semana de Filosofia do RN, maio/83.

¹¹ A primeira da SEAF foi na rua Dr. Amauri, 130, Alto do São Manuel. A partir de Janeiro de 1882, a SEAF se instalou no Clube ACEU, conjuntamente com a ADFURRN e o DCE.

universidade são de 'Ciências Humanas' mas, no entanto, contata-se que a preocupação com o homem e seus problemas não existe. Que contribuição tem dado a Universidade para conscientizar o homem do Vale do Açu sobre implicações do 'Projeto de sua barragem? O mesmo podemos dizer do 'Projeto das Vilas Rurais da Serra do Mel.' Para que está servindo os convênios com o CRUTAC e outras entidades, a não ser para acomodar o homem às estruturas injustas desta sociedade? Alunos já constatarem a apatia do homem do campo a tais projetos, porquanto eles não trazem quase nenhuma contribuição para resolver os problemas mais imediatos de sua realidade. Que contribuições em dado estágios e relatórios para desenvolvimento de uma mentalidade dinâmica nas soluções dos problemas da comunidade e de nossa educação universitária? Por que na interpretação dos problemas da comunidade os trabalhos, relatórios e monografias, focalizam que os antecedentes do atraso das populações estão no povo e não nas estruturas econômicas e políticas que com projetos burocráticos impedem um verdadeiro desenvolvimento? Qual o enfoque filosófico, sociológico, histórico, etc., que está sendo feito nas salas de aula para despertar os educandos aos problemas reais da existência?¹²

Os questionamentos feitos em relação a realidade da URRN, não significava que a SEAF desejasse substituir a Universidade, mas, sim congregar os filósofos, os produtores de filosofia e os demais conhecimentos científicos, mesmo aquele que não fossem formados como tal. De modo que todos juntos retomassem as questões filosóficas que o momento brasileiro, o homem brasileiro, em especial o nordestino e o espaço brasileiro estava colocando.

Portanto, a SEAF/Mossoró surgia como projeto aberto, autônomo e alternativo às forças dominantes da Sociedade local que impediam o avanço do pensamento crítico e o intercâmbio de ideias no interior das instituições da sociedade civil, principalmente na URRN. Surgia como instituição, conclamando a todos que pensavam diferente a se unir e se organizar em torno da Entidade, para combater o autoritarismo encarnado no seio das instituições, abrindo caminhos para o exercício da prática democrática e buscando propostas e projetos alternativos que viesse substituir o entulho autoritário.

3. OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS E POLÍTICOS DA SEAF

A fisionomia e a identidade da SEAF foi definida, a partir de sua história, da formação de seus sócios inscritos em todo o país, dos conteúdos das suas publicações, das preocupações debatidas nos simpósios realizados e do compromisso de seus membros de participar concretamente do processo de transformação sócio-cultural. Sobre sua identidade Olinto Pegoraro descreve da seguinte maneira:

¹² Palestra proferida pelo Prof. João Batista Xavier, em 18/04/79, por ocasião da criação do Núcleo Regional da SEAF/Mossoró-RN, no auditório Vingt-um Rosado.

1) A SEAF é um movimento de intelectuais que visa a criatividade e a produtividade filosófica que interprete a situação do homem na contemporaneidade. O movimento da inteligência atenta ao processo, exige estruturas e sempre em adaptação. Isto não poderia ocorrer se a SEAF fosse uma empresa de congressos com donos estabelecidos.

2) Nosso movimento reúne pensadores que se situam mais ou menos no mesmo lugar hermenêutico. Com efeito, quase todos procuramos produzir uma cultura filosófica que pense criticamente os grandes desafios colocados pelo contexto cultural da Nação. Por isso, a filosofia política, a filosofia educacional, a filosofia da ciência, a filosofia da linguagem, a filosofia da ideologia do poder político e econômico são temas que atraem grande número de professores e alunos. Esta preocupação poderia caber sob a denominação de 'Filosofia da libertação'.

Sem dúvidas, a SEAF, como um todo é portadora desta ótica de interpretação. Nisto esta sua originalidade e identidade face a outros grupos de pensadores coniventes com os esquemas do regime, ou próximo de uma visão religiosa conservadora ou vinculados ao poder econômico. A SEAF se identifica pelo seu lugar hermenêutico que é a situação sócio-cultural. Procuramos instrumentos de análise que denunciem os estrangulamentos de todo gênero e propomos elementos de superação autenticamente libertadores da cultura e das estruturas sócio-políticas e econômicas.

Nosso desafio consiste em participar como filósofos, na transformação das estruturas sócio-culturais. Há que criar novas estruturas que gerem atividades transformadoras.

(...)

De tudo isto, tira-se uma conclusão inequívoca: a SEAF, é um movimento que procura criar categorias de uma nova leitura da realidade e se esforça para fazer acontecer algo de novo plano sócio-cultural. Importa fazer acontecer a História e não apenas ser espectador do que acontece ou analisa de que já aconteceu. A filosofia não pode chegar tarde; é seu dever chegar antes¹³.

A necessidade de que a entidade consolidasse uma identidade foi reforçada na reunião da Regional Norte-Nordeste realizada em Fortaleza-Ce, quando no documento conclusivo afirmava que a SEAF sempre buscou

por ocasião de congressos, encontros, etc., a sua UNIDADE. No entanto perdura em sua práxis uma indefinição constante que vem obscurecendo seus passos e provocando uma certa apatia por parte de seus militantes e conseqüentemente um esvaziamento de seus objetivos.

Pergunta-se então: qual a intervenção concreta da SEAF na realidade brasileira? Como tem sido o seu pensar como ato social? Na luta pelo retorno da filosofia no 2 grau existem algumas preocupações: Em que sentido deve se fazer presente no atual contexto e como materializar isto? Qual a intenção básica da SEAF? Em que consiste o compromisso de transformação da realidade vigente. Se entre seus associados encontram-se profissionais em filosofia coniventes com mo sistemas político atual, declaradamente confirmadores e legitimadores deste regime? Finalmente, quais as perspectivas de ação que venham definir de maneira pertinente os objetivos

¹³ Olinto PEGORARO. **Identidade da SEAF**. Rio de Janeiro, p. 1-3. (mimeo).

da SEAF?14(Conclusão da Regional Norte-Nordeste da SEAF, coordenada por João Batista Xavier, Vice-Presidente Nacional. Nota 43).

Estas preocupações dos participantes da Regional Norte-Nordeste contribuiu substancialmente para o debate e a sistematização dos princípios básicos que definiram a identidade da SEAF no V Simpósio Nacional realizado em Belo Horizonte/MG em novembro de 1981.

Portanto, algumas características da SEAF, que a partir da prática desenvolvida pelas suas regionais, foi delineando e definindo a sua identidade. Identidade que diferenciava da maneira de fazer filosofia das demais sociedades filosóficas do país, tais como a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, coordenado pelo Prof. Tarcísio Meirelles Padilha; o Instituto Brasileiro de Filosofia, dirigido pelo Dr. Miguel Reale; o Centro Católico de Filosofia de São Paulo e o Conjunto de Pesquisa Filosófica, no Km 26 da Via Anhanguera, SP, ambos presidido na época pelo Dr. P. Stanislaus Ladusans.

Com base nos pressupostos filosóficos norteadores de sua identidade e seguindo os objetivos da SEAF nacional, de luta em favor da valorização da filosofia e das ciências humanas e sociais, a SEAF/Mossoró-RN, procurou materializá-los em sua práxis política, inserindo-se no processo social. Os pensadores que participaram dos eventos filosóficos/culturais em Mossoró-Rn, confirmaram a concepção filosófica que impulsionou a inserção do Núcleo Regional no contexto sócio-histórico, político e cultural. O professor José de Anchieta Correia referindo-se a reflexão filosófica assim se expressou:

A Filosofia é uma das atividades do homem. Atividade que tem por fim a produção de um saber-reflexivo e crítico.

(...)

A Filosofia é, pois de início um trabalho, uma prática pelo menos para alguns homens. Mas se pergunta que papel ela tem na prática, significando que efeito ela tem na ação – estabelecendo-se uma divisão entre o prático e o teórico – dizemos que só deixará de ser filosofia, ou seja, sendo assumida, se realizando através da vida política, social, artística e cotidiana de todos os homens que ela produz prático, atua.

(...)

A filosofia descobre assim que a consciência é social. Que o que se pensou ser a consciência individual, intimista, solitária é uma ilusão, uma impostura. Então, descobrindo-se como tarefa do mundo, no meio dos homens, descobrindo-se como encontro, o trabalho da filosofia diz respeito ao modo de ser fundamental do homem. (...) deixa realmente claro que nenhuma teoria tem sentido sem que se substancie numa prática coerente e capaz de se engajar na luta do povo. pois somente com a transformação da sociedade, a

filosofia estará atingindo seu objetivo principal que é pensar uma sociedade em que se possa construir a felicidade da humanidade”¹⁴.

No tocante as atividades desenvolvidas pela SEAF/Mossoró-RN, afirma que:

Só se pode constituir um espaço, como é esse da SEAF, que é um espaço antidogmático e antiautoritário, ouvindo o oprimido. Ou seja: o oprimido, longe de ser e não saber, é nele que está o lugar do saber, ou melhor, ele é o desejo de saber. Pois só quem tem pode pensar em exprimir algum desejo. Agora o problema está em que o oprimido é tão despojado que às vezes não pode expressar o seu próprio pensamento¹⁵.

A SEAF/Mossoró,

está realizando de modo original a tarefa da filosofia na sociedade, ou seja, indo de encontro, sendo trabalhada, assumida e traduzida pelos movimentos de transformação, pela história concreta do homem, no caso o homem brasileiro, o nordestino. Reunindo as mais diferentes expressões culturais e de participação na vida política da região – intelectuais, educadores, trabalhadores, sindicatos, cantadores, repentistas – numa troca de experiências e reconhecimento, a filosofia está, em Mossoró, respondendo a pergunta a cerca do seu papel e sua prática. Se me perguntarem o que está faltando, diria que fundamentalmente nada. Mas importa prosseguir, dar novos passos em vista a esse trabalho comum entre os diferentes setores da sociedade. Seria importante divulgar esse evento para o resto do Brasil. Mas no total o povo e a SEAF de Mossoró está de parabéns¹⁶.

Segundo Francisco Muniz de Medeiros(Frei Marcelino)(UFPB), participante da II Semana de Filosofia do Rn, mostrava que “*O pensar filosófico, realmente, em nossos dias, tem uma dimensão especial. A Filosofia está sendo insistentemente convidada a descer até o povo e buscar nas raízes, princípios que durante muito tempo constituíram toda uma história, toda uma problemática, toda uma formação étnica-sociológica do nosso povo*”¹⁷.

O poeta Crispiniano Neto, autor do programa em cordel da II Semana de Filosofia do Rio Grande do Norte, assim se expressa:

¹⁴ Ibid., 9.

¹⁵ Entrevista concedida ao Jornal **Gazeta do Oeste**, pelo Presidente da SEAF-Nacional, em passagem por Mossoró-RN, em dez/80.

¹⁶ Entrevista concedida pelo Presidente Nacional da SEAF à imprensa mossoroense, em maio de 1981, por ocasião da realização da II Semana de Filosofia do RN(mimeo).

¹⁷ Depoimento sobre a II Semana de Filosofia do RN. A Filosofia: um espaço de luta para o povo. In: **Gazeta do Oeste**, 15/5/81.p.8-9.

*Porém a filosofia
que aqui estamos falando
não é daqueles que não
têm: por quê, pra quê nem quando;
é uma coisa real,
que fura como punhal,
ferindo quem está ditando
A nossa Filosofia
não tá suspensa no ar;
não é livro em prateleira
nem frases pra declamar.
Filosofia pra gente
é um jeito consciente
do povo se libertar”¹⁸*

Portanto, a SEAF/Mossoró-RN tentou materializar na prática social vigente, os princípios filosóficos libertadores que inspiram naquele contexto as lutas sociais e políticas em favor da democracia, na busca de uma sociedade mais justa, fraterna e humana. A reflexão filosófica desenvolvida através de estudos, seminários e semana filosóficas teve a finalidade de contribuir para dar instrumentos de análise eficientes, no sentido de compreender com maior clareza a problemática sócio-histórica, abrindo assim perspectiva de transformação da realidade social, econômica e política de nossa região em sintonia com os anseios maiores da nacionalidade.

Na parte seguinte apresentamos o que impulsionou a criação do Núcleo da SEAF/Mossoró-RN e suas atividades desenvolvidas, comprovando o ideário seguido pela entidade em nível nacional de inserção no processo sócio-cultural da sociedade local.

4. FUNDAÇÃO DO NÚCLEO DA SEAF/MOSSORÓ – RN

4.1 ORIGEM E INFLUÊNCIA DA SEAF

Em Mossoró, o núcleo da SEAF foi fundado em Dezembro/79, defendendo, intransigentemente, a liberdade de pensamento e de expressão e como associação de forças para conquista de mais espaços livres. Seguindo o ideário da SEAF/Nacional, primou pelo intercâmbio de ideias entre seus associados e os setores democráticos da Sociedade, o aperfeiçoamento do ensino da Filosofia, a valorização das Ciências humanas e Sociais, entre outros objetivos¹⁹.

¹⁸ Programa da II Semana de Filosofia do RN, 1.

¹⁹ **BOLETIM-SEAF**. Mossoró-RN, (1) 1980, 1. (mimeo)

A materialização destes ideias aconteceu a partir do momento em que surgiu a necessidade de desenvolvimento no interior da Universidade Regional e da Sociedade local, grupos de estudos e de pesquisas que reunir-se nas áreas da Filosofia e das Ciências Humanas e Sociais, professores e estudantes, que através da utilização de instrumentos metodológicos de análise e da experiência vivida no meio social viesse adquirir uma consciência crítica frente a visão de mundo dominante imposta pelo regime autoritário e o controle ideológico exercido pelo grupo Rosado no interior das instituições da Sociedade Civil.

No final da década de 70, um grupo de professores e alunos da Faculdade de Educação e do Curso de Serviço Social, seguindo as diretrizes da **Associação Brasileira do Ensino de Serviço Social (ABESS)** e sob a nossa orientação, começava a dissecar textos com base num referencial teórico marxista e fenomenológico. A partir dos debates, foi surgindo a necessidade de conhecer com maior profundidade as correntes de pensamentos filosóficos que embasavam as obras básicas do Serviço Social e de Pedagogia. Aos poucos, o grupo foi sentindo a importância da Filosofia e a necessidade de intercâmbio de ideias.

Foi aí que propomos a criação do Núcleo da SEAF/Mossoró²⁰ como caminho de superação frente às necessidades apontadas. Com a criação da SEAF/Mossoró, surgiram vários grupos de estudo, entre professores e alunos dos diferentes cursos da universidade, como: os grupos de Sociologia, de Psicologia, de História e de Filosofia, onde aprofundávamos textos atualizados e capazes de contribuir por elevar a consciência crítica frente aos problemas sócio-políticos-culturais de nossa realidade nacional, regional e local. Devido as contribuições de trabalhos impostas a professores e alunos, esta experiência nem sempre teve continuidade, mas, por diversas vezes, foram retomadas²¹.

Dentro do espírito democrático que norteou a criação da SEAF/Mossoró, ficou claro que o grupo de estudo que se formava naquele momento estava aberto em todos os aspectos à contribuição de todos aqueles que se interessavam pelo ensino de filosofia e das Ciências Humanas e Sociais. Procurando evitar elitização do grupo e o monopólio por parte de uns, desde já, abria-se a oportunidade para qualquer pessoa que quisesse se adentrar no pensamento

²⁰ Diretor: João Batista Xavier, Secretário: Carlos Alberto de Lima Filgueira; Tesoureiro: Carlos Augusto Escóssia; Coord. Do Ppto. Cultural: Aécio Cândido de Souza; Coord. Do Dpto. de Filosofia: Paulo Afonso Linhares; Coord. do Dpto. do Serviço Social: Joana D'arc Coelho; Coord. do Alunado de Serviço Social: Edna Custódio Maia; Coord. do Dpto. de Ciências Sociais: Luiz Alves Neto; Coord. do Alunado de Ciências Sociais: Maria de Fátima Neves; Coord. do Dpto de História: Antônio Gonzaga Chimbino; Coord. do Dpto de Teologia: Anselmo Rodrigues da Costa; Coord. de Relações Públicas: Antônio de Farias Capistrano. OBS: Todas as atividades na SEAF, como estudos, seminários, preparação e realização das semanas de filosofia, eram de inteira responsabilidade do prof. João Batista Xavier (coord.), Carlos Alberto de Lima Filgueira e Aécio Cândido de Souza. Destacamos o trabalho desenvolvido dos professores Emanuel Pereira Braz, Ivonete Soares, Crispiniano Neto e do Agrônomo Odílio Luna.

²¹ Ver nota 12.

filosófico. O grupo SEAF deveria preocupar-se, única e exclusivamente, com o saber e não com interesses de pessoas que venham à procura de *status*, atrapalhando os verdadeiros objetivos da SEAF.

O grupo SEAF deveria levar em consideração que a verdade não era monopólio de nenhum grupo ou entidade constituída. E ao mesmo tempo, a verdade não está única e exclusivamente na uniformidade de pensamento, mas, principalmente, com pluralidade de ideias²². Daí, porque os que coordenavam a SEAF em Mossoró pertenciam as mais diversas tendências políticas e ideológicas, como PDS, PMDB, PCB, PC do B e PT. Todos comprometidos com o progresso de luta pela redemocratização da sociedade brasileira e em busca de um conhecimento voltado para a análise dos problemas local, regional e nacional.

A SEAF/Mossoró influenciou profundamente a comunidade local e regional participando dos movimentos sociais e culturais, incentivando a organização e apoiando os grupos culturais que surgiram naquele período, como os movimentos artísticos, entre eles o Grupo de Teatro Terra, o Grupo Escarcéu, o cordel, a literatura etc. Contribuiu para o debate em torno dos problemas nacionais e regionais com as famosas Semana de Filosofia do Rio Grande do Norte²³.

A SEAF/Mossoró foi, portanto, um espaço alternativo, onde se podia falar sem medo e formular uma crítica pertinente e séria. Era um espaço em que se praticava a democracia, pois, aqui, participavam dos debates, filósofos e cientistas sociais de diferentes tendências filosóficas. Neste período, um grande número de pensadores de renome nacional veio a Mossoró, contribuir com o debate em torno dos problemas nacionais e da luta pela valorização da Filosofia e das Ciências Humanas e Sociais no interior das Universidades. Contribuiu, também, através da Vice-Presidências Nacional, eleita no IV Simpósio Nacional da SEAF, realizado no Rio de Janeiro, em julho de 1980 e instalada em Mossoró (1980-1983), na criação e na dinamização dos Núcleos de Natal-RN, Fortaleza-CE, João Pessoa-PB, Recife-PE, Maceió-AL, Salvador-BA e São Luiz-MA²⁴.

O Núcleo da SEAF foi criado

com a finalidade de abrir canais de livre expressão e como associação de forças para conquistas de mais espaços, os demais segmentos da sociedade pudessem manifestar o seu repúdio ao arbítrio e a opressão reinante em toda sociedade brasileira. É com esse espírito de efetiva participação que a SEAF

²² Ibid., Ibid., 4-5.

²³ 1980: Filosofia e Questões Sociais; 1981: Filosofia e Educação Popular; 1982: Filosofia e Política; 1983: Filosofia e Economia; 1984: Filosofia e Religião; 1989: Filosofia e Educação.

²⁴ **Boletim-SEAF**. Mossoró-RN. (1), 1980, 1-2. (mimeo).

conseguiu divulgar suas bandeiras de luta, fazendo com que a filosofia não sirva apenas para interpretar o mundo, mas essencialmente para transformá-lo, conforme 'Karl Marx'²⁵.

As demais atividades desenvolvidas a partir desse espírito libertador, norteou todas as promoções programadas pela entidade em nível local, valendo salientar que o trabalho desenvolvido não se limitou apenas ao universo periódico de discussão das semanas; no dia-a-dia várias outras atividades foram desenvolvidas como Seminários, tentativas de formação de grupos de estudo na Universidade, solidariedade à luta dos trabalhadores através de notas de apoio e da participação dos seus membros, tentando levar a Filosofia às camadas populares, compreendendo a realidade e buscando perspectivas e horizontes acessíveis a uma prática social transformadora.

Este trabalho iniciado em 80 sofreu uma interrupção em 85, em primeiro lugar, devido à crise econômica que alastrou pelo país na época e que continua até hoje, refletindo diretamente nas instituições e dificultando, assim, a organização de eventos dessa natureza. Em segundo lugar, devido a própria realidade de Mossoró, onde esta crise iniciada na Universidade, levando os organizadores da Semana optarem, nesse momento crítico, em favor da luta por uma solução viável para a situação. Isto porque aqueles que coordenavam as semanas de Filosofia participavam também da coordenação do 'Projeto Emergência' que culminou no processo de Estadualização da Instituição.

Nesta nova realidade da Universidade, com a reestruturação dos departamentos, o Departamento de Filosofia, dentro de seu plano de ação programado para ano de 1989, em sintonia com SEAF, deu ênfase à retomada das Semanas de Filosofia do Rio Grande do Norte²⁶. Mas por vários fatores as programações foram suspensas temporariamente impedindo a retomada de tão grande empreendimento em favor da Filosofia e da Cultura na sociedade local e regional.

Na verdade, toda a existência da SEAF/Mossoró foi tentar construir espaços de liberdade, onde pudéssemos compreender e analisar os problemas existentes no plano local, regional e nacional, buscando instrumentos teóricos de análise que abrisse novas perspectivas de luta em todos os setores da Sociedade. Daí, a SEAF Nacional reconhecer o Núcleo de Mossoró, como uma entidade que influiu consideravelmente na comunidade, colocando-se em pé de igualdade com Porto Alegre, Curitiba, São Luiz e Belém²⁷.

²⁵ Ver nota 10.

²⁶ Discurso proferido pelo Prof. João Batista Xavier na Abertura da VI Semana de Filosofia do RN.

²⁷ Olinto PERGORARO. **A identidade da SEAF**, 1. (mimeo).

4.2 ATIVIDADES DA SEAF/MOSSORÓ

Um artigo do Caderno **Gazeta do Oeste**, cuja a capa homenageava a SEAF, com a frase, **SEAF: Novos Rumos para os Trabalhadores**, revela que

Instalado o núcleo regional da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas de Mossoró, nos fins de 79, era muito difícil que alguém que tem a cabeça no lugar desse crédito à sua perspectiva de funcionamento. Era evidente que se pensasse que não passava de mais uma das tantas entidades 'promotoras' de cultura que foram abortadas em Mossoró nestes últimos anos.

Por mais que se quisesse dar um crédito de confiança às pessoas que estavam à frente, era realmente muito difícil de se acreditar, devido a tantas frustrações antes sofridas. Mas a SEAF prosseguiu em passo lento e firme a sua caminhada. Promoveu um seminário sobre Sociedade e Estado, fez distribuição e estudos de textos filosóficos com estudantes que aos poucos foram despertando para filosofia e, claro, para a Democracia.

Em maio de 80, foi realizada a I Semana de Filosofia do Rio Grande do Norte. Até aí, Filosofia ainda soava nos ouvidos de Mossoró como intelectualismo pedante ou desligamento do mundo. Mas, a primeira Semana de Filosofia teve uma força tão grande que afirmou uma posição em Mossoró. Foi a partir daí, que se começou a relacionar Filosofia com Arte, Ciência, Economia, Política, religião, sindicato, igreja, educação, trabalho, exploração, opressão, libertação. Foi um despertar para uma Filosofia concreta, fincada no chão do Brasil, de baixo do sol do Nordeste, nos calos do camponês oprimido e na barriga vazia do operário explorado, passou-se a ver a Filosofia como instrumento de luta, como referencial teórico para uma luta que acontece a todo instante por mais que não se note que ela está acontecendo. A luta da construção da história.

Foi esta tomada de posição que colocou em Mossoró, a Filosofia na boca do povo, e projetou Mossoró a nível nacional²⁸.

A SEAF/Mossoró-RN, logo após sua criação desenvolveu inúmeras atividades filosóficas, artísticas e culturais, como também promoveu e coordenou encontros, debates e seminários. Ressaltamos o Seminário promovido para secundaristas e universitários, com o tema **Sociedade e Estado** (1980)²⁹. A realização de importantes Semanas de Filosofias no Rio Grande do Norte, que tiveram repercussão em nível nacional, com os seguintes temas, Filosofia

²⁸ Momento histórico. Caderno Gazeta do Oeste, ano 5, 192, 9-15/5/81. p. 3.

²⁹ A SEAF/Mossoró-RN, logo após sua criação, realizou, entre 15-16 e 22-23 de março de 1980, um Seminário para secundaristas e universitários em torno do tema Sociedade e Estado. Foram palestrantes Profs. da URRN e da ESAM, além de outros convidados. A partir da realização deste Seminário, surgiu a ideia da realização de uma semana de Filosofia.

e Questões Sociais (1980)³⁰, Filosofia e Educação Popular (1981)³¹, Filosofia e Política (1982)³², Filosofia e Economia (1983)³³, Filosofia e Religião (1984)³⁴ e Filosofia e Educação (1989)³⁵.

³⁰ No período de 28/04-04/05/80, realizou-se a I Semana de Filosofia do RN e o IV Movimento de Extensão Cultural e Artística – MECA, “... com o tema Filosofia e Questões Sociais. A realização destas atividades representou um trabalho conjunto do Núcleo da SEAF e Diretório Central dos Estudantes-URRN. Da Semana participaram professores da PUC-CAMP, PUC-SP, UFC, UFPE, UFPB, UFRN, URRN e estudantes de Filosofia da FAFIFOR, UFC e URRN” (BOLETIM SEAF. Mossoró-RN, 1980, 1-2). É importante ressaltar que, na Abertura da I Semana de Filosofia do RN, o Prof. Joarez Benício Xavier e o Prof. Antonio Rufino Vieira, da UFPB, no relatório Síntese da Semana, expressou a preocupação de todos os oradores, entre eles, havia Reitor, Presidente da CONTAG e FETARN, representando os trabalhadores do campo do Rio de Janeiro e São Paulo e Bispo Diocesano, que “pelos caminhos mais diversos, fizeram apelo para que a reflexão dos intelectuais fosse mais intimamente ligada com as realidade da vida e da sociedade, tornando-se um ponto de apoio para os que lutam no concreto da vida, sem tempo para maiores reflexões. Que o seu pensamento viesse trazer mais luz para a firmeza da ação. Que os filósofos pensassem a partir das nossas realidades que estão decidindo o nosso futuro e não apenas voltadas para o que os outros pensaram tendo em vista as suas realidades e tentando entender o seus momentos históricos” (RELATÓRIO SÍNTESE DA I SEMANA DE FILOSOFIA DO RN, 8/580). Em suas observações, ressaltaram também que os promotores tiveram “A preocupação de engajar a Filosofia na vida com questionamentos como ‘PARA QUE SERVE A FILOSOFIA?’, ‘Que é ser filósofo no Brasil, no Nordeste?’ Como, a partir da realidade, o filósofo brasileiro pode tentar entender o Homem, seu problemas, sua cultura? e outros questionamentos nesta linha é que fez entender a temática desta Semana com seus temas amarrados na realidade concreta da região” (Ibid.).

³¹ De 1º a 8 de maio de 1981, realizou-se “a II Semana de Filosofia do RN, a I Regional Norte/Nordeste de Professores de Filosofia, o V Movimento de Extensão Cultural e Artística (MECA) e um Encontro de Serviço Social. Teve como tema central ‘A Filosofia e a Educação Popular’, o evento integrou expressões culturais da Região e de vários Estados brasileiros (RN, PB, CE, RJ, MG, SP, RS)” (BOLETIM DA SEAF NACIONAL, agos/81(1), 3). Como vieram participar também delegações de Estados do Norte/Nordestes, desde o Amazonas a Minas Gerais, sendo considerado o maior evento cultural já realizado, em todos os tempos, em Mossoró e que teve repercussão nacional. Nesta ocasião os dirigentes da SEAF/Nacional, presentes na II Semana de Filosofia do RN “realizou encontros e debates com os representantes da Regionais do Nordeste (RN, CE, MA, PB, AL) e Regional do Centro-Sul (RJ, MG, RS), como associados de Pernambuco” (Ibid., 2).

³² De 1-6/05/82, foi realizada, numa promoção conjunta da SEAF e FURRN, a III Semana de Filosofia do RN, o VI Simpósio Nacional da SEAF, o II Encontro de Serviço Social, o I Seminário CENDERN e a II Regional de Filosofia-SEAF. A abertura contou com uma concentração de trabalhadores, uma vez que todas as semanas eram iniciadas, numa homenagem a todos os trabalhadores, em 1º de maio, na praça Vigário Antônio Joaquim. Da Semana participaram intelectuais da USP, da UFRJ, UFPB, UFRN e PUC-SP.

³³ De 1º-5/05/83, foi realizada a IV Semana de Filosofia do RN, III Regional de Filosofia-SEAF e III Encontro de Serviço Social. A temática desta semana foi em homenagem ao Centenário de morte do filósofo Karl Marx, promovida pela SEAF, ACEU, DCE e ADFURRN. Participaram pensadores da UFPB, UFBA, UNESP, USP, UFRN e UFES. O Boletim informativo do Diretório Acadêmico de Filosofia da UNICAP sintetizou muito bem o que foi a IV Semana de Filosofia do RN: “As atividades transcorreram normalmente, foi seguido integralmente todo o programa. A participação era geral, professores, estudantes de filosofia, colegiais, trabalhadores etc. Tanto as palestras como os simpósios e as mesa-redondas tiveram um nível de participação. Ao lado das atividades filosóficas eram também promovidas atividades de cunho cultural: exibição de filmes, apresentação de grupos musicais e de peças de teatro. No simpósio da SEAF foram discutidos mais candentes dos Cursos de Filosofia. O tema, Retorno da Filosofia ao 2º Grau, foi bastante discutido, e em cima desta discussão foram traçadas metas de procedimento com o sentido de acelerar a volta da Filosofia ao 2º Grau. Recomenda-se que seja mantido contatos com as respectivas Secretarias de Educação de cada Estado: que se faça divulgação da nossa luta através dos meios de comunicação locais. Também foi colocada a proposta de estudo de um Padrão Curricular Regional para os Cursos de Graduação em Filosofia. Aproveitando a oportunidade, estudantes de Filosofia de cinco Estado Nordeste, reuniram-se e discutiram amplamente a atual situação dos Cursos de Filosofia. Ficou aprovada a proposta de juntos tentarmos organizar o I Encontro Regional de Estudantes de Filosofia. (...) Ficou amarrado que em meados de agosto faremos uma reunião em Recife-PE, com os delegados dos Cursos de Filosofia de todos os Estados do Nordeste, (...) Parabenizamos a direção do Núcleo da SEAF-Mossoró, pelo grande êxito que teve com a intensa participação não só local, mas também regional e nacional. Esta SEMANA DE FILOSOFIA é realmente um grande laboratório onde fazemos uma verdadeira análise das questões mais candentes posta pela realidade

Paralelamente às Semanas, aconteceu em termos artísticos e culturais o IV e o V Movimento de extensão Cultural e Artístico – MECA (1980-1981). Como também, o I, II, III e IV Encontros de Serviço Social (1981-1984). O I Seminário CENDERN (1982). O VI Simpósio Nacional da SEAF em Mossoró-RN (1982). Aconteceu o I Encontro de Estudantes de Filosofia do Nordeste (1984).

Conjuntamente com a ADFURRN, ACEU e DCE, a SEAF coordenou com muito sucesso, através do Prof. Aécio Cândido, o Bar do ACEU, com programações artísticas e culturais, debates, mesas-redondas com artistas da terra, figuras folclóricas numa tentativa de valorização da cultura de nosso povo e ao mesmo tempo com o intuito de rememorar a nossa história, com base em depoimentos a partir do próprio povo.

Durante, principalmente as manifestações filosóficas, artísticas e culturais, a Entidade se manifestou em termos de apoio, solidariedade e protesto frente aos mais diversos movimentos sociais através de notas e moções, tais como, a nota contra a aprovação do Projeto de Lei número 9/10, que regulamentava a entrada, no Brasil dos estrangeiros (1980)³⁶. Expediu circular repudiando a onda de terrorismo e violência que se verificava no país por força dos inconformados com o processo de abertura política (1980)³⁷. Publicou nota em repúdio ao ato arbitrário que expulsou o Pe. Vitor Miracapillo (1980)³⁸. Solidarizou-se com o movimento de

brasileira” (Boletim Informativo do Diretório Acadêmico da UNICAP, SÍNTESE DA IV SEMANA DE FILOSOFIA DO RN).

³⁴ De 1º a 6/05/84, foi realizada a V Semana de Filosofia do RN, *in memoriam* de Alceu amoroso Lima, o I Encontro de Estudantes de Filosofia do Nordeste, o IV Encontro de professores de Filosofia do Nordeste-SEAF e o IV Encontro de serviço Social. Promoção: SEAF, ACÉU, FURRN, DCE, APM, ADFURRN e Secretariado Diocesano de Pastoral. O tema foi escolhido para homenagear ao Cinquentenário da Diocese de Mossoró. Participaram intelectuais da UFES, PUC-SP, UFRN, UFC, UNICAP e UFBA. Além de palestras, debates, mesa-redondas foi desenvolvida, paralelamente, a programação artística cultural e um Ato Público pela Paz e Solidariedade aos povos da América Central e Caribe (Nicarágua, El Salvador, Cuba, Granada e República Dominicana), com a participação da Associação Cultural José Martí-SP e o Grupo de Solidariedade aos Povos da América Central e caribe-Recife/PE.

³⁵ De 1º-5/05/89, foi realizada a VI Semana de Filosofia do RN. Promoção SEAF e Departamento de Filosofia da URRN, com a participação de Professores palestrantes da UFPB, da UFMG, UFU, UFSC, UFRN, URRN e UFPE. Participaram também professores e estudantes da maioria dos Estados vizinhos e, contrariando a prática corrente nas Semanas anteriores, uma grande leva de estudantes e professores da própria cidade de Mossoró. O número de inscrições ultrapassou a cifra dos 700.

³⁶ A SEAF-Mossoró se pronunciou contra a aprovação do Projeto de Lei nº. 9/80, que regulamentava a estrada, no Brasil, de estrangeiros, mediante publicação de uma nota encaminhada também a todos os deputados federais e senadores do RN, em que afirmava que este projeto se contrapunha a todas as tradições de hospitalidade e de solidariedade do povo brasileiro. Assim como cessava todo o intercâmbio cultural e científico do povo brasileiro com outros povos. Como também se manifestava contra “a repressão aliada no Cone Sul que, na prática, produz sequestros como o dos uruguayos, realizados em nítida colaboração pelos órgãos de repressão do Brasil e Uruguai”.

³⁷ Em data de 1º/set/80, a SEAF-Mossoró em decisão conjunta com a Comissão Provisória do PMDB, a Associação Rural de Mossoró, Associação dos Profissionais de Rádio Difusão de Mossoró e Diretório Central dos Estudantes, expediu circular nº 01/80, convidando as autoridades e as organizações da sociedade civil, “com o objetivo de repudiarmos publicamente a onda de terrorismo e violência que ora vem se verificando e inconformados com o processo de abertura política que vem sendo conquistado pelas forças democráticas de nosso país”.

³⁸ No encerramento do II SIMPEPE, promovido pela Faculdade de Educação-URRN, a SEAF, em nota conjunta com o DCE, no dia 31/10/80, repudiou o ato arbitrário que “expulsou o Pe. Vitor Miracapillo, numa atitude

paralisação dos docentes universitários em todo o país (1980)³⁹. Solidarizou-se, também, através de nota, com os trabalhadores do Vale do Assú e especialmente com os moradores do Município de São Rafael, por ocasião do Ato Público que se manifestou a favor da palavra de ordem: TERRA POR TERRA E CASA POR CASA. Lançou uma moção de apoio à luta dos Índios da Baía da Traição/PB, porque estavam sendo prejudicado pela invasão de suas terras por Órgãos do próprio Governo (1981)⁴⁰. Divulgou nota de protesto aos dirigentes da Associação dos Professores de Mossoró-APM, por golpearem a condução democrática do processo de renovação da diretoria (1981)⁴¹. Divulgou também nota de solidariedade a Associação Médica do Rio Grande do Norte – Regional de Mossoró, e, por extensão a todos os profissionais de Medicina, por sentirem-se impossibilitados da prática, e uma melhor assistência médica à população brasileira (1981)⁴². Expediu nota em apoio as lideranças do ABC, que foram punidas com base na Lei de Segurança Nacional, “pelo simples fato de lutarem por melhores dias e mais justiça para a classe trabalhadora brasileira” (1981). A SEAF/Mossoró, promoveu um Ato Público pela Paz e Solidariedade aos povos da América Central e Caribe (Nicarágua, El Salvador, Cuba, Granada e República Dominicana) com a participação de representantes da Associação José Martí-SP e o Grupo de Solidariedade aos Povos da América Central e Caribe-Recife/PE (1984). A SEAF/Mossoró-RN, participou conjuntamente com outras entidades nacionais com a coleta de assinatura em favor do Frei Leonardo Boff que foi condenado pelo Vaticano.

Na coordenação da Vice-Presidência Nacional, a SEAF/Mossoró-RN, realizou o I Encontro de Representantes dos Núcleos Norte/Nordeste, com a participação de representantes do Ceará, Rio Grande do Norte e Maranhão (nov. 1981)⁴³. A coordenação participou da I Semana de Filosofia do Maranhão, em São Luiz (out/81)⁴⁴, participou também do I Encontro

autoritária do regime brasileiro, referendada pela subserviência de um Tribunal regido para legitimar um ato policial e anti-democrático”.

³⁹ A diretoria do Núcleo da SEAF-Mossoró, em nota publica em 20/11/80, veio a “público externar irrestrita solidariedade e apoio ao movimento de paralisação dos docentes universitários em todo o país”.

⁴⁰ Tais como FUNAD, Secretaria de Agricultura que, inclusive, ameaçavam pessoas comprometidas com aquela luta.

⁴¹ Nota de 22/09/81.

⁴² Nota de 12/11/81.

⁴³ Realizou-se em Fortaleza-CE, entre 2-3/11/81, sob a Vice-Presidência Nacional – Representação Norte/Nordeste, sediada em Mossoró-RN, o Encontro dos Núcleos do Ceará, Rio Grande do Norte e Maranhão. “O referido Encontro teve como objetivo a discussão em torno da organização dos Núcleos, em nível Regional e Nacional, assim como, a busca por melhores propostas que pudessem contribuir para a afirmação da SEAF no processo sócio-político e cultural brasileiro. As conclusões deste encontro serviram de subsídios para as discussões durante o V Simpósio Nacional da SEAF” (CONCLUSÕES DA REGIONAL NORTE-NORDESTE DA SEAF, Fortaleza, 3/10/81).

⁴⁴ De 13-17/10/81, participamos da I Semana de Filosofia de São Luiz-MA. Na oportunidade, a SEAF-Mossoró, coordenando a Vice-Presidência Nacional Norte/Nordeste, manteve entendimento com os demais representantes

de Chefes de Departamento de Filosofia das Universidades Brasileiras (out/81)⁴⁵. Finalmente, participou do V Simpósio Nacional da SEAF, em Belo Horizonte-MG (nov/81)⁴⁶.

Concluindo esta série de atividades, a SEAF/Mossoró-RN tentou intermediar junto as Universidades brasileiras a possibilidade de abrirem convênios com a URRN, chegando a receber da PUCCAMP uma minuta, que foi encaminhada a reitoria da Universidade Regional, mas por falta de vontade política por parte dos dirigentes da instituição universitária não foi celebrado o referido convênio, inviabilizando novas tentativas por parte da SEAF/Mossoró-RN⁴⁷.

As Semanas de Filosofia do RN, foi um espaço democrático em que participaram pensadores de todas as tendências filosóficas e políticas comprometidos com a luta em favor da Filosofia e das Ciências Humanas e Sociais. Além das palestras, mesas-redondas, conferências, realizavam-se, paralelamente, encontros, tais como as Regionais de Filosofia, Encontros de Estudantes de Filosofia, Encontro de Serviço Social e as programações artístico-culturais, tais como shows musicais, peças teatrais, atos públicos em solidariedade aos movimentos sociais da região e do país. O Show 1º de Maio, geralmente realizado em frente a Rádio Rural, atraía uma grande quantidade de pessoas. A parte artística-cultural contava com a participação de grupos dos Estados vizinhos, mas, principalmente, com os artistas da terra, no intuito de divulgar e de valorizar a arte, a música e o teatro de nossa cidade. Era

sem dúvida um acontecimento cultural de impacto político surpreendente. Do meio de um panorama nordestino castigado pela seca também de ideias, surge (...) um espaço amplo, aberto nos salões dos cinemas, de quadras, auditórios, para debate de questões que digam respeito ao papel do intelectual na formação de uma nova sociedade brasileira⁴⁸.

Reunia

expoentes da classe filosófica de diversos estados brasileiros, professores, estudantes, artistas junto a líderes sindicais das classes trabalhadoras, todos unidos na reflexão de uma só questão: o vencimento de suas ideias e

dos Núcleos Regionais, objetivando uma maior dinamização dos mesmo, dentro dos reais propósitos da Entidades Filosóficas.

⁴⁵ De 21-25/10/81. Coube ao representante do Núcleo da Regional de Mossoró a apresentação de um relatório contendo todas as atividades filosóficas tanto em nível de Mossoró como em nível Norte-Nordeste.

⁴⁶ De 3-7/11/81. Neste Simpósio, Mossoró e Curitiba foram ventiladas como possíveis promotores do VI Simpósio Nacional de Filosofia. Mossoró recebeu, então, a maioria dos votos para sediar aquele encontro, ocorrendo conjuntamente a III Semana de Filosofia do RN, prevista para maio de 1982.

⁴⁷ O Prof. Antônio Joaquim Severino (PUCCAMP, PUC-SP) foi quem articulou junto com o Reitor da PUCCAMP a possibilidade de convênio com a URRN.

⁴⁸ Nieta lindemberg MONTE (UFAC). O papel do intelectual na nova sociedade. In: **O mossoroense**, 10/5/81.

'filosofias' a uma prática política que contribua para uma mudança estrutural da realidade brasileira⁴⁹.

Nas primeiras Semanas de Filosofia, a participação de professores e estudantes da cidade era muito reduzida, mas a cada ano aumentava. As causas eram devido, em primeiro lugar, ao medo imposto pelo contexto autoritário; em segundo lugar, à falta de motivação daqueles que faziam a Universidade e os principais colégios de Mossoró. Algumas vezes liberavam, outras vezes impediam a participação. Em relação a Universidade, levando em consideração as divergências internas entre dirigentes da URRN e os da FURRN, geralmente o grupo da Reitoria colocava obstáculo a realização das Semanas de Filosofia, enquanto a Fundação nos apoiava ajudando dentro do possível, com passagens, algumas hospedagens e com material humano. Os obstáculos por parte do grupo da Reitoria atingiu o seu cume na realização da II Semana de Filosofia do RN, em 1982, cujo tema foi Filosofia e Educação Popular. Numa atitude de valorização da Universidade, a equipe coordenadora da Semana acertou com a Reitoria a possibilidade de realização do evento no interior da Instituição e faltando dois dias para a realização, com quase tudo definido, recebemos a notícia que a Semana não poderia ser realizada na URRN⁵⁰. Este acontecimento trouxe grandes dificuldades para a coordenação da Semana, isto porque o evento era de grande magnitude, tendo em vista não podermos suspender e os espaços da cidade era muito pequeno para comportar grande quantidade de eventos paralelos e o número imenso de pessoas que vinham participar da Semana. Além de palestrantes, conferencistas do Nordeste e do Sul do país, vieram delegações do Amazonas a Minas Gerais. O grupo que dominava a Reitoria sempre tentou impedir quaisquer manifestações culturais ou ideias novas que viesse em desencontro aos seus interesses imediatos. Com isso, pensavam agradar e ao mesmo tempo tentavam fazer o jogo dos grupos políticos dominantes locais, que os representavam no interior da Instituição. O artigo que respondeu a atitude do grupo da Reitoria mostra muito bem o seu comportamento:

A universidade Regional do Rio Grande do Norte, que por mais patrioteira que se seja, há de se convir que ela é obscura a nível nacional e até mesmo de Nordeste, só teria a ganhar apoiando uma Semana como esta, pois apoiá-la não seria prestigiar pessoas, alas ou grupos, mas sim, prestigiar a inteligência brasileira.

(...)

A universidade, como templo da inteligência, não pode se limitar a picuinhas de grupos de pessoas que estão dentro dela visando seus próprios interesses,

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ A professora que mais argumentou na reunião com Reitor Genival Josué Batista contra a realização da II Semana de Filosofia no interior do Campus foi Maria Socorro Carvalho.

gritando histericamente um amor hipócrita à Universidade, quando na realidade amam os privilégios que sugam às custas do baixo nível de relacionamento que têm com as autoridades, chegando ao bajulamento e à deduragem improdutiva que visava apenas prejudicar o andamento dos trabalhos sérios. Tudo isso, vem com reflexo, principalmente da falta de costume e do medo em conviver com um regime mais aberto, mostrando o pavor que eles têm da possível existência da democracia⁵¹.

A SEAF/Mossoró, diferente do que aconteceu em outras universidades, nasceu fora do Departamento de Filosofia e da Universidade, apenas tivemos apoio de poucos professores da instituição universitária. A finalidade em congregar em seu seio todas aquelas pessoas, que dentro e fora da URRN pensavam diferente da visão de mundo das oligarquias locais e do regime autoritário. Elas nasceu e floresceu graças ao esforço de vontade, o idealismo e a luta de seus principais coordenadores e colaboradores⁵².

Em termos de ajuda financeira para suas realizações, as Semanas de Filosofia, recebíamos contribuições, principalmente, da FURRN, ESAM, Secretaria de Educação do Estado, da Assembleia Legislativa, do Hospital Duarte Filho, do Comércio e das inscrições dos eventos. Como também durante o tempo que dirigimos o Clube ACEU e a ADFURRN, estas instituições contribuíram substancialmente com as programações da SEAF. Queremos ressaltar que, para a realização da II Semana de Filosofia do RN, a comissão de finanças faltando 15 dias não tendo funcionado, foi destituída e imediatamente a coordenação entrou em campo apelando até mesmo para Paulo Maluf, governador do Estado de São Paulo, por intermédio do deputado Vingt Rosado, adversário que éramos do grupo político que ele representava. Portanto, recebíamos ajuda de todas as instituições que fosse ou não dirigidas por gente de direita ou de esquerda, contanto que os doadores não exigissem compromisso por parte da coordenação ou quisesse interferir na programação dos eventos. As programações em termos de palestras, mesas-redondas, conferências e toda parte artístico-cultural era definida pela coordenação e de inteira responsabilidade da SEAF/Mossoró que assumia todos os riscos frente ao contexto histórico imposto pelo regime autoritário. A coordenação tinha consciência da presença de policiais no meio das programações desenvolvidas, principalmente durante as Semanas de Filosofia. Um exemplo, foi quando nas vésperas da realização da II Semana de Filosofia, fomos

⁵¹ CRISPINIANO NETO e João Batista XAVIER. III Semana de Filosofia do RN: a cultura fora do Campus. In: **O mossoroense**, 01-11/5/81, p. 7.

⁵² Equipe permanente de Coordenadores: João Batista Xavier, Aécio Cândido de Souza, Carlos Alberto Lima Filgueira. Colaboradores: Ivonete Soares, Crispiniano Neto, Odilo Luna. A equipe da VI Semana de Filosofia do RN era composta: João Batista Xavier, Ednaldo Tibúrcio Gonçalo, Antônio Jorge Soares, William Coêlho de Oliveira, Olga de Oliveira Freire, João Maria Pires, Anselmo Rodrigues Costa, Geraldo Marques Carneiro, Ana Maria do Vale Gomes, Emanuel Pereira Braz, José Evangelista de Lima, João Lima Rocha Neto (Comissão Cultural) e Flávio Robson (Comissão Cultural).

informados pelo comandante da Polícia Militar⁵³, que no momento indagava sobre a importância da Semana e revelava, por ingenuidade, que o comando da Polícia de João Pessoa-PB havia solicitado a reserva de 50 leitos para hospedar policiais daquele comando.

Portanto, as Semanas de Filosofia do RN, foi um grande encontro regional do pensamento. Durante seis dias as mais diferentes correntes de pensamento brasileiro deixavam em Mossoró/RN sua contribuição filosófica. Por seu caráter de liberdade e seriedade, as Semanas tinham se firmado como um espaço respeitável para a discussão do Saber. Segundo o jornalista Dorian Jorge Freire, as Semanas era “... *um trabalho sério, estudos importantes, exposição de grande atualidade, debates democráticos*”⁵⁴. Elas “*tiveram por preocupação maior a discussão temas da maior relevância da comunidade brasileira, (...) visto que, o país está mergulhado numa grave crise econômica, política e social, tudo isto parte de um Estado centralizador que sempre contrariou os princípios federativos*”⁵⁵.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao atingirmos este ponto, queremos ressaltar, em suma, uma vez mais, que a SEAF Nacional, desde sua criação (1976), em pleno regime autoritário, primou pela luta em defesa do retorno da Filosofia para o 2 grau, em novas condições e sua valorização na Universidade. Como também, em defesa das Ciências Humanas e Sociais, principalmente da História e da Sociologia, desprestigiadas pela legislação do ensino vigente na época. Finalmente, participou ativamente do movimento de denúncia e resistência ao regime e colaborou na formação de uma nova consciência nacional, tendo para isto de participar dos debates e dos simpósios sobre as grandes questões nacionais em torno da constituinte, da anistia e de outras questões de interesse nacional, comandando seus principais eventos a partir das reuniões da SBPC, dos simpósios nacionais da entidade e das programações dos núcleos regionais.

A SEAF/Mossoró-RN, criada em 1979, no período da transição democrática, seguindo o ideário da Entidade em nível nacional, surgia como um projeto aberto, autônomo e alternativo às forças dominantes da sociedade local que impediam o avanço do pensamento crítico e o intercâmbio de ideias no interior das instituições da sociedade civil, principalmente na URRN. Surgia como instituição, conclamando a todos que pensavam diferente a se unirem e se organizarem em torno dela para combater o autoritarismo, encarnado no seio das instituições,

⁵³ Coronel José Lopes Fernandes.

⁵⁴ Dorian Jorge FREIRE. Cota zero. In: **O mossoroense** (6121). 7/5/82. p. 5.

⁵⁵ Ver nota 12.

abrindo caminhos para o exercício da prática democrática e buscando propostas e projetos alternativos que viesse substituir o entulho autoritário sustentado e alimentado pelos grupos políticos tradicionais dominantes na sociedade local.

Finalmente, ressaltamos que a SEAF/Mossoró-RN, contribuiu sensivelmente na tomada de consciência política da problemática vigente na época, em nível local, regional e na mobilização dos movimentos sociais, apoiando as lutas dos trabalhadores, através de suas organizações, como também incentivando as manifestações artísticas e culturais de nosso povo, no sentido de despertar a atenção em todos os segmentos da sociedade local, para os problemas econômicos, sociais, políticos e culturais impostos pelo regime autoritário, no intuito de que através da prática social organizada e da consciência política, pudéssemos superar o autoritarismo e conquistarmos uma sociedade democrática na busca de uma maior justiça social. Os dirigentes desta entidade conscientes desta realidade, além de participarem das manifestações sociais e culturais nos seus sindicatos e associações de classes, através de palestras, debates, semanários e atos públicos de protestos nas instituições da sociedade civil, procuravam manter em nível local e regional o intercâmbio de ideias como meio de buscar instrumentos teóricos que explicassem com maior profundidade o porquê das situações-problemas que a sociedade enfrentava naquele contexto.

Para terminar,

*Fica aqui um apelo:
que surjam outras semanas
que lutem, que se levantem
contra os projetos sacanas
destas hienas e ursos
que querem destruir cursos
entre as Ciências Humanas⁵⁶.*

⁵⁶ Crispiniano NETO. **Programa da II Semana de Filosofia do RN**, 15.