

Volume 4 Número 2

ISSN 2357 8297



REVISTA HELIIUS



UNIVERSIDADE ESTADUAL
VALE DO ACARAÚ

Julho/Dezembro 2021

Revista do Curso de Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação

Φ

Créditos institucionais	Curso de Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação (CENFLE) da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Editores-chefe	Dr. Fabrício Klain Cristofolletti, UVA Correo eletrônico: fabricio_klain@uvanet.br Dr. Sérgio Ricardo Schultz, UVA Correo eletrônico: sergio_schultz@uvanet.br
Conselho Editorial	Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Fabrício Klain Cristofolletti, UVA Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA Dr. Sérgio Ricardo Schultz, UVA
Comitê Científico	Dr. Abah Andrade, Universidade Federal da Paraíba, UFPB Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás, UFG Dr. Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Universidade de Brasília, UnB Dra. Ana Clara O. Polakof, Universidad de la República, UdelaR, Uruguai Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Castor Bartolomé Ruiz, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS Dr. Daniel Pansarelli, Universidade Federal do ABC, UFABC Dr. Delamar José Volpato Dutra, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC Dra. Dilnéia Rocha Tavares do Couto, Universidade do Estado do Amapá, UEAP Dr. Eduardo F. Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Evanildo Costeski, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Everaldo Cescon, Universidade de Caxias do Sul, UCS Dr. Francisco Evaristo Marcos, Faculdade Católica de Fortaleza, FCF Dr. Francisco Romulo Alves Diniz, UVA Dra. Georgia Cristina Amitrano, Universidade Federal de Uberlândia, UFU Dr. Germán Vargas Guillen, Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia Dr. Gregorio Piaia, Università di Padova, UNIPD, Itália Dr. Hans Christian Klotz, Universidade Federal de Goiás, UFG Dra. Ideusa Celestino Lopes, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, UVA Dr. Jorge Vanderlei C. da Conceição, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. José Expedito Passos Lima, Universidade Estadual do Ceará, UECE Dr. Jovino Pizzi, Universidade Federal de Pelotas, UFPEL Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (<i>in memoriam</i>) Dr. Kleber Carneiro Amora, Universidade Federal do Ceará, UFC Dra. Lídia Maria Rodrigo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo, UVA Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA Dra. Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE Dr. Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França Dr. Santiago Zabala, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, ICREA / Universitat Pompeu Fabra, UPF, Espanha Dra. Taynam Santos Luz Bueno, Universidade Federal de Alagoas, UFAL
Designer da capa	Flávio Brick



**REVISTA
HELIUS**

ISSN 2357-8297

<i>Rev. Helius</i>	Sobral	v. 4	n. 2	p. I-II, 1-67	jul./dez. 2021
--------------------	--------	------	------	---------------	----------------



2021 – Este número da *Rev. Heliuss* está licenciado sob a Licença Pública *Creative Commons* Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional, cujo código legal pode ser acessado no sítio eletrônico: <https://creativecommons.org/licenses>.

Filiação da publicação	Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Bases de dados (indexadores)	ANPOE , Philosopher's Index , Google Scholar , Latindex , Sumários.org .
Tipo de depósito	Diadorim (Azul)
Periodicidade	Semestral

Catologação na publicação (CIP) - Sistema de Bibliotecas UVA

Revista Heliuss (online) / Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.- V.1, n.1 (jul./dez.2013)- . - Sobral: Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.

Semestral

ISSN 2357-8297 (online)

1. Filosofia- Periódicos. 2. Filosofia- Periódicos- UVA. I. Título.

CDD 100

Bibliotecária Responsável: Leolgh Lima da Silva- CRB 3/967

ISSN 2357-8297

<i>Rev. Heliuss</i>	Sobral	v. 4	n. 2	p. I-II, 1-67	jul./dez. 2021
---------------------	--------	------	------	---------------	----------------

SUMÁRIO

Artigos

O estatuto da matemática na ontologia e na teoria do conhecimento de Spinoza

The status of mathematics in Spinoza's ontology and theory of knowledge

José Soares das Chagas, Divino Ribeiro Viana

01-24

As emoções em Aristóteles e a interpretação cognitivista

Emotions in Aristotle and the cognitive interpretation

Christiani Margareth de Menezes e Silva

25-57

Resenhas

Resenha do livro *Política e emancipação: leituras contemporâneas* (Sobral: Sertão Cult, 2020), de Antonio Glaudenir Brasil Maia e Renato Almeida de Oliveira

Review of the book Política e emancipação: leituras contemporâneas (Sobral: Sertão Cult, 2020), by Antonio Glaudenir Brasil Maia e Renato Almeida de Oliveira

David Machado de Oliveira

58-61

Resenha do livro *Ontologia da atualidade: Estudo sobre ética, religião e política* (Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021), de Antonio Glaudenir Brasil Maia

Review of the book Ontologia da atualidade: Estudo sobre ética, religião e política (Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021), by Antonio Glaudenir Brasil Maia

Jorge Luis de Oliveira Gomes

62-67



**O ESTATUTO DA MATEMÁTICA NA ONTOLOGIA E NA
TEORIA DO CONHECIMENTO DE SPINOZA
THE STATUS OF MATHEMATICS IN SPINOZA'S ONTOLOGY
AND THEORY OF KNOWLEDGE**

José Soares das Chagas¹

Doutor pela Universidade Estadual de São Paulo (UNESP)
Professor Adjunto da Universidade Federal do Tocantins (UFT)
jsoaresdaschagas@uft.edu.br

Divino Ribeiro Viana²

Mestrando em Filosofia pelo PROF-FILO/UFT
Professor no Centro Universitário Católica do Tocantins (UniCatólica)
divinoviana@gmail.com

Resumo: Este trabalho é resultado de uma pesquisa teórica e bibliográfica que se debruça sobre as questões do método adequado de investigação da realidade a partir da abordagem da passagem do método analítico ao sintético no interior dos escritos de Spinoza. Nas obras de juventude, mais propriamente no *Tractatus Intellectus Emendatione (TIE)*, o filósofo de Amsterdã parte do método analítico e começa pela história das percepções da mente para chegar à compreensão do funcionamento de um primeiro instrumento intelectual gerador de uma primeira ideia verdadeira dada na mente. Já na sua obra magna, *Ética*, Spinoza se

Abstract: This work is the result of a theoretical and bibliographic research that addresses the issues of the appropriate method of investigating reality from the perspective of the transition from the analytical to the synthetic method within Spinoza's writings. In his youth works, more specifically in the *Tractatus Intellectus Emendatione (TIE)*, the Amsterdam philosopher starts from the analytical method, begins with the history of the mind's perceptions to arrive at the understanding of the functioning of a first intellectual instrument that generates a first true idea in

-
- 1 Leciona filosofia nos cursos de Filosofia e Teatro da UFT e ensino de filosofia no Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO).
 - 2 Pós-graduado em Ensino de Filosofia pela UFT. Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (UCB) e em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

utiliza de um método ainda mais acabado, o sintético, o qual possui caráter dedutivo e parte da ideia de Deus como *causa sui*. A matemática exerce nesse contexto um papel fundamental de modelo gnosiológico de abordagem sobre a ordem da natureza, sendo responsável por essa clivagem metodológica. Assim, para trabalhar esta questão, faremos uso principalmente do *TIE* para tratar dos tipos de experiência e do papel que a matemática exerce na passagem do método analítico para o sintético do conhecimento.

Palavras-chave: Método. Matemática. Análise. Síntese. Spinoza.

the mind. In his great work, *Ethics*, Spinoza uses an even more finished method, the synthetic, which has a deductive character and starts from the idea of God as *causa sui*. In this context, mathematics plays a fundamental role as a gnoseological model of approach to the order of nature, being responsible for this methodological cleavage. Thus, to work on this issue, we will mainly make use of the *TIE* to deal with the types of experience and the role that mathematics plays in the passage from the analytical method to the synthetic of knowledge.

Keywords: Method. Mathematics. Analysis. Synthesis. Spinoza.

1 INTRODUÇÃO

No apêndice da parte I da *Ética*, Spinoza nos diz: “[...] não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade [...]” (SPINOZA, 2015a, p. 113). Deste modo, tomando a Matemática como outra norma da verdade, Spinoza desenvolverá seu sentido de ordem. Como na Matemática, ordem diz respeito à relação como uma proporção que é a igualdade entre duas razões. Para que se tenha ordem precisa haver uma relação constante entre pelo menos dois termos. No caso de Spinoza, a relação é entre coisas ou entre ideias. Portanto, podemos dizer que temos uma ordem das coisas e uma ordem das ideias ou uma relação entre coisas e uma relação entre ideias que não possuem interferência de uma na outra, mas que possuem o mesmo princípio.

No *TIE*, até o §18, Spinoza fará um apanhado daquilo que a ordem comum da vida havia lhe imposto até aquele momento, para chegar à conclusão de que seria necessário um remédio epistemológico que o curasse e o tirasse daquela situação de confusão mental. Assim, conclui que é necessário articular a ordem comum da vida com um outro tipo de ordem, uma que o levasse a um tipo de conhecimento verdadeiro e adequado³, mais seguro e menos confuso.

Por esse motivo, curar o intelecto significa mudar de ordem, passar⁴ de uma ordem comum da vida para uma outra ordem⁵. Emendar o intelecto significa reordenar não partindo de uma ideia do que seja o melhor para nossa vida, mas sim daquilo que nós temos em mãos: o jogo da fortuna, o acaso das coisas e das ideias. Ao não querer pautar sua vida sob um tipo de ordem comum e fortuita da vida, Spinoza se coloca numa atitude de busca de uma ordem superior⁶, mais segura no que diz respeito ao conhecimento e a regra de vida, e isso o co-

3 Não se trata aqui de um asceta que busca se livrar das coisas corruptíveis para alcançar um nível espiritual elevado; pelo contrário, no §11, Spinoza colocará que tudo aquilo da vida fútil, que o havia afastado até aquele momento do verdadeiro conhecimento, não era empecilho para que ele alcançasse seu objetivo. Ao contrário, se a honra, a riqueza e o prazer fossem buscados não em si mesmos, mas como meios, eles seriam úteis na busca da cura do nosso intelecto.

4 Temos que ter cuidado na utilização desta palavra, pois dá a entender que há graus de ordem, mas na verdade não há, o que há no fim das contas é uma confusão gerada pela abstração. Esta ideia de separação entre graus de ordem é meramente didática para depois compreendermos melhor aonde nosso filósofo pretende chegar.

5 A divisão aqui é simplesmente didática, veremos ao longo do nosso percurso que o conhecimento verdadeiro em Spinoza ocorre justamente quando se dá a adequação da ideia com o ideado, ou seja, do intrínseco com o extrínseco pela ordem.

6 Não se trata mais uma vez de asceticismo, de busca de um conhecimento mais elevado ou de graus de conhecimento. A separação que nós fazemos é meramente didática, à frente esperamos que isto seja entendido.

loca numa atitude moral⁷. De igual maneira se faz necessário passar da investigação analítica das causas pelos efeitos para a busca da verdade pela dedução a partir de uma ideia verdadeira a partir da qual todas as outras decorrem sinteticamente.

Neste sentido, entendemos a importância da matemática no interior da ontologia spinozana, pois para passar da ordem analítica para a ordem sintética faz-se necessário compreender o estatuto dela e sua contribuição no surgimento de um novo paradigma. É preciso que a demonstração filosófica seja realizada à maneira da demonstração matemática, pois é graças a ela que se pode passar da análise à síntese do conhecimento e vice-versa. No ponto dois desse escrito pretendemos aprofundar na diferença que há entre uma busca da verdade aos moldes aristotélicos e uma que é pautada aos moldes da revolução científica dos séculos XVI e XVII, iniciada por Copérnico e continuada por Galileu Galilei.

Para os pensadores do século XVII, uma demonstração matemática é sempre sintética. Da mesma forma, uma demonstração filosófica verdadeira deve ser sintética ou completamente dedutiva. Por isso, a fase analítica é importante na tarefa da descoberta de verdades; no entanto, ela precisa se tornar síntese para receber o caráter científico-demonstrativo. Daí que uma das diferenças marcantes em Spinoza em seu tempo é que ele pretende demonstrar a metafísica sinteticamente, ou seja, à maneira matemática.

7 Aqui há um perigo, o de nos tornarmos moralistas e acharmos que a moral que eu construí para mim é superior. O discurso moralista será combatido por Spinoza de forma muito dura, porque é ele o grande vilão da história, é ele que nos conduz facilmente à superstição, ao conhecimento falso tido como verdadeiro.

2 O QUE É EXPERIMENTAR?

Spinoza, no §103 do *TIE*⁸, diferencia o que seja uma experiência errante de um experimento suficiente. Os dois tipos estão no âmbito da experiência; no entanto, à medida que se adquire um conhecimento suficiente das coisas eternas e suas leis, depois de se distinguir os tipos de ideias falsas, fictícias e dúbias, ou seja, depois que se conhece a natureza dos nossos sentidos, pode-se entender e separar o que é uma experiência vaga ou fortuita de uma experimental, ensinante, que mostra que se é capaz de fazer experimentos para investigação segundo uma ordem certa. Diferente da experiência errante, o experimento suficiente ou ensinante não é frustrante, pois possui uma certa ordenação, uma certa lei de regulação, ou seja, é uma pré-ciência.⁹

Por outro lado, a experiência vaga, errante ou imaginativa, é um tipo de experiência frustrante, pois flutua e depende das disposições de ânimo daquele que a tem. Não é segura e só dura até aparecer uma outra disposição de ânimo mais forte, que nos faz imaginar que conhecemos a verdade das coisas quando não a conhecemos. Mas por que um tipo de conhecimento como o da experiência errante sempre perdura, mesmo sabendo que ele é instável, inconstante e que só dura até ser invalidado por outro? Há, além da experiência vaga ou er-

8 “Antes de nos cingirmos ao conhecimento das coisas singulares, será tempo de trazer esses auxílios, todos os quais tenderão a [fazer com que] saibamos usar nossos sentidos e realize, segundo leis e ordem certas, os experimentos que são suficientes para que a coisa que se inquire seja determinada, de maneira que, por fim, concluamos segundo quais leis das coisas eternas ela se faz, e sua natureza íntima se nos dê a conhecer, como mostrarei em seu devido lugar [...]” (SPINOZA, 2015c, p. 91)

9 Sobre a “experiência errante” e a “experiência ensinante”, cf. Chauí (2020, p. 242-246).

rante, um outro tipo de experiência mais ampla que é capaz de nos mostrar algo, algumas possíveis verdades, a saber: experiência docente, ensinante.

Toda experiência ligada aos sentidos é do campo da imaginação, mas, mesmo sendo imaginativa, ela é capaz, em certo grau, de nos fazer pensar em certas essências das coisas. No entanto, o nível da experiência é incapaz de nos ensinar sobre as essências das coisas na sua inteireza. Do que valeria a experiência, então? Para Spinoza, ela é importante para conhecer as coisas singulares finitas, modos finitos, que conduzem a mente para o sentido da existência e das essências das coisas. Porém, a mente é limitada e incapaz de abarcar toda a ordem e conexão das coisas mutáveis ou perceptíveis pelos sentidos. Isso significa que não adiantaria fazer inúmeros experimentos, pois com isso não compreenderíamos todas as conexões das coisas que percebemos pelos sentidos. Dito de um outro modo: experimentalmente é impossível realizar uma demonstração completa de uma existência particular. Ora, se é assim, então como se pode chegar a um conhecimento verdadeiro sobre alguma coisa?

Para Spinoza, a matemática é o modelo epistemológico que torna possível a passagem do conhecimento das coisas singulares ou sensíveis para o conhecimento da ordem de toda a natureza. Assim, se no nível da experiência sensível isso é impossível, sabemos que no nível da razão é possível¹⁰. Mas que tipo de racionalidade? Para conhecer uma coisa necessitamos que este conhecimento seja ordenado e regulado por princípios e definições intrínsecos conforme observamos nos raciocínios matemáticos. O experimento suficiente, definido

10 A experiência nesse caso seria uma experiência psicológica, mas no caso de Spinoza, como veremos, será muito real e não um estado de fuga da realidade.

por Spinoza no §103 do *TIE*, já é um tipo de experiência determinada pelo intelecto, ou seja, dirigida pela norma de uma ideia verdadeira. Pois, apesar de ser uma opinião, um conhecimento ainda no nível do sensível pode tornar-se ciência quando o intelecto o determina, quando é dirigido para aquilo que é experimentado passa a se tornar verificável e comprovável. Estamos no campo sensível, das hipóteses que podem nos levar tanto a uma possível causa verdadeira, quanto a uma ficção ou a uma falsidade.

Numa formulação hipotética, é preciso ter bem claro que se afirma algo que não é a verdade completa sobre aquilo que se investiga. Como diz Spinoza no §103, estes auxílios¹¹ são necessários, úteis; porém, não se pode concluir nada a respeito daquilo que pretendemos conhecer somente com o uso deles. Aqui vale lembrar o que Spinoza diz: “A ideia verdadeira (pois temos uma ideia verdadeira) é algo diverso do seu ideado [...]” (SPINOZA, 2015c, §33, p. 45). Portanto, a verdade não é a correspondência da ideia com o ideado, pois se há correspondência, pressupõe-se que a ideia é antes verdadeira. O experimento suficiente spinozano é capaz assim de fazer e pensar em certas essências, mas não faz conhecê-las completamente. Aonde queremos chegar?

Pela via analítica, descobrem-se as propriedades das coisas; no entanto, para que essa via mostre a verdade sobre as coisas, ela precisa revelar a essência daquilo que é experimentado e deve fornecer ferramentas para que passe da simples análise para uma síntese ou uma dedução do tipo matemática. A análise fornece os dados necessários para a busca dos fundamentos universais que

11 Não podemos confundir esses auxílios com coisas fictícias que mente cria, eles podem até ser ficções, mas isto vai depender do auxílio do método como instrumento e critério de verificação.

ção uma certa sustentação àquilo que é examinado. Ao se fazer história das percepções da mente, se está coletando dados e fazendo um inventário desses dados com o intento de conhecermos as causas que geraram este dado. Para se chegar ao conhecimento da causa, é preciso deduzir e não somente analisar ou descrever o fenômeno. É necessário partir da análise para a síntese que nos coloca no nível da intuição ou da ciência intuitiva.

Para se alcançar a ciência intuitiva é necessário demonstrar de forma completa e absoluta o que foi examinado. No fundo, a questão é a seguinte: como articular um conhecimento do tipo analítico com um do tipo sintético? Obviamente é necessário relacionar os dois, mas não é tarefa de fácil comprovação a passagem de um conhecimento do tipo incerto para outro do tipo certíssimo. Primeiro porque se se inicia pela análise já se parte de algo incerto, então, como se provaria que podemos chegar a uma dedução ou a uma definição que seria perfeita?

A resposta para tal questão pode ser obtida pelas discussões que a tradição filosófica proporcionou. Spinoza estava muito ciente delas: a quebra de paradigma que envolvia sua época e a passagem de uma lógica calculista, fria e silogística para uma outra fundamentada na geometria. Sabe que, para conseguir chegar a uma demonstração dita adequada, necessitaria de um elemento que relacionasse análise e síntese. Em outras palavras: sabia que precisaria ligar uma demonstração do tipo *Quia*¹² com uma do tipo *Propter Quid*¹³ para obter uma conclusão *potissima*¹⁴, absoluta. Uma demonstração *potissima* (absoluta, comple-

12 Uma demonstração que vai do efeito à causa, diz 'o que' da coisa.

13 Uma demonstração que vai da causa ao efeito, diz o 'porque' da coisa.

14 Seria uma conclusão perfeita, completa, adequada, pois é demonstrada a partir da causa.

ta, adequada) só pode ser dada pela matemática e não mais aos moldes aristotélicos de demonstração da verdade de uma proposição.

3 A PASSAGEM DO ANALÍTICO PARA O SINTÉTICO: A RUPTURA COM A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA

Aristóteles, em suas obras, já havia tentado dar uma resposta à distinção entre análise e síntese. Mas é durante o renascimento que uma escola aristotélica tentará reunir elementos de Aristóteles e da medicina antiga para tentar dar uma solução para o problema de como combinar análise e síntese. Trata-se da escola aristotélica paduana, tendo como seu principal expoente Jacob Zabarella. Essa escola será responsável por desenvolver um método chamado *regressus*. Em que consiste o método do *regressus*? Basicamente, ele é um método composto por quatro etapas: a primeira etapa é a etapa da observação, ou seja, aquela fase que acidentalmente ou confusamente se chega ao conhecimento de algum efeito (aquilo que Spinoza propõe como história). A segunda é uma fase indutiva em que vai do efeito confuso da primeira a uma causa igualmente confusa, mutilada. Temos nesta fase uma hipótese que possui uma demonstração do tipo *quia* (o 'que' da coisa), esta demonstração *quia* nos leva acidentalmente ao conhecimento da causa. Pode-se dizer que a ideia de experimento suficiente que Spinoza propõe se encaixaria nesta fase. Na terceira fase, há uma negociação (*negotiatio*), uma mediação intelectual, e nessa fase o intelecto entende e distingue a causa próxima do efeito. Capta o nexó necessário entre causa e efeito ao

mesmo tempo que as distingue. A quarta fase é a fase da demonstração, que chamamos *propter quid* (o 'porque' da coisa), e nessa fase obtemos o conhecimento completo do efeito, pois o deduzimos a partir de sua causa já distinta.

O que há de novidade em relação a Aristóteles nesse procedimento? Justamente a ideia de negociação, ou seja, a passagem da análise à síntese se dá através de uma *negotiatio*. Nesse ponto, o *regressus* distingue o 'o que' da coisa e o 'porque' dela. Noutras palavras: o conhecimento físico é feito através da análise, a demonstração *quia* (primeira fase) dá apenas propriedades gerais e sua conclusão não fornece o *propter quid*, o 'porque' da coisa como pretendia Aristóteles. O que o método do *regressus* faz é uma 'emenda'¹⁵, ele, pela *negotiatio*, combina o *quia* com o *propter quid*, sabendo que o conhecimento, para que seja dito verdadeiro e adequado, precisa combinar esses dois procedimentos, sem sobrepor um procedimento a outro, sem dar mais importância a um do que o outro. Na sua primeira fase, o *regressus* parte dos efeitos confusos às causas confusas. O intelecto, passivo, chega a um conhecimento universal como uma espécie de aglomeração (demonstração *quia*). Na sua segunda fase, o intelecto é ativo, ele capta esse universal como aglomeração e o transforma em conceito da causa da qual dependem os efeitos (demonstração *propter quid*). A negociação é aquela que vai unir o *quia* e o *propter quid*.

Spinoza, apesar de influenciado por tal corrente, não quer tratar o conhecimento como uma passagem de um grau inferior a um grau superior. O exemplo que ele nos dá no §23 do *TIE*, o de como cada modo de percepção encontra-

15 Aqui entendemos o porquê do título dado por Spinoza ao seu tratado, *Tratado da Emenda do Intelecto*.

ria o resultado do quarto número de uma proposição, é crucial para entendermos essa diferença. Spinoza traduz bem seu intento quando nos mostra que não se trata de uma passagem de um conhecimento menos perfeito para um mais perfeito (não é à toa que usa um exemplo aritmético). Ele o usa para dizer que o que importa não é encontrarmos um número ou um resultado de forma mais rápida fazendo determinados tipos de cálculos ou chegando a conclusões por experiência vagante ou por uso da razão. Ele quer dizer que os modos de percepção não se diferenciam por graus ou por objetos, mas por estrutura cognitiva.

Com isso, ele rompe com qualquer platonismo, conhecer não é evolução gradativa, não é passagem de um conhecimento inferior para um superior, rompe igualmente com o aristotelismo, pois não se trata de conhecer substâncias separadas. Os modos de percepção se diferenciam cognitivamente, não porque um é superior ao outro ou porque uma busca um objeto é diferente do outro.

A diferença de Spinoza, ao nosso ver, em relação à escola paduana, é sutil, pois aparentemente, para Spinoza, uma definição dita absoluta (*potissima*) não é obtida pela *negotiatio* entre imaginação e intelecto, mas é a articulação entre a demonstração geométrica (*propter quid*) e a demonstração experimental (*quia*), ou seja, para que se dê a passagem de um conhecimento analítico a um sintético é preciso que ocorra uma conversão do tipo geométrico, uma boa reversibilidade, significa dizer que análise e síntese devem ser perfeitamente conversíveis. Esse caráter parece mostrar ainda mais a influência da matemática.

O conhecimento do terceiro modo de percepção (razão) é uma demonstração *quia*; portanto, ela não conhece adequadamente ou absolutamente. No §21 do *TIE*, Spinoza dá um exemplo de conhecimento desse tipo, a união da alma ao corpo. “[...] nós concluímos, a partir de uma outra coisa, que a alma está unida ao corpo porque sentimos tal corpo e não um outro corpo.” (SPINOZA, 2015c, §21, p. 39). O conhecimento do tipo racional (*quia*) dá uma verdade; no entanto, não dá a causa da sensação que gerou tal união, como visto na citação acima. Por isso, pela razão não se pode conhecer a causa nem da sensação nem da união da alma com o corpo. A demonstração do tipo *quia* vai do efeito à causa concluindo que o corpo está unido à alma porque sentimos tal corpo e não outro, mas não entendemos absolutamente o que seja essa sensação e essa união. Ora, já se sabe que nem a experiência sensível nem a racional são capazes de dar o conhecimento absoluto. O que seria então entender de maneira absoluta? Para obter um conhecimento do tipo absoluto, é necessário conhecer pelas causas, pois a ciência intuitiva deve proceder das causas para os efeitos. (*TIE*, §85).

Malgrado a influência de Zabarella, a influência de Galileu nesse ponto é mais marcante. Isso se torna evidente no seu pensamento, e o exemplo para isso é o §103 do *TIE*, onde Spinoza propõe a ideia de experimento suficiente. Um experimento regido por leis e ordenado propiciará uma articulação entre essências e existências singulares. O experimento suficiente é capaz de dizer sob quais leis das coisas eternas cada coisa acontece para que sua essência se revele¹⁶. Isso

16 Spinoza, diferentemente dos demais, buscará pelas leis eternas que justifiquem as maneiras como cada coisa acontece.

significa dizer que, para se alcançar estas leis, a análise e a síntese precisam ser reversíveis, como na geometria. Spinoza se aproxima muito de Galileu ao demonstrar geometricamente o experimento, o experimento não é dito geometricamente, mas é constituído geometricamente. Para Spinoza, como dito antes, o experimento suficiente é aquela experiência que já é determinada pelo intelecto e que possui, por isso mesmo, uma ordenação e uma regulação; ou seja, quando o intelecto conhece a essência ou certas propriedades, esse experimento é suficiente.

Por meio do experimento geométrico se elaboram a física das propriedades universais dos corpos físicos existentes e as leis fixas e eternas da natureza. A física, portanto, é validada aprioristicamente pela geometria (matemática), pois a geometria a demonstra completamente, cabendo ao intelecto determinar a experiência, seja pelo conhecimento de uma física das essências particulares, seja pelo conhecimento de uma física das propriedades universais dos corpos existentes. O experimento é o grande intérprete da experiência, pois ele a instrumentaliza e a discrimina. Através dele é possível conhecer a física das propriedades universais e necessárias das coisas que existem na natureza, indo de uma essência particular investigada à sua causa universal, as suas leis necessárias, fixas e eternas. Com isso, Spinoza mostra que a ordem comum da natureza (física das essências existentes) depende da ordem necessária da natureza para se afirmar como existente.

A demonstração matemática conduz a experiência ao conhecimento de si mesma, ou seja, as leis necessárias que regem as operações cognitivas da experi-

ência. Poderíamos dizer que há em Spinoza uma experiência psicológica. Como dito acima, os modos de percepção da mente não são graus de conhecimento que à medida que vão evoluindo vão excluindo os anteriores: não é platonismo. Muito menos é aperfeiçoamento, pois um não aperfeiçoa o outro: não é aristotelismo. Também não se tem a ideia de que são partes de uma verdade que seria maior ou mais completa.

Como dissemos, cada modo de percepção possui uma estrutura cognitiva própria. A imaginação, por exemplo, é causa de erro, porque seu objeto é sempre uma existência corpórea singular, e isso faz com que ela seja inconstante e passível de erro, não significa que ela é inferior à razão ou ao intelecto, nem que é menos perfeita que esses ou simplesmente uma parte de um conhecimento que seria maior ou superior.

Mas por que a matemática é tão significativa para Spinoza?¹⁷ Por que ela

17 O contexto de Spinoza é tomado pela polêmica sobre a demonstração da cientificidade da matemática. Há aqueles que negam que a matemática seja uma ciência verdadeira e causal, e os argumentos são diversos: alguns diziam que a matemática não poderia ser ciência pelo simples fato dela não ter a capacidade de especificar nem a causa material, nem a causa formal, nem a causa eficiente, nem a causa final de uma coisa. As definições matemáticas são apenas asserções, diriam, o termo médio da demonstração matemática é incapaz de dizer a causa, e se ele é incapaz de concluir uma causa, isso significa dizer que não podemos ter uma definição na matemática, e a demonstração matemática seria apenas conclusão advinda de uma abstração. Outros diziam que a matemática não poderia ser uma ciência pelo fato de que a sua certeza não é conclusão das suas demonstrações, mas advém da ideia de quantidade, ou seja, se a matemática trabalha com quantidade, e isso significa que suas proposições não possuem causalidade, mas que são conversíveis. Ser conversível significaria dizer que há uma circularidade e não uma causalidade, uma implicação: Se $A \rightarrow B$ (A é causa de B), $B \rightarrow A$ (B é causa de A), ou seja, se são conversíveis, nem A é causa de B e nem B é causa de A, deixando de existir a causalidade, muito menos A é causa de A e B é causa de B, o que seria ainda mais absurdo, pois se daria uma contradição da causa de si. Isso mostra que, por serem conversíveis, A e B poderiam, ao mesmo tempo, ser causa e efeito, sem causalidade alguma. Neste sentido, a certeza matemática não viria das demonstrações, mas da ideia de quantidade com que ela trabalha. O objeto da matemática é a noção de quantidade, e, ao se

teria nos trazido uma outra norma da verdade?

Spinoza é bem claro na sua posição em relação ao tipo de experimento ou de ciência experimental, como também, ao assumir a matemática como uma outra norma da verdade, ele se coloca claramente a favor do estatuto da matemática como ciência verdadeira e capaz de demonstrar dedutivamente. Da mesma forma, é evidente que Spinoza passa a negar uma lógica de cunho aristotélico/escolástico¹⁸. Spinoza está mergulhado em um novo paradigma¹⁹: a influência

utilizar de elementos externos para explicar a essência do seu objeto (quantidade), a matemática se torna incapaz de ser causal, a causa aqui seria apenas acidental, viria do exterior, e a explicação não viria da própria essência da quantidade, ou seja, não seria *causa sui*. Portanto, o termo médio (auxiliares, externos) da demonstração matemática não seria causa de si, não seria uma definição de uma única propriedade que seja a causa próxima da conclusão de acordo com Aristóteles, que definira como terceiro requisito para uma boa definição a necessidade do termo médio ser a definição de uma única propriedade. Por fim, a matemática não poderia ser ciência porque sua demonstração é feita por superposição de figura, uma figura sobre a outra.

18 Para Aristóteles, uma boa definição ou uma definição para que seja dita científica deve cumprir alguns critérios: 1) premissas universais necessárias, mais conhecidas por natureza e por nós, além de mais conhecidas do que a conclusão; 2) a premissa maior do silogismo precisa ser uma definição; 3) que o termo médio do silogismo seja a definição de uma única propriedade e 4) que o termo médio do silogismo seja a causa próxima da conclusão (cf. *Segundos Analíticos*, 2, 90).

19 As discussões matemáticas levarão os modernos a uma quebra de paradigma aristotélico/escolástico, começarão a se difundir outros procedimentos que não somente os aristotélicos para obtenção de uma boa definição, graças à revolução feita pela geometria de Euclides, e isso abrirá a estrada para aquilo que viria a ser o procedimento da *mathesis universalis* cartesiana. Um primeiro aspecto desta ruptura será a diferenciação entre física e matemática. A matemática, como vimos, tem como objeto a noção de quantidade, uma quantidade tratada como quantidade não absoluta (não absolutamente). O absoluto ou o absolutamente é objeto da metafísica e da física e não da matemática. A matemática trabalha com a quantidade determinada, há uma determinação posta à noção de quantidade daquilo que é absolutamente, não podemos misturar quantidade dita absoluta com quantidade determinada, e é essa confusão que leva a dizer que a matemática não poderia ser uma ciência, pois ao misturar essas coisas, inserimos questões metafísicas nas discussões matemáticas, ou seja, começamos a atribuir à matemática questões da ciência transcendental, o que é absurdo. A questão para os modernos será: o que é a determinação da quantidade? É essa determinação que será seu objeto completo, adequado, não é o absoluto, mas o absoluto determinado. A mate-

de Galileu e de sua matemática²⁰ e o recém paradigma criado por Descartes da chamada *Mathesis Universalis*²¹.

mática, portanto, é capaz de nos dar uma demonstração completa, perfeita, pois ela procede do que é mais conhecido por natureza e mais conhecido por nós; por isso, ela nos dá o *quia* (que) da coisa e o *propter quid* (o porquê) da coisa. Vemos aqui, desde já, o interesse de Spinoza em fazer um levantamento dos modos de percepção da mente para depois ir aos poucos, analiticamente, partindo de uma quantidade determinada, a uma demonstração sintética, matemática. Não é pecado para o matemático inventar hipóteses, a causa eficiente é mutável, o que interessa é progredir no conhecimento até uma demonstração que junte o *quia* e o *propter quid*.

20 A geometria euclidiana revoluciona a modernidade, ela traz uma outra norma para a verdade, superando a lógica aristotélica. Para os modernos, é unânime a afirmação de que a matemática é uma ciência, uma ciência que tem como objeto a quantidade determinada. A grande questão que os modernos se debruçarão é a de procurar qual é a causa dessa determinação. A conclusão a que eles chegam é que a causa que determina a quantidade dentro da matemática é o movimento. Movimento não é um auxílio externo, não é secundário que está ali só para dar sustentação a uma demonstração matemática, ele não é meramente mecânico, ele é gerador. É ele que define, ele é o núcleo da definição. Sabemos que na matemática uma proporção é a igualdade entre duas razões; dessa forma, o movimento será o responsável por fazer surgir a igualdade dessas duas razões da própria causalidade (imaneente) que gera as figuras. O movimento, com Galileu, ganha um novo estatuto, ele é operador das definições e demonstrações dentro da geometria, o movimento deixa de ser um processo mecânico de atualização de potências dos seres físicos, a matemática não é diferente da física porque esta é imutável e aquela mutável, o movimento ganha sentido matemático, além de físico. Na ideia de movimento, está implicada a ideia de espaço. A matemática não opera em busca de fins (imaginação), mas lida com essências e propriedades de figuras. Não há um eu pensante na matemática, como não haverá na filosofia de Spinoza, não há ciência transcendental.

21 Matemática universal, a ciência, que segundo Descartes, se esforçaria para estudar a quantidade e a ordem. A ideia de uma construção filosófica à luz da matemática. Vemos isso nas *Regras para a direção do Espírito* de Descartes, especificamente na regra IV, onde ele diz: “[...] refletindo mais atentamente, pareceu-me por fim óbvio relacionar com a matemática tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objeto que semelhante medida se deve procurar;

4 O ESTATUTO DA MATEMÁTICA NA FILOSOFIA DE SPINOZA

No *TIE*, Spinoza definirá a matemática, como os seus contemporâneos, como a ciência da quantidade determinada pelo movimento. Portanto, o objeto da matemática, para Spinoza, é a ideia de quantidade. É uma ideia de quantidade infinita, absolutamente tomada. Spinoza, mais uma vez, é sutil ao definir o conceito de movimento. Para ele, o movimento não é apenas trânsito, deslocamento, ele é uma potência causal interna, ele é a causa eficiente em seu sentido próprio, causa que não é transitiva, mas imanente. O movimento é um ato da quantidade absolutamente tomada que se autodetermina da quantidade infinita (*TIE*, §108). Isso significa dizer que o movimento é um efeito da autodeterminação da quantidade infinita.

A pergunta que fica, então, é a seguinte: como entender o que Spinoza chama de relação entre a razão das coisas e a razão das ideias? A noção de relação é a que rompe com a lógica antiga do tipo aristotélica/escolástica. Para Spinoza, interessa uma lógica das relações que possui uma base dentro da matemática por meio do entendimento do que seja uma proporção contínua²² ou uma

e, por conseguinte, deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da Matemática" (DESCARTES, 1989, p. 10). Examinar o que tem ordem e quantidade é o objetivo da Matemática universal.

22 Isso já foi dito em comentários anteriores; no entanto, seria bom reforçar que uma proporção contínua na matemática é aquela onde os termos do meio (médio) são idênticos, fazendo com que busquemos, na verdade, uma terceira proporcional. Na proporção contínua há igualdade não só entre duas razões, mas também, entre os termos médios.

teoria desse tipo de proporção²³. A intuição em Spinoza é singular, é uma ação constante e própria do intelecto. Ela é simultânea à dedução, não é algo excepcional e não é intuição como lapso de memória. Além de não ser lapso de memória, ela não é, igualmente, um transe místico, uma luz divina que é dada ao intelecto.

A intuição pensa e apreende logicamente as causas do seu objeto sem necessitar de operações extrínsecas. Percebe-se que há um rompimento completo com a tentativa de fundamentação da realidade a partir de ideias universais, abstratas, contrariando aqueles, como Hegel, que afirmaram que Spinoza era uma imanentista idealista. Vemos uma filosofia ou uma relação entre ontologia e teoria do conhecimento completamente prática, sem perseguição a uma ideia universal abstrata, sem a necessidade de justificativa da realidade a partir de superstições metafísicas.

No §71 do *TIE*, Spinoza mostra a forma do verdadeiro. Ele nos diz que a ideia verdadeira é norma de si mesma, a verdade dela aparece nela mesma e não precisa de auxiliares externos. Portanto, uma ideia dita adequada é uma ideia verdadeira, completa e absoluta, pois adequada significa que a relação é interna e não externa. É pela matemática que se pode demonstrar intrinsecamente uma ideia verdadeira e adequada²⁴ (*TIE*, §72). Da mesma forma, o inte-

23 É pelo fato desta abertura que será possível falarmos em infinito no caso de Spinoza. Ele adotará a ideia de infinito e a colocará no interior de seu pensamento. No fundo, a ideia de infinito resolveria a confusão entre uma proporção e uma fração; no entanto, para Spinoza, há uma certa confusão dos matemáticos ao tratarem uma razão e um número. Podemos observar que Spinoza sempre se utiliza em seus exemplos números inteiros e não fracionados.

24 No exemplo da esfera, a causa formal da esfera é a ideia de quantidade; a causa eficiente é o movimento do semicírculo em torno do eixo fixo central.

lecto produz a ideia verdadeira intrinsecamente pela sua força nativa, pelas ideias verdadeiras que ele descobre de si mesmo – no caso do exemplo, temos várias ideias verdadeiras que se unem na conceituação da esfera: a ideia de quantidade, a de movimento, a de círculo, a de ponto, a de semicírculo etc. A ideia verdadeira mostra a causa que gerou tal coisa, revela a norma que rege a geração dessa coisa.

Portanto, é pela matemática²⁵ que epistemologicamente se pode separar imaginação de intelecto. O processo analítico de descoberta do conhecimento revela algumas propriedades do intelecto²⁶ e, por isso, a preocupação de Spinoza é encontrar uma definição que explique essas propriedades descobertas analiticamente. Qual seria, então, a primeira ideia verdadeira, matematicamente falando? É a ideia de quantidade, ela é absoluta e completa, portanto, infinita. A partir da ideia de quantidade infinita, podemos ter uma ideia da ideia dessa ideia, ou seja, a ideia de quantidade autodeterminada, determinada com e pelo movimento, que, nesse caso, não é um auxiliar ou uma invenção da mente ou uma ideia fictícia.

25 Para os modernos: a ciência da quantidade que se autodetermina pelo movimento.

26 No §108 do *TIE*, Spinoza nos mostra oito propriedades do intelecto, analiticamente mostradas, que para ele são as mais claras e distintas. Resumidamente são: 1) ele sempre envolve a certeza; 2) ele forma algumas ideias absolutamente (não depende de outras) e outras que dependem de outras; 3) as ideias absolutas que ele forma exprimem o infinito; 4) Forma ideias positivas antes das negativas; 5) ele percebe as coisas sob um aspecto de eternidade e não como submetidas à duração e em número infinito, diferente da imaginação ou da quantidade determinada; 6) as ideias claras e distintas que ele forma dependem só de sua capacidade; 7) ele pode determinar de muitas maneiras as ideias que forma a partir de outras e, por fim, 8) a perfeição de suas ideias é tanto maior quanto maior a perfeição de seus objetos (ex: templo e a capela).

Note-se que a primeira ideia de quantidade é infinita e a segunda é finita. Spinoza parte da essência da ideia de quantidade infinita e a coloca abaixo da ideia de quantidade finita, quando diz que é determinada pelo movimento. Nesse momento, Spinoza junta ontologia e teoria do conhecimento, pois o que ele quer é a união entre a *ratio cognoscendi* com a da *ratio essendi*. É pela matemática que se chega à filosofia e, ao mesmo tempo, é a filosofia que dá origem a matemática. A matemática eleva a autoestima do intelecto, a filosofia mostra que, além de ser potente, ele é o produtor do qual depende até mesmo a matemática.

A fase matemática é a fase analítica, a sintética é a fase filosófica. A matemática mostra não somente as propriedades intelectuais, mas a causa do próprio intelecto. A passagem do conhecimento das forças nativas do intelecto para o conhecimento de sua causa representa o fim do processo analítico do conhecimento e a entrada na compreensão sintética. A definição da causa das propriedades do intelecto não pode ser feita analiticamente, mas sinteticamente, precisamos articular a ordem natural e a ordem geométrica. O processo analítico faz primeiro um exame do instrumento inato do intelecto que funciona matematicamente. Depois faz um levantamento dos modos de percepção e os distingue cognitivamente e, a seguir, faz uma distinção entre as ideias falsas, duvidosas, dúbias e as verdadeiras, para, por fim, iniciar um processo de definição genética daquilo que analisa e define nos moldes da geometria.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, pode-se concluir que potência intelectual é demonstrada através da geometria que carrega a identidade entre essência formal e essência objetiva. Percebe-se isso quando Spinoza diz que uma coisa é o círculo e outra coisa é a ideia de círculo. É a *ratio* entre estas duas essências que dá sustentação à matemática, ou seja, a causa da essência de uma coisa existente na realidade é diferente da causa da ideia dessa coisa. Há aqui um jogo entre matemática e ontologia: a primeira aponta através da análise, a segunda demonstra pela síntese. A ontologia mostra que há uma mesma ordem e conexão de causas e de ideias. “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”, afirma Spinoza na proposição 7 da parte II da *Ética*. A matemática já demonstra que há uma identidade de ordem e de conexão entre coisas e ideias; por isso, ela traz uma outra norma da verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. 2ª ed. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010 (Série Clássicos Edipro).

BOVE, Laurent. *Spinoza e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Trad. Marcos Ferreira de Paula. São Paulo – Nupsi-USP, 2010 (Invenções Democráticas).

<i>Rev. Helius</i>	Sobral	v. 4	n. 2	p. 1-24	jul./dez. 2021
--------------------	--------	------	------	---------	----------------

CAUTER, Jo Van. Wisdom as a Meditation on Life: Spinoza on Bacon and Civil History. *British Journal for the History of Philosophy*, Londres, vol. 24, p. 88-102, 2016.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Anatomia e terapia da mente humana: o *De intellectus emendatione* de Espinosa. *Discurso*, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 239-250, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/181250>. Acesso em: 22 nov. 2021.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DE DJIN, Herman. Historical Remarks on Spinoza's Theory of Definition. In: VAN DER BEND, J. G. (ed.). *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, 1973). Assen: Van Gorcum, 1974a, p. 41-50.

DE DJIN, Herman. *Spinoza: The Way to Wisdom*. West Lafayette: Purdue University Press, 1996.

DE DJIN, Herman. Spinoza's logic or art of perfect thinking. *Studia Spinozana*, vol. 2 (Spinoza's Epistemology), Walther & Hannover, Walther Verlag, 1986.

DE DJIN, Herman. The significance of Spinoza's Treatise on the improvement of the understanding (Tractatus de Intellectus Emendatione). *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, vol. 66, p. 1-16, 1974b.

DELEUZE, G. *Spinoza e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze; coordenação Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro, 2017.

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

GARRETT, Aaron V. *Meaning in Spinoza's Method*. New York: Cambridge University Press, 2003.

JAEGER, Werner. A medicina grega encarada como Paideia. In: JAEGER, Werner. A. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 1979, cap. IV.1, pp. 939-996.

LEVY, Lia. *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Spinoza*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Trad. do Grupo de Estudos Spinozanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015a.

SPINOZA, Benedictus. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunho, Roberto Romano. Trad. de J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. de Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

SPINOZA, Benedictus. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015c.

REZENDE, Cristiano Novaes de. A ira, o trovão e o círculo: aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no *De Emendatione* de Spinoza. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 1 e 2, p. 85-118, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/812/753>. Acesso em: 22 nov. 2021.

REZENDE, Cristiano Novaes de. A ordem que naturalmente temos. *Cadernos Spinozanos*, São Paulo, FFLCH-USP, n. XI, pp. 93-110, 2004.

REZENDE, Cristiano Novaes de. Idéia verdadeira e História. *Cadernos Spinozanos*, São Paulo, FFLCH-USP, n. II, tomo 2, pp. 103-133, 1997.

REZENDE, Cristiano Novaes de. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione de Spinoza*. 2009. Tese de Doutorado (Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2009.

REZENDE, Cristiano Novaes de. *Investigação sobre o conceito de emendatio no prêmio do 'Tractatus de Intellectus Emendatione' de Spinoza*, 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

REZENDE, Cristiano Novaes de. *Os perigos da razão segundo Spinoza: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto*. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118, jan.-jun. 2004. Disponível em : <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/731/615>. Acesso em: 22 nov. 2021.

SANTIAGO, Homero. *Spinoza e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004 (Estudos Seiscentistas).

TEIXEIRA, Livio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração filosofia de Spinoza*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

ZABARELLA, Jacob [1533-1589]. *On methods*. Edited and translated by John P. McCaskey. Massachusetts: Havard University Press, 2013 (The I Tatti Renaissance library, 58-59).

Data da submissão: 30 ago. 2021.

Data do aceite: 08 nov. 2021.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Rev. Helius	Sobral	v. 4	n. 2	p. 1-24	jul./dez. 2021
-------------	--------	------	------	---------	----------------



AS EMOÇÕES EM ARISTÓTELES E A INTERPRETAÇÃO COGNITIVISTA

EMOTIONS IN ARISTOTLE AND THE COGNITIVE INTERPRETATION

Christiani Margareth de Menezes e Silva

Doutora em Filosofia pela PUC-Rio

Professora do Curso de Filosofia da UEL

christiani@uel.br

Neste artigo procuraremos entender como Aristóteles compreende a emoção e se podemos interpretá-la da mesma forma que a emoção contemporânea, como sugerem alguns cognitivistas. Aristóteles tratou em algumas de suas obras sobre o fenômeno das *páthē* (afecções) procurando esclarecer quando tal noção pode ser entendida como emoções. Para Aristóteles, a faculdade de sentir emoção nos é dada por natureza, e em seu estudo na *Retórica* desenvolveu um método no qual três aspectos procuram explicar e delimitar as afecções como emoções, esclarecendo o elemento cognitivo envolvido nelas. Essa forma de entender a emoção foi retomada contemporaneamente pela interpretação cognitivista da emoção. Iremos aqui apresentar dois representantes desta linha interpretativa da emoção – Fortenbaugh e Nussbaum –, que compreenderam que Aristóteles estaria na origem do cognitivismo. Contraponemos a esta interpretação algumas observações feitas por Pott, que objeta que a emoção aristotélica apresenta fatores não cognitivos, e, assim, a análise aristotélica provavelmente implique elementos distintos da interpretação cognitivista.

Palavras-chave: Afecção. Cognição. Cognitivismo. Emoção. Sentimento.

In this article we will try to understand how Aristotle understands emotion and if we can interpret it in the same way as contemporary emotion, as suggested by some cognitivists. Aristotle dealt in some of his works with the phenomenon of *páthē* (affections) trying to clarify when such a notion can be understood as emotions. For Aristotle, the faculty of feeling emotion is given to us by nature, and in his study of Rhetoric he developed a method in which three aspects seek to explain and delimit affections as emotions, clarifying the cognitive element involved in them. This way of understanding emotion was taken up contemporaneously by the cognitive interpretation of emotion. We will present here two representatives of this interpretative line of emotion – Fortenbaugh and Nussbaum –, who understood that Aristotle would be at the origin of cognitivism. We will oppose this interpretation with some observations made by Pott, who objects that Aristotelian emotion has non-cognitive factors, and thus the Aristotelian analysis is likely to imply elements distinct from the cognitive interpretation.

Keywords: Affection. Cognition. Cognitivism, Emotion. Feeling.

1 Introdução

Tradicionalmente, quando se trata das emoções em Aristóteles o primeiro texto que se destaca em sua obra é o segundo livro da *Retórica*. Lá o filósofo nos mostra uma definição da emoção instruindo o orador a como utilizá-la para ser convincente e efetivo na persuasão. Para além da importância que possui no estudo da oratória, essa passagem da obra explicita uma forma de tratamento da emoção que não encontramos na obra que pareceria natural tratar o assunto, por ser o texto central da psicologia aristotélica, o *Sobre a Alma*. Mesmo que neste livro encontremos considerações importantes sobre a emoção, não há tratamento como o feito nos capítulos 1 a 11 do segundo livro da *Retórica* que tanto animam a interpretação cognitivista da emoção.

O emprego da noção de *páthos* e cognatos¹ na obra de Aristóteles é amplo, significando sensações, sentimentos e doenças, por exemplo (*Categorias* VIII, 8 b25; *Sobre a Alma* 403a3 e 403b10 e 15, e 403a16). Para Aristóteles todo *páthos* pode envolver alteração corporal – como sentir frio –, ou psicológica – como sentir medo –, que pode expressar ainda uma reação psicofisiológica, como sentir uma parte do corpo esfriar devido ao medo, por exemplo (*Metafísica* V 21, 1022 b15-22). Iremos aqui expor a compreensão aristotélica das *páthē* quando significam emoções no livro II da *Retórica*, para posteriormente analisarmos a interpretação

¹ Os vocábulos que podem significar afecção ou paixão/emoção e seus plurais, respectivamente, na obra de Aristóteles são: *páthos/páthē*, *páthēma/pathémata*. O substantivo *páthos* deriva de *páskhein* (do verbo *páskhō*: “estar afetado”), que significa “sofrer” ou “sofrer uma ação”; assim: *páthos* indica literalmente “algo sofrido”. Na esfera psicológica significa qualquer afeto ou emoção a que “a alma é suscetível” (POTT, 2009, p. 71-72).

cognitivista de alguns pensadores contemporâneos, especialmente por considerarem Aristóteles o iniciador dessa tendência interpretativa.

2 As emoções na *Retórica*

A tradição anterior a Aristóteles já se referia ao problema da influência das emoções sobre as pessoas e suas opiniões, o que era comum em uma cultura oral sensível à palavra dos poetas e dos oradores e acostumada no dia a dia com disputas argumentativas e recitações em praça pública. Encontramos no *Elogio de Helena* de Górgias, por exemplo, uma celebração da capacidade do discurso (*lógos*) influenciar as opiniões e gerar emoções. Aristóteles concordará com Górgias² quanto ao fato de o discurso surtir emoções e destas influenciarem a ponto de modificar os juízos ou opiniões dos ouvintes; entretanto, ele inclui em sua *Retórica* um tratamento distinto das *páthē* no contexto oratório ao considerar estas como parte da técnica retórica, como um elemento que, junto ao discurso (*lógos*) e ao caráter (*éthos*), tornam a retórica uma verdadeira *tékhne* argumentativa. Aristóteles entende que além do estudo do argumento, que inclui elementos como o entimema (*enthýmema*), o silogismo ou dedução retórica, e o

² Em uma cultura oral, como a grega na antiguidade, mesmo já acostumada com a escrita no período referido, a celebração do poder do discurso surtir emoções foi tratado por Górgias como um elemento central para mudar a opinião de juízes nos tribunais e cidadãos nas assembleias, embora Górgias, pelo menos dos textos e testemunhos que temos acesso, celebre esse poder da palavra surtir paixões, mas não esclareça porque ou como isso ocorre, nos dizendo apenas que, como uma droga pode tratar doenças corporais, o discurso faz algo semelhante à alma (*Elogio de Helena*, 14).

exemplo (*parádeigma*), a indução no campo retórico, há componentes provocados pelo discurso, como é o caso das *páthē*, importantes para a persuasão.

Na *Retórica* verificamos a aplicação de um método que faz uma tripla distinção, utilizado por Aristóteles ao explicar as emoções no livro II. Esse método já aparece no Livro I, capítulos 10 a 12, quando Aristóteles trata de casos de injustiça, especificando: 1) os *motivos* ou as *causas* daqueles que praticam injustiça, 2) o *modo* ou o *estado* em que se dispõem os que a praticam e 3) *contra quem* agem injustamente (*Retórica* I 1368 b1-6 e 26).³ Seguindo o método tripartite, no Livro II Aristóteles distingue três fatores na definição de emoção, semelhantemente ao que fez no caso da ocorrência de injustiça, mas agora interessa a) a *condição* na qual a pessoa se encontra ao sentir emoção; b) *por quem*, ou *contra quem* ela a sente (o que indica o objeto desta, *tísin*); c) e os *motivos* (*ἐπὶ ποιοῖς*) que despertam tal sentimento (1378 a23-26, 1365 b21-5). Vejamos a definição das emoções na obra:

As emoções [*tá páthē*] são as causas que fazem alterar [*metáballoutes*] os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor [*lýpē*] e prazer [*hēdoné*]: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à ira, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os irascíveis, contra quem costumam

³ Também nesses capítulos do Livro I Aristóteles faz uma espécie de classificação dos desejos, tentando explicar motivos e causas das ações injustas, investigando tanto ações que ocorreram ou podem ocorrer não devido ao agente, mas ao acaso ou por necessidade (*Retórica*, 1368 b32-37), como ações praticadas pelo agente, seja devido ao hábito ou disposição (*héxis*) ou devido ao desejo (*órexis*), seja este racional (*logistikén órexin*) ou não racional (*álogon órexin*), o que liga a *Retórica* ao segundo texto da teoria aristotélica das emoções, a *Ética a Nicômaco* I e II. Tais questões ultrapassam os limites do presente artigo. Para um estudo completo de ambas as obras quanto a emoção em Aristóteles ver LEITE, 2012.

irritar-se e em que circunstâncias; é que, se não se possui mais do que um ou dois destes aspectos, e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire a ira. E o mesmo acontece com as outras emoções. Ora, como nas nossas análises anteriores fizemos a descrição das respectivas premissas, assim também procederemos em relação às emoções e distingui-las-emos segundo o método estabelecido. (*Retórica* II, 1378 a19-22)⁴

Inicialmente, devemos observar que Aristóteles define o tipo de *páthos* que é a emoção de forma dialética (*Tópicos* I 5, 101b38 *et seq.*): a emoção é uma afecção que altera os sentimentos das pessoas e pode modificar suas opiniões, além de provocar sentimentos agradáveis ou desagradáveis, pois envolvem prazer ou dor. Além disso, Aristóteles no início e ao final dessa passagem diz que seguirá o método estabelecido, a saber: o método tripartite que aponta a condição ou estado de espírito da pessoa, por quem ela sente a emoção e quais foram as circunstâncias geradoras desse estado.

Fazemos aqui este esclarecimento sobre o tipo de procedimento seguido por Aristóteles ao procurar definir a emoção, especialmente devido ao tratamento dado por um dos cognitivistas que consideraremos, William W. Fortenbaugh, que diverge do aristotélico embora chegue a resultados não distantes aos do filósofo grego, como veremos. Dessa maneira, o tipo de definição das emoções na *Retórica* é o que aparece nos *Tópicos*, obra sobre a dialética aristotélica. Na *Retórica*, Aristóteles diz que as premissas e proposições da dialética são as mesmas da retórica, a saber: são construídas com base nas opiniões comuns a todos ou à maioria, ou nas opiniões dos mais sábios ou eminentes, ou especialistas (*Tópicos* I, 100 b21-23). Assim, a dialética, como a

⁴ Tradução de M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena, 2006.

retórica, desenvolve a argumentação no plano das opiniões geralmente aceitas (*éndoxa*), que dizem respeito a um corpo de crenças expressas, e é no interior destas que elas se elegem e se justificam, como ainda é neste plano que encontramos sua veracidade (*Tópicos* I 14, 105 b30-31; RACIONERO, 1994, p 133).

Assim, as premissas das argumentações retóricas e dialéticas são fundamentadas em *éndoxa*, e seu valor epistemológico ou valor de verdade está no fato dos *éndoxa* coincidirem com o que é semelhante ao verdadeiro na maioria dos casos, ou seja, o verossimilhante ou provável (*tò eikós*) (BERTI, 2010, p. 383). Este, por sua vez, é uma classe do contingente, a saber, é um contingente que ocorre “na maioria das vezes” (*hōs epì tò polý*), o que garante a verdade no campo da contingência:

Com efeito, probabilidade é o que geralmente acontece, mas não absolutamente, como alguns definem; antes versa sobre coisas que podem ser de outra maneira, e relaciona-se no que concerne ao provável como o universal se relaciona com o particular. (*Retórica* I 2, 1357 a31-b1)

Portanto, o objeto da opinião comumente aceita (*éndoxon*) é identificado por Aristóteles com o provável (*eikós*),⁵ que, sem ser necessário, contém verdade por ser assim reconhecido por todos ou pela maioria, ou, pelo menos, pelos mais sábios (*Tópicos* I 10, 104 a8). Ao lidar com o contingente, temos de lidar com o incerto ou aproximativo, por isso em muitas questões não há para Aristóteles aplicação de um modelo definitório como o demonstrativo da ciência, já que

⁵ O *eikós* (provável ou plausível) era considerado o esquema de argumentação mais comum no ensino sofístico, sendo identificado por Platão com aquilo que os sofistas ofereciam no lugar da verdade (WOODUFF, 2008, p. 372).

objetos ou fenômenos tratados pela retórica são distintos dos científicos. Em relação à dialética e à retórica, em Aristóteles, elas são artes (*tékhnai*) da linguagem que se complementam, mas não se identificam, sendo comum a ambas selecionarem e justificarem enunciados prováveis para assim constituir raciocínios verossímeis. Portanto, elas são *méthodoi*, instrumentos que determinam os requisitos que as argumentações prováveis devem cumprir, cuja aplicação não se restringe a alguma matéria ou fim determinado (*Retórica* I 1, 1355 b8-10).

Além disso, o uso dos *éndoxa* é atestado também em texto da ética aristotélica:

Pois, para o que acontece apenas o mais das vezes, com pressupostos compreendidos apenas *grosso modo* e segundo uma sua caracterização nos seus traços essenciais, basta que as conclusões a que chegarmos tenham o mesmo grau de rigor. Do mesmo modo, é preciso pedir que cada uma das coisas tratadas seja aceite a partir dessa mesma base de entendimento. É que é próprio daquele que passou por um processo de educação requerer para cada passo particular de investigação apenas tanto rigor quanto a natureza do tema em tratamento admitir. Na verdade, parece um erro equivalente aceitar conclusões aproximadas a um matemático e exigir demonstrações a um orador. (*Ética a Nicômaco* I 3, 1094 b18-28)⁶

Dessa forma, o procedimento na definição da emoção na *Retórica* baseia-se no exame dos *éndoxa* que as explica e o uso do método tripartite evidencia a cognição envolvida nela. Quanto ao elemento cognitivo da emoção ele também é atestado nos *Tópicos* de modo dialético ao se falar da cólera ou ira:

⁶ Tradução de António de Castro Caetano, 2009.

Por exemplo, parece que da 'cólera' se podem predicar, sob a categoria da essência, quer 'sofrimento' quer 'suspeita de menosprezo': de facto, o homem encolerizado, por um lado sofre, por outro pensa que está a ser menosprezado. (*Tópicos*, 127 b30ss.)⁷

Outra obra que atesta que o estudo das emoções na *Retórica* seja dialético é o *Sobre a Alma*, onde duas perspectivas de análises sobre as emoções são contrapostas, a do estudioso da natureza (ou físico) e do dialético:

o estudioso da natureza e o dialético definiriam diferentemente cada uma das afecções da alma; por exemplo, o que é a cólera. Pois este falaria em desejo de retaliação ou algo do tipo, o outro, por sua vez, falaria de ebulição do sangue e calor em torno do coração. (*Sobre a Alma*, I 1 403 a31-33)⁸

Mesmo que cada pesquisador tenha um interesse específico na explicação de um fenómeno como o *páthos*, caso do dialético e do físico, a definição segue o que vemos exposto nos *Tópicos*, e cada estudioso centra-se no seu interesse, um nas motivações e o outro na alteração física que pode seguir dada emoção. No caso do dialético, o que lhe interessa na compreensão da emoção é semelhante ao procedimento explicativo que orienta o orador.

Em relação à emoção na *Retórica*, quando Aristóteles define o medo (*phóbos*), por exemplo, nota que tal emoção envolve necessariamente o pensamento ou a crença de um perigo próximo; o medo é uma certa preocupação resultante da suposição de um mal possível de acontecer: "uma certa dor ou uma perturbação causada pela representação [*phantasia*] de um mal iminente, ruinoso ou penoso" (*Retórica* II 5, 1382 a21-22). Dessa maneira, a reação emotiva é

⁷ Tradução de José Segurado e Campos, 2007.

⁸ Tradução de Ana Maria Lóio, 2010.

justificada pela crença que a pessoa tem a respeito de algo: sinto medo se acredito haver motivos para isso, seja uma ameaça contra a minha vida, ou a minha integridade física ou, ainda, uma ameaça de tal tipo a alguém querido ou próximo.

Nesse sentido, considerar que algo é ameaçador é de natureza cognitiva, além disso, o medo nos tornar deliberativos (*Retórica*, 1383 a8; *Ética a Nicômaco* 1116 a10-1117 a27), já que devemos reagir rapidamente a suposição de que algo de ruim está para acontecer. Pensar que o perigo iminente provoca o medo, pode mesmo causar reações físicas como a palidez (*Retórica* 1382 a21-22 e1382 b29-33). Por incluir a suposição de perigo iminente dentro da definição de medo, Aristóteles fornece uma definição explicando e mostrando porque se teme (1382 a21), e esta descrição do motivo permite ao orador arguir que certas coisas são temíveis por possuírem a possibilidade de dano (1382 a27-30), se assim o quiser.

Devemos lembrar que o tratamento dado por Aristóteles às emoções na *Retórica* não inclui uma lista exaustiva destas, mas exemplifica como certos estados emocionais podem ser influenciados mudando opiniões conforme pretendido pelos oradores. Na *Retórica* temos uma lista de quatorze *páthē*: cólera (ou ira; *orgḗ*), calma (ou mansidão/doçura/gentileza; *praótēs*), amizade (ou amor/amabilidade; *phília*), inimizade (ou ódio; *mîsos*), medo (ou temor; *phóbos*), confiança (*thársos*), vergonha (*aiskhýnē*), desvergonha (ou impudência/descaramento; *anaiskhyntía*), amabilidade (ou favor; *kháris*), compaixão (ou piedade; *éleos*), indignação (*némesis*), inveja (*phthónos*), emulação (*zéllos*) e desprezo (*kataphrónēsis*). Em todas vemos aplicado o método da tripla

distinção que explica a emoção. Como interpreta a linha cognitivista, o elemento cognitivo da emoção evidenciado pelo uso do método tripartite permite a Aristóteles distinguir estas de outras afecções (*páthē*), como os distúrbios fisiológicos – dores de cabeça e dores de estômago, por exemplo, e por que alguém sente determinada emoção (FORTENBAUGH, 1979, p. 141).

Além de explicar cada emoção em si, a cognição envolvida ainda permite distinguir uma emoção da outra, e auxilia na compreensão da complexa relação entre a parte que gera as *páthē* e a racionalidade na alma (*psykhé*) humana. Não por acaso a interpretação cognitivista se liga a esta compreensão da emoção em Aristóteles já que, em certa medida, a emoção aristotélica implica algum conteúdo mental (FORTENBAUGH, 2002, p. 115), no qual dado evento suscita uma reação específica da pessoa, e o método da tríplice explicação aplicado por Aristóteles permite distinguir as emoções de outras afecções e não confundir uma emoção com outras, especialmente emoções semelhantes: cólera com ódio, indignação com inveja, inveja com emulação. No caso da inveja e da emulação, por exemplo, Aristóteles faz a seguinte consideração:

a emulação é uma coisa boa e própria de pessoas de bem, ao passo que a inveja é desprezível e própria de gente vil; assim, enquanto uns, através da emulação, se preparam para conseguir esses bens, outros, pelo contrário, através da inveja, impedem que o vizinho os consiga (*Retórica*, II 11, 1388 a35-40).

Dessa forma, as emoções não são tomadas como aflições irrefletidas, das quais apenas lamentamos sentir ou ver alguém sob seu “domínio”, como pensava Górgias (*Elogio de Helena*), nem mais descritas como eventos manifestados nos sujeitos de uma determinada forma provindas de expectativa

ou opinião antecipadora (*prosdokía*), como Platão os compreendia, mas sim como reações provocadas por “imagens”, ou “imaginações”, ou “representações” (*phantasíai*) para Aristóteles, com poder de mudar opiniões.

Com este estudo, o filósofo grego demonstrou que no contexto retórico o retor pode modificar as emoções ou agir sobre elas através da argumentação, já que os ouvintes de um discurso podem ser persuadidos a sentir determinada emoção. Portanto, o método tripartite, que explica as emoções para Aristóteles, permitiu evidenciar a cognição envolvida na emoção para a retórica de então e animará a interpretação cognitivista do fenômeno emocional. Vejamos agora se o elemento cognitivo destacado por Aristóteles se aproxima ou não do cognitivismo contemporâneo.

3 Emoção, cognição e sentimento

Como previamente dissemos, a chamada linha de interpretação cognitivista retoma o estudo de Aristóteles e repensa a importância e influência das emoções e das crenças que as geram, considerando o filósofo grego como seu precursor. Ela engloba um número grande de pesquisadores que não apresentam uma homogeneidade de opiniões acerca da relação cognição-emoção, por isso nos limitaremos a dois deles, ao já citado Fortenbaugh e a Martha Craven Nussbaum. Além disso, iremos contrapor a esta leitura algumas observações feitas por Heleen Judith Pott (2009), que comenta criticamente as visões de Fortenbaugh e Nussbaum em seu artigo.

Encontramos em Fortenbaugh o pioneirismo de revalorizar a teoria aristotélica da emoção na *Retórica*, resgatando a importância dessa para a ética, política e poética do filósofo grego. Com o livro *Aristotle on Emotion*, publicado inicialmente em 1975, ele destacou a importância da análise aristotélica, mostrando o pano de fundo da discussão do problema na Academia e o aspecto cognitivo indicado por Platão no *Filebo*, investigado e esclarecido por Aristóteles na *Retórica* (1979, n. 9, p. 135-136).⁹ Fortenbaugh critica especialistas que consideraram a análise das emoções de Aristóteles como tendo pouca importância filosófica, refletindo opiniões comuns de seus contemporâneos, sem contributo para os demais setores do pensamento aristotélico, ou para o debate filosófico posterior. Um diferencial no estudo de Fortenbaugh foi comparar a metodologia de Aristóteles na *Retórica* com seu procedimento nos *Segundos Analíticos*, e concluir que o filósofo grego explicou as emoções via teoria das causas, utilizando-se de silogismo ao destacar os termos médios envolvidos em cada emoção (2002, p. 13, 15-16), inserindo dessa maneira o estudo das *páthē* no contexto das ciências demonstrativas.

Lembremos que ciência (*epistēmē*) para Aristóteles é conhecimento das causas (*aitiai*), e que dizer a causa (*aitia*) é dizer o porquê de um fenômeno, evento ou objeto, é dar uma explicação. Como é bem conhecido, Aristóteles apresenta uma compreensão da causa de quatro maneiras, e admite na *Metafísica* que estas já foram distinguidas por seus predecessores, mas não simultaneamente como ele o faz; assim: a causa de tipo *material* foi descoberta pelos jônicos (ou milésios);

⁹ Seguimos a linha interpretativa de Fortenbaugh em DE MENEZES E SILVA, 2013, p. 13-23.

a causa de tipo *motora/eficiente* por Empédocles; a causa *formal* pelos pitagóricos e, sobretudo, por Platão; e a causa *final* por Anaxágoras (*Metafísica* V, 1013 a 21-b29). Na maneira de Aristóteles entender as causas, a formal especifica o que a coisa é, a final diz para que a coisa é, a eficiente diz o que a fez surgir e a material especifica a matéria de algo.

Na interpretação de Fortenbaugh, a compreensão da emoção em Aristóteles vem através da causa eficiente ou motora dessa, uma espécie de cognição, pois a emoção não é definida nem pela matéria, nem pela forma e nem pela finalidade, mas como é produzida ou efetivada. Mesmo que as outras causas possam aparecer na explicação da emoção, a causa de tipo eficiente indica e define cada emoção, além dela ser certa cognição, seja no sentido de reações como as que ocorrem via opiniões e juízos individuais a estímulos que possam gerar emoções, sejam aparições ou imagens. É através da cognição da causa eficiente que se distingue as emoções, diferenciando-as de reações físicas como coceiras ou comichões (FORTENBAUGH, 2002, p. 25).

Após destacar o tipo de distinção que define a emoção, esse estudioso volta-se a primeira emoção analisada no Livro II da *Retórica* para confirmar sua interpretação via causa eficiente; assim, quando Aristóteles define a cólera ou ira (*orgê*) como “desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso” (*Retórica*, II 2, 1378 a31-32), teríamos um tipo de explicação causal, ou do porquê alguém sente cólera. O que a provoca, ou sua causa, seria o que é considerado desprezo imerecido em

alguma situação, o que resulta em sentimento doloroso, e a reação a isso seria a esperança de vingar-se, desejo que gera prazer: “De facto, existe prazer em pensar que se pode alcançar o que se deseja [...] Por isso, há um certo prazer que acompanha a ira, e também porque o homem vive na ideia de vingança [*timōría*], e a representação [*phantasia*] que então se gera nele inspira-lhe um prazer semelhante ao que se produz nos sonhos.” (*Retórica*, II 2, 1378 b2-10)

Fortenbaugh destaca outro elemento presente nos *Segundos Analíticos* que esclarece a análise feita na *Retórica*: ao saber o porquê da emoção, teríamos a indicação daquilo que foi *essencial* para a reação emocional, além da explicação da *causa*, que, como dissemos, é a de tipo eficiente, porque explicar a causa é a mesma coisa que explicar a essência para Aristóteles (*Segundos Analíticos* 90 a14-18, 93 a3-4 e 98 b21-24). No caso da cólera, acreditar que há desprezo é essencial para provocar essa emoção: uma pessoa sente cólera por um desrespeito, mesmo sobre algo insignificante, como quando alguém relevante para ela esquece seu nome. O menosprezo apresentado por alguém considerado importante por quem fica colérico explica a razão pela qual se sente esta emoção, indica o porquê dela, já que sentir-se desprezado é tanto essencial à cólera quanto é sua causa eficiente.

Como observa Fortenbaugh, outro aspecto importante no caso da emoção, é que o desprezo pode não ter ocorrido realmente, já que para Aristóteles o que gera a cólera é achar ou imaginar que o menosprezo aconteceu, e isso é essencial para sentir essa emoção (1979, n. 30, p. 145). Para Aristóteles podemos ainda verificar que o sujeito, ao sentir cólera, pode entender que se equivocou quanto ao insulto ou desprezo que acredita ter sofrido e modificar seu

juízo da situação tendo, assim, o sentimento de cólera abrandado, passando a sentir calma, emoção contrária à cólera (*Retórica* II 1379 b33-34).

Conforme a interpretação de Fortenbaugh, mesmo que a matéria, a forma e a finalidade de uma emoção sejam relevantes, é principalmente a causa eficiente, uma espécie de cognição, que permite identificar e definir cada emoção. Mesmo que o método dos *Analíticos* adotado por Fortenbaugh não seja próximo ao do campo retórico, podemos concordar com ele que *páthōs* é “afecção” de modo geral, mas quando envolve certa impressão de dada situação, aí temos a emoção, uma afecção psicológica envolvida na avaliação de determinado evento, havendo possibilidade de reflexo corpóreo, como sentir frio ou calor.

Depois dessas considerações acerca da interpretação de Fortenbaugh, façamos algumas observações quanto ao uso do modelo definitório da ciência utilizado por ele no contexto retórico. Começamos pela terminologia usada por Aristóteles quanto a definição. O uso do termo grego *éstō* (“seja”), típico das definições dialéticas e retóricas, em parte das emoções definidas, e não *ésti[n]* típico das demonstrações científicas (mas que aparece também nas definições da *Retórica*), utilizado por Aristóteles no tratamento definitório das emoções, levou parte da crítica à teoria aristotélica a entender que o filósofo grego apenas ratificasse o senso comum de sua época na explicação das emoções no Livro II, sendo um tipo de definição com rigor fraco, provindo do senso comum, e pouco contribuindo para os debates posteriores, além de fraca relevância para outros setores do pensamento aristotélico.

Apesar do modelo adotado por Fortenbaugh chegar a resultados que não distorcem a análise de Aristóteles, ele se distancia do tipo de definição que vemos na *Retórica*. É curioso o fato de Fortenbaugh, em algumas passagens de sua obra e do artigo discutido aqui, estar ciente que Aristóteles defina as emoções não cientificamente, mas considera o procedimento aristotélico análogo a uma explicação de tipo científica, preferindo o modelo da demonstração dos *Segundos Analíticos* (LEITE, 2012, p. 153-156). Fortenbaugh defende o rigor do procedimento aristotélico ligando ele à definição científica, sem reconhecer que mesmo nos campos dialético e retórico Aristóteles encontre rigor.

Podemos ilustrar essa posição do autor ao observar a resposta que dá à crítica de M. Dufour quanto ao uso dos termos gregos na definição da cólera. Dufour considera que Aristóteles evita *ésti* e emprega *éstō* porque o primeiro termo significa a essência (*ti ésti*) no domínio da verdade, enquanto o segundo introduz uma definição que é apenas suficiente e plausível no domínio da opinião, atestando para Dufour que Aristóteles apenas repete o senso comum de seu tempo. Fortenbaugh diz que Aristóteles nos dá uma definição que captura tanto a essência (*ti ésti*) quanto a causa (*dia ti*), concordante com o uso de *éstō* nos *Segundos Analíticos* e, além disso, o filósofo grego explica o porquê do fenômeno emocional (1979, n. 31, p. 145).

Contudo, a definição das emoções por Aristóteles segue o modelo dialético como expusemos antes, inclusive observando que a precisão de definições de tipo dialética é atestada por Aristóteles com o uso do termo *éstō* nos *Tópicos* por serem definições que partem dos *éndoxa*, opiniões geralmente aceitas,

que possuem “fama”, “glória” (BERTI, 2002, p. 25). Poucos comentadores observaram que há uma partícula grega – *dé* – que acompanha a expressão *éstō* na definição das emoções reforçando o rigor da definição

partícula propositiva, servindo para reforçar o antecedente, conferindo-lhe maior precisão, assertividade e exatidão, ou como índice de clareza, evidência, naturalidade e obviedade da noção a ser apresentada. A recorrência da partícula, apesar de não decidir a questão, serviria para afastar a empreitada aristotélica do senso comum ou das definições de caráter popular. (LEITE, 2012, n. 349, p. 111)

Acresce-se a isso o fato de o rigor não ser o mesmo da ciência, porque estamos tratando do contingente, e não de um contexto de fenômenos regulares, como é o caso da ciência para Aristóteles.

Enfim, embora com essas ressalvas, Fortenbaugh chegou a resultados interessantes e foi responsável pela revalorização da análise aristotélica das emoções na *Retórica* e por evidenciar o aspecto cognitivo do fenômeno emotivo, assim como destacou o fato deste tratamento das emoções fomentar uma psicologia adequada para a ética, a política e a poética de Aristóteles. Fortenbaugh esclareceu que a questão da cognição na emoção já era conhecida por Platão, mostrando o pano de fundo do debate na Academia, cabendo a Aristóteles apresentar uma visão mais positiva da emoção, pois, mesmo Platão reconhecendo que o elemento cognitivo devesse ser esclarecido em uma de suas obras tardias, prevaleceu uma visão negativa das emoções em seus tratados como opostas à razão (*República* 604 a10-b4) e que deveriam ser evitadas, preferindo-se a instrução, como diz Sócrates na *Apologia* (35b-c2).

Da publicação da obra em 1975 a diversos artigos e uma nova edição em 2002 do livro, Fortenbaugh é visto como pioneiro da leitura cognitivista influenciando uma gama considerável de pensadores desse viés interpretativo, como Nussbaum, uma das mais famosas autoras dessa vertente. No livro que a tornou famosa, cuja primeira edição saiu em 1986, e, até o momento, o único em que ela trata das emoções com tradução para o português, *A fragilidade da bondade* (*The fragility of goodness*), ela destaca o aspecto cognitivo da emoção acerca do tratamento aristotélico do *páthos* psicológico em um estudo sobre ética e tragédia gregas:

Aristóteles, assim como Platão, acredita que as emoções são individualizadas não simplesmente pelo modo como são sentidas, mas, o que é mais importante, pelos tipos de juízos ou crenças que são internas a cada uma delas. Uma emoção aristotélica típica é definida como a combinação de um sentimento de prazer ou dor com um tipo particular de crença sobre o mundo. A fúria [*orgê*] por exemplo, é a combinação de um sentimento doloroso com a crença de ter sofrido uma injustiça. O sentimento e a crença não estão apenas incidentalmente ligados: a crença é o fundamento do sentimento. [...] Se minha fúria se baseia numa crença falsa, adotada com precipitação, de que cometeram uma injustiça contra mim, ela pode ser criticada tanto como irracional quanto como 'falsa'." (NUSSBAUM, 2009, p. 336).

Em outros lugares, Nussbaum considera que a explicação do caráter cognitivo da emoção por Aristóteles auxilia a destacar nessa afecção um conteúdo intencional que deixaria claro certo estado mental que representa algum estado de coisas no mundo, já que: "Na visão de Aristóteles, emoções não são forças animais cegas, mas partes inteligentes e discriminadoras da personalidade, intimamente relacionada a crenças de um certo tipo e, portanto,

suscetível a modificação cognitiva” (1996, p. 303).¹⁰ Soma-se a isto o entendimento por parte da filósofa de que as emoções para Aristóteles são formas de consciência intencionais, que elas possuem uma íntima relação com as crenças e podem ser modificadas pela modificação de tais crenças ou opiniões e, sendo assim, pode-se considerar as emoções como apropriadamente racionais e verdadeiras ou falsas, e isso na dependência da crença em que elas se baseiam (1996, p. 303-304). Como vimos acima, segundo Nussbaum, para Aristóteles se a avaliação de uma certa situação estiver equivocada por parte daquele que sente a emoção, esta pode ser corrigida e entendida como uma crença “irracional” ou “falsa”, podendo o sujeito ter sua emoção aplacada e mudar o sentimento. Nussbaum ainda esclarece que o aspecto cognitivo da emoção é um traço distintivo entre a psicologia das emoções dos antigos e a dos psicólogos do século passado (2018, p. 79).

De acordo com Nussbaum, quando Aristóteles trata da piedade ou compaixão, por exemplo, mostra que esta emoção possui um quadro cognitivo complexo do qual o pensador grego está ciente. Assim, a compaixão “consiste numa certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afectando quem não merece ser afectado, podendo também fazer-nos sofrer a nós próprios, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto” (*Retórica*, II 8, 1385 b). Para sentirmos compaixão acreditamos que o

¹⁰ Este artigo apresenta de modo mais conciso o que Nussbaum tratou em “Aristotle on emotions and ethical health”, terceiro capítulo de *The therapy of desire*, 2018, p. 78-101. Encontramos nessa obra um estudo de fôlego das emoções aristotélicas, assim como sua recepção na filosofia tardia e os desenvolvimentos da questão nesse período, especialmente entre estoicos e epicuristas.

infortúnio sofrido pela pessoa é desmerecido, além de pensar que tal sofrimento possa também nos ocorrer, pois não sentiríamos compaixão se achássemos não poder sofrer algo semelhante. Nussbaum ainda considera que Aristóteles entende o sofrimento envolvido como grave, e por isso impressiona e provoca compaixão (*Retórica*, II 8, 1386 a6-7), sofrimentos como morte, lesão corporal, velhice, doença, feiura (que impeça amizade) e deficiências físicas, por exemplo (NUSSBAUM, 1996, p. 308-309).

Nussbaum observa que a análise aristotélica mostra as emoções como fenômenos complexos que podem envolver nossa percepção de algo e gerar certa reação física, e que o elemento cognitivo se relaciona mais com percepções do universo dos sujeitos, já que dificilmente veríamos alguém preocupado ou sofrendo por outra pessoa ou por algo que não faça parte de seu círculo de vida ou de seu interesse pessoal. Nesse sentido, as emoções estão envolvidas em tudo que tem valor intrínseco para alguém, sejam pessoas ou coisas sem as quais o sujeito sentiria sua vida incompleta, e por isso Nussbaum as considera como tendo caráter *eudaimonístico* (2009). Para ela, as emoções são parte do amadurecimento humano, possuindo caráter ético benéfico:

As emoções podem por vezes desencaminhar e distorcer o juízo; Aristóteles está ciente disso. Mas podem também, como ocorreu no caso de Creonte, dar-nos acesso a um nível mais verdadeiro e profundo de nós mesmos, a valores e compromissos que estiveram ocultos sob a ambição ou racionalização defensiva. (NUSSBAUM, 2009, p. 342)

Dessa forma, as emoções para Nussbaum resultam da abertura humana ao que é considerado valioso no mundo para a vida de alguém e que pode escapar de seu controle, revelando as limitações da vida, como também os

recursos que os seres humanos podem desenvolver em um mundo no qual sorte e conflitos ocorrem (2001, p. 22). Tomando emprestado uma expressão de Marcel Proust na obra *Em busca do tempo perdido*, Nussbaum entende as emoções como “levantes geológicos do pensamento”, e se distancia das teorias que concebem as emoções como “energias ou impulsos de caráter animal sem conexão alguma com nossos pensamentos, imaginações ou valores” (2001, p. 1), em um de seus estudos mais amplos sobre a emoção, evidenciando a inspiração aristotélica de sua concepção.

Vemos assim como o elemento cognitivo da análise aristotélica é destacado e valorizado pela interpretação cognitivista das emoções. Mas, essas proximidades são suficientes para enquadrar o filósofo grego como precursor do cognitivismo contemporâneo? O fato de Aristóteles empregar o vocábulo *páthos*, que, junto com seus cognatos, inclui tudo o que pode nos afetar, de sensações, a doenças, a sentimentos, a emoções, parece deixar a análise aristotélica distante da atual.¹¹ A fronteira entre estes últimos, por exemplo, não é tão delimitada por Aristóteles, já que, como observa Stephen Leighton (1996, p. 221), ao procurar redesenhar fronteiras no tratamento das emoções, o pensador grego não circunscreveu precisamente o fenômeno passional de outros fenômenos corporais ou psíquicos, como verificamos nos usos dos vocábulos ligados a *tá*

¹¹ Sigo aqui boa parte das observações de Pott (2009) quanto a leitura cognitivista e alguns problemas que ela possa apresentar. Pott inclui Fortenbaugh e Nussbaum entre os cognitivistas, além de Amélie Oksenberg Rorty (1984) e William Lyons (1999), trabalhos que não tratamos aqui. Parte das objeções de Pott implicam questões complexas como a relação corpo-alma em Aristóteles, assim como contemporaneamente corpo-mente, que merecem uma análise mais acurada e excedem o presente artigo.

páthē em sua obra, embora em certas passagens possamos claramente averiguar que se trata de “emoção” e não outra forma de afecção.

Soma-se a isso o fato de Aristóteles atribuir aos animais emoções como egoísmo (*História dos Animais*, VIII 34, 619 b27-31), docilidade, agressividade, covardia, medo (VIII 1, 588 a18-31), piedade (VIII 48, 631 a10-15), o que nos alerta para o fato de que o elemento cognitivo da emoção não seja o mesmo do cognitivismo contemporâneo e, embora Aristóteles não atribua emoções complexas aos animais – como cólera, inveja ou tristeza –, o fato de entender que estes sentem certas afecções emotivas demonstra que elas não dependem necessariamente de pensamentos e julgamentos complexos, como sugerem os cognitivistas quanto à maneira de Aristóteles analisar tais afecções (POTT, 2009, p. 74).

Ao criticar a interpretação cognitivista, Pott observou que deve haver cautela em uma interpretação que destaque o elemento cognitivo no filósofo de Estagira:

Os cognitivistas estão errados em supor que o conceito de *pathos* de Aristóteles se refere aos mesmos fenômenos que a nossa “emoção” contemporânea. Aristóteles não restringiu o domínio das *pathē* emocionais ao grupo das emoções orientadas por objetos definidos com uma elevada complexidade, como as privilegiadas pelos cognitivistas. (2009, p. 78)

Ela lembra que há na lista das emoções analisadas por Aristóteles na *Retórica* um *páthos* que nem sempre envolve cognição, a calma (*gentleness*), emoção oposta a cólera, que pode provir de “uma vida próspera e sem dor”, além das disposições emocionais terem objetos difusos de orientação, pois o elemento

cognitivo não está sempre presente (POTT, 2009, p. 77). Para esclarecer as objeções de Pott aos cognitivistas, especialmente a Nussbaum, devemos aqui lembrar os termos gregos que Aristóteles usa ao descrever o elemento cognitivo da emoção, os vocábulos da família do verbo *phaínomai* (“parecer que”, “como aparecem para”, “como se manifesta para”), como o substantivo grego *phantasia* (imaginação, representação) e adjetivos dessa família de cognatos que também não apresentam sentido forte, e sim indicam o que qualifica ou acompanha a afecção, ou mesmo aquilo que é sua causa (FORTENBAUGH, 2002, p. 97).

Dentre as emoções analisadas, apenas o amor ou amizade aparece na *Retórica* com termos que indicam uma cognição provinda de uma opinião, crença ou pensamento mais articulado:

Admitamos que amar é querer para alguém aquilo que pensamos [*oietai*] ser uma coisa boa, por causa desse alguém e não por causa de nós. [...] é amigo aquele que ama e é reciprocamente amado. Consideram-se amigos os que pensam estar mutuamente nestas disposições. (*Retórica* II 4, 1380 a35-36)

Nas demais *páthē* a cognição envolvida na emoção, como esclarece Gisela Striker, é uma “impressão irrefletida” acerca de algo, impressão que temos em certas situações, sobre como algo aparece para nós (1996, p. 291). Nesse sentido, a cognição envolvida na emoção cobre uma gama de reações (opiniões, juízos) de cada indivíduo face aos variados estímulos exteriores relevantes (aparições, imagens) capazes de despertar uma emoção. Sendo assim, entendemos por que Aristóteles também atribui aos animais a emoção, já que estes possuem um tipo de *phantasia*, mas não uma capacidade mais articulada para compreensão e expressão de algo, como a noção de *dóxa* implicaria.

Segundo Pott, em suas objeções à leitura cognitivista de ambos os autores, o fato de o texto da *Retórica* relegar pouca atenção ao aspecto físico das emoções parece ter influenciado os cognitivistas a fazerem o mesmo (2009, p. 76). Apesar de destacar o elemento cognitivo da emoção na análise aristotélica, devemos lembrar que ele trata dos aspectos físicos da afecção passional, pois geralmente a emoção vem ligada a uma crença e seu substrato fisiológico, embora tal fenômeno nem sempre ocorra (BESNIER, 2008, p. 43-44). Passagens em que Aristóteles trata as emoções no *Sobre a Alma* demonstram que tais aspectos também são relevantes para o todo da teoria aristotélica, especialmente por Aristóteles considerar as emoções “determinações na matéria” ou “ideias materializadas”.

Parece, do mesmo modo, que todas as afecções da alma se dão com um corpo — a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar —, pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção. Indica-o o facto de sucederem, por vezes, afecções violentas e visíveis sem que se sinta ira ou temor, ao passo que, outras vezes, somos movidos por pequenas e fracas afecções, por exemplo, quando o corpo está em tensão semelhante à que experimenta quando nos encolerizamos. Este exemplo torna-o ainda mais claro: por vezes, ainda que nada de assustador aconteça, sentimos as afecções de quem está com medo. Se assim é, as afecções são, evidentemente, *formas implicadas na matéria* [λόγοι ἐνυλοί] e as definições serão, por consequência, deste tipo: “encolerizar-se é certo movimento de certo corpo, ou de certa parte ou faculdade do corpo, <suscitado> por tal causa e em vista de tal fim” (*Sobre a Alma* I 1, 403 a16-26).¹²

¹² Grifos nossos. A tradução de *λόγοι ἐνυλοί* por “determinações na matéria” e “ideias materializadas” são de REIS (In ARISTÓTELES *De anima*, p. 48 e 151) e de POTT (2009, p. 75), respectivamente.

Na verdade, frisar a explicação no aspecto descritivo ou formal ou no caráter somático, são duas abordagens possíveis da emoção (*Sobre a Alma*, I 1, 403 a16-b2). Consideramos antes a descrição do físico e do dialético como evidenciando interesses específicos de cada um e, caso queiramos entender a emoção como um todo, teríamos que verificar ambas as descrições, pois a emoção não se reduz ao aspecto material frisado pelo físico nem ao caráter formal que interessa mais ao dialético. Contudo, dependendo dos interesses se pode frisar o que é mais importante para um e outro pesquisador, e isso não significa que a descrição seja incorreta, mesmo que parcial.

A citação acima destaca também a importância do corpo na emoção ao dizer que podemos sentir cólera ou até medo sem cognição como uma disposição somática (POTT, 2009, p. 76): “quando o corpo está em tensão semelhante à que experimenta quando nos encolerizamos” (*Sobre a Alma*, 403 a16). A relevância corporal das emoções é ainda tratada no *Movimento dos Animais*, obra inclusive traduzida e comentada por Nussbaum, quando Aristóteles evidencia o envolvimento de *páthos* na ação, e na *Partes dos Animais* ao entender a composição do sangue e sua relação com as sensações de frio e medo em relação aos animais (650 b27-30).

No caso do medo este pode surgir como resultado de disposição somática, sem cognição relevante para senti-lo (*Sobre a Alma*, 403 a23; POTT, 2009, p. 76). De acordo com Pott, isso revela o fato de que nem sempre temos o aspecto cognitivo presente ao sentirmos uma determinada emoção, sendo o corpo não menos importante para sentirmos esse tipo de *páthos*. Outra questão que

evidencia o elemento somático na emoção são os sentimentos de dor e de prazer que não apenas são efeitos das emoções, mas importantes complementos de suas definições em Aristóteles, já que “para cada tipo de emoção há um tipo de prazer ou de dor peculiar àquela emoção. Eles [prazer e dor] complementam a emoção.” (LEIGHTON, 1996, p. 220)

Segundo Pott, na visão cognitivista “os sentimentos são sensações subjetivas produzidas pelo corpo” (2009, p. 76) que desempenham papel secundário, o que contrasta com a concepção aristotélica, que entende que tais sentimentos são constituintes essenciais das emoções, fazendo parte de suas definições e da maneira como as sentimos. Dessa forma, medo, vergonha, piedade, indignação, inveja são emoções dolorosas, amizade prazerosa, enquanto cólera é tanto dolorosa quanto prazerosa, como vimos antes. Curiosamente, das emoções tratadas por Aristóteles na *Retórica*, não vemos atribuição de sentimento (dor ou prazer) ao ódio, considerada uma exceção nesse sentido (LEIGHTON, 1996, p. 218):

A cólera traz consigo desgosto, mas o ódio não é acompanhado de desgosto, visto que o colérico sente desgosto, enquanto aquele que odeia, não. O primeiro pode sentir compaixão em muitas circunstâncias, mas o outro, em nenhuma; um deseja que o causador de sua cólera sofra por seu turno, enquanto o outro, que ele desapareça. (*Retórica* II 4, 1382 a10-14)

Para finalizarmos a contraposição que fazemos aqui entre a emoção aristotélica e contemporânea, há o fato de Aristóteles considerar tanto emoções de curto prazo quanto emoções com longa duração, enquanto os cognitivistas privilegiam emoções de curto prazo que são bem mais pontuais quanto a

cognição envolvida (POTT, 2009 p. 76). Além disso, Pott observa que as disposições emocionais têm objetos difusos de orientação, pois o elemento cognitivo não está sempre presente, especialmente nas emoções de longo prazo (2009, p. 77). Na lista de Aristóteles na *Retórica* podemos citar como exemplo de emoções de longo prazo calma, confiança, amor e ódio; e cólera como de curto prazo. No caso da arte retórica, o orador tem que estar ciente do estado de espírito daqueles a quem se dirige e deve possuir capacidade de transformar as emoções para obter sucesso; mudar emoções duradouras para abruptas, caso seja necessário, como da cólera para a confiança, da piedade para a indignação, por exemplo.

Quanto a tais objeções de Pott, mesmo que o mote do interesse pela análise de Aristóteles seja o caráter cognitivo em Nussbaum e Fortenbaugh, a ambos aspectos corporais e elementos irracionais envolvidos nas emoções aristotélicas não passam despercebidos, embora destaquem a dimensão cognitiva da emoção na *Retórica* como relevante no horizonte da filosofia antiga e do interesse atual na teoria de Aristóteles. No estudo que Nussbaum fez em *Upheavals of Thought*, por exemplo, ela analisa a distância entre a nossa maneira de entender e nominar as emoções e a dos antigos, observando que mesmo que uma emoção tenha nome idêntico, assim como seu conteúdo, a maneira de sentir e descrever é distinta entre antigos e modernos. Em Nussbaum, a compreensão do elemento cognitivo das emoções aristotélicas não significa que isso permita um controle racional sobre o que se sente e se crê irrestritamente, pois as emoções podem resistir a modificação pelo ensino ou instrução (1996, p. 319). Além disso,

a cognição das emoções não significa cálculo ou cômputo, e sim que sentir emoção é estar aberto para o valor das coisas que estão fora dos sujeitos, e em parte abandonar o objetivo de controle absoluto sobre a própria vida e o que nos cerca (2001, p. 12), conforme a compreensão de razão prática desenvolvida pela filósofa estadunidense.

Apesar do conjunto de textos que apresentam o estudo sistemático de Aristóteles das *páthē* que compreendemos como emoções privilegiarem o aspecto cognitivo, ele não apresenta a tendência específica da linha cognitivista, especialmente por não circunscrever o termo que traduzimos por emoção – *páthos* – apenas a afecções dessa natureza; entretanto, em tais textos Aristóteles esclarece como nossas impressões e opiniões afetam sentimentos e estes podem mesmo modificar o que achamos sobre um fato ou sobre alguém.

4 Considerações finais

Mesmo sabendo que a noção *páthos* recobre também fenômenos não cognitivos, é possível verificar em Aristóteles que as afecções envolvidas na ação têm como causa o discriminar algo de certa maneira, nesse sentido, podemos entender tais afecções como emoções (KOSMAN, 1980, p. 105). Se não podemos ver em Aristóteles um cognitivista *avant la lettre* como nos alerta Pott, devemos reconhecer que sua análise inaugura algo inédito ao observar como impressões e opiniões movem e afetam nossas decisões e reações, e por isso não é de estranhar o fato de Fortenbaugh e Nussbaum verem na teoria aristotélica o germe do debate

contemporâneo sobre as emoções e as crenças nelas envolvidas. Enfim, a atual linha cognitivista explora com arcabouço teórico diverso a complexa relação da racionalidade e da irracionalidade humana revelada por Aristóteles.

Referências

Obra completa em tradução bilíngue

Aristotle in Twenty-three Volumes. Cambridge-Mass./London: Harvard University Press, 1965-1975. (The Loeb Classical Library)

Obras traduzidas

ARISTÓTELES, *História dos Animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008. Vol. II. (Biblioteca de Autores Clássicos)

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Tradução e notas de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. (Biblioteca de Autores Clássicos)

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *Partes dos Animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. (Biblioteca de Autores Clássicos)

ARISTÓTELES. *Retórica*. 3. ed. Tradução e notas de M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006. (Biblioteca de Autores Clássicos)

ARISTÓTELES. *Retórica*. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução trilingue de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de José Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007. (Biblioteca de Autores Clássicos)

ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. Tradução de Aldo Dinucci. In DINUCCI, A. (org.) *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. p. 67-84.

PLATÃO, *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. *A República*. 12. ed. Tradução de Maria Helena R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

Textos citados, comentários e dicionários

BAILLY, A. *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

BERTI, E. O valor epistemológico dos *endoxa* segundo Aristóteles. In *Novos estudos aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho. São Paulo: Loyola, 2010. p. 370-387.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas 4)

BESNIER, B. Aristóteles e as paixões. In _____; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (orgs.). *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das*

paixões. Tradução de Mirian Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, p. 37-108.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck, 1990.

DE MENEZES E SILVA, C. M. A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n.4, p. 13-23, jun. 2013.

FORTENBAUGH, W. W. Aristotle's *Rhetoric* on emotions. In BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. (ed.). *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*. London: Duckworth, 1979. p. 133-153.

FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on Emotion*. 2nd Edition. London: Gerald Duckworth, 2002.

KOSMAN, L. A. Being properly affected: Virtues and feelings in Aristotle's *Ethics*. In RORTY, A. O. (ed). *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980. p. 103-116.

LEIGHTON, S. Aristotle and the emotions. In RORTY, A. O. (ed) *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 206-237.

LEITE, D. C. N. A. *A definição de emoção em Aristóteles: estudo dos livros I e II da Rhetorica e da Ethica Nicomachea*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH-USP, 2012.

LYONS, W. The Philosophy of Cognition and Emotion. In DAGLEISH, T.; POWER, M. J. (ed.) *The Handbook of Cognition and Emotion*, England: John Willey & Sons, 1999. p. 21-44.

NUSSBAUM, M. C. Aristotle on emotions and rational persuasion. In RORTY, Amélie Oksenberg. (ed) *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 303-323.

NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

NUSSBAUM, M. C. *The therapy of desire: Theory and practice in hellenistic ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.

NUSSBAUM, M. C. *Upheavals of Thought: The intelligence of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NUSSBAUM, M. C. *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2008.

POTT, H. J. Emotions, *phantasia* and feeling in Aristotle's Rhetoric. In E. Close, G. Couvalis, G. Frazis, M. Palaktsoglou, and M. Tsianikas (eds.) *Greek Research in Australia: Proceedings of the Biennial International Conference of Greek Studies, Flinders University June 2007*, Flinders University Department of Languages-Modern Greek: Adelaide, Australia, 2009. p. 71-80.

RACIONERO, Q. Introdução. In. ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1994.

RORTY, A. O. Aristotle on the Metaphysical Status of *Pathé*. **The Review of Metaphysics**. Vol. 37, No. 3 (Mar., 1984), pp. 521-546.

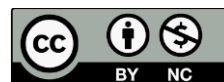
STRIKER, G. Emotions in Context: Aristotle's treatment of passions in the *Rhetoric* and his moral psychology. In RORTY, A. O. (ed) *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 286-302.

Data da submissão: 18 de junho de 2021

Data do aceite: 23 de setembro de 2021



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



RESENHA DO LIVRO *POLÍTICA, RELIGIÃO E EMANCIPAÇÃO: LEITURAS CONTEMPORÂNEAS* (SOBRAL: SERTÃO CULT, 2020), DE ANTONIO GLAUDENIR BRASIL MAIA E RENATO ALMEIDA DE OLIVEIRA

REVIEW OF *POLÍTICA, RELIGIÃO E EMANCIPAÇÃO: LEITURAS CONTEMPORÂNEAS* (SOBRAL: SERTÃO CULT, 2020), BY ANTONIO GLAUDENIR BRASIL MAIA AND RENATO ALMEIDA DE OLIVEIRA

David Machado de Oliveira

Mestrando em Filosofia pela UVA

Bacharel em Filosofia pela UVA

david.machado199@gmail.com

O livro aqui resenhado é de autoria dos professores Antônio Glaudenir Brasil Maia e Renato Almeida de Oliveira. Ambos os autores são doutores em filosofia e professores membros do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (GEPHIR), sediado na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) onde também fazem parte do magistério do curso de Filosofia. A obra aborda a interrelação entre religião, política e emancipação, que são assuntos relevantes para a colaboração da pesquisa filosófica no Brasil com ênfase na dimensão política do fenômeno religioso. O livro também nos traz análises fundamentadas no pensamento moderno e pós-moderno para realizar considerações críticas sobre o que envolve a emancipação humana e a condição da religião nesse contexto.

<i>Rev. Helius</i>	Sobral	v. 4	n. 2	p. 58-61	jul./dez. 2021
--------------------	--------	------	------	----------	----------------

O livro é constituído por um prefácio, escrito por Juliano Peroza (IFPR), seguido de uma curta apresentação e de cinco capítulos, escritos em conjunto pelos autores e publicados na última década, seja em livros ou em periódicos acadêmicos. Em conjunto, os textos reunidos ajudam a compreender, através do materialismo histórico-dialético de Marx, do humanismo contemporâneo de Luc Ferry e do niilismo de Gianni Vattimo, a permanência e influência do cristianismo na política e sociedade.

O primeiro capítulo, intitulado *Religião e Emancipação em Marx*, apresenta uma reflexão sobre críticas da religião em Marx, sobretudo em seus textos de juventude, como também é abordada a diferenciação entre emancipação política e emancipação humana. Segundo os autores, Marx “sintetiza criticamente que seu ideal de emancipação não está relacionado a um problema religioso ou político, mas sobretudo, humano-social” (MAIA; OLIVEIRA, 2020, p. 15). Também é levado em consideração a possibilidade de superação religiosa, visto que, segundo a interpretação dos autores dos textos marxianos, é “preeminente a abolição da religião como felicidade ilusória, pois tal abolição pressuporia a abolição do estado de miséria social. Essa é a *conditio sine qua non* à efetivação da felicidade real dos homens” (MAIA; OLIVEIRA, 2020, p. 24).

O segundo capítulo intitula-se *Política, Religião e Secularização numa perspectiva marxiana: elementos para um debate contemporâneo*. Nele, os autores, através dos textos de Marx e marxistas, elaboram interpretações históricas e analíticas sobre a influência de grupos ligados a denominações religiosas no cenário político brasileiro atual. Segundo os autores, mesmo com o processo de

secularização, as religiões sempre estiveram presentes na sociedade e nas esferas de poder, o que os levam a fazer uma reflexão sobre o processo de estranhamento humano, característico da sociedade de classes e abertura do indivíduo à religião.

Em *Luc Ferry e Gianni Vattimo: Duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade*, terceiro capítulo desta obra, é abordado o fortalecimento do religioso na sociedade contemporânea. Através de reflexões sobre o estatuto do religioso dentro desta nossa dita sociedade secularizada a luz de Luc Ferry, juntamente com a crítica do pensamento metafísico realizado por Gianni Vattimo, onde se busca também um aspecto positivo desse retorno religioso sobretudo em uma perspectiva humanista.

O quarto capítulo chama-se: *Marx e a crítica contemporânea à pós-modernidade*. Nele são tratadas as críticas de Marx ao pensamento absoluto e idealista de Hegel, e a sociedade burguesa capitalista, com o propósito de se fazer um debate contemporâneo com o pensamento marxista atual, sobre as complicações que envolvem a pós-modernidade e a tentativa de fugir das determinações das condições materiais de existência que recheiam a sociedade capitalista e sua lógica de produção exploratória e acumuladora.

E por último, o quinto capítulo, *Filosofia, Política e Democracia: a emancipação como chave de leitura da condição humana*, traz apontamentos sobre a sociedade contemporânea e suas problemáticas a respeito da religião e política, a necessidade da construção de uma emancipação humana, levando em consideração não só as leituras marxistas sobre o tema, mas também as propostas

humanistas que trazem uma perspectiva de regulações ao invés de modelo originário, superando noções teleológicas.

De uma maneira geral, esse livro nos oferece uma compreensão crítica correlacionando as noções de política, religião, democracia, metafísica, capitalismo e emancipação humana, reavaliando os significados teóricos destes temas para os dias atuais, colocando em validade o seu conteúdo, relevância, sentido e significado. Para os leitores, sejam eles pesquisadores ou leitores iniciantes, esse texto nos oferece uma rica fundamentação na literatura filosófica e um panorama introdutório e criterioso sobre as temáticas tratadas.

Referências

MAIA, A. G. B.; OLIVEIRA, R. A. de. *Política, Religião e Emancipação: leituras contemporâneas*. Sobral: Sertão Cult, 2020.

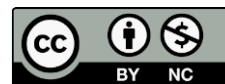
Data da submissão: 10 de outubro de 2022

Data do aceite: 6 de novembro de 2022



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

<i>Rev. Helius</i>	Sobral	v. 4	n. 2	p. 58-61	jul./dez. 2021
--------------------	--------	------	------	----------	----------------



RESENHA DO LIVRO *ONTOLOGIA DA ATUALIDADE: UM ESTUDO SOBRE ÉTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA EM GIANNI VATTIMO* (PORTO ALEGRE, RS: EDITORA FI, 2021) DE ANTÔNIO GLAUDENIR BRASIL MAIA

REVIEW OF *ONTOLOGIA DA ATUALIDADE: UM ESTUDO SOBRE ÉTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA EM GIANNI VATTIMO* (PORTO ALEGRE, RS: EDITORA FI, 2021) BY ANTÔNIO GLAUDENIR BRASIL MAIA

Jorge Luís de Oliveira Gomes

Mestre em Filosofia pela UVA

jorgeoliveiragomes5@gmail.com

Nesta resenha descritiva, tratar-se-á de realizar uma síntese e fazer alguns apontamentos sobre a obra *Ontologia da atualidade: um estudo sobre ética, religião e política em Gianni Vattimo*, de Antonio Glaudenir Brasil Maia, Pós-Doutor em Filosofia pela UFC. Doutorou-se em filosofia pelo programa interdisciplinar pelas universidades federais UFPB/UFPE/UFRN. É mestre e graduado em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará/UECE. É Professor Associado do Curso Graduação e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú/UVA-Sobral/Ce. É coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião – GEPHIR/CNPq. Também é membro do GT Ética de Cidadania da ANPOF e da Associação Brasileira de Filosofia da Religião – ABFR. Em 2017 foi agraciado com o prêmio John Templeton pelo ensino de filosofia da religião. Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (UVA).

<i>Rev. Helius</i>	Sobral	v. 4	n. 2	pp. 62-67	jul./dez. 2021
--------------------	--------	------	------	-----------	----------------

Uma das principais características do pensamento de Gianni Vattimo é a crítica ao ideário metafísico de unidade que, segundo o autor, é um pensamento violento. Deste modo, o professor Maia assume como ponto de partida a proposta do filósofo italiano de uma desconstrução do pensamento forte, isto é, do pensamento metafísico. Essa desconstrução é precisamente uma profunda crítica ao *modus operandi* do pensamento tradicional metafísico de unidade que perpassa toda a história do pensamento, desde Parmênides, passando por Platão, Aristóteles, Kant, Hegel e tantos outros pensadores.

O livro *Ontologia da Atualidade: um estudo sobre ética, religião e política em Gianni Vattimo* é constituído de uma apresentação e cinco partes, e traz um aporte sobre as consequências da desconstrução do pensamento forte. Assim, o professor Maia corrobora com a compreensão de que houve no pensamento filosófico uma desconstrução de sentidos, Vattimo chamou essa desconstrução de *pensiero debole* (pensamento fraco), que é, antes de tudo, uma crítica à metafísica. Cabe lembrar que, como defende o professor Maia, em hipótese nenhuma, o *pensiero debole* se pretende uma filosofia com limites já determinados. Aqui podemos parafrasear o próprio Vattimo em sua autobiografia *Não Ser Deus* (2018), onde diz que o *pensiero debole* é uma teoria filosófica pouco arrogante, uma vez que sua predileção é uma ética da não violência, uma ética não agressiva (p. 104). Ou seja, trata-se de uma ética não categórica, tal como aquela proposta por Kant. É possível afirmar a partir disso que, o pensamento da tradição filosófica entrou em crise à medida que o ser passou a ser pensado como evento, esse ponto de vista hermenêutico pode ser identificado já em Heidegger, em sua obra de

1927, *Ser e Tempo*. Este fato, segundo aponta o autor da obra objeto desta resenha, não é um fato negativo, mas, pelo contrário, possui um aspecto positivo.

O professor Maia aponta que a crise dessa racionalidade metafísica significa um processo de “autodebilitamento” do pensamento forte, da perda do sentido e do fundamento luminoso, único e estável, o que representa o enfraquecimento das estruturas fortes do ser enquanto verdade unilateral. Isso significa dizer que, com o fim da metafísica, se deu uma reconstrução do sentido da verdade, agora ela é pensada dentro do espectro da hermenêutica, ou seja, a verdade agora é historicamente localizada. O fim da metafísica pode ser compreendido a partir das leituras de Heidegger, de modo que a metafísica poderia ser traduzida como esquecimento do ser, bem como a partir da leitura que se faz de Nietzsche, pela qual o fim da metafísica pode ser compreendido a partir do anúncio da morte de Deus como fim das verdades últimas e dos valores supremos.

Na primeira parte do livro *Dialética e Diferença: o declínio para a Ontologia Debole* nos é apresentado o aspecto mais característico do *pensamento debole*, que é precisamente o momento em que ele assume as feições de uma força antimetafísica, uma vez que, a partir dele, pode-se pensar uma nova ontologia, esta que Gianni Vattimo chamou de *Ontologia da atualidade*. Essa ontologia proposta pelo pensador italiano, chamada de ontologia da atualidade, é desprovida dos ideários metafísicos de unidade, nos quais o ser é pensado como objeto e a verdade unilateral é um horizonte a ser seguido. A ontologia da atualidade, pelo contrário, tem como característica o fim das verdades

fundamentalmente dadas, o que, por sua vez, permite o reconhecimento das diferenças, pois surge daí uma consciência despotencializada, “enfraquecida”, e esse enfraquecimento permite o debate e a abertura ao diálogo.

Na segunda parte *A ontologia dell’attualità: um diagnóstico do presente* e terceira parte *Ontologia dell’attualità, niilismo e pós-modernidade*, o livro traz um aporte acerca da ontologia da atualidade como consequência do niilismo herdado por Vattimo das leituras de Nietzsche e de Heidegger, em cujas obras pode-se perceber a construção ou, pelo menos, o nascimento do momento filosófico que podemos chamar de pós-modernidade. É, na pós-modernidade que surge uma nova compreensão da ética. A nova ética segundo aponta o professor Maia é uma ética não essencialista, deste modo, essa nova leitura se diferencia das leituras éticas de pensadores da tradição, podendo até mesmo divergir de propostas de pensadores do passado, como Kant, por exemplo, que propôs uma ética orientada pelo imperativo categórico. A ética proposta por Vattimo assume uma postura que podemos chamar de pós-metafísica. Como aponta o professor Maia, o *pensiero debole* tem, acima de tudo, motivações éticas e políticas, de modo que, na filosofia, o que vai prevalecer vai ser sempre um bem político, trata-se uma questão de comunidade política. Ética e filosofia são assim concebidas como articulações factuais de uma *práxis* orientada para a emancipação humana. Na interpretação do autor, esse é o objetivo central da preocupação recente de Gianni Vattimo, ele compreende a emancipação humana para que seja de fato efetivada, e isso é uma consequência direta da desconstrução da metafísica.

A quarta parte *Pós-modernidade, sociedade dos media e crise do sentido*, tem como foco explicar a pós-modernidade como consequência direta do fim da história como a dissolução do sentido unitário e global que comumente se atribui à história, pois o professor Maia busca aqui mostrar que a pós-modernidade traz consigo a compreensão de que a história se dissolveu em múltiplos sentidos. Com isso, ela passa a ser contada agora não só pelos vencedores, mas também por aqueles que foram esquecidos, “os perdedores”. No momento recente da filosofia, ela é pensada dentro dos vieses da hermenêutica, de modo que não há mais aquele sentido unilateral da verdade onde apenas o “vencedores” são os possuidores da verdade, ela [a verdade] é agora histórica, ou seja, é localizada. Outra problemática discutida pelo professor Maia na quarta parte do livro é o “alargamento” cultural, causado pelos *media*, de modo que a sociedade dos *mass media* (comunicação) configura um novo contexto paradigmático no pensamento ocidental, haja vista o fato dos *media* representam a destruição das fronteiras culturais, e isso podem ser visto de forma categórica com a interferência das tecnologias da informação. A sociedade da comunicação generalizada, assim aponta o professor Maia, tem como consequência à aproximação cultural, ou seja, provocam o fim da marginalização cultural.

A quinta e última parte *Temas de fronteira no pensamento de Gianni Vattimo* faz um aporte do que o professor Maia chamou de temas de fronteira do pensamento de Vattimo. E quais são eles? Metafísica e violência, ontologia hermenêutica, ética pós-metafísica, religião, secularização e estética, todos esses temas coadunam com a tese de que a metafísica tal e qual fora pensada pela

tradição representa um sentido violento do pensamento. De modo que o professor Maia, como interprete e herdeiro das teses de Gianni Vattimo entende que, em um mundo como o de hoje que é acima de tudo globalizado, tecnologicamente desenvolvido, dinâmico e plural não pode haver um sentido único para o pensamento, de modo que, não pode haver um sentido único, último e normativo para a verdade.

A presente obra trata de forma bem acessível sobre algumas das principais teses defendidas por Gianni Vattimo. Em especial, o professor Maia lança luz a conceitos como, por exemplo, o de *pensiero debole* e suas implicações na crítica à metafísica, assim como a própria ideia de *ontologia da atualidade* como a abertura do ideário metafísico para o reconhecimento e aceitação do outro em um mundo plural. Desta forma, o livro do professor Maia é uma importante contribuição aos estudos sobre o pensamento do filósofo turinense.

Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

VATTIMO, G. *Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos*. Tradução de Frederico Carotti. Petrópolis: Vozes, 2018.

Data da submissão: 10 dez. de 2022.

Data do aceite: 26 dez. 2022.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).