



UNIFESP
25 ANOS

Cadernos de Tradução
LELPraT

Laboratório de Estudos de Linguagem e Práticas de Tradução
Departamento de Filosofia
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

VOLUME 01 - JUNHO 2020

Cadernos de Tradução LELPraT
VOLUME 01 - JUNHO 2020 - PERIODICIDADE ANUAL

Publicação do Laboratório de Estudos de Linguagem e Práticas de Tradução com apoio do Colegiado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo

Universidade Federal de São Paulo
Pró-Reitoria de Extensão e Cultura
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Apoio

Centro de Estudos Nietzsche: Recepção no Brasil
Núcleo de Estudos Clássicos da Unifesp (NEC)
Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental da Unifesp (NUR)

Conselho editorial

Sílvio Rosa Filho (editor responsável), Paulo Fernando Tadeu Ferreira, Simone Giuseppe Seminara, Thomaz Massadi Kawauche, Tiago Tranjan

Conselho científico

Alexandre de Oliveira Ferreira, Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, André Medina Carone, Arlenice Almeida da Silva, Breno Andrade Zuppolini, Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo, Claudemir Roque Tossato, Denilson Soares Cordeiro, Érico Nogueira, Fernando Dias Andrade, Fernando Maciel Gazoni, Francisco de Ambrosis Pinheiro Machado, Henry Martin Burnett Júnior, Ivo da Silva Jr., Jacira de Freitas, Jamil Ibrahim Iskandar, Luciano Ferreira Gatti, Luciano Nervo Codato, Marcelo Silva de Carvalho, Olgária Chain Feres Matos, Patrícia Fontoura Aranovich, Plínio Junqueira Smith, Rafael Frate, Rita de Cássia Souza Paiva, Sandro Kobol Fornazari, Tales Afonso Muxfeldt Ab'Sáber

Comissão editorial

Claudio Emilio Donato Mathias, Diogo Oliveira Dias, Gabriel Hamamoto dos Santos, Silvano de Oliveira Brito

Diagramação

Thomaz Kawauche (Professor Visitante da Unifesp)

LELPraT - Sala 3 no Prédio do Arco
Estrada do Caminho Velho, 333
Jd. Nova Cidade - 07252-312 - Guarulhos - SP
(11) 3456-7890
lelpratunifesp@gmail.com ou lelprat.eflch@unifesp.br
<http://lelpratunifesp.wixsite.com/website>

Sumário

Apresentação

Cadernos de Tradução LELPraT	5
------------------------------	---

Conferências

Marilena CHAUI, Espinosa e a linguagem	9
Scarlett MARTON, Nietzsche: edições, traduções e deturpações	41
Olgária MATOS, Do sagrado à história: tradução e iluminação profana	63

Traduções

Alexandre de Oliveira FERREIRA, <i>Conceito de substância e conceito de função: a teoria da formação do conceito em Cassirer</i>	77
Ernst Cassirer, <i>Conceito de substância e conceito de função: investigação sobre as questões fundamentais da crítica do conhecimento</i>	89
Rafael FRATE, Tradução de um poema hexamétrico latino: <i>Epístola 1.6 de Horácio</i>	117
Horácio, <i>Epístola 1.6</i>	121
Érico NOGUEIRA, Sobre <i>A Música</i> de Agostinho de Hipona	127
Agostinho de Hipona, <i>A Música: epílogo</i>	129
Sílvio ROSA FILHO, Breve nota editorial	135
Maurice Merleau-Ponty, <i>O homem e a adversidade</i>	137

Notícias

Histórico do LELPraT	141
----------------------	-----

Apresentação

Órgão do Departamento de Filosofia da Unifesp, o Laboratório de Estudos de Linguagem e Práticas de Tradução, LELPraT, tem como missão oferecer um ambiente acadêmico onde seus participantes possam aprimorar práticas de tradução de textos com ênfase em obras de filosofia. Tal propósito se realiza, desde 2018, no quadro de eventos cujos temas se relacionam ao estudo da linguagem e que, de modo geral, dizem respeito àqueles saberes classificados na estrutura universitária sob a rubrica “humanidades”. A programação do LELPraT, convergente com as atividades de extensão e cultura da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Unifesp *campus* Guarulhos, compreende conferências, minicursos e oficinas de tradução; em todos os casos, são atividades gratuitas que envolvem estudantes da EFLCH, tanto os da graduação quanto os da pós-graduação, além de funcionários da própria instituição, bem como a comunidade externa à universidade.

O projeto dos *Cadernos de Tradução*, cujo primeiro volume vem agora a público, almeja a divulgação de excertos de obras vertidos para nosso idioma no âmbito das atividades do LELPraT. Trata-se de publicação *preprint* – isto é, em formato de periódico científico, porém, sem revisão por pares –, o que torna possível aos tradutores um primeiro momento de debate antes da publicação definitiva. Convém notar ainda que, não obstante o fato de sua origem se confundir com a própria história do LELPraT, os *Cadernos* acolherão propostas de publicação de colegas vinculados a outras instituições cujos trabalhos de tradução possam contribuir para a continuidade deste veículo de fomento à cultura.

Sílvio Rosa Filho

Departamento de Filosofia da Unifesp

Conferências

Nessa seção dos *Cadernos de Tradução LELPraT*, o leitor encontra as conferências de Marilena Chaui, “Espinosa e a linguagem”, de Scarlett Marton, “Nietzsche: edições, traduções e deturpações”, e de Olgária Matos, “Do sagrado à história: tradução e iluminação profana”, todas apresentadas no quadro de atividades do LELPraT em 2018 e 2019.

Espinosa e a linguagem

Marilena Chaui¹

Resumo: A relação entre a filosofia e a gramática da língua hebraica é um problema colocado por Espinosa nos seguintes termos: pelo fato de ser produto da percepção e da imaginação, a linguagem não pode dar conta das puras ideias alcançadas apenas pelo intelecto, e toda vez que o intelecto opera com as palavras oriundas da percepção e da imaginação, ele acaba prejudicando a clareza e a verdade das próprias ideias. A “emenda” do intelecto estaria, portanto, prescrita no método filológico, histórico e crítico de leitura da Bíblia que Espinosa expõe no *Tratado Teológico-Político*.

Palavras-chave: interpretação, língua, linguagem, método, verdade.

1. A gramática pressupõe a filosofia

Em suas obras e cartas, Espinosa se debruça sobre a diferença entre as operações da imaginação e as do intelecto, ou seja, entre o conhecimento sensorial por imagens corporais (ou a percepção) e o conhecimento intelectual por ideias, de tal maneira que as coisas possam ser conhecidas por ambos, mas de maneiras opostas, ou apenas por um deles excluindo o outro, ou, enfim, por ambos, mas em graus diversos de compreensão. Assim, ora imaginação e intelecto se opõem, ora se excluem e ora colaboram. O problema do erro encontra-se articulado a essas distinções, pois “facilmente podem cair em grandes erros os que não distinguem cuidadosamente entre imaginar e entender”. Quando nos acercamos dos textos de Espinosa sobre a linguagem, essas diferentes modalidades de relação entre imaginação e intelecto aparecem conforme a natureza do problema discutido.

No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa escreve:

Como as palavras são parte da imaginação, isto é, como forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande cuidado nos guardemos deles. Ajunte-se que as palavras são formadas ao capricho e segundo a compreensão do vulgo, de modo que são sinais das coisas na medida em que existem na imaginação e não na medida em que existem no intelecto; isso se vê claramente pelo fato de a todas as coisas que só existem no intelecto e não na imaginação impuseram-se muitas vezes nomes negativos, tais como incorpóreo, infinito,

1 Professora Emérita da Universidade de São Paulo. O artigo corresponde à conferência ministrada no *campus* Guarulhos da Unifesp em 1º out. 2018.

etc., e também porque muitas coisas que são realmente afirmativas se exprimem negativamente e por oposição, tais como inciado, independente, infinito, imortal, etc.; sem dúvida porque imaginamos muito mais facilmente seus contrários, por isso ocorreram primeiro aos primeiros homens e usurparam o lugar dos nomes positivos. Afirmamos e negamos muitas coisas porque a natureza das palavras e não a natureza das coisas permite afirmá-lo ou negá-lo. Ora, ignorando-se a natureza das coisas, facilmente tomaremos o falso pelo verdadeiro.

Fazendo eco ao *Tratado da emenda*, a *Ética* dirá:

Efetivamente, a maioria dos erros consiste apenas em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas. Com efeito, quando alguém diz que as linhas que conduzem do centro do círculo a circunferência são desiguais, por certo que entende, então, pelo nome de círculo uma coisa diferente do que entendem os matemáticos. Do mesmo modo, quando os homens se enganam ao calcular têm no espírito números diferentes daqueles que estão no papel. Se não fosse isso, não julgaríamos que se enganam, do mesmo modo que não acreditei que se enganava aquele que ouvi, não há muito tempo, gritar que seu pátio tinha voado para a galinha do vizinho, pois seu pensamento parecia-me suficientemente claro. É daí que nascem a maioria das discussões, isto é, porque os homens não exprimem corretamente seu pensamento ou porque interpretam mal o pensamento de outrem. Pois, na realidade, enquanto, com ardor, se contradizem, pensam a mesma coisa, ou então pensam coisas diferentes, de tal modo que os erros e absurdos que julgam existir em outrem, não existem.

O mal-entendido entre falantes, o *lapsus linguae* e a controvérsia não redundam na obrigatoriedade do silêncio. Pelo contrário, pedem esforço e cuidado na escolha das palavras para que possam exprimir a concordância entre os que comunicam pensamentos.

Ora, qual é o lugar privilegiado da controvérsia, das infindáveis *quaestiones disputatae*, senão a teologia vestida em roupagem metafísica? O nascimento da teologia, frisa o *Teológico-Político*, é determinado por uma disputa pela “melhor” interpretação do texto a partir do qual tudo se explicaria: a Bíblia, arca e tabernáculo da Palavra proferida e ocultada. No entanto, diz Espinosa, as dificuldades para compreender a Sagrada Escritura não se encontram na profundidade de seus ensinamentos – são muito simples e facilmente acessíveis à alma piedosa. As dificuldades se encontram na língua em que o texto foi escrito. Se, portanto, a disputa e a controvérsia nascem de não se aplicar corretamente os nomes às coisas e se a filosofia, transformada em teologia, converteu-se em disputa verbal, é preciso regressar ao ponto que permitiu esse acontecimento, isto é, à língua hebraica, cuja gramática pede estudo.

Espinosa recebera lições de hebraico na Academia Árvore da Vida e dava aulas de língua hebraica a um grupo de amigos. Isso nos leva a concluir que, obviamente, existiam gramáticas hebraicas. Neste caso, por que Espinosa escreveu o *Compêndio de gramática hebraica*? A resposta se encontra em duas passagens desse livro inacabado quando Espinosa declara que os gramáticos escreveram a gramática da Sagrada Escritura, mas não a da língua hebraica. Assim, por exemplo, comentando o fato de que os nomes das coisas podem ser femininos ou masculinos no hebraico e que, em sua maioria, são empregados no masculino na Escritura, examina o caso da palavra *asa*, que aparece no feminino em todos os livros do Antigo Testamento, com exceção de duas passagens do livro das Crônicas, onde é grafada no masculino:

Se este livro estivesse faltando, os gramáticos não teriam hesitado em classificar esse termo entre os nomes femininos e em modificar, talvez, todas as regras se possuíssemos um maior número de livros. Considerariam, então, como regulares nomes que contam agora entre exceções e, ao contrário, como exceções muitos casos regulares.

Estudando o verbo no modo passivo intensivo, Espinosa observa que

os gramáticos consideram esse verbo irregular – composto da forma passiva do verbo simples e da forma passiva do verbo intensivo – porque raramente encontrado na Escritura. Como já dissemos, sem dúvida, escreveram a gramática da Escritura e não a da língua.

No *Teológico-Político*, entre as várias dificuldades apontadas para a leitura da Bíblia, encontra-se justamente a perda linguística provocada pelo tempo, que varreu da língua e da memória palavras que desapareceram ou caíram em desuso, embora conservadas aqui e ali nas margens do texto bíblico, sendo, por isso mesmo, quase indecifráveis, além da desapareição de toda a literatura profana. Ademais, o hebraico escrito não possuía vogais e a vocalização tardia dos textos, que ficaram na dependência das escolhas de diferentes escribas, e a confecção, também tardia, do cânone, deixando os textos ao sabor das decisões dos rabinos e, posteriormente, dos teólogos cristãos, assinalam a distância entre a língua hebraica como um todo e sua versão bíblica. Essas observações deixam claro, portanto, que a língua hebraica não se confunde com a linguagem bíblica, sendo mais rica e ampla do que ela e, por outro lado, que tanto a literatura hebraica quanto a língua falada pelo povo não se esgotam nos registros bíblicos.

Chegamos, assim, a duas consequências. Em primeiro lugar, por não terem recorrido a todos os materiais linguísticos, os gramáticos produziram algo diverso à realidade da língua e contrário ao seu espírito, além de contrário à razão, pois as leis gramaticais por eles elaboradas são um amálgama de leis de exceção que consideram irregulares coisas perfeitamente regulares. Falta, pois, *um conhecimento racional*,

metódico e universal da língua como um todo, visto que o parcial é sempre mutilado, confuso e abstrato, incapaz de oferecer o conhecimento verdadeiro do todo. Das causas aos efeitos, do todo às partes é a exigência fundamental da filosofia espinosana. Os gramáticos operaram no mesmo plano imediato em que a língua se oferece, isto é, operaram imaginativamente com um produto da imaginação, incapazes de efetuar o trabalho da reflexão, que busca a gênese das operações de sentido realizadas pela linguagem. Compreendemos, assim, porque é preciso escrever uma gramática do hebraico e já advínhamos que *a nova gramática será escrita por um filósofo*.

A segunda consequência é a de que, na falta de um conhecimento rigoroso da língua original, o texto bíblico pôde ser facilmente manipulado por aqueles que, letrados, tiveram o privilégio de lê-lo e de interpretá-lo. Se os gramáticos não souberam “distinguir cuidadosamente entre imaginar e entender”, os teólogos não quiseram que essa distinção fosse feita, pois, como dirá o prefácio do *Teológico-Político*, não há meio mais eficaz para açular a imaginação popular e acorrentá-la aos poderosos do que mantê-la na superstição. Nessa medida, escrever a gramática da língua hebraica não é apenas tentativa para restaurar a totalidade linguística perdida, mas é também denunciar o uso fraudulento do texto por aqueles que o fizeram pretexto para exercício de autoridade. Se o filósofo busca pela reflexão a origem das palavras e de seus usos, de suas regras e exceções, o filósofo-político desvende os abusos, as astúcias do poder conferido àqueles que, numa sociedade iletrada, leem e escrevem. Reconhece na arte de ler e de escrever artimanhas para dominar.

O *Tratado Teológico-Político*, empenhado na separação entre filosofia e teologia, inaugura o método filológico, histórico e crítico de leitura da Bíblia. Exposto no sétimo capítulo, o método se resume a três princípios: dois, filológicos, se referem exclusivamente à língua hebraica e o terceiro, histórico-crítico, se refere à história do povo que, por seu turno, refluí sobre a língua, ao mesmo tempo em que dela recebe elementos explicativos. No seu todo, a interpretação espinosana se apoia em três linhas de argumentação: 1. a Bíblia não é um texto especulativo, mas religioso, moral e político; 2. a interpretação não deve ocupar-se com o problema da verdade e da racionalidade, visto não estar diante de um texto especulativo, mas deve buscar o sentido dos relatos, compreendendo sua linguagem, as circunstâncias de sua redação, suas personagens e seus destinatários; 3. o intérprete não pode buscar o sentido dos textos fora deles e sobretudo não pode determinar tal sentido submetendo-os a critérios racionais, mas precisa buscá-lo nos próprios textos bíblicos e, como método crítico, deve realizar comparações e confrontos entre eles quando houver dúvida ou contradição; numa palavra, a crítica é imanente ao texto.

Espinosa inicia apontando as dificuldades postas pela Bíblia. Num primeiro momento, a dificuldade parece concentrar-se na distância cavada entre os preceitos bíblicos e a ação dos que se dizem seus seguidores: ódio, discórdia, violência, malícia parecem ser os traços predominantes de seus fiéis. A distância entre o livro, que ensina o caminho da beatitude e da salvação, e a prática dos homens é tão grande, diz Espinosa, que “temo ter escrito muito tarde”. No entanto, essa distância pede a leitura crítica para que a escave ainda uma vez encontrando a origem da dissonância entre o dizer e o fazer. Assim procedendo, Espinosa localiza a origem da dificuldade: o cruzamento da ambição teológica, ávida de poder, com a superstição da massa. Mostra que os leitores da Bíblia a leem segundo suas próprias paixões tornando-se, conseqüentemente, indiferentes ao sentido do que estão a ler. Ora, como aquilo que o intelecto alcança, o intelecto defende, também aquilo que a paixão alcança, a paixão defende, de sorte que não há por que nos surpreendermos com o fato de que o livro da comunhão universal seja portador da chacina universal. Diante dessa situação, o novo método interpretativo é uma força liberadora porque libera o texto das paixões criminosas do teólogo e da insanidade da massa supersticiosa, convocando leitores novos. Para estes, a dificuldade da Escritura Sagrada se localizará noutra lugar.

O método interpretativo, diz Espinosa, não difere em nada do método para o estudo da Natureza. Tomando a ideia de história em seu sentido clássico de coleta exaustiva de dados certos (obtidos por testemunho direto ou testemunhos indiretos confiáveis), pode-se concluir que

Assim como o método para a interpretação da Natureza consiste essencialmente em considerar primeiro a Natureza como um historiador e, após ter reunido os dados certos, concluir com definições das coisas naturais, assim também para interpretar a Escritura é necessário adquirir um conhecimento histórico exato dela e, uma vez conhecidos os dados e princípios certos, concluir legitimamente o pensamento dos autores.

A Natureza, não oferece definições daquilo que produz – uma coisa é o círculo, outra, a ideia do círculo, afirma o *Tratado da emenda*. Da mesma maneira, a Escritura não oferece definições daquilo que diz. Assim, a dificuldade inicial a ser vencida consiste em ultrapassar a imediatez do discurso bíblico (como, no caso da Natureza, a imediatez das imagens naturais) para transformá-lo em tema de reflexão. Ao fazê-lo, compreende-se que a dificuldade não está depositada no assunto, mas na língua em que o texto foi escrito. Para interpretá-lo é preciso penetrar em sua linguagem, trabalhar com seus enunciados, encontrar todos aqueles que se referem a uma mesma questão para perceber suas concordâncias e divergências, para saber quando uma palavra está empregada em sentido literal, quando em sentido figurado. São as concordâncias e as divergências, a literalidade e a metáfora que se oferecem

como objeto de investigação, pois o leitor não deve procurar a verdade da Bíblia (seja no plano especulativo, seja no plano factual), mas apenas seu sentido. E este só pode ser encontrado no uso hebraico da língua hebraica. Quando o leitor se deparar com uma contradição ou com uma coincidência entre o texto bíblico e a razão, deve considerá-las insignificantes para o trabalho interpretativo. Essa exigência decorre não apenas do fato de que o relato bíblico permanece sempre no nível da imaginação, mas ainda porque a conservação dessa regra interpretativa é arma decisiva contra a leitura teológica, que recorre sempre a supostos critérios racionais para impor a solução de uma suposta contradição, ou para afirmar uma suposta racionalidade especulativa.

O método determina, assim, quando a interpretação deve considerar uma passagem metafórica. O recurso à metáfora fica excluído como procedimento para conciliar razão e revelação, que admite interferências externas ao texto; ao contrário, a metáfora é legítima quando serve para vencer uma contradição entre um relato e os próprios princípios que regem a Escritura. Assim, por exemplo, Moisés afirma que “Deus é um fogo”. Deus é incorpóreo, diria a metafísica. Mas, sendo a Bíblia palavra divina, não pode conter falsidade, portanto, dirá o racionalista, a fala mosaica é metafórica. Contestando essa decisão, Espinosa dirá que a fala de Moisés é metafórica não porque a razão o exija, mas porque Moisés declarou explicitamente a incorporeidade divina. No entanto, Moisés e os demais autores da Bíblia jamais afirmaram que Deus estivesse isento de paixões (o que, aliás, contradiz a razão) e, em hebraico, “fogo” é usado como metáfora de cólera e de ciúme. A fala mosaica indica que o Deus dos hebreus é um senhor colérico.

Para judeus e cristãos, a Bíblia é Palavra de Deus. Espinosa jamais contesta essa suposição. Todavia, analisando o uso hebraico da expressão “de Deus” (que aparece em “montanha de Deus”, “sono de Deus”, “tempestade de Deus” etc.), Espinosa mostra que a expressão é usada pelo povo para designar tudo quanto ultrapasse a medida ou a compreensão humanas, sem com isto implicar num ato divino. “De Deus”, na língua hebraica, é metáfora para o imensurável, para tudo quanto a imaginação não possa determinar com seus próprios parâmetros. Dessa maneira, sem negar em momento algum do *Teológico-Político* que a Sagrada Escritura seja Palavra de Deus, a análise do uso da língua indica, de modo sutil e indireto, a realidade humana do documento judaico-cristão. Não é o racionalista quem o mostra, mas o filólogo.

Uma semelhança e uma oposição aparecem entre a Escritura, de um lado, e a Natureza e a Gramática, de outro. Assim como não se deve tomar uma situação linguística como impossível, isto é, como contraditória, também não se pode tomar como impossível uma situação natural. Em outras palavras, a tendência dos

gramáticos hebraicos em apresentar a língua como feita quase exclusivamente de exceções coincide com a tendência dos teólogos de encarar a Natureza pelo prisma da exceção, isto é, do milagre. Tanto uns como outros se apoiam exclusivamente na Escritura Sagrada. Esta, no entanto, como sabe o gramático, não abrange o todo da língua, e, como sabe o filósofo, não visa à explicação racional da Natureza. A semelhança entre Bíblia, Natureza e Gramática pode, então, ser apresentada: tudo tem sentido (Bíblia) corresponde a tudo está submetido a leis e regras (Natureza e Gramática). Ao mesmo tempo, é possível notar a oposição entre elas. O sentido bíblico pode contradizer as exigências da razão, pois não visa ao conhecimento, mas à religiosidade e à persuasão política, enquanto as leis naturais e as gramaticais são expressão da própria razão. Cantos morais e religiosos, comandos políticos, os relatos bíblicos não são uma teoria sobre a Natureza nem sobre a linguagem. O pressuposto latente que determina essa diferença é a relação entre signo e sentido: na Bíblia, o signo é sentido, na Gramática é funcionamento e na Filosofia, criação imaginativa a ser resgatada pelo sentido das ideias.

Apresentadas as linhas mestras da interpretação fundadas no conhecimento das circunstâncias históricas de produção e conservação do documento – quando foi escrito, quando foi recolhido ao cânone, quem o escreveu, quem o corrigiu e censurou, a quem se destinava – e apoiadas na filologia, uma nova dificuldade aparece. Falta uma tradição de leitura legada pelas próprias personagens bíblicas e pelos autores que ensinasse como deveriam ou como queriam ser lidos. Essa afirmação, aparentemente absurda ou ingênua, anuncia, de modo alusivo, a crítica que será feita no final do capítulo VII à suposição de que haja intérpretes autorizados da Bíblia. Entretanto, antes de aí chegar, essa referência à falta de indicações de leitura possui um outro alvo. Se as personagens e os escritores bíblicos não legaram um método para lê-los, só há uma tradição segura para o intérprete: a tradição oral da língua hebraica. Pois, afirma Espinosa, é mais difícil deturpar ou mudar o sentido de uma palavra sem mexer no todo da língua do que alterar o sentido de um texto. À primeira vista, ainda uma vez, essa declaração parece ingênua. Todavia, seu sentido não o é, pois exprime o que Espinosa entende pelo *ser de uma língua*. Esta é um ente singular ou um indivíduo e, como tal, estruturada pela forma e pelas significações que reenviam umas às outras constituindo uma totalidade que, aberta à duração, como qualquer singularidade existente, altera-se como um todo. Assim, tocar em uma só de suas palavras implicaria em remanejar todas as outras e transformar o seu todo. Dessa maneira, antes de chegarmos à crítica dos intérpretes “autorizados”, nos defrontamos com o alcance da observação acerca de uma gramática hebraica ainda por fazer, uma vez que os gramáticos hebraicos não poderiam fazê-la enquanto se limitassem ao texto bíblico.

Desde que compreendamos a língua como singular ou individualidade e como totalidade, também compreendemos quem é aquela figura designada por Espinosa como leitor malicioso ou “intérprete autorizado”. Este, diz Espinosa, lê o texto como se aqueles que o escreveram ignorassem sua própria língua, tantas são as alterações de sentido que impõe ao que lê. Compreendemos também que a língua é guardiã dos textos, pois estes, ao serem interpretados, podem ser pervertidos, porém a língua ali estará, qual sentinela viva, para restaurá-los.

Há uma tradição judaica que, em nosso método, somos obrigados a considerar como isenta de toda corrupção: trata-se da significação das palavras hebraicas, pois as recebemos dos próprios judeus. Com efeito, ninguém jamais tirou proveito em mudar o sentido de uma palavra, enquanto muito proveito se tira quando se altera o sentido de um texto. Certamente, a primeira operação é muito difícil, pois quem quisesse mudar a significação de uma palavra de uma língua teria, simultaneamente, que explicar todos os autores que escreveram nessa língua e que empregaram tal palavra segundo o uso recebido, além de lhes dar aquele decorrente de sua própria compleição e pensamento. Se não pudesse dar todas essas explicações, precisaria, então, falsificar os escritos com a maior cautela.

Essa última observação leva a supor que talvez a língua não seja um baluarte tão seguro como queria Espinosa. Porém, logo a seguir, um novo argumento é apresentado e a língua permanece como baliza segura de leitura. A língua faz parte de uma tradição conservada pela *massa* e não apenas pelos doutos, contrariamente ao documento que se tornou propriedade destes últimos. Apropriando-se do texto, num manuseio que é mal-uso, o douto tenta manipular a massa dos esbulhados que não leem, mas a língua, solo comum, se esgueira sinuosamente como um contradiscurso espontâneo que preserva o documento, aponta seus censores e desmistifica a mistificação.

Enfim, uma outra inovação espinosana surge agora. Contrariamente à tradição de leitura da Bíblia, existente desde a antiguidade até o século XVII, Espinosa declara que a língua, via de acesso ao documento, obriga o leitor a uma atitude que não lhe é habitual: *deve levá-lo a dar atenção à cultura que produziu o texto e a descobrir o peso irrecusável de sua alteridade*. Assim, quando Espinosa afirma que seu método o impede de interpretar o Novo Testamento, ou pelo menos os textos que não foram escritos em hebraico, a afirmação explícita sustenta uma outra, tácita, e, talvez, mais importante: a alteridade do Novo Testamento, ainda que parte dele tenha sido escrita por judeus e que sua personagem principal seja um judeu. É a diferença entre o mundo hebraico e o cristão que se afirma no discurso espinosano, endereçado a uma sociedade cuja política foi construída sobre o suposto de uma continuidade e, mais do que isto, como realização das promessas da Antiga Aliança. A legitimidade da teocracia imposta pelo papado romano e, mais tarde, defendida

pela ortodoxia calvinista holandesa dependia inteiramente da não-diferença entre os dois Testamentos. Ao selar sua separação através da língua, o filólogo e gramático realiza um ato político: há fundamentos escriturísticos para a teocracia hebraica – Moisés funda um Estado; não os há para uma teocracia cristã – Jesus não é fundador de um Estado.

Ainda graças à língua, Espinosa pode introduzir um outro princípio de interpretação, isto é, recusar que um texto obscuro possa ser esclarecido por um outro que verse sobre assunto diferente, recurso que caracterizou sempre a hermenêutica rabínica e a cristã, permitindo decidir o sentido de uma passagem segundo os interesses do leitor. Se, por exemplo, um tema como o do mito adâmico é obscuro, pois não se sabe se deve ou não ser interpretado de modo literal ou metafórico, nenhum texto que não seja uma discussão interna desse tema poderá ser usado para esclarecê-lo. Se podemos recorrer a Salomão para interpretar o mito é porque Salomão tenta decifrar o enigma da queda e do castigo como separação entre homem e Deus, separação que nos faz cair e que é, em si mesma, nosso maior castigo. Se um profeta ou um apóstolo são obscuros tratando de questões diferentes, jamais um deles será luz para o outro. Isto significa, por exemplo, que quando o intérprete busca compreender os Evangelhos usando os profetas, perverte o texto. Esse procedimento, como se sabe, foi abundantemente usado por São Paulo, incapaz de suportar o ensinamento do Mestre: “que os mortos enterrem seus mortos”. Esse procedimento espúrio é responsável pela ideia de que os pontífices cristãos são os únicos intérpretes autorizados da Bíblia, na medida em que tomam como justificativa desse poder o direito conferido ao sumo sacerdote hebraico e ao profeta para interpretar a Lei. Diferentes por suas histórias e por suas políticas, o mundo judaico só pode ser repetido pelo cristão por um abuso de poder que se exerce, inicial e preferencialmente, pelo uso da Palavra de Deus, que, no entanto, a linguagem nos ensina não ser a mesma antes e depois de Jesus de Nazaré.

Esclarecida a origem da dificuldade apresentada pelo documento e apresentada a via que permite atravessá-lo, agora essa mesma via mostrar-se-á dificultosa: o tempo, que tudo devora, arrasou a língua hebraica. Não há gramática, nem dicionário e retórica. Nomes de pássaros e de peixes, de flores e de frutos, de lugares e de objetos perderam-se para sempre. A literatura reduziu-se à Sagrada Escritura e, nesta, designações antigas caíram em desuso, modos de falar e de escrever foram abandonados e o sentido de inúmeras palavras e expressões mal podem ser decifrados. O Livro, único texto original do povo, não escapou da incúria de alguns nem da malícia de outros. Problemas morfológicos (confusão entre as letras em virtude da identidade do lugar de emissão, falta de vogais na grafia primitiva), de ordem sintática (ausência de pontuação sistematizada) e de ordem semântica (multiplicidade de significações das conjunções e dos advérbios), tornam a

reconstrução do documento quase impossível. Nessa medida, a interpretação pede a elaboração de uma gramática que ofereça uma ciência da língua.

Como a luz natural é suficiente no que respeita às coisas que podemos conhecer pelo intelecto e de que podemos formar um conceito, mesmo que os hebreus tenham falado e escrito sob a força da imaginação, a luz natural permitirá que a exegese invente um método capaz de reencontrar o sentido do que disseram e, mesmo que o tempo tenha devorado partes da língua ao destroçar o povo que a usava, a luz natural também permitirá que a gramática invente um método capaz de reencontrar as leis de sua língua.

O conhecimento racional da língua pressupõe que se tenham alcançado “dados e princípios certos”. Assim sendo, é preciso começar pela descoberta das realidades mais universais e comuns e de suas leis para chegar gradativamente, a partir desses fundamentos, aos menos universais. Em outras palavras, a gramática pressupõe a teoria espinosana das *noções comuns*.

Com efeito, a proposição 37 da Parte II da *Ética* enuncia: “o que é comum a todas as coisas e existe igualmente no todo e nas partes não constitui a essência de nenhuma coisa singular”, isto é, as propriedades comuns são determinações gerais das coisas e não sua essência, que é sempre singular. Todavia, prossegue a Parte II, na proposição 38, “aquilo que é comum a todas as coisas e existe igualmente no todo e nas partes pode ser concebido adequadamente”, isto é, o conhecimento das propriedades gerais, embora não forneça o conhecimento de uma essência, é verdadeiro porque, demonstra a ontologia, o todo é uma ideia adequada que existe no intelecto infinito de Deus e que, portanto, também existe em nosso intelecto finito enquanto parte do intelecto infinito. Esse gênero de conhecimento, diz o segundo escólio da proposição 40 da *Ética* II, é o conhecimento do segundo gênero ou razão, conhecimento adequado de *noções comuns* ou das *propriedades comuns* a um conjunto de coisas, ou seja, um conhecimento verdadeiro de ideias universais. *A gramática é elaborada nessa forma de conhecimento*, que permite um trabalho dedutivo, pois o conhecimento das *noções comuns* da razão, operando com as propriedades comuns entre as partes e o todo, permite um conhecimento dedutivo evidente no qual, como afirma o capítulo VII do *Teológico-Político*, os menos universais escoem dos mais universais como os riachos de suas nascentes. Ou, como lemos no prefácio da Parte III da *Ética*:

a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; sua virtude ou potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e regras da Natureza, segundo tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e em toda parte as mesmas. Por consequência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que sejam, deve também ser una e a mesma, isto é, sempre por meio de leis e regras universais da Natureza.

Dessa maneira, o *Compêndio de gramática hebraica*, pressupondo a filosofia, buscará as noções comuns, conhecidas pela razão, para deduzir os fundamentos gerais do hebraico, suas regras e leis, sua morfologia e sintaxe e chegar ao conhecimento da essência singular da língua hebraica quando passar das propriedades gerais às causas geradoras dessa linguagem determinada.

De imediato, podemos adivinhar o que ocorrerá com as irregularidades e exceções que, no entender dos antigos gramáticos, constituíam a língua hebraica: tenderão a desaparecer no conhecimento das propriedades gerais do todo e das partes, tornando possível o estabelecimento das regras universais da fala e da escrita. Assim, uma das grandes dificuldades do texto bíblico pode ser resolvida, qual seja, a confusão das palavras em decorrência da semelhança dos pontos de emissão do som de suas letras. Tendo estabelecido a classificação geral das letras, suas regras de redobro e de permutação, Espinosa escreve na *Gramática hebraica*:

Frequentemente, na Escritura, as letras de um mesmo grupo são empregadas por uma de um outro [...]. Penso que isto vem do fato da Escritura ter sido composta por homens falando diferentes dialetos que já não são reconhecíveis, pois não é possível saber a qual tribo pertencia tal ou qual dialeto. É certo que, nisto, o hebraico não difere de outras línguas.

Graças às noções comuns, que oferecem princípios gerais certos e seguros para as deduções, Espinosa poderá encaminhar a solução de uma outra dificuldade quase insolúvel para os antigos gramáticos. No hebraico escrito não havia vogais. Ou melhor, somente as consoantes eram letras propriamente ditas, enquanto as vogais eram “a alma das letras”, seu sopro ou espírito, “um signo indicando um som fixo e determinado”. Como numa flauta, diz Espinosa, as vogais são o som da música enquanto as letras são os orifícios tocados pelos dedos. Essa característica fez com que, primitivamente, os hebreus não gravassem os signos vocálicos, mas apenas as consoantes. Um texto como a Sagrada Escritura foi redigido dessa maneira e apenas tardiamente vocalizado, daí resultando que as vogais tanto puderam garantir a conservação do sentido original das palavras, quanto, inversamente, puderam deformá-lo, criando controvérsias infundáveis e a suposição de que o Livro encerrava mistérios impenetráveis. Que faz Espinosa? Buscando determinar as leis de construção, modificação e permanência das consoantes, Espinosa pôde determinar as regras universais da vocalização hebraica. Por um lado, isto exige que inúmeras palavras da Bíblia sejam reescritas, acarretando alterações profundas na interpretação costumeira do texto. Mas, por outro lado, permite também avaliar os motivos que levaram a vocalizá-las de modo contrário ao uso regular da língua, isto é, se, em alguns casos, o engano pode ter sido involuntário, dependendo da cultura do escriba ou do copista, em outros casos pode ter sido deliberado, segundo desígnios precisos dos rabinos na elaboração do cânone.

Para avaliarmos o resultado da operação racional efetuada por Espinosa, basta nos lembrarmos do problema do “Nome de Deus”, isto é, a vocalização do tetragrama *YHWH*. Como no Êxodo, III, 15, Deus afirma a Moisés que *YHWH* é seu nome para a eternidade e como a palavra “eterno” possui a mesma raiz consonantal que “esconder”, os cabalistas sentiram-se justificados para declarar que o nome divino deveria permanecer escondido para sempre. Em contrapartida, como no Êxodo, III, 14, Deus afirma a Moisés que *YHWH* é seu verdadeiro nome e que ninguém o conhecera antes, os rabinos buscaram vogais que permitissem vocalizar o tetragrama como *Yahveh*, ou seja, O Senhor. Espinosa não substitui essas vogais por outras. Como é característico de seu estilo – escreve para o “bom entendedor, para quem meia palavra basta” – simplesmente afirma, no capítulo XIII do *Teológico-Político*, que o tetragrama é oferecido a Moisés para substituir outros nomes divinos, como El Chadai e Elohim (respectivamente: o que provê e o potente), que indicavam apenas propriedades de Deus na relação com as criaturas, enquanto o tetragrama exprime a essência absoluta de Deus, sem relação com os homens. Consequentemente, a vocalização rabínica, convertendo o tetragrama em Senhor, não só repõe Deus através de uma propriedade (a majestade), mas ainda é, por isso mesmo, tendenciosa ou simplesmente supersticiosa.

Uma das características da imaginação, demonstram o Apêndice da Parte I e o prefácio da Parte IV da *Ética*, consiste em apreender a Natureza partindo de qualidades atribuídas aos seres humanos. A tendência espontânea da imaginação ao antropomorfismo e ao antropocentrismo aparece claramente no livro da Gênese quando é dito que Deus se sentiu satisfeito com a criação e a ofereceu ao homem. Essa maneira imaginária de organizar o real ressurgue na organização da própria linguagem. Estudando os gêneros das palavras hebraicas e a flexão dos nomes e observando a ausência do neutro em hebraico, Espinosa escreve:

Os homens, e *particularmente os hebreus*, atribuem geralmente a todas as coisas qualidades humanas. Dizem que “a terra escutou”, que “a terra entendeu” etc. Esta provavelmente é uma das razões pela qual todos os nomes foram divididos em masculinos e femininos.

No entanto, não é apenas a natureza da imaginação que determina o uso do masculino e do feminino. As leis internas à língua fornecem a causa desse procedimento. No hebraico primitivo, os nomes substantivos não possuem desinências para a distinção dos gêneros, mas os adjetivos e participios as possuem e devem concordar com o gênero “natural” do substantivo que qualificam. A transferência gradual de uma característica dos adjetivos e dos participios aos substantivos explica, portanto, que estes adquirissem uma nova determinação morfológica. Não há irregularidade nem acaso, mas um fazer necessário que confere inteligibilidade à língua.

Essa necessidade interna à língua reaparece quando Espinosa examina o uso dos acentos no hebraico. No escólio I da proposição 38 da primeira parte da *Ética*, distinguindo entre o necessário, o contingente e o impossível, Espinosa declara que consideramos contingente uma coisa cuja essência não envolve contradição, mas cuja existência permanece incerta para nós porque ignoramos as causas que podem fazê-la existir. De fato, como explica Espinosa na Parte IV da *Ética*, “chamo contingentes às coisas singulares enquanto, considerando somente sua essência, nada encontrarmos que ponha ou exclua sua existência” e “chamo possíveis às mesmas coisas quando, considerando suas causas, ignoramos se essas são ou não necessariamente determinadas a produzi-las”. A contingência e o possível não concernem às próprias coisas, mas ao nosso desconhecimento delas. Estudando os acentos, que no hebraico servem para localizar a tônica, para pontuar a frase e para exprimir notas musicais, Espinosa observa que as regras existentes, além de numerosas e fatigantes, são inúteis, tanto assim que mesmo os mais instruídos na língua admitem “que ignoram a razão de tão grande número de acentos”. Procurando ultrapassar a contingência que parece reinar nesse campo, Espinosa levanta uma hipótese: além de servir para elevar ou abaixar o tom da sílaba e para pontuar o discurso, os acentos serviriam

também para exprimir as afecções da alma que temos o hábito de manifestar pela palavra ou pela fisionomia. Com efeito, não temos a mesma entonação quando falamos com ironia ou com simplicidade; nosso tom não é o mesmo quando queremos exprimir louvor, censura, admiração ou desprezo. Assim, pois, a cada afeto nossa voz e nossa fisionomia se modificam e, tendo os inventores das letras negligenciado representar as emoções por signos, podemos exprimir nosso estado de espírito muito melhor de viva voz do que pela escrita.

Colocando, portanto, a prosódia como causa da existência dos acentos, Espinosa supõe ter encontrado uma explicação necessária para eles. Logo a seguir, porém, afirma ter-se enganado: nada há na natureza dos próprios acentos que justifique a hipótese e como a causa apresentada não dá conta da natureza do objeto, a contingência permanece. Ora, o estudo da Bíblia mostra que nela não só as vogais mas também os acentos foram introduzidos tardiamente, de modo que, primitivamente, os hebreus escreviam sem vocalizar, sem acentuar e sem pontuar as palavras. A modificação ocorreu “depois que os fariseus adquiriram o hábito de ler a Bíblia na assembleia pública cada Sabbat, a fim de que essa leitura não fosse muito rápida, como geralmente ocorre com as preces frequentemente repetidas”. Por conseguinte, a proliferação dos acentos se explica: nada tem a ver com qualquer necessidade intrínseca à língua, mas se desloca para o culto religioso e o uso político da Escritura. Dessa maneira, a gramática pode reduzir o estudo da acentuação aos seus três aspectos essenciais requeridos pela língua e deixar o restante para o deleite

de “fariseus e massoretas ociosos”. Em contrapartida, o gramático pode alertar o exegeta para as alterações sofridas pelo texto sagrado quando manipulado por determinados leitores – o que é contingência no plano da gramática se converte em necessidade no plano da interpretação.

2. A filosofia pressupõe a gramática

As relações entre as ideias de Espinosa e a língua hebraica nos interessam aqui. Numa carta a Oldenburg, Espinosa afirma que João Evangelista, escrevendo em grego, hebraizava. Pensamos que Baruch de Espinosa, escrevendo em latim, também hebraíza. No *Compêndio de gramática hebraica*, Espinosa escreve:

Em latim, divide-se o discurso em oito partes, mas pode-se duvidar de que o mesmo ocorra em hebraico. Com efeito, excetuando-se as interjeições, as conjunções e uma ou duas partículas, todas as palavras hebraicas têm o valor e as propriedades do nome. Isto os gramáticos não compreenderam e por isso consideraram irregulares muitas coisas perfeitamente regulares, se nos referirmos ao uso da língua, e esqueceram muita coisa necessária para conhecer e falar a língua hebraica [...]. Por *nome* entendo uma palavra pela qual significamos ou indicamos alguma coisa que caia sob o intelecto. E caem sob o intelecto as coisas, seus atributos, seus modos e suas relações [...]. Notar-se-á que o infinitivo, chamado em latim um modo, é, em hebraico, um nome puro e simples. O infinitivo não conhece presente, nem passado, nem qualquer outro tempo [...] é o nome de uma ação que não tem qualquer relação com o tempo.

As onze primeiras proposições da Parte I da *Ética*, assim como suas definições, bem como a teoria da boa definição exposta no *Tratado da emenda*, encontram-se concentradas nas implicações desse texto da *Gramática*.

O nome e a ideia exprimem essências e toda essência é singular – não um gênero nem uma espécie; não é um universal. Porque são nomes gerais, os universais não são nome de coisa alguma. A definição real da essência demonstra haver uma relação interna de reciprocidade necessária entre ela e sua existência, pois como insiste Espinosa em todas as suas obras, sem a essência a existência não pode ser nem ser concebida, mas sem a existência a essência também não pode ser nem ser concebida, pois uma essência não é um universal abstrato, mas sempre essência singular de uma existência singular. Os universais – gênero, espécie, número, medida, tempo – são *operações mentais* imaginativas.

A relação entre definição nominal e definição real aparece na Carta 9 de Espinosa a Simon de Vries quando Espinosa distingue entre dois tipos de definição: aquela que pode ser concebida simultaneamente como subjetiva e objetiva, isto é, que concebe alguma coisa exatamente como existe fora do intelecto, e aquela que não pode ser concebida porque não alcança nenhuma essência real e, por

consequente, não pode ser verdadeiramente uma ideia concebida pelo intelecto. Com isto, Espinosa nos esclarece quanto ao que entende por *conceber*, verbo abundantemente empregado em sua obra. Uma concepção deve preencher três condições: em primeiro lugar, o definido deve poder ser pensado como existente para nós (os entes matemáticos, por exemplo) ou fora de nós (os entes reais, propriamente ditos), graças à necessidade interna que preside sua produção e que engendra sua evidência imediata. Em segundo lugar, o definido deve estar referido a uma essência – o que cai sob o intelecto e cuja causa é apreendida. Em terceiro lugar, os *nomes devem ser rigorosamente unívocos*. Assim, prossegue a carta, se definirmos a substância como um ser constituído por infinitos atributos infinitos em seu gênero, o nome substância diz-se a si mesmo como *in se, per se* e como causa de si absoluta. A partir dessa definição não poderemos mais usar o nome substância para indicar uma substância constituída por um único atributo (à maneira de Descartes, em que as três substâncias se definem por seu atributo – pensamento, extensão e infinitude) nem para indicar o que não existe *per se* (as substâncias criadas, à maneira de Descartes). Porém, se definirmos a substância como o que é *in se e per se* e definirmos da mesma maneira o próprio atributo como constituinte da essência da substância, então o nome substância não poderá mais ser usado para uma substância simplesmente infinita, mas somente para a substância absolutamente infinita. Eis por que Parte I da *Ética* define primeiro a substância, depois o atributo e somente a seguir, Deus – substância é o ser que existe em si e por si, concebido em si e por si, portanto, o ser que é causa de si; atributo é uma essência infinita que constitui a essência da substância; Deus é o ser absolutamente infinito constituído de infinitos atributos infinitos. Substância denota *causa sui* e infinitude, mas somente Deus denota o absolutamente infinito. Assim, as definições nominais da substância e do atributo preparam a definição real de Deus. É, pois, a concepção hebraica do nome que subjaz ao caminho de constituição das definições nominais e reais. A definição nominal denota porque indica a *constituição* daquilo que indica, e por isso deve poder ser transformada em definição real.

No hebraico, os nomes aparecem em estado absoluto ou em estado de regime.

As coisas são expressas de modo absoluto ou em relação com outras coisas. Neste último caso, a relação tem por função indicá-las de maneira mais clara e mais expressiva. Por exemplo, “O mundo é grande”. Nesta frase, o termo “mundo” é expresso de modo absoluto, mas na frase “O mundo de Deus é grande”, o termo “mundo” está em estado relativo ou de regime, estado que o exprime de modo mais eficaz e de modo mais claro.

No latim, *mundus Dei* é o complemento *Dei* do nome *mundus* que é modificado. No hebraico, é o nome “mundo” que se encontra em estado de regime, sofrendo uma alteração morfológica (mudança de vogal). Deus permanece imutável.

O estado de regime insiste na subordinação do termo posto em relação e que se manifesta pela alteração morfológica. A definição do substantivo enfatiza que “seu principal uso é o de levar a um conhecimento das coisas de maneira absoluta e não relativa a outras coisas” – eis porque, na *Ética*, Espinosa define a substância como o ser que é em si e por si e concebida por si. Em contrapartida, o modo (ou o seres que é uma modificação da substância produzida pela própria substância) é definido como o ente que é em outro e por outro e concebido por intermédio de outro. Assim, entre a substância e os modos há a mesma diferença que existe entre o estado absoluto e o estado de regime, ou seja, a modificação se diz com relação a alguma outra coisa de que é modificação.

No hebraico, diz a *Gramática*, o estado de regime significa, etimologicamente, “apoiar-se sobre”, ou o fato de “fortalecer alguém ou alguma coisa”. Por este motivo, o estado relativo exprime de maneira “mais eficaz” e “mais clara” o significado de certos nomes. Inúmeras consequências podem daí ser retiradas para a filosofia. Se, no latim, a expressão *Mundus Dei* modifica Deus em sua relação com o mundo, compreende-se o prestígio teológico-metafísico da prova *a posteriori* da existência de Deus, mas também sua crítica por Espinosa, que afirma que a prova deve ser e só pode ser *a priori*². De fato, na prova latina, começando pelo condicionado para chegar ao incondicionado, a existência das criaturas acarreta (modifica) a existência de Deus. Aqueles que assim procedem, diz Espinosa, “não respeitam a ordem necessária para filosofar”. Em vez de considerarem primeiramente a natureza de Deus, que é anterior tanto na ordem do conhecimento quanto na da Natureza, julgam que na ordem do conhecimento ela deve ser a última, enquanto as coisas sensíveis devem ser as primeiras. Consequentemente, enquanto pensam nas coisas da Natureza pensam em tudo menos na natureza divina e quando, a seguir, consideram as coisas divinas podem pensar em tudo, menos nas primeiras ficções sobre as quais fundaram o conhecimento da Natureza. Ou seja, começando pelo condicionado sem referi-lo à condição, não podem conhecê-lo e, buscando o incondicionado, não podem apoiar-se nos conhecimentos que supunham ter adquirido. Assim, entre o começo medieval *a creaturis*, o começo cartesiano *a mente* e o começo espinosano *a Deo*, medeia todo o espaço que separa o latim do hebraico³.

É ainda o estado de regime que nos ajuda a compreender um dos aspectos da crítica espinosana ao finalismo. Embora não aceite a definição tradicional da perfeição divina, Espinosa procura mostrar que, na concepção finalista, a suposta

2 No pensamento medieval e seiscentista, *a posteriori* significa: ir do efeito para a causa; e *a priori* significa: ir da causa para o efeito.

3 É Leibniz quem diz que, segundo Espinosa, os medievais tomam as criaturas como ponto de partida, Descartes toma a mente humana ou o *cogito* e somente Espinosa parte de Deus.

perfeição atribuída a Deus se desfaz inteiramente. Agindo em vista de fins e por essa razão criando as coisas, Deus seria um ser carente, pois perseguir um fim é buscar a satisfação daquilo que se deseja e de que se está privado. *Mundus Deis* significa que se Deus criou o mundo para sua maior honra e glória e para que os homens o sirvam e lhe rendam homenagem, o antropomorfismo (projetar no infinito a imagem humana da ação finalizada) e o antropocentrismo (fazer da criação obrigatoriedade de obediência) modificam o absoluto, relativizando-o. Perdida a autossuficiência, o absoluto fica na dependência de seus efeitos, surgindo em seu lugar uma quimera: o absoluto relativo.

O que caracteriza o estado de regime é uma unidade lógica (sintática) que exprime pertencimento, fundando a unidade fonética (morfológica). O nome em estado de regime sofre um deslocamento e uma diminuição de tom, acarretando uma abreviação ou uma supressão de vogais. Os dois nomes juntos formam uma totalidade: constroem-se juntos, têm um único acento tônico e formam um único termo. Nada pode interpor-se entre o determinante e o determinado. Essa totalidade é uma união e não uma unidade identificadora. Por essa via podemos apreciar a maneira como Espinosa concebe a natureza divina (os atributos) e a natureza dos modos (as modificações produzidas Ele como causa imanente de seus efeitos).

Deus, absoluto, é constituído por infinitos atributos em seu gênero. Os atributos não o compõem, pois composição supõe partes extrínsecas, mas o *constituem*, de sorte que não formam uma reunião, mas uma unidade. Assim deve ser, pois, do contrário, Deus estaria em estado de regime. Deus não sendo um gênero, os atributos não são espécies nem pontos extremos e opostos de um mesmo gênero, mas qualidades diferenciadas que constituem a unidade divina. Não sendo composto de atributos, pois a composição suporia anterioridade lógica e ontológica dos atributos e destruiria a ideia de *causa sui*, Deus é constituído por ordens diferenciadas e simultâneas de realidade que exprimem a substância absolutamente infinita. Isto significa, por um lado, que os atributos não se distinguem da natureza divina: Deus é pensamento e extensão. E, por outro lado, significa que a unidade da substância absolutamente infinita e de seus atributos não é justaposição nem fusão, mas a unidade de uma singularidade infinitamente complexa. Deus não é a noite indiferenciada, mas unidade do diverso e realidade absolutamente complexa ou concreta. Como Deus, os atributos – pensamento e extensão – não são espécies nem gêneros, mais nomes próprios. E, diz a *Gramática hebraica*, “os nomes próprios nunca se encontram em estado de regime”, o que é reafirmado pela *Ética*: “Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de infinitos atributos, cada um exprimindo uma essência eterna e infinita”.

A relação dos modos (infinitos e finitos) com Deus se faz em estado de regime, portanto numa relação interna de pertencimento e numa união – ser parte de, tomar parte em. Os modos, enquanto dotados de propriedades comuns ao todo e enquanto essências singulares dotadas de mesma força interna que a causa geradora, não são espécies de um gênero, nem individualidades substanciais, mas forças singulares ou potência singulares de autoperseveração no ser (*conatus*), diferenciação infinita da mesma substância. A natureza de cada modo singular, portanto, só pode ser compreendida por sua relação interna com o absoluto. Seu ser encontra-se nessa relação e é esta que o põe em movimento, fazendo-o não apenas “ser parte” do todo, mas também “tomar parte” na potência infinita a que pertence.

A imaginação tende a relativizar o absoluto. Mas pode também provocar o inverso, isto é, absolutizar o relativo. Também aqui, a *Gramática hebraica* nos serve de guia. Os adjetivos, diz a *Gramática hebraica*, existem apenas em estado de regime, como qualificações dos nomes substantivos.

O adjetivo deriva de uma ação e, por assim dizer, *não é propriamente um nome*. Não se pode formar nenhum verbo a partir de Abraão, por exemplo. O adjetivo “sábio” pode ser colocado no plural, mas é impossível colocar Abraão no plural. Contrariamente ao adjetivo, o nome próprio não pode ser definido pelo artigo, pois define-se imediatamente a si mesmo. Enfim, o adjetivo aparece em estado de regime e o nome próprio nunca pode aparecer nessa forma.

Proveniente da ação verbal, o adjetivo é uma petrificação, imobilizando o agir numa suposta qualidade fixa. Num passo seguinte, essa qualidade cristalizada se transforma num substantivo. O desejo, ignorando-se como causa eficiente e crendo nas causas finais, emigra para as coisas, deposita-se na exterioridade petrificada da “coisa boa” ou “má”. Esta, substantivando-se, ganha contorno próprio, absolutiza-se. Nasce o Bem e o Mal, adjetivos substantivados.

“O primeiro e principal uso do nome substantivo é o de permitir conhecer as coisas de modo absoluto e não relativo”, enuncia a *Gramática hebraica*. Substantivar os adjetivos será, portanto, converter o relativo em absoluto. Isto ocorre, por exemplo, nas imagens do bem e do mal.

No *Breve tratado*, Espinosa escrevera que tudo o que existe é coisa ou ação e visto que bem e mal não são nem uma nem outra, não existem em si mesmos. Na Parte IV da *Ética* vemos Espinosa determinar as causas que levam o *conatus* (como apetite e como desejo) a se alienar nas imagens do bem e do mal. No prefácio, retomando o *Breve tratado*, Espinosa escreve: “tudo quanto existe na Natureza ou são coisas ou são efeitos das coisas”. Bem e mal não sendo coisas nem efeitos, não existem como entes reais (físicos ou ideais). Não existem na Natureza. São modos de pensar e de imaginar “que formamos por compararmos as coisas umas com as

outras”. Ou ainda: “Por si mesma e tomada isoladamente, uma coisa não pode ser dita boa ou má, mas somente em sua relação com uma outra, à qual é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama. Dessa maneira, qualquer coisa pode ser dita ao mesmo tempo boa ou má, sob diferentes relações”. Ao deslocar os termos “bem” e “mal” para “bom” e “mau”, “útil” e “nocivo”, Espinosa realiza duas operações: reconduz os termos à sua categoria gramatical originária, isto é, não são substantivos, mas adjetivos; e, em seguida, desfaz toda e qualquer ligação entre esses adjetivos e qualidades intrínsecas às próprias coisas, fazendo-os qualidades que exprimem a realização ou o fracasso de um desejo. Somente como qualidades da relação entre o desejo e seu objeto tais vocábulos serão nomes.

O desejo, diz a Parte IV, é a própria essência do homem enquanto se põe a agir em decorrência de uma afecção que o determina neste ou naquele sentido. O desejo, forma afetiva do *conatus*, é uma causa eficiente imanente da qual depende a qualificação de algo como bom-útil, mau-nocivo. O *conatus*, esforço para perseverar na existência, define nossa potência de agir e os obstáculos por ela enfrentados e que podem reduzi-la à passividade. Donde as definições de bom e mau: “Entenderei por bom aquilo que sabemos certamente nos ser útil” e “por mau, ao contrário, o que sabemos certamente nos impedir a aquisição de algum bem”. Bom é o aumento da capacidade de agir do *conatus*; mau, a diminuição dessa capacidade. O bem é conservação de si, dos outros e da cidade, enquanto o mal é destruição de si, dos outros e da vida coletiva. Será bom tudo quanto aumentar a potência de agir do *conatus*, e mau, tudo quanto diminuí-la. Assim, bom e mau exprimem apenas a qualidade atual do movimento interno de uma essência singular na busca de sua realização. São relações.

Ora, o mesmo processo de substantivação dos adjetivos ocorre com as imagens da perfeição e da imperfeição. Lemos no prefácio da *Ética* IV:

Quem decidiu fazer alguma coisa e a fez, dirá que sua obra é perfeita, e não só esse, mas todo aquele que tiver conhecido exatamente qual era o escopo de seu autor [...]. Assim, se alguém vir uma obra, que suponho não estar ainda acabada, e souber qual o escopo do seu autor, por exemplo, edificar uma casa, dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que está perfeita no momento em que vir que a obra chegou ao fim proposto por seu autor. Mas se alguém vê uma obra não tendo nunca visto outra semelhante ou não conhecendo o escopo do autor, não poderá certamente saber se essa obra está ou não perfeita. Essa parece ter sido a significação primeira dessas palavras. Mas depois que os homens começaram a formar ideias universais, a excogitar modelos de casas, edifícios e torres, a preferir certos modelos a outros, sucedeu que cada um passou a chamar perfeito o que lhe parecia estar de acordo com a ideia universal que formara desse gênero de coisa; e a chamar imperfeito aquilo que lhe parecia estar em desacordo com o modelo concebido, ainda que, conforme o parecer do artífice, a obra esteja completamente acabada. Nem

parece haver outra razão para que o vulgo chame de perfeitas ou imperfeitas as coisas naturais, ainda que não tenham sido feitas pela mão do homem.

O caso da perfeição e da imperfeição é mais esclarecedor do que o do bem e do mal, na medida em que a adjetivação que será seguida de substantivação ocorre diretamente a partir do ocultamento da ação verbal: fazer, perfazer, perfeito. No caminho da derivação das palavras, um circuito imaginário aprisiona o movente, destaca-o de sua ação constitutiva e transforma o que era imanente ao ato num fim externo que parece determiná-lo. É para evitar esse procedimento que o *Tratado da emenda* estabelece como uma das condições da definição, tanto nominal quanto real, “que não contenha, no sentido real, substantivos que possam ser adjetivados, ou seja, que não possa ser explicada em termos abstratos”.

Enfim, a distinção hebraica entre o nome substantivo, o nome infinitivo e o adjetivo como derivado da ação verbal nos esclarece por que, na *Ética*, Espinosa não constrói o conceito de Deus a partir de suas propriedades, como sempre fizeram a teologia e a metafísica. O ponto de partida espinosano não é a perfeição, a bondade, a imensidão, a simplicidade divinas etc. Seu ponto de partida são os atributos. Por isso Deus é absolutamente infinito e não infinitamente perfeito é como o Deus de Santo Anselmo ou de Descartes. O “infinitamente perfeito” é relativo: é o *ens quo majus esse non potest*. A infinitude, confundida com a ausência de limite, define a perfeição pela imensidão e pressupõe, implicitamente, a comparação com o finito para definir o infinito. Em Espinosa, ao contrário, os *propria* são deduzidos da essência dos atributos e o infinitamente infinito é absoluto. Por isso é perfeito: plenitude de realidade posta pelo seu próprio fazer, isto é, por sua potência livre. Erigir as propriedades (os adjetivos petrificados) como determinações da essência (substantivos e verbo) é confundir o superlativo com o absoluto, mantê-lo numa teia de comparações imaginárias e cair nas trevas da teologia negativa.

Lemos na *Gramática hebraica*:

Os nomes infinitivos ou nomes de ação exprimem uma ação referida a um agente ou a um paciente [...]. Os nomes infinitivos podem exprimir essa ação de uma maneira simples ou de uma maneira intensiva [...]. Além disso, os hebreus tinham o hábito de remeter a ação à sua causa principal, isto é, àquela que faz com que uma ação qualquer produzida por alguém ou por alguma coisa se cumpra (*quae efficit ut actio aliqua ab aliquo fiat*) [...]. Como, porém, frequentemente pode ocorrer que agente e paciente sejam uma só e mesma pessoa, os hebreus julgaram necessário formar uma nova espécie de infinitivo para exprimir a ação referida ao mesmo tempo ao agente e ao paciente, isto é, uma categoria de infinitivo tendo simultaneamente a forma do ativo e do passivo [...]. Por isso inventaram uma outra categoria de infinitivos que exprimissem a ação ligada ao agente ou *causa imanente* [...]. Chamamos esse verbo reflexivo porque é por ele que se exprime que o agente é para si mesmo

seu próprio paciente, ou melhor, porque *o termo que sucede o verbo não é um caso diferente do nominativo desse verbo*.

O nome infinitivo possui forma causativa, exprime uma ação ou alguma coisa por referência à causa principal, *fiat* originário pelo qual algo se cumpre. E “não somente os nomes das ações, mas também os nomes das coisas podem ser referidos do mesmo modo à causa que faz com que algo se cumpra realizando sua função”. Assim, por exemplo, o nome “chuva” verbalmente será dito “fazer com que a chuva seja” e não, simplesmente, “chover”; ou o nome “paz” verbalmente será dito “fazer com que a paz seja” e não, simplesmente, “pacificar”.

Absoluto no infinitivo, sem sofrer qualquer alteração morfológica, esse nome se chama verbo quando conjugado ou em “estado construído”, embora não se possa confundir a “conjugação” hebraica e a de outras línguas, visto que o nome verbal sofre alterações morfológicas semelhantes às dos outros nomes, como o substantivo ou adjetivo. Uma das peculiaridades do infinitivo é a forma intensiva que, como em outras línguas, pode ser obtida por redobro das consoantes da raiz ou por alteração das vogais do verbo primitivo, ou ainda pelo uso de prefixos, como, no latim, *dicere* passa a *dictare*, dizer se intensifica em repetir, ou, no inglês, *to fall* passa a *to fell*, cair se intensifica em abater. Todavia, nas demais línguas, esse procedimento é excepcional, enquanto no hebraico é sistemático e regrado, fazendo com que um mesmo infinitivo se verbalize exprimindo matizes variados de intensidade, frequência, causalidade e flexibilidade. Certamente, é esta uma herança hebraica no latim espinosano, pois Espinosa costuma escolher verbos intensificados, como, por exemplo, *facere*, *efficere*, *perfacere*, *fieri*, que mencionamos no texto citado do prefácio da Parte IV da *Ética*. Ou ainda, na *Ética* e em várias cartas, o uso dos verbos *terminare* e *determinare*, cujo sentido se diferencia quando usados para a essência ou para a potência divina e ainda quando empregados para os modos.

No escólio da proposição 7 da Parte II da *Ética*, momento crucial da demonstração da causalidade dos atributos e dos modos pela conexão necessária entre a ordem e causa das coisas e das ideias, logo após ter exposto no corolário que “a potência de pensar de Deus é idêntica à sua potência de agir”, Espinosa escreve:

É o que certos hebreus parecem ter visto como por entre as nuvens quando afirmaram que Deus, a inteligência de Deus e as coisas por Ele compreendidas são uma só e mesma coisa.

Assim, se confrontarmos o *Teológico-Político* e a *Ética*, avaliaremos não só a presença da língua hebraica guiando a interpretação bíblica, mas sobretudo a diferença entre o uso espontâneo do hebraico e seu uso reflexivo por aquele que redigiu sua gramática – se a gramática (redigida por Espinosa) pressupõe a filosofia,

não é menos verdadeiro que a filosofia espinosana pressupõe a língua hebraica reflexivamente concebida.

No capítulo XIII do *Teológico-Político*, comentando a diferença entre o significado do tetragrama e os outros nomes divinos (El Chadai, Elohim), vimos Espinosa declarar que o primeiro exprime a essência absoluta de Deus (*'Eheyeh 'asher 'eheyeh* – “Sou o que sou”), enquanto os outros indicam propriedades de seu ser na relação que o povo fiel mantém com Ele. Essas considerações retomam uma discussão que fora feita no capítulo I, a respeito do uso hebraico da expressão “de Deus”. Nos dois casos, observa Espinosa, independentemente do papel central ocupado pela imaginação nessa linguagem, o mais importante é notar que o povo hebraico sempre se referia a Deus como causa principal. Porque essa referência é efetuada pela imaginação, entre a causa principal e seus efeitos nunca há mediações, porém, o que é essencialmente percebido “como por entre as nuvens” é a permanência do agente principal nos efeitos de sua ação. Toda realidade, lemos nesse capítulo XIII, a partir do momento em que é referida a Deus,

é considerada divina, desde que: 1) pertença à Sua natureza ou seja considerada parte Dela, como a Potência de Deus, os Olhos de Deus; 2) esteja no poder de Deus e é posta em ação por Ele, como os Céus de Deus, que são sua morada, ou o Chicote de Deus, designando a Assíria, ou o Servidor de Deus, designando Nabucodonosor; 3) seja dedicada a Deus, como o Templo de Deus, o Pão de Deus; 4) seja transmitida por tradição profética e não pela luz natural, como a lei de Moisés, designada como Lei de Deus; 5) exprima algo no grau superlativo, como, por exemplo, Montanhas de Deus para os lugares elevados, ou Sono de Deus, para um sono muito profundo [...], ou Saber de Deus, para uma sabedoria fora do comum (como a de Salomão), ou Medo de Deus, para o terror insuportável, ou Palavra da Cólera de Deus, para a tempestade, os raios e os trovões [...]. Ninguém, então, se surpreenderá que, no *Gênesis*, homens de alta estatura e muito fortes sejam chamados Filhos de Deus, ainda que fossem bandidos ou ímpios debochados.

Esse uso espontâneo da causalidade divina conduz Espinosa a algumas observações que desenham a interpretação filosófica da língua. Em primeiro lugar, observa que a referência a Deus de tudo quanto escape à compreensão imediata esclarece o que o povo hebraico entende por milagres: obras que provocam estupor (não nos esqueçamos aqui da sutileza espinosana: *miraculum*, *mirari*, *admirari*; espanto e terror). Porque são apavorantes, acontecimentos são milagrosos, mas não são excepcionais, porque os acontecimentos regulares também estão diretamente referidos a Deus. Podemos adivinhar que no cristianismo o milagre será outra coisa.

Em segundo lugar, Espinosa observa que a referência a Deus de tudo quanto seja superlativo não é uma característica exclusiva dos hebreus, pois os latinos, por exemplo, quando se deparam com uma obra muito bem acabada usam a expressão

“feita por mãos divinas”. No entanto, acrescenta Espinosa, se isto fosse dito em hebraico, a expressão seria “fabricado pela mão de Deus”. Em outras palavras, o latim desliza para o adjetivo, enquanto o hebraico conserva a referência à pura ação verbal e ao nome do agente.

Em terceiro lugar, a introdução da expressão “Filho de Deus” possui um alcance imenso e que, parcialmente desenvolvido no *Teológico-Político*, encontra seus momentos mais altos no *Breve Tratado* e no *Tratado Político*. No *Breve Tratado*, Espinosa introduz pela primeira vez, no final do *Primeiro Diálogo entre o Amor, a Razão e a Concupiscência*, o conceito de causa imanente, oposto ao de causa transitiva, e ali designa com o nome de Filho de Deus o modo infinito do atributo Pensamento, isto é, o intelecto infinito imediato de Deus. Na versão espinosana, o unigênito é o intelecto infinito. No *Tratado Político*, a expressão “Filho de Deus” será tomada para todos os modos finitos humanos enquanto partes da Natureza, permitindo abolir a distinção entre bárbaros e civilizados, pagãos e fiéis, judeus e cristãos.

Porém, em quarto lugar e sobretudo, a presença da causalidade divina no uso espontâneo da língua faz com que, desde o primeiro capítulo do *Teológico-Político*, Espinosa opere uma reviravolta na relação entre luz natural e profecia. Aparentemente, esta última é dotada do privilégio de ser Palavra de Deus revelada aos seus intérpretes. No entanto, porque no uso espontâneo da língua tudo está referido à causalidade divina, a luz natural merece, tanto ou mais do que a profecia, ser tida como conhecimento da natureza de Deus, cuja causa primeira é a natureza do próprio espírito humano “pelo simples fato de que nosso espírito implica objetivamente a natureza de Deus e participa dessa natureza”. Isto significa, por um lado, que Deus é causa imanente das operações de nosso espírito e, por outro lado, que a diferença entre luz natural e profecia resulta do tipo de atividade requerida (o profeta trabalha apenas com a imaginação) e do conteúdo a ser transmitido (o profeta transmite ordens e promessas).

É na *Ética*, porém, que a presença reflexiva do hebraico se torna marcante, não sendo casual, mas necessário, que a primeira definição dessa obra seja a da *causa sui*. A forma causativa do verbo como nome da ação sustenta a elaboração da ideia de substância infinitamente infinita. Em primeiro lugar, se a forma causativa significa “fazer com que uma ação se cumpra”, a definição nominal da substância como *in se* e *per se* já anuncia sua definição real, isto é, a substância, na forma verbal, se diz “sustentar-se a si mesma” e para cumprir essa ação deve ser causa de si. Em segundo lugar, o momento de passagem das substâncias constituídas por único atributo infinito em seu gênero à substância infinitamente infinita se faz pela ação da potência divina, atividade que unifica os constituintes essenciais do ser de Deus. Em terceiro lugar, porque Deus é substância que se autoproduz pela liberdade de sua necessidade,

sua ação é a do verbo reflexivo, porém com a peculiaridade de que se trata do reflexivo hebraico e não latino. Com efeito, no verbo reflexivo latino, entre o sujeito e sua ação intercala-se o pronome, indicativo da reflexividade, enquanto no hebraico “o termo que sucede ao verbo não é diferente do nominativo desse verbo”. Em outras palavras, não há a menor distância entre Deus e sua ação. Donde a liberdade e a eternidade divina serem definidas pela identidade entre a essência, a existência e a potência, identidade que constitui a infinitude de Deus. Enfim, em quarto lugar, como o ato pelo qual Deus se produz a si mesmo é o ato pelo qual produz suas infinitas modificações, é causa imanente e não transitiva de todas as coisas. Não é apenas causa primeira ou principal, mas presença no efeito.

Quando passamos para o plano dos modos, novamente a causalidade é o eixo fundador. Os modos são efeitos singulares imanentes à atividade dos atributos e possuem a mesma essência que estes. Isto significa, em primeiro lugar, que a essência de um modo singular é sua potência de agir ou seu *conatus*, pelo qual persevera na existência. Naturado, o modo é naturante, pois produz efeitos a partir de seu próprio interior. No livro III, Espinosa define a liberdade da potência de agir modal através do conceito de causa adequada, isto é, “aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela mesma”, de sorte que “somos ativos quando se produz em nós ou fora de nós alguma coisa de que somos causa adequada, isto é, quando decorre de nossa natureza, em nós ou fora de nós, alguma coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas por nossa natureza”.

Em segundo lugar, reencontramos na *Ética* algo que fora posto inicialmente pelo *Tratado da emenda*, isto é, a concepção da alma como força pensante e da ideia como autoposição e autoafirmação, invalidando a distinção entre intelecto e vontade. Enquanto *idea ideae*, a alma é pura causalidade reflexiva cujo efeito são ideias.

Graças ao nome infinitivo, podemos apreender a origem hebraica do *Deus quatenus*. Deus é causa imanente da essência e da existência de todas as coisas, produzindo-as no ato de sua autoprodução. Porque na causalidade imanente o efeito não é um resultado extrínseco que se separa da causa tão logo tenha sido produzido, mas é expressão de sua causa, esta se encontra presente nele, embora modificada. Por sua essência – ideias e corpos – a Natureza Naturada é imanente a Deus – pensamento e extensão. Por sua causalidade – potência de agir – a Natureza Naturante é imanente aos modos – *conatus*. Infinito e finito são incomensuráveis – o absoluto é em si e por si; o modo, em outro e por outro. Mas porque possuem todos a mesma essência e participam da mesma potência, são comensuráveis. Deus *quatenus finitus* é modo, *quatenus infinitus*, substância. Porém, *quatenus infinitus in finito*, Deus permanece no interior de suas modificações. E, *quatenus finitus in infinito*, se

efetua em cada um de seus modos. Esse movimento da diferença e da identidade, impedindo que a imanência seja dissolução do finito no infinito ou deste naquele, transforma em filosofia um acontecimento linguístico espontâneo: a concepção do nome como verbo.

Os hebreus empregam o passivo de uma maneira muito abreviada, isto é, apenas quando devem indicar somente o agente e não o paciente. Por exemplo, “minha voz é escutada”. Mas quando o paciente e o agente devem ser indicados, como em “minha voz é escutada por Deus”, então os hebreus usam a forma ativa, “Deus escuta a minha voz”. A fórmula, “minha voz é escutada por Deus”, seria contrária ao uso da língua.

Assim, é passivo o verbo que não nomeia o paciente da ação, mas apenas seu agente. Isto significa, antes de tudo, que, no hebraico, o uso do verbo no passivo reflexivo obedece a certas regras peculiares. Quando empregado, não implica na transformação de um agente em paciente, mas numa ação realizada pelo agente para constituir-se de uma maneira determinada ou para colocar-se numa determinada situação. *Efficere ut...*, isto é, “fazer de modo que seja...”. Assim, por exemplo, “dar-se” será dito “fazer de modo que seja dado”. O passivo reflexivo é um “tornar-se” cuja causa é mencionada.

Se acompanharmos o reflexivo ativo, notaremos que a língua hebraica (e não a bíblica) contém *in nuce* a recusa da passividade divina. Sendo contrário ao uso da língua “minha voz é escutada por Deus”, a expressão “Deus escuta minha voz” (antropomorfismo que Espinosa afastará) indica o ponto de nascimento da ação de escutar, ao mesmo tempo em que, sendo o nome ação verbal ou um *fiat*, a voz que se deseja escutada deve fazer de modo que a ação de escuta se efetue. Em outros termos: tanto aquele que profere quanto aquele que ouve são agentes.

Na Parte V da *Ética*, Espinosa demonstra que Deus está isento de paixões, não sendo afetado de alegria ou de tristeza (na medida em que ambas significam aumento ou diminuição de realidade), nem afetado de amor ou ódio (na medida em que ambos pressupõem uma causa externa de alegria ou de tristeza). Todavia, na proposição 35 lemos: “Deus ama-se a si mesmo com um amor intelectual infinito”, e na proposição 36:

O amor intelectual da alma por Deus é o mesmo amor com que Deus se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado pela essência da alma humana, considerada sob o aspecto da eternidade, isto é, o amor intelectual da alma por Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo.

O fundamental, nessa proposição, é sua demonstração.

Este amor da alma deve ser referido às ações da alma e por isso é uma ação pela qual a alma se contempla a si mesma, concomitante à ideia de Deus como causa, isto é, uma ação pela qual Deus, enquanto pode ser explicado pela alma humana, se contempla a si mesmo. Por conseguinte, este amor da alma é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo.

E o corolário: “Disso segue que Deus, enquanto se ama, ama aos homens e, conseqüentemente, o amor de Deus pelos homens e o amor dos homens por Deus são uma só e mesma coisa”. Compreendemos, então, conclui Espinosa, o que é nossa salvação ou felicidade ou liberdade. A passagem do Deus isento ao Deus da reciprocidade supõe a trajetória da alma e do corpo passando da sujeição às causas externas (passividade) à força interna de autodeterminação da ação, que se chama liberdade. Em si mesmos, corpo e alma, enquanto modos dos atributos divinos, estão sempre *envolvidos* no e pelo ser infinito, porém, e este o motivo do uso do verbo “explicar” na *Ética*, a liberdade constitui o momento no qual corpo e alma *exprimem* esse pertencimento – momento em que Deus se contempla a si mesmo nos seus modos, explica-se por eles, explicita-se neles, se efetua.

Na adequação, corpo e alma são causas eficientes imanentes de seu agir e essa adequação é o amor intelectual por Deus – isto é, a alegria nascida de uma causa que aumenta a realidade do agente. A atividade divina – amar-se a si mesmo – efetua-se na causalidade modal adequada – amor intelectual por Deus. Ser “parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo” é tomar parte neste amor, fazendo com que seja.

Se confrontarmos o reflexivo ativo e o reflexivo passivo, notaremos que, em ambos os casos, a ênfase linguística recai sobre a causa. Do ponto de vista da filosofia espinosana, se o reflexivo ativo exprime a atividade livre da causa eficiente imanente infinita e a atividade livre da causa eficiente imanente adequada ou finita, o reflexivo passivo envolve a causalidade eficiente inadequada, isto é, aquela que engendra a própria passividade. Espinosa demonstra que “somos parte da Natureza” e que, além de não podermos deixar de sê-lo, somos uma parte incomensuravelmente mais fraca diante do conjunto de todas as outras que nos rodeiam e afetam. Ser passivo é tornar-se heterônomo, pôr-se à disposição das forças externas que subjagam o *conatus*. Nas paixões, essa heteronomia se manifesta como separação entre o agente, o móvel, o ato e o resultado do ato. Essa independência dos termos é o que nos subjuga, forçando uma distinção entre o que somos, desejamos e fazemos. No entanto, mesmo quando sucumbimos ao peso da exterioridade, o poder das forças externas não é, em si mesmo, onipotente, mas é assim imaginado e conservado por nossa própria impotência. “O cúmulo do orgulho ou da abjeção é o cúmulo da ignorância de si mesmo”, pois o “cúmulo do orgulho ou da abjeção indica o cúmulo da impotência da alma”, diz a Parte IV, nas proposições 55 e 56.

Os hebreus não conjugam os verbos no presente, apenas no passado e no futuro. Estes são partes do tempo, mas o presente é um ponto atual.

No hebraico, as ações se referem apenas ao passado e ao futuro, como consequência do fato de que admitiam apenas essas duas partes do tempo e consideravam o presente como um ponto, isto é, como fim do passado e começo do futuro. Parece que comparavam o tempo com uma linha cujos pontos são considerados como fim de uma parte e começo de outra.

Universo da profecia, o tempo hebraico é rememoração e promessa, e o presente, entretempos, não é tempo. A linha temporal imaginária fragmenta a continuidade da duração no pontilhado do que foi e do que será, mas não pode incluir nessa pulverização o que está sendo. O tempo, *ens imaginationis*, não consegue alcançar a essência durando na atualidade que a constitui como essência singular. O presente não se conjuga, não é algo de que se possa falar porque simplesmente é. No coração da imaginação hebraica palpita uma percepção que o filósofo captará ao definir a eternidade pela identidade da essência, da existência e da potência, e a duração pela continuidade indivisível de um ente finito e sua ação. “Ninguém pode desejar viver bem, agir bem e ser feliz sem viver, agir e ser, isto é, sem existir em ato”, diz a *Ética*. No hebraico essas três ações que são o “existir em ato” se concentram no verbo *hayah*. A incapacidade para o atual se manifesta pesadamente nas paixões, quando sucumbimos à fragmentação temporal, aterrorizados pelo que virá e atormentados pelo que já foi. Medo e esperança, de um lado, e memória, do outro, nos aprisionam na roda do tempo, cuja contingência se abate sobre nós com a fatalidade do destino. A perda do presente num passado recalcitrante, produz a mais triste das paixões: o remorso. A perda do presente num futuro vazio produz a mais terrível das paixões: a ambição.

A eternidade, demonstram a *Ética* e a Carta 12, não é a totalidade dos tempos, mas ausência de tempo. Contínua e indivisível, a duração não é sucessão de tempos, mas atualidade de uma força agente. O tempo, *ens imaginationis*, pulveriza a duração e a eternidade. A figura da linha descontínua é imagem temporal que não pode iluminar a eternidade nem a duração. O presente intratemporal escoar, transe. Não é presente real. No tempo, o presente é *transitio*; na duração, *intensio*; na eternidade, *perfectio*.

No lugar do presente, os hebreus empregam o particípio presente. “Chamo os particípios na medida em que indicam o modo pelo qual alguma coisa é considerada como afetada (modificada) no presente”. Assim, entendido como *operatio intermedia* ou como *nomen operans* – no hebraico, *beynoni* – o presente é um “sendo”. No entanto, esclarece Espinosa,

os participios são adjetivos que exprimem uma ação ou tudo o que é indicado por um verbo enquanto afecção de alguma coisa, ou seu modo em relação ao tempo [...], mas, na maioria das vezes, acabam sendo empregados como atributos, sem nenhuma relação com o presente e, frequentemente, degeneram em puros adjetivos, indicando atributos de coisas.

Assim, o homem que neste momento está contando ou cuja função presente é contar, se converte em “contador” e, daí, em “escriba”. Do mesmo modo, o homem que neste momento está julgando, o judicante, se converte em “juiz”. Tornam-se entes.

Não há uma essência humana em geral, mas essências singulares individualizadas pela estrutura corporal e pela alma, que é ideia de seu corpo. Evidentemente, pode-se dizer que, “em geral”, por seu corpo e por sua alma, enquanto modos da Extensão e do Pensamento, os homens são efeitos imanentes da causalidade atributiva e que todos possuem essa causalidade sob a forma do *conatus*. Essa generalidade, no entanto, além de não nos fornecer qualquer essência do homem, mas apenas propriedades que possui em comum com o todo e com sua origem, também não nos fornece qualquer recurso para distinguir um homem de outro. Uma singularidade é produzida duplamente: a ação dos atributos produz modos singulares; e a ação do *conatus* individualiza cada modo em sua relação com os demais.

Ainda com relação ao deslizamento da ação verbal em adjetivo substantivado, Espinosa fornece um curioso exemplo na *Gramática*:

o participio passivo “escolhido” (isto é, um homem ou uma coisa que, neste momento, é escolhido em ato) frequentemente é atribuído a uma coisa como o atributo de “sendo superior”, isto é, como coisa escolhida por todos. Assim, os participios intensivos, como os de outros verbos, degeneram em adjetivos sem qualquer relação com seu presente.

Ora, no capítulo III do *Teológico-Político*, retomando algumas considerações do capítulo II sobre os profetas, Espinosa examina o tema da eleição do povo hebraico, isto é, como um ato determinado por uma necessidade muito precisa foi convertido em absoluto essencial desse povo e em propriedade que o diferenciava de todos os demais. Espinosa apresenta, tacitamente, três perguntas: quem afirmou que o povo fora eleito? por que o fez? o que resultou para o povo da conservação dessa crença? Moisés, fundador político da nação hebraica, foi o autor da tese da eleição. Recorreu a ela porque conhecia a natureza rebelde de um punhado de homens recém-saídos do cativeiro e que não se submeteriam a qualquer outro poder humano, mas apenas a uma autoridade sentida como supra-humana. A conservação dessa crença serviu para que o povo se considerasse superior aos demais, pois “ser eleito é sentir-se mais amado e superior a todos”, resultando daí o advento da teocracia, a

elaboração da memória histórica sob o selo da escolha recaída sobre os ancestrais, anteriores à fundação mosaica, o incentivo a um patriotismo belicoso e a atribuição a Deus de todas as desgraças ocorridas sem que nunca (salvo entre os grandes profetas) a própria lei instituinte do corpo político fosse percebida como uma das causas da desgraça. Porém, a análise da eleição alcança um alvo inesperado. O tema da escolha é um elemento central nas religiões reformadas, especialmente na calvinista, com a retomada do dogma agostiniano da predestinação. Se Espinosa recomenda extrema cautela com as palavras, não é apenas para tornar a linguagem dócil às representações, mas para alertar quanto ao seu peso histórico e político. Afinal, diz ele no prefácio do *Teológico-Político*, o que reis e povos não conseguiram a ferro e fogo, os eclesiásticos obtiveram pelo simples poder da escrita.

O verbo *ser* hebraico (*hayah*) possui um conjunto de significados e de matizes cada qual envolvendo os outros. Significa devir ou tornar-se, durar ou existir e fazer ou operar e produzir. Cada um desses significados reenvia aos demais e juntos constituem uma unidade de sentido. Para exprimi-lo no presente do indicativo os hebreus usam o pronome pessoal com função de determinativo (ou de denotação perfeita) ou o advérbio de existência, que corresponderia no português a “há”. Contrariamente ao verbo *ser* grego e latino, *hayah* nunca é empregado como cópula, de sorte que a existência não é um predicado atribuído a um sujeito, mas autoafirmação. O “há” hebraico não exprime tanto uma existência (um estar consigo mesmo e no repouso), mas uma *presença* viva ou dinâmica. A inexistência, por seu turno, é indicada por um advérbio que corresponderia em português a “onde?”, indicando ocultamento ao invés de não-ser ou negação.

Dessa maneira, compreendemos por que Espinosa demonstra a identidade entre a essência, a existência e a potência de Deus e sobretudo como essa identidade é produzida pela ação da própria potência divina, o seu fazer-se Deus. Também podemos compreender por que rejeita a privação e a negação para determinar o ser de uma essência singular. Enfim, compreendemos por que estabelece a equação essência = realidade = perfeição.

Quando passamos do hebraico ao latim percebemos como Deus, presença vivente e causa absoluta da existência, se transforma em sujeito de um juízo analítico – “Sou Aquele que é” – suscitando três maneiras de buscá-Lo (e de perdê-Lo): a teologia negativa (onde a força do “sou” reduz o “é” a um vazio repleto de negações), a prova *a posteriori* (onde o “sou” passa primeiro por outros que também “são” e que precisam daquele ser para não cair na regressão sem fim e sem fundo) e o “calvário do negativo” (onde o “sou” é resgatado determinando o “é” por sua passagem pelo “não sou”). No hebraico a presença efetiva e efetivante do ser é tão imediata que, no caso de YHWH, não cabe indagar se é, mas, quando muito, onde está.

Se articularmos *hayah* e o particípio presente compreenderemos por que Baruch não repetirá Cartesius. Em Descartes, a primeira verdade intuída é “eu penso”, cuja expressão completa, *Cogito ergo sum*, afirma que sou porque penso. Nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, retomando as *Respostas às Segundas Objeções*, Espinosa reescreve o texto cartesiano. Trata-se de uma reescrita não só porque, como afirma o prefácio, Espinosa *demonstrat* o que Descartes apenas *conscripserat*, mas porque demonstrar exigiria uma alteração na ordem das proposições e dos axiomas. Nessa reinscrição, Espinosa apresenta como primeira verdade “eu sou”, sem qualquer referência ao *Cogito*, a relação entre ser e pensar sendo estabelecida, a seguir, por uma proposição e sua demonstração e não por uma intuição. Após a demonstração, todavia, Espinosa não escreve *Cogito ergo sum*, mas *sum cogitans*. Sou pensando. A inversão dos verbos é curiosa, pois, em Descartes, pensar me faz existir e não o contrário. Também é curiosa a mudança dos tempos verbais, passando do presente do indicativo – *cogito* – para o particípio presente – *cogitans* – sobretudo porque Espinosa não escreve *res cogitans*. Essa alteração temporal põe em relevo a hebraização da linguagem de Descartes no discurso espinosano. Quanto à inversão entre ser e pensar, a atitude de Espinosa parece pouco clara, pois sendo o “eu penso” cartesiano uma substância pensante, Descartes deveria dizer que ser me faz pensar e, em contrapartida, sendo a alma espinosana um modo do atributo Pensamento, Espinosa deveria dizer que pensar me faz ser. Levando a ordem sintética das demonstrações às suas últimas consequências, a inversão verbal operada por Espinosa mostra o que Descartes deveria dizer, mas *não pode dizer* (ser me faz pensar). Não pode dizê-lo porque a substancialização do pensamento finito não pode ser completa, pois o *Cogito é* não porque pensa, mas porque foi criado por Deus. Deslizando da intuição (penso, logo sou) para o juízo analítico (sou uma coisa pensante), Descartes desliza para a adjetivação do particípio e desta para sua substantivação, literalmente reificando a atividade pensante na *res cogitans*. Assim, quando considera impossível fazer do *Cogito* o primeiro e último *fundamentum veritatis* em decorrência de sua instantaneidade, Descartes se detém na realidade pontual do pensamento finito e em sua incapacidade para dar conta da totalidade das verdades no tempo; sua presença efêmera exige o sustentáculo permanente da substância infinita. Para Espinosa, o *Cogito* não pode ser fundamento simplesmente porque é um modo. Não é, pois, a atualidade fugaz do “eu penso” que o impede de ser *fundamentum*, mas sua realidade modal. A mente humana, modificação singular do atributo Pensamento, é força intelectual originária, existindo no ato de intelecção de si e de seu corpo, do qual é ideia.

Mente e corpo são afecções (modificações) da substância absolutamente infinita. Na Parte III da *Ética*, Espinosa passa do termo *affectio* para *affectus*, isto é, passa a tratar o *conatus* como força de agir cuja intensidade aumenta ou diminui.

Todo o campo afetivo se desenrola como jogo de ação e reação entre forças mais intensas (fortes) ou menos intensas (fracas), sustentando a demonstração de que um afeto jamais é vencido por uma ideia, mas por um outro mais forte do que ele. A variação da intensidade, forma do presente de cada *conatus*, determina a passividade ou a atividade, pois, como demonstra o livro V, um mesmo afeto pode ser causa de servidão ou de liberdade, tudo dependendo do grau de intensidade maior ou menor do exterior ou do interior. Porque um afeto só pode ser vencido por outro mais forte do que ele, e porque a força se determina pelo aumento ou diminuição da *potentia agendi* ou da realidade singular (sendo fortes os afetos que aumentam o poder de agir e fracos os que o diminuem), Espinosa, contrariando uma interpretação que o vê como um intelectualista, demonstrará que a razão só poderá iniciar seu percurso e se fortalecer quando for sentida como um afeto de alegria mais forte do que todos os outros. Somente quando ignorar for sentido como tristeza e fraqueza, e quando conhecer for experimentado como alegria e força, o trabalho do pensamento, virtude da alma, pode nascer. É, pois, na relação com seu corpo vivido, afetado por outros e capaz de afetá-los, que a alma se intensifica, efetuando sua ação própria: ser consciente de si, de seu corpo, da Natureza e de Deus, porque conhece a origem necessária de todos eles.

A liberdade, sempre tida como impossível nessa filosofia da necessidade absoluta, não se manifesta como transgressão voluntariosa a decretos divinos e morais, nem como onipotência sobre o mundo e sobre os outros homens. Define-se apenas como aptidão da alma e do corpo para a autodeterminação e, sobretudo, como aptidão para o múltiplo simultâneo. A intensidade da atividade corporal – ter um corpo apto a ser afetado de inúmeras maneiras simultâneas e para afetar outros de inúmeras maneiras simultâneas – e a intensidade da alma – ser apta a pensar inúmeras ideias simultâneas internamente articuladas e vinculadas à sua origem necessária – constituem a liberdade, a felicidade e o verdadeiro. Ser é agir. Existir em ato. Quando a ação se adjetiva e o adjetivo se substantiva, não estamos perante ocorrências linguísticas quaisquer, mas diante de uma operação corporal que danifica o corpo e sua ideia.

Spinoza and language

Abstract: The relationship between Philosophy and Hebrew language Grammar is a problem that Spinoza formulates in the following terms: language falls short of the pure ideas reached only by the intellect because language itself is a product of perception and imagination, and whenever intellect operates with words coming from perception and imagination, intellect itself ends up harming the clarity and truth of the ideas. Therefore, the “amendment” of the intellect would be prescribed in the philological, historical and critical method of reading the Bible that Spinoza exposes in the *Tractatus Theologico-Politicus*.

Keywords: interpretation, method, language, truth.

Nietzsche: edições, traduções e deturpações

Scarlett Marton¹

Resumo: Na história das edições dos escritos de Nietzsche, o hiato entre compreensão e tradução revela o lugar privilegiado de uma figura: o leitor. Trata-se neste ensaio de refletir sobre a recepção da obra nietzschiana, bem como sobre suas deturpações, do ponto de vista daqueles que buscam lê-la, sejam tais leitores os estudiosos, os editores e tradutores, ou o próprio Nietzsche.

Palavras-chave: interpretação, filologia, história, leitura, tradução.

Em seus textos, Nietzsche insiste em sublinhar as dificuldades para fazer-se entender. Se é de vivências jamais partilhadas que fala, há algo de incomunicável no que tem a dizer. Por engendram-se na solidão, suas palavras trazem a marca do silêncio. Mas é, também, por outras razões que elas calam. Entendendo que a filosofia é sempre experimental e que um filósofo não pode ter opiniões definitivas, ele sugere que há algo de provisório no que diz. E julgando que o mundo não é um sistema nem uma estrutura estável, mas uma totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, deixa entrever que é de algo passageiro que fala. Se não pretende chegar a verdades últimas e definitivas, tampouco acredita que o mundo possa atingir um estado de equilíbrio durável. Na medida em que as palavras fixam e petrificam, não há como servir-se delas para exprimir o que se transforma sem cessar, para falar deste mundo sempre em processo ou dessas vivências tão singulares².

Contudo, Nietzsche não cessa de buscar novas formas de expressão. Tanto é que, num de seus últimos escritos, *O Caso Wagner*, defende a ideia de que alguém se tornará tanto mais filósofo quanto mais se converter em músico. Seja porque julga que suas experiências “não são nada tagarelas”³, seja porque entende que a

1 Professora Titular da Universidade de São Paulo e fundadora do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). Texto da conferência apresentada em 21 ago. 2019 no *campus* Guarulhos da Unifesp.

2 Cf. *Fragmento Póstumo* 11 [73] de nov. 1887-mar. 1888, KSA 13.36, onde se lê: “Os meios de expressão da linguagem são inutilizáveis para exprimir o ‘vir-a-ser’.” Utilizamos as edições das obras de Nietzsche (*Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: de Gruyter, 1967/ 1978) e de sua correspondência (*Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim: de Gruyter, 1975/ 1984) organizadas por Colli e Montinari. Salvo indicação em contrário, é de nossa responsabilidade a tradução dos textos de Nietzsche e de outros autores aqui citados.

3 Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 26, KSA 6.128 (traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho, doravante designado RRTF), onde se lê: “Não nos

linguagem não oferece meios “para exprimir o ‘vir-a-ser’”, ele se põe à procura de meios para expressar “muito do que nele permanece mudo”.

1. Nietzsche tradutor dos próprios textos

Buscando facilitar o encontro com seus leitores, não é raro que imediatamente antes ou depois de trazer uma ideia que lhe é cara, Nietzsche trate das dificuldades em exprimi-la. É o que ocorre, por exemplo, no discurso intitulado “O convalescente” da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*. Então, o protagonista põe-se a refletir sobre a linguagem antes de enfrentar em toda a sua extensão as consequências de seu pensamento abissal⁴. E, nesse mesmo discurso, logo depois de lembrarem Zaratustra de que é o mestre do eterno retorno do mesmo, seus animais, a águia e a serpente, vão incitá-lo a cantar⁵. Também em *Para além de Bem e Mal*, o filósofo insiste nas dificuldades em exprimir suas concepções. Então, no último parágrafo do livro, denunciando o caráter grosseiro da linguagem, põe sob suspeita seus próprios escritos⁶.

De várias maneiras, Nietzsche expressa o desejo de fazer-se compreender. Uma delas é quando, num de seus textos, faz remissões a outros escritos seus. Na *Genealogia da Moral*, as remissões proliferam. Assim é que, no prefácio, o autor afirma que sua investigação sobre os preconceitos morais se iniciara em *Humano, demasiado Humano*⁷; remete o leitor a passagens específicas desse livro e também de outros, como *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, *O Andarilho e sua Sombra* e *Aurora*⁸; trata da

estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos”.

- 4 Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “O Convalescente”, 2ª Seção, KSA 4.272 (traduzido por Scarlett Marton, doravante designada SM): “As coisas não foram presenteadas com nomes e sons, para que o homem nas coisas encontre seu reconforto? Falar é uma bela loucura; com ele, o homem dança sobre todas as coisas. Quão agradável é todo discurso e toda mentira dos sons!”.
- 5 Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “O Convalescente”, 2ª Seção, KSA 4.275 (RRTF), onde se lê: “Pois vê, ó Zaratustra! Para tuas novas canções, é preciso novas líras”. Acerca das considerações de Nietzsche sobre a linguagem, remetemos ao nosso ensaio “Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création”, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 12, avril-juin 2012.
- 6 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 296, KSA 5.239 (SM): “Ah, que sois vós, afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo éreis ainda tão multicoloridos, jovens e maldosos, cheios de espinhos e temperos secretos, que me fazíeis espirrar e rir – e agora? Já vos despojastes de vossa novidade e alguns de vós estão prestes, receio, a tornar-se verdades: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honesto, tão enfadonho!”.
- 7 Cf. *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 2, KSA 5.248.
- 8 Cf. *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 2, KSA 5.251, onde a propósito da dupla pré-história de bem e mal, Nietzsche remete a *Humano, demasiado Humano* § 45, KSA 2.67s;

inteligibilidade de seus escritos, tomando *Assim falava Zaratustra* como exemplo⁹. Nas três dissertações, reenvia a *Para além de Bem e Mal*¹⁰ e, logo no início da Terceira, cita uma passagem de *Assim falava Zaratustra*¹¹.

Esse é um dos procedimentos que também adota nos prefácios de 1886 aos livros já publicados. Assim é que, no prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado Humano*, ao mostrar-se ainda uma vez reticente em relação à linguagem, afirma que se deve “falar somente quando não se pode calar; e falar somente daquilo que se superou”¹²; remetendo às *Considerações Extemporâneas*, faz ver que as três primeiras deveriam ser retrodatadas. Ao mesmo procedimento, recorre nos textos de 1888. Assim é que, por exemplo, no *Crepúsculo dos Ídolos*, retoma uma passagem de *Assim falava Zaratustra*¹³ e, no *Ecce Homo*, cita inúmeras outras dessa mesma obra¹⁴. E o que dizer de *Nietzsche contra Wagner*, em que reúne trechos de livros anteriormente publicados, com o propósito de fazer ver que ele e o compositor eram antípodas desde 1877?

É certo que, em seus textos, Nietzsche sempre procura ir ao encontro de seus leitores. Não é por acaso que, em 1886, quando da reedição de sua obra por Ernst Wilhelm Fritzsche, inclui o “Ensaio de autocrítica” no *Nascimento da Tragédia* e redige prefácios a *Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *A gaia Ciência*. Tampouco é por acaso que concebe *Ecce Homo*, dedicando capítulos a seus escritos já publicados.

Em momento algum, Nietzsche deixa de dar mostras de seu zelo didático. Nessa direção, mais um exemplo digno de nota é a relação que ele estabelece entre

acerca do valor e procedência da moral ascética, a *Humano, demasiado Humano* § 136, KSA 2.130; sobre a eticidade dos costumes, a *Humano, demasiado Humano* § 96 e § 100, KSA 2.92s e KSA 2.97, além de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* § 89, KSA 2.412; a respeito da procedência da justiça, a *Humano, demasiado Humano* § 92, KSA 2.89s e ao *Andarilho e sua Sombra* § 26, KSA 2.560, assim como a *Aurora* § 112, KSA 3.100ss; acerca da procedência do castigo, ao *Andarilho e sua Sombra* § 22 e § 33, KSA 2.555ss e KSA 2.564ss.

9 Cf. *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 8, KSA 5.255.

10 Cf. *Genealogia da Moral*, “Primeira Dissertação”, § 7, KSA 5.267s, que remete a *Para além de Bem e Mal* § 195, KSA 5.116s; *Genealogia da Moral*, “Segunda Dissertação”, § 6, KSA 5.301, que reenvia a *Para além de Bem e Mal* § 197, KSA 5.117 e a *Aurora* § 18, § 77 e § 113, KSA 3.30ss, KSA 3.74ss e KSA 3.102ss; *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 9, KSA 5.358, que se refere a *Para além de Bem e Mal* § 260, KSA 5.208ss, e também a *Aurora* § 18, KSA 3.30ss.

11 Cf. *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 1, KSA 5.340, que retoma passagem de *Assim falava Zaratustra* I, “Do ler e escrever”, KSA 4.101s.

12 *Humano, demasiado Humano* II, “Prefácio”, § 1, KSA 2.369 (RRTF).

13 Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “O martelo fala”, KSA 6.161.

14 Cf. por exemplo *Ecce Homo*, “Prefácio”, § 4, KSA 6.260s, que retoma um trecho de *Assim falava Zaratustra* II, “Nas ilhas bem-aventuradas”, KSA 4.109, e outro de *Assim falava Zaratustra* I, “Da virtude que dá”, 3ª Seção, KSA 4.101s.

três livros que publica sucessivamente: *Assim falava Zaratustra*, *Para além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral*. À guisa de subtítulo da *Genealogia da Moral*, inclui a seguinte passagem: “Um escrito polêmico em adendo a ‘Para além de Bem e Mal’ como complemento e ilustração”. Mas assim como esta obra viria esclarecer a que a precedeu, *Para além de Bem e Mal* viria elucidar *Assim falava Zaratustra*. É o que ele mesmo afirma, ao declarar numa carta a seu editor que *Para além de Bem e Mal* “é uma espécie de introdução às segundas intenções de *Zaratustra*”¹⁵. Tudo indica que, ao elaborar os três livros, ele procurou traduzir os mesmos problemas em diferentes formulações.

Não seria desmedido afirmar que, ao tratar de forma quase obsessiva da inteligibilidade de seus escritos, ao mesmo tempo que expressa o desejo de fazer-se compreender, Nietzsche explicita de modo progressivo a maneira pela qual concebe seu empreendimento filosófico¹⁶. Sua filosofia consiste precisamente na explicitação progressiva das ideias. É por isso que ele se lança num trabalho incessante de tradução dos seus textos. Parafraseando Paul Ricoeur, que declara que “compreender é traduzir”¹⁷, estamos em condições de sustentar que, no que diz respeito ao trato de Nietzsche com os seus próprios escritos, “compreender-se é traduzir”.

2. Nietzsche e seus leitores

É ainda com o intuito de fazer-se compreender que, repetidas vezes, o filósofo adverte seus leitores sobre como quer ser lido. Ao fornecer indicações de procedimentos de leitura, sempre incita a que entrem em contato com seus textos com atenção e paciência. É o que reclama desde o prefácio às conferências *Sobre o Futuro das nossas Instituições de Formação* até *Ecce Homo*, passando pela *Genealogia da Moral*¹⁸.

No final do prólogo a *Aurora*, redigido em 1886, Nietzsche menciona o fato de tê-lo incluído no livro poucos anos após sua publicação em 1881, quando da primeira edição. Depois de fazer o elogio da falta de pressa, referindo-se tanto ao que

15 Carta a Ernst Wilhelm Fritsch de 7 de agosto de 1886, KSB 7.224 (SM). Cf. também carta a Reinhart von Seydlitz de 26 de outubro de 1886, KSB 7.270s (SM), onde se lê: “é uma espécie de comentário ao meu ‘Zaratustra’. Mas quanto bem seria preciso compreender-me para compreender quanto longe ele está de um comentário”.

16 Quanto a este ponto, alinhamo-nos à posição de Walter Kaufmann. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nova York: The World Publishing Co., 10ª ed., 1965.

17 P. Ricoeur. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.

18 Cf. respectivamente *Sobre o Futuro das nossas Instituições de Formação*, “Prefácio”, KSA 1.643; *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 5, KSA 6.305; *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 8, KSA 5.256.

essa obra apresenta quanto ao seu próprio procedimento, ele afirma: “não se foi filólogo em vão, talvez se seja ainda, isto é, um mestre da lenta leitura”. E, logo adiante, acrescenta: “[a filologia] ensina a ler *bem*, ou seja, lentamente, com profundidade, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, deixando as portas abertas, com dedos e olhos delicados... Meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: *aprendei* a ler-me bem!”¹⁹. Aqui, Nietzsche caracteriza a filologia como a arte de ler bem e expressa o desejo de encontrar leitores que se portem como filólogos. Por um lado, cumpre salientar que, ao empregar na última linha da passagem citada o verbo “aprender” no imperativo e, ainda grifado, ele revela a intenção de estabelecer uma relação singular com seus leitores; seus escritos deles parecem reclamar um aprendizado preciso: o de se converterem em filólogos. Por outro, é preciso ressaltar que, ao sublinhar o advérbio “bem”, quando trata da filologia, deixa entrever que é preciso distinguir entre as diversas maneiras de ler. Num conhecido parágrafo de *Para além de Bem e Mal*, ele virá a diferenciar as artes de interpretação, dando a entender haver as boas e as ruins²⁰; de igual modo, no prólogo a *Aurora*, posiciona-se em relação aos procedimentos de leitura.

Da sua perspectiva, “ler bem” significa adotar em face do texto uma atitude que implica necessariamente evitar a precipitação. Ao recomendar que se leia lentamente, Nietzsche estaria alinhado com o momento inaugural da modernidade, que tem em Descartes sua figura emblemática. Como sabemos, nas primeiras linhas do *Discurso do Método*, o pensador francês faz o elogio da lentidão, ao prenunciar as origens do erro. Tanto é que afirma: “As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam”²¹.

Mas, à diferença de Descartes, Nietzsche não está preocupado em elencar preceitos, que, se bem seguidos, conduzirão à descoberta da “verdade nas ciências”. Nada mais distante de seu horizonte de reflexão. Vale lembrar que ele não cessa de criticar a vontade de verdade que domina a atividade filosófica dos seus pares. A esse respeito, que se acrescente ainda outro ponto: ao tratar do método, o autor de *Zaratustra* não visa aos resultados de seu trabalho, mas tem em mente sobretudo os seus leitores. Bem mais do que qualquer outro filósofo, parece empenhado em

19 *Aurora*, “Prefácio”, § 5, KSA 3.17 (SM).

20 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37 (RRTF), onde se lê: “perdoem este velho filólogo, que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-de-interpretação ruins: mas aquela ‘legalidade da natureza’, de que vós físicos falais com tanto orgulho, como se... – só subsiste graças a vossa interpretação e ‘filologia’ ruim”.

21 Descartes. *Discurso do Método*, in *Obra Escolhida*. Trad. de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel, 1962, p. 41.

fornecer-lhes indicações sobre como quer ser lido. No prólogo a *Aurora*, deixa claro que a prática da leitura de seus textos, além da lentidão, tem de contar com o aprofundamento que dela decorre. Tem de contar ainda com a precaução, uma vez que demanda que se leia “olhando para trás e para diante”, e com a sutileza, já que exige que se leia “com dedos e olhos delicados”.

Além do parágrafo de *Aurora*, a que acabamos de nos ater, impõe-se examinar o final do prólogo à *Genealogia da Moral*. Também nessa passagem Nietzsche se expressa sobre procedimentos de leitura. Embora não esteja se referindo explicitamente à filologia, escreve: “para praticar assim a leitura como *arte*, é preciso antes de tudo uma coisa que em nossos dias precisamente melhor se desaprendeu – e por isso passará tempo até que meus escritos sejam ‘legíveis’ – uma coisa para a qual é preciso ser quase uma vaca e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar*...”²². Aqui, ele retoma um elemento do que julga constituir a boa leitura de seus textos e apresenta um aspecto dos leitores que gostaria de ter. Cada um desses pontos exige nossa atenção. Ao concluir o parágrafo com o termo “ruminar”, o filósofo incentiva seus leitores a adotar um procedimento de leitura que, além de contemplar a lentidão, implica o trabalho paciente da volta reiterada ao texto; incita-os a não desprezar a sutileza. Se no prólogo a *Aurora* Nietzsche caracterizava a filologia como a arte de ler bem, agora, sem dela tratar, deixa claro que, frente a seus textos, se deve praticar a “leitura como *arte*”. Mas é precisamente nisso que consiste o exercício filológico.

Os elementos reunidos até agora permitem-nos afirmar que, ao fornecer indicações sobre como quer ser lido, Nietzsche está a escolher os seus leitores. Seguindo o impulso de dirigir-se aos mais seletos, aos que lhe são aparentados, ele apresenta-lhes exigências que, sem dúvida, denotam um caráter seletivo.

Com vistas a fortalecer nossa hipótese, poderíamos examinar um de seus primeiros escritos. Já no prefácio às conferências *Sobre o Futuro de nossas Instituições de Formação*, Nietzsche fornece a seus leitores as indicações sobre como quer ser lido. Então, afirma: “o leitor de quem espero algo deve ter três qualidades: deve ser calmo e ler sem pressa, não deve sempre intervir com a sua pessoa e a sua ‘cultura’ e não deve, enfim, esperar algo próximo a programas como resultado no final”²³. Aqui, ele reitera uma vez mais suas prescrições. Impõe-se, antes de mais nada, ler sem pressa, pôr-se à escuta do texto, procurar manter-se fiel a ele. Cabe, também, proceder de modo a evitar que opiniões, achismos, preferências inclusive, venham a se interpor entre o texto e o leitor. É preciso, por fim, empenhar-se em não aprisionar o texto numa camisa de força, que acabe por convertê-lo na apresentação de verdades últimas e definitivas e reduzi-lo a uma exposição doutrinária. Em suma, frente aos

22 *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 8, KSA 5.256 (SM).

23 *Sobre o futuro de nossas Instituições de Formação*, “Prefácio”, KSA 1.648 (SM).

seus textos, trata-se, por um lado, de evitar a precipitação e, por outro, de cultivar a precaução e a sutileza.

Cumprir notar, porém, que, ao lado das indicações que fornece a seus leitores sobre como deseja ser lido, Nietzsche já expressa nesse escrito suas convicções acerca daqueles que o lerão. Tanto é que assegura: “este livro é destinado aos leitores calmos, às pessoas que ainda não estão comprometidas com a pressa vertiginosa de nossa época de correria e ainda não experimentam um prazer idólatra em ser esmagadas por suas rodas, ou seja, a poucas pessoas!”²⁴.

Para o autor de *Zaratustra*, é recorrente a necessidade de eleger seus interlocutores. Perseguindo a ideia segundo a qual “para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido”²⁵, ele aspira a quem comungue suas experiências, deseja quem o apreenda e compreenda. No decorrer de sua obra, persevera em dirigir-se a um leitor refinado, em voltar-se para quem tiver ouvidos finos²⁶. Enquanto a plebe se denuncia por suas orelhas compridas²⁷, ele evidencia a necessidade de ir ao encontro de quem dela se diferencia. “Tens orelhas pequenas”, dirá Dioniso a Ariadne, “tens os meus ouvidos”²⁸.

Em seus escritos, Nietzsche reitera sem cessar a necessidade de interlocutores específicos. Prova disso é que, ao lado das indicações que ele fornece a seus leitores, proliferam as afirmações em que declara que não é a todos que dará a chave de entrada a seus textos. Na *Gaia Ciência*, é taxativo:

Não se quer apenas ser compreendido, quando se escreve, mas também, por certo, *não* ser compreendido. Não é de modo algum uma objeção contra um livro, se quem quer que seja o acha incompreensível; talvez isto mesmo fizesse parte das intenções do escritor, – ele não *queria* ser compreendido por “quem quer que seja”. Todo espírito, todo gosto mais elevado, escolhe para si os seus ouvintes, quando quer comunicar-se; ao escolhê-los, impõe limites a “os outros”. Aí têm origem todas as leis mais sutis de um estilo.²⁹

Essa passagem é reveladora, em muitos aspectos, da atitude que Nietzsche adota em relação a seus leitores. Ela bem mostra que, ao escolher um estilo, burilá-lo,

24 Sobre o futuro de nossas instituições de formação, “Prefácio”, KSA 1.649 (SM).

25 *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1, KSA 6.300 (RRTF).

26 Cf. *Assim falava Zaratustra* I, “Das moscas do mercado”, KSA 4.66; *Assim falava Zaratustra* I, “Da virtude que dá”, § 2, KSA 4.100; *Assim falava Zaratustra* IV, “A canção bêbada”, § 4, KSA 4.399.

27 Cf. *Assim falava Zaratustra* I, “Do novo ídolo”, KSA 4.62; *Assim falava Zaratustra* IV, “Colóquio com os reis”, § 1, KSA 4.306; *Assim falava Zaratustra* IV, “Do homem superior”, § 1 e § 5, KSA 4.356 e KSA 4.359.

28 *Ditirambos de Dioniso*, “Lamento de Ariadne”, KSA 6.401 (SM).

29 *A gaia Ciência* § 381, KSA 3.633s (SM).

aprimorá-lo, o autor seleciona o seu leitor. Repele quem lhe é estranho; atrai quem é do seu feitio. Tudo se passa como se o estilo fosse um *mot de passe*, uma mensagem cifrada, uma senha. Apresentando-a, o autor lança sua isca³⁰; decifrando-a, o leitor dele se mostra digno. É desse modo que o filósofo seleciona seus interlocutores. No limite, seria possível afirmar que, à diferença do que se passa com seus pares, não são os leitores que escolhem ler os textos de Nietzsche; é ele quem elege por quem quer ser lido e, há que se acrescentar, compreendido.

Por isso mesmo, a Nietzsche não se pode aplicar as mesmas técnicas de análise que comumente se aplica a outros autores; a ele não se pode fazer exigências análogas às que se faz a seus pares; em suma: não se pode lê-lo como se lê a maioria dos filósofos. Fino estrategista, ele alia-se com frequência a adversários declarados para combater outros, tendo em vista, por fim, declarar guerra àqueles a quem de início se aliara. Dependendo de seu alvo de ataque, a uma mesma proposição confere um tom assertivo ou irônico, dubitativo ou jocoso. É preciso, pois, explorar não apenas *o que* ele diz, mas sobretudo *como* ele diz. Uma vez que critica a vontade de verdade, não caberia apreciar até que ponto suas considerações são verdadeiras ou falsas. Já que ataca a lógica dualista presente no pensar metafísico e na fabulação cristã, não seria o caso de reclamar um raciocínio linear, que distinguiria com clareza o sim e o não. Na medida em que combate os sistemas filosóficos, não se deveria exigir de seus textos longas cadeias argumentativas e minuciosas demonstrações. Em suma, Nietzsche não se limita a acenar com outra maneira de conceber a atividade filosófica; ao contrário, está determinado a pô-la em prática³¹.

3. Edições das obras de Nietzsche

Para entrar em contato com os escritos desse pensador tão singular, o leitor necessita de boas ferramentas. Antes de mais nada, tem de dispor de edições criteriosas de seus textos. Bem sabemos que a edição crítica das obras completas, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, foi determinante para trazer a pesquisa internacional sobre a filosofia de Nietzsche ao ponto em que se encontra hoje. Publicada simultaneamente na Alemanha, na França, na Itália e no Japão, essa edição apresentou méritos inquestionáveis: tornou acessível aos estudiosos a

30 Cf. *Assim falava Zaratustra* IV, “O sacrifício do mel”, KSA 4.297 (SM), em que Zaratustra declara: “Com a minha melhor isca, fisgo hoje para mim os mais raros peixes humanos!”. Cf. também *Ecce Homo*, “Para além de Bem e Mal”, § 1, KSA 6.350, em que Nietzsche afirma que, a partir de *Para além de bem e mal*, “todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda de pesca tanto quanto ninguém?... Se nada *mordeu*, não foi culpa minha. *Faltavam os peixes...*”.

31 Para uma análise aprofundada desse ponto, cf. S. Marton, “Afternoon Thoughts. Nietzsche and the Dogmatism of Philosophical Writing”. In: J. Constâncio e M. J. Branco (orgs.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlim: de Gruyter, 2011.

totalidade dos escritos do filósofo; incluiu imenso aparato histórico-filológico de valor inestimável; buscou recuperar os textos de acordo com os manuscritos originais ordenados cronologicamente; procurou depurar das deformações e falsificações que sofreram a obra publicada, as anotações inéditas e a correspondência; pôs em causa a existência de um livro fundamental que teria por título *A Vontade de Potência*. Contribuiu assim para elucidar graves equívocos gerados pelas edições que a antecederam³².

Entre as deturpações editoriais que concorreram para as diferentes apropriações ideológicas das ideias de Nietzsche, não podemos deixar de mencionar o livro publicado por Elizabeth Förster-Nietzsche. Questionável sob vários aspectos, *A Vontade de Potência* serviu por muito tempo enquanto instrumento de trabalho para os estudiosos³³. Em 1901, a primeira publicação do livro, com 486 fragmentos póstumos, aparece como o volume XV da edição completa das obras do filósofo; em 1906, surge a segunda edição que será republicada, com pequenas modificações, em 1911. Reunindo 1.067 fragmentos póstumos, sem respeitar a ordem cronológica nem obedecer critérios de editoração, ela se converterá no texto de referência para edições e traduções posteriores³⁴. Até o final da década de 1960, quando começaram a aparecer os volumes da edição Colli-Montinari, grande parte dos comentadores da filosofia nietzschiana só teve acesso à *Vontade de Potência* publicada pela irmã do filósofo. Foi com essa obra que trabalharam Heidegger e Fink, Jaspers e Löwith, na Alemanha, e Andler, Granier e Deleuze, na França.

É bem verdade que, depois da Segunda Grande Guerra, Karl Schlechta denunciou o procedimento de Elisabeth Förster-Nietzsche e desqualificou o livro por

32 Quanto a esse ponto, Sandro Barbera declara: “um dos resultados mais notáveis da edição crítica de Colli e Montinari – por eles já anunciado no colóquio de Royaumont na metade dos anos de 1960 com a fórmula ‘a vontade de potência não existe’ – foi o de desmontar a ordem arbitrária imposta por Elisabeth Förster-Nietzsche à obra póstuma com o intuito de fornecer aos leitores contemporâneos o esperado ‘sistema’ filosófico do irmão”. S. Barbera. “Il Nietzsche di Colli: 1940”. In: M. C. Fornari (ed.). *Nietzsche, edizioni e interpretazioni*. Pisa: Edizioni ETS, 2006; quanto à citação, p. 59. Cf. também G. Colli e M. Montinari. “L’état des textes de Nietzsche”. Trad. Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg. In: *Nietzsche – Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967.

33 A propósito da história das edições dos textos nietzschianos, cf. o primoroso livro de M. C. Fornari. *Uma Aventura de mais de um Século. A História das Edições de Nietzsche*. Trad. Maria Elisa Bifano. São Paulo: Ed. Unifesp, 2019 (Coleção Sendas & Veredas), que tive a satisfação de trazer ao público brasileiro na coleção que dirijo.

34 Traduzida em inglês em 1912 e em italiano em 1927, foi retomada na década de 1920 na Musarionausgabe, com 23 volumes, organizada por Friedrich Würzbach e, a partir da década de 1930, amplamente difundida por Bäumlér. A esse propósito, cf. dentre vários outros textos R. Roos. “Les derniers textes de Nietzsche et leur publication”. In: J.-F. Balaudé e P. Wotling (orgs.). *Lectures de Nietzsche*. Paris: Librairie Générale Française, 2000. Cf. também do mesmo autor “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche” In: *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2. Paris: UGE, 1973.

ela inventado. Baseando-se em pesquisas feitas nos Arquivos Nietzsche em Weimar, constatou que não existia a *Vontade de Potência*, a “obra capital”; tudo o que havia eram papéis póstumos³⁵. Não coube a ele, porém, publicar na íntegra os escritos do filósofo; na edição em três volumes que levou a termo, limitou-se a divulgar pequeno número de inéditos. E, ao lado de alguns outros textos, nela incluiu justamente os fragmentos póstumos reunidos na edição de 1906 da *Vontade de Potência*. Ao procurar estabelecer a ordem cronológica em que teriam sido redigidos, não alcançou grande êxito, pois, ao que consta, não teve acesso aos manuscritos originais. O grande mérito da edição que Schlechta organizou residiu em denunciar a lenda de que a *Vontade de Potência* constituiria a “obra filosófica capital” de Nietzsche. E seu maior defeito – apesar de não ser essa a intenção do editor – consistiu em reforçar a imagem do filósofo que esse mesmo livro divulgou. Não é por acaso que, como bem diz Sandro Barbera,

um dos resultados mais notáveis da edição crítica de Colli e Montinari – por eles já anunciado no colóquio de Royaumont na metade dos anos de 1960 com a fórmula “a vontade de potência não existe” – foi o de desmontar a ordem arbitrária imposta por Elisabeth Förster-Nietzsche à obra póstuma com o intuito de fornecer aos leitores contemporâneos o esperado “sistema” filosófico do irmão.³⁶

Apesar do extraordinário trabalho realizado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, ainda hoje há quem leve em conta o livro inventado por Elisabeth Förster-Nietzsche. Em 1992, ele veio a público uma vez mais na Itália³⁷. A esse propósito, Maria Cristina Fornari lembra que os editores do presumido texto de Nietzsche, Maurizio Ferraris et Pietro Kobau, esquecendo-se aparentemente da lição de Colli e Montinari no que diz respeito ao uso correto do material póstumo, apresentaram a publicação da edição canônica “como uma operação cultural de restituição de um texto histórico”³⁸. Ora, em 2008, quando foi publicado uma vez mais no Brasil, com

35 Karl Schlechta foi, então, incisivo: “basta folhear esse conjunto para ver que os textos reunidos na (*Vontade de potência*), embora póstumos, despertaram interesse considerável. Deve-se refletir ainda mais sobre o fato, quando se percebe que a maior parte desses textos impressos *sem* a autorização de Nietzsche não concorda com a textura dos manuscritos: a *Vontade de potência* não é uma obra póstuma” (“A lenda e seus amigos”. In: *Le Cas Nietzsche*. Trad. André Coeuroy. Paris: Gallimard, 1960, p. 123).

36 S. Barbera. “Il Nietzsche di Colli: 1940”. In: M. C. Fornari (org.). *Nietzsche, edizioni e interpretazioni*. Pisa: Edizioni ETS, 2006; quanto à citação, p. 59. Cf. também G. Colli e M. Montinari. “L’état des textes de Nietzsche”. Trad. Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg. In: *Nietzsche – Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967.

37 Trata-se de *La volontà di potenza*. Milão: Bompiani, 1992.

38 M. C. Fornari. “La nuova edizione dei *Frammenti Postumi* di Nietzsche”. In: M. C. Fornari (org.). *Nietzsche, edizioni e interpretazioni*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, p. 508. Cabe ressaltar a importância desta obra, que, além de apresentar distintas interpretações dos

o título *Vontade de Poder*³⁹, o livro inventado pela irmã do filósofo, os mesmos argumentos vieram à baila, senão pelo prefaciador, ao menos pelo resenhista da obra. Fato lamentável, que não encontra justificativa a não ser na irresponsabilidade de uma casa editorial que visa a impor-se no mercado. Acerca de inconseqüências desse teor, Campioni bem lembra, em suas conversas com Franco Volpi sobre o projeto acalentado por Heidegger de editar uma nova *Vontade de Potência*, que

a única maneira de “publicá-la” é negá-la, desfazer o material para a compilação (anotações preparatórias e esboços, reflexões originais, mas também *excerta* de leituras etc.), recolocando-o no interior dos cadernos restituídos em sua integridade segundo a ordem cronológica (como fez a edição Colli-Montinari).⁴⁰

É também à luz dessas considerações que será preciso avaliar a edição crítica das obras completas de Nietzsche, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Ela representa um instrumento indispensável para ler Nietzsche sem prevenções ou preconceitos, sem falsificações ou incompreensões, sem acatar posições partidárias ou ideológicas; em suma, um instrumento indispensável para ler Nietzsche com atenção, tal como “como os bons filólogos de outrora liam Horácio”⁴¹. Para bem ler Nietzsche, além da filologia, que constitui a seu ver “a arte de bem ler”, é essencial contar com a história. Enquanto a leitura filológica permite contextualizar os escritos do filósofo no conjunto de sua obra, observando o momento em que foram produzidos, a leitura histórica torna possível contextualizá-los na história do pensamento europeu.

Mais recentemente, a edição Colli-Montinari, além de abranger a totalidade da obra de Nietzsche, contemplou a sua correspondência⁴². Hoje, esse material está

textos nietzschianos, dedica toda uma segunda parte às espinhosas questões relativas às edições dos textos do filósofo.

39 Trata-se de *Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. A esse propósito, cf. S. Marton, “Nietzsche e a cena acadêmica brasileira: exame e avaliação de um trabalho intelectual”. In: V. Dutra de Azeredo e I. da Silva Júnior (orgs.), *Nietzsche e a Interpretação*. São Paulo: Editora CRV, 2012.

40 G. Campioni. “La sombra de Heidegger y Nietzsche: recordando a Franco Volpi”. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. In: *Estudios Nietzsche*, vol. 10, 2010; quanto à citação, p. 117.

41 *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 5, KSA 6.305.

42 Trata-se de *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Berlim: de Gruyter, 30 vols., 1967-1978; *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim: de Gruyter, 15 vols., 1967-1978; *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSAB). Berlim: de Gruyter, 8 vols., 1975-1984. A propósito do trabalho inicial da edição crítica da correspondência de Nietzsche, cf. M. Montinari. “Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe”, in *Nietzsche-Studien*, vol. 4, 1975.

disponível livre e gratuitamente *on-line*⁴³. Em breve, também estarão disponíveis, digitalizados e acrescidos de comentários, os volumes da biblioteca pessoal do filósofo⁴⁴. Pois, segundo Mazzino Montinari, era imprescindível reconstituir a “biblioteca ideal” de Nietzsche. Pesquisando as numerosas leituras que realizou, seria possível identificar as fontes de que ele se serviu e de que, de modo original, se apropriou. Essa tarefa consistia justamente no “complemento necessário do trabalho desenvolvido com a edição, não só para uma compreensão mais clara dos textos, mas também para recolocá-los numa frutífera conexão com a realidade histórica”⁴⁵. Trazer à luz as relações entre o texto filosófico e o que lhe é exterior não implica necessariamente reduzi-lo a fatores que lhe são alheios; realizada com probidade e rigor, tal tarefa vem conferir ao texto filosófico sua especificidade. Considerar “Nietzsche enquanto leitor” permite ao estudioso abrir-se ao universo cultural que foi o seu.

Não há dúvida de que a edição Colli-Montinari das obras e da correspondência de Nietzsche, ao lado da publicação de sua biblioteca pessoal, constituem ferramentas de trabalho indispensáveis para o trato com o texto nietzschiano. Mas, para o estudioso brasileiro, também importam as traduções dos escritos do filósofo.

4. Traduções dos textos de Nietzsche

Por volta de 1900, atento à difusão das ideias na França, André Gide escrevia nas *Cartas a Angèle*: “A influência de Nietzsche precedeu entre nós o aparecimento de sua obra [...]; quase se pode dizer que a influência de Nietzsche importa mais que a sua obra ou até que a sua obra é unicamente de influência”⁴⁶. Então, Gide referia-se ao fato de os textos do filósofo não terem sido todos traduzidos para o francês e só

43 Um grupo de pesquisadores dirigido por Paolo D’Iorio disponibilizou on-line uma versão completa e corrigida da *Kritische Gesamtausgabe*, com exceção de alguns volumes da *Juvenilia* e da *Philologica*, ainda protegidos por direitos autorais. No site www.nietzschesource.org, encontram-se a *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (a versão digital da edição Colli-Montinari das obras e das cartas) e a *Digitale Faksimile Gesamtausgabe* (reprodução em fac-símile do espólio de Nietzsche: primeiras edições das obras, manuscritos, cartas e documentos biográficos, embora ainda incompleta).

44 Publicado em 2003, o catálogo da biblioteca de Nietzsche traz a descrição, página por página, dos rastros de leitura presentes em todos os livros do filósofo conservados nos Arquivos Nietzsche em Weimar. Cf. G. Campioni, P. D’Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, R. Müller-Buck (orgs.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: de Gruyter, 2003.

45 G. Campioni e A. Venturelli (orgs.). *La “biblioteca ideale” di Nietzsche*. Nápoles: Guida Editori, 1992, “Introduzione”, pp. 8-9.

46 A. Gide. *Lettre à Angèle* de 10 de dezembro de 1898. In: *Lettres à Angèle*. Paris: Édition du “Mercure de France”, 1900.

se darem a conhecer no original. Cerca de cento e vinte anos depois, o mesmo ainda se passa entre nós. É bem verdade que dispomos de traduções brasileiras da maioria dos livros publicados pelo autor de *Zarathustra*, mas as anotações póstumas ainda não foram traduzidas na íntegra. E, no caso de Nietzsche, descartar os fragmentos póstumos implica negligenciar parte significativa da obra, entre outras razões porque é sobretudo neles que se acham expostas ideias - como as de “vontade de potência” e “eterno retorno” – centrais em seu pensamento⁴⁷. Refazer o percurso dos textos, indo dos escritos preparatórios aos trabalhos concluídos e destes aos inéditos que lhes são contemporâneos, auxilia a compreender a maneira pela qual conceitos fundamentais chegaram a ser elaborados e a esclarecer de que modo operam.

Por muito tempo, não existiram no Brasil traduções confiáveis dos escritos de Nietzsche. Uma das primeiras apareceu com a coleção “Os Pensadores” na década de 1970. Então, veio a público o volume *Nietzsche – Obras Incompletas*⁴⁸. A seleção de textos ficou a cargo de Gérard Lebrun, que privilegiou os que contribuíam, como é legítimo, para a sua interpretação⁴⁹, e a tradução, a cargo do filósofo e poeta Rubens Rodrigues Torres Filho. Apesar de germanista, Rubens buscou na língua francesa soluções para traduzir certos conceitos nietzschianos. Recorrendo à distinção que os franceses (e também os italianos) fazem entre vontade de potência e vontade de poder, optou pela expressão “vontade de potência” para traduzir “Wille zur Macht”. Contava assim enfatizar o abismo que separa o pensamento nietzschiano e as apropriações que dele fez o nazismo. Foi provavelmente pela mesma razão que, optou pelo termo além-do-homem, em vez de super-homem, para traduzir “Übermensch”.

É certo que não se pode entender a expressão *Wille zur Macht* no sentido que, em geral, lhe confere o senso comum. Aqui, querer não significa tender a alguma coisa; potência não equivale a exercício da dominação e da força; vontade de

47 Quanto a esse ponto, acompanhamos a posição de Giuliano Campioni: “O *Nachlass* tem fundamental importância para o esclarecimento (numa perspectiva genética) de muitas teorias do filósofo e da composição das obras.” (G. Campioni. *Leggere Nietzsche. Alle origini dell’edizione Colli-Montinari*. Pisa: Edizioni ETS, 1992, p. 200).

48 Nietzsche. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”), que foi retomado com o mesmo título pela Editora 34 em 2014.

49 Bem sabemos que Lebrun faz uma história heterodoxa da filosofia. Rejeitando a técnica da contabilidade, entende a filosofia como *discurso*, linguagem que instaura suas próprias regras, de sorte que ela não diz o verdadeiro, embora possa achar-se “no verdadeiro”. Não é por acaso que privilegia pensadores como Nietzsche e Pascal, recorre a eles como instrumentos de trabalho, utiliza conceitos seus como operadores. Nessa direção, podemos ler de Gérard Lebrun, por exemplo, o artigo intitulado “Surhomme et homme total”, in *Manuscrito*, vol. II, n. 1, out. 1978, ou seu livro, posteriormente publicado, *O Avesso da Dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

potência não se confunde com apetite de poder. Se aspirasse a algo que não possui, a vontade de potência proviria de uma sensação de falta. Aspiração, exercício da dominação, sensação de falta, são estados d'alma, que nada têm a ver com a concepção nietzschiana de vontade de potência. Com ela tampouco tem a ver a ideia de uma ambição de domínio, entendida no registro da filosofia política. Na expressão *Wille zur Macht*, o termo *Wille* remete a disposição, tendência, impulso; a preposição *zu* significa “em direção a”; *Macht* está associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Mas potência tampouco tem a ver com a noção aristotélica; não se trata aqui de realizar uma potência que se converte em ato. No contexto do pensamento nietzschiano, a vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais⁵⁰.

Também é certo que não se pode entender o termo “Übermensch” como a designação de um tipo biológico superior ou de uma nova espécie engendrada pela seleção natural. O prefixo “über” não indica um movimento numa direção vertical; ao contrário, remete à ideia de travessia. Com a morte de Deus e a subsequente travessia do niilismo, a concepção do ser humano como uma criatura gerada por um Criador deixa de ter sentido; ela dá lugar ao além-do-homem que, criatura e criador de si mesmo, aponta para quem organiza o caos de suas paixões e integra numa totalidade cada traço de seu caráter, de quem percebe que seu próprio ser está envolvido no cosmos, de sorte que afirmá-lo é afirmar tudo o que é, foi e será⁵¹.

50 No *Fragmento Póstumo* 38 [12] de junho/ julho de 1885, KSA 11.610s (RRTF), Nietzsche escreve: E sabeis sequer o que é para mim “o mundo? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse “vazio”, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando [...]. *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!*”. A propósito do conceito de vontade de potência, cf. S. Marton. *Nietzsche, das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, em particular o primeiro capítulo “A constituição cosmológica: vontade de potência, vida e forças”.

51 No *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1, KSA 6.300 (RRTF), Nietzsche esclarece: “A palavra ‘além-do-homem’, como designação do tipo mais altamente bem logrado, em oposição ao homem ‘moderno’, ao homem ‘bom’, aos cristãos e outros niilistas – uma palavra que, na boca de um Zarathustra, do aniquilador da moral, se torna uma palavra que dá muito o que pensar –, foi, quase por toda parte, com total inocência, entendida no sentido daqueles valores cujo oposto foi apresentado na figura de Zarathustra: quer dizer, como tipo ‘idealista’ de uma espécie superior de homem, meio ‘santo’, meio ‘gênio’...”. Acerca dessa importante noção, cf. S. Marton. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. Treze conferências europeias*. São Paulo: Loyola, 2014, em particular o capítulo “Assim falava Zarathustra: a obra ao mesmo tempo consagrada e renegada”.

Intimamente relacionada com o pensamento do eterno retorno do mesmo e o projeto de transvaloração de todos os valores, a noção de além-do-homem vem evocar a afirmação incondicional de tudo o que advém.

É por isso que seria descabido traduzir a expressão “die ewige Wiederkehr des Gleichen” por eterno retorno do idêntico. O pensamento nietzschiano não se coaduna com a filosofia da identidade; pluralista e perspectivista, ele tem como uma de suas marcas o dinamismo. Nesse processo que é o mundo, o que se repete é o que ocorre de fato – e não o que eventualmente poderia ocorrer. São os acontecimentos reais que retornam – e não os eventos logicamente possíveis. Mais ainda: o que se repete é a série inteira de acontecimentos – e não um ou outro evento isolado. É “o grande ano do vir-a-ser” que retorna – e não um período histórico determinado. Não se trata, pois, da reincidência de padrões ou modelos nem da volta de acontecimentos similares ou simulacros das coisas. Contudente, o pensamento nietzschiano afirma o eterno retorno do *mesmo*; assevera que este momento que estamos vivendo já se deu e voltará a dar-se um número infinito de vezes *exatamente* da mesma maneira como se dá agora⁵².

Ainda mais descabido seria traduzir a expressão “Umwertung aller Werte” por “inversão de todos os valores”. O prefixo “um”, também presente no termo “umlernen”, não se limita a indicar um gesto de inversão, mas aponta para a ideia de reversão de uma maneira de proceder. Não há dúvida de que transvalorar é, também, inverter os valores. Aqui, Nietzsche conta realizar obra análoga à dos alquimistas: transformar em “ouro”⁵³ o que até então foi odiado, temido e desprezado pela humanidade. É deste ângulo de visão que denuncia o idealismo e reivindica a efetividade⁵⁴. Mas transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a

52 Em *Assim falava Zaratustra* III, “O Convalescente”, KSA 4.276 (SM), a águia e a serpente, os animais do profeta, põem em sua boca estas palavras: “E se agora quisesses morrer, Zaratustra, nós sabemos também o que dirias a ti mesmo [...]. ‘Agora morro e desapareço’, dirias, ‘e num instante não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos. Mas o nó das causas em que sou tragado retornará – e de novo me criará! Eu próprio faço parte das causas do eterno retorno. Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – *não* para uma vida nova, uma vida melhor ou semelhante – Retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também nas menores, para ensinar outra vez o eterno retorno de todas as coisas.’” A respeito do pensamento do eterno retorno do mesmo, cf. S. Marton. “O eterno retorno do mesmo, ‘a concepção básica de *Zaratustra*’”, in *Cadernos Nietzsche*, vol. 37(2), 2016.

53 Cf. carta a Georg Brandes de 23 de maio de 1888, KSB 8.317s.

54 Seguimos aqui a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, que esclarece: “*Wirklichkeit* – termo usual alemão para designar o ‘real’, a ‘realidade’; do verbo *wirken* (fazer efeito), que em linguagem filosófica designa, especificamente, a atuação da causa (eficiente) na produção do efeito (*Wirkung*). Nietzsche faz questão dessa derivação, já desde o texto de 1873 em que cita, a propósito de Heráclito, esta passagem de Schopenhauer: ‘Causa e efeito são, portanto, toda a essência da matéria. Seu ser é seu

partir do qual os valores até então foram engendrados. Aqui, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas: derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos. É deste ponto de vista que critica a metafísica, a religião e a moral. E transvalorar é, ainda, criar novos valores. Aqui, Nietzsche pretende realizar obra análoga à dos legisladores: estabelecer novas tábuas de valores. É desta perspectiva que concebe a filosofia⁵⁵.

Não é raro que traduções dos títulos dos livros de Nietzsche sejam problemáticas. É o que ocorre quando se traduz *Jenseits von Gut und Böse* por “Além do Bem e do Mal”. Se assim traduzirmos o título da obra, perderemos de vista o dinamismo dos processos. Convertendo o “bem” e o “mal” em essências, daremos a entender que nos colocamos além delas. Mas “bem” e “mal” não são essenciais, imutáveis e eternos; são valores “humanos, demasiado humanos”, que surgiram num determinado momento e num determinado lugar, podem sofrer transformações, desaparecer e até abrir espaço para a criação de outros valores. Com *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche não tem em vista superar o “bem” e o “mal”, e sim a oposição desses valores. Tanto é assim que no segundo parágrafo desse livro ele critica precisamente as oposições, pois, mantê-las equivaleria a adotar a lógica dualista. E sustenta que, em toda parte onde se vê oposições, há apenas nuances e finas gradações.

Também problemático é traduzir o título do primeiro livro publicado pelo filósofo, *Die Geburt der Tragödie*, por *A Origem da Tragédia*. Em seus escritos, ele deixa claro não se deve confundir genealogia e gênese. Enquanto o procedimento genético se volta para a busca da origem das coisas, pressupondo com isso que elas teriam uma essência, o genealógico vem precisamente fazer a crítica da noção de essência, levantando a pergunta pelo valor que às coisas se atribui ao longo do tempo.

Mais grave ainda é quando nos deparamos com traduções apressadas e até irresponsáveis. Em vez de se porem enquanto prolongamento do texto original, não

efetuar-se. É com o maior acerto, portanto, que em alemão o conjunto de tudo o que é material é denominado *efetividade*, palavra que o designa muito melhor do que realidade’ (Cf. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* § 5).” (*Nietzsche – Obras Incompletas*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, Coleção “Os Pensadores”, p. 197, nota 2).

55 Em *Assim falava Zaratustra* I, “Dos mil e Um alvos”, Nietzsche afirma: “Em verdade, os homens se deram todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram, eles não o encontraram, não lhes caiu como uma voz do céu. Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de ‘homem’, isto é: o estimador. Estimar é criar: ouvi isto, ó criadores! O próprio estimar é, para todas as coisas estimadas, tesouro e joia. Somente pelo estimar há valor: e sem estimar a noz da existência seria oca. Ouvi isto, ó criadores! Ouvi isto, ó criadores! Mutação dos valores - essa é a mutação daqueles que criam. Sempre aniquila, quem quer ser um criador.” Sobre o projeto de transvaloração de todos os valores, cf. S. Marton. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, em particular o capítulo “A morte de Deus e a transvaloração dos valores”.

é raro que se prestem ao seu esfacelamento⁵⁶. Como afirma Marc de Launay, “só se pode traduzir o que se compreende do original”⁵⁷. Compreender o texto original, restituindo a sua coerência, constitui assim o pré-requisito de uma boa tradução. Portanto, se hoje boa parte dos textos nietzschianos se encontra traduzida, a questão com que temos de nos haver consiste antes de mais nada em avaliar a pertinência ou não das traduções disponíveis⁵⁸.

É raro que os tradutores brasileiros se ponham de acordo quanto às melhores opções para traduzir os principais conceitos nietzschianos⁵⁹. À semelhança do que ocorreu na França com a publicação das *Oeuvres philosophiques complètes*⁶⁰ de Nietzsche pela Gallimard, não têm em mente a necessidade de aplicar as mesmas escolhas para os mesmos termos. Na falta de um cânon, acabam por apresentar as mais diversas leituras da filosofia de Nietzsche. Isso sem falar, é claro, nas mais variadas soluções estilísticas que propõem⁶¹.

Vale lembrar, porém, que estudiosos espanhóis caminharam na direção oposta. Tendo realizado importantes trabalhos acerca ou a partir da filosofia

56 É o caso de uma tradução das conferências *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino* feita diretamente... do francês. Trata-se de Nietzsche. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. Na apresentação do livro, que inclui as conferências *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino* e a *Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como Educador*, o tradutor declara: “Os dois escritos aqui reunidos foram traduzidos do francês [...]. A tradução destes dois escritos foi cotejada com uma versão espanhola disponível no site ‘Nietzsche en Castellano’ da Internet” (p. 38).

57 M. de Launay. *Qu’est-ce que traduire*. Paris: Vrin, 2006, p. 10.

58 É uma das tarefas a que se dedica o GEN (<https://gen-grupodeestudosnietzsche.net>). Procurando separar o joio do trigo, recorre em suas publicações às melhores traduções dos textos de Nietzsche. É o que se verifica nos números da revista *Cadernos Nietzsche* (https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=2316-8242&lng=pt&nrm=iso) e nos livros da coleção Sendas & Veredas, a começar pelo livro organizado pelo GEN intitulado *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.

59 A falta de rigor conceitual chega a levar um tradutor a optar por dois termos distintos para traduzir a mesma palavra. É o que ocorre numa tradução de *Ecce Homo*. Não é o fato de Paulo César de Souza traduzir o termo “klug”, presente no título do capítulo “Warum ich so klug bin” (“Por que sou tão esperto”), por “inteligente” e não por “esperto” que causa problema; problemático é o fato de ele traduzir a palavra “Klugheit” que aparece no nono parágrafo desse capítulo por “prudência”. É o que inviabiliza a compreensão do texto nietzschiano.

60 *Oeuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1967-1990.

61 Madame de Staël não hesitou em criticar as traduções que procuravam dar ao leitor a ilusão de que o autor escrevera na língua em que o texto fora traduzido. A esse propósito, ela escreve: “Não se deve, como os franceses, dar a própria cor a tudo o que se traduz: ainda que se devesse transformar em ouro tudo aquilo em que se toca, não deixaria de resultar que disso não se poderia alimentar; não se encontrariam aí alimentos novos para o pensamento e se reveria sempre o mesmo rosto com adornos bem pouco diferentes.” (Staël. “De l’esprit des traductions”, in *Œuvres complètes*, II. Paris: Firmin-Didot, 1836, p. 294).

nietzschiana, abraçaram no ano 2000 a tarefa de elaborar uma edição crítica das obras completas e fragmentos póstumos do filósofo. Tomando como ponto de partida a já consagrada edição Colli-Montinari, acrescida das correções filológicas presentes nos volumes complementares (*Nachberichte*), perseguiram o objetivo de produzir uma tradução fiel dos textos, elaborar um aparato crítico atualizado e incluir introduções aos escritos de modo a contextualizá-los⁶². Em meio a vários aspectos desse empreendimento extraordinário, o primeiro que chama a atenção consiste precisamente no trabalho de tradução. À diferença de projetos similares que tiveram lugar na França ou no Brasil, desta feita é o mesmo grupo de tradutores que assume a incumbência. Com seriedade e rigor, em permanente diálogo, eles preocupam-se em fazer escolhas terminológicas que permitam traduzir de modo uniforme os conceitos presentes nos diferentes textos. Levando em conta o *corpus* nietzschiano na íntegra, conferem à tradução espanhola as qualidades invejáveis de harmonização e homogeneização.

É igualmente imbuída desse espírito que comparece a edição espanhola da correspondência de Nietzsche em seis volumes⁶³. Além de concorrerem para desmistificar a imagem do filósofo e darem uma ideia mais precisa de sua vida, as cartas permitem conhecer melhor a situação social e cultural da Alemanha da época. Tomando Nietzsche “como um autor de cartas” em diálogo com espíritos cultos de seu tempo, o estudioso tem a oportunidade de resgatar o estreito vínculo entre filosofia e cultura que jamais deixou de existir em sua obra.

5. Deturpações

Quando se examinam traduções dos escritos do filósofo, bem se notam as deturpações de que foi objeto o seu pensamento. Quando se entra em contato com a história das edições de seus textos, bem se percebem as deturpações que sofreram. Mas o que dizer de seus leitores?

É certo que deturpam suas ideias os que fazem recortes arbitrários em sua obra, visando a satisfazer interesses imediatos; não levam em conta o desenvolvimento interno de sua filosofia, com suas linhas de continuidade e suas profundas transformações. Também é certo que deturpam seu pensamento os que se atêm às eventuais contradições tão exploradas para desqualificá-lo; não atentam para os aprofundamentos conceituais que se dão em momentos bem circunscritos e delimitados.

62 Nietzsche. *Obras Completas*. Madri: Tecnos, 2011-2016. 4 vols. e *Fragments Póstumos*. Madri: Tecnos, 2006-2010, 4 vols.

63 Nietzsche. *Correspondencia*. Madri: Trotta, 2005-2012, 8 vols.

Mas é certo ainda que igualmente deturpam o pensamento de Nietzsche os que se limitam a seguir as indicações que ele fornece a seus leitores sobre como quer ser lido. Pois, de caráter geral, elas poderiam ser aplicadas a qualquer texto filosófico; no limite, a qualquer texto. No trato com os seus escritos, não há um único método a ser seguido. Vários são os expedientes a que o estudioso terá de recorrer: a análise estrutural e a abordagem genética dos textos, a visão de conjunto da obra, sua contextualização tanto no quadro da história da filosofia quanto no da história cultural e factual europeia, a pesquisa das fontes de que o filósofo se serviu e se apropriou, os estudos de recepção de suas ideias, a investigação acerca das estratégias que elegeu, o exame dos múltiplos estilos de que lançou mão. E, como ponto de partida de seu trabalho, terá de proceder à escolha criteriosa do material, privilegiando edições qualificadas e, quando necessário, traduções confiáveis do *corpus* nietzschiano.

Tomar as exigências de Nietzsche em relação a seus leitores como um receituário tem por consequência desprezar o caráter singular de seus escritos. Em outras palavras: os textos nietzschianos não se prestam a um manual que ensinaria aos leitores a maneira pela qual eles deveriam ser lidos. Pensar de outro modo implicaria resvalar no dogmatismo, adotando uma atitude que estaria longe de ser do gosto do filósofo. Pois, a Nietzsche não escapam os elementos distintivos de sua prática filosófica. À diferença de seus pares, ele não organiza com cuidado um plano de trabalho, permanecendo-lhe fiel até a sua mais completa realização. Não toma as próprias reflexões como partes necessárias de uma totalidade previamente dotada de coerência. É por isso que não se aplica a refutar os sistemas de seus predecessores ou a aplaudir a verdade que julgam anunciar. Bem ao contrário, o autor de *Zarathustra* conta revelar as artimanhas das posições que seus pares defendem e fazer ver a astúcia que lhes é própria. Trata de apreender os *parti pris* velados de um procedimento lógico, captar os pré-juízos subjacentes a uma argumentação, diagnosticar o não-dito de um autor. Em suma, ao trazer à luz o ardil dos filósofos, quer denunciar em que medida eles se acham comprometidos com uma certa concepção do homem e do mundo, até que ponto são cúmplices do processo de decadência da nossa civilização.

Referências bibliográficas

- BARBERA, Sandro. “Il Nietzsche di Colli: 1940”. In: FORNARI, M. C. (ed.). *Nietzsche, edizioni e interpretazioni*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, pp. 49-61.
- CAMPIONI, Giuliano. “La sombra de Heidegger y Nietzsche: recordando a Franco Volpi”. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. In: *Estudios Nietzsche*, vol. 10, pp. 113-137, 2010.

- _____; D'IORIO, Paolo; FORNARI, Maria Cristina; FRONTEROTTA, Franco; ORSUCCI, Andrea; MÜLLER-BUCK, Renate (orgs.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: de Gruyter, 2003.
- _____. *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione Colli-Montinari*. Pisa: Edizioni ETS, 1992.
- _____; VENTURELLI, Aldo (orgs.). *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*. Nápoles: Guida Editori, 1992.
- COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino. "L'état des textes de Nietzsche". Trad. Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg. In: *Nietzsche – Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, pp. 127-140.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. In: *Obra Escolhida*. Trad. de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel, 1962.
- FORNARI, Maria Cristina. *Uma Aventura de mais de um Século. A História das Edições de Nietzsche*. Trad. Maria Elisa Bifano. São Paulo: Ed. Unifesp, 2019 (Coleção Sendas & Veredas).
- _____. "La nuova edizione dei Frammenti Postumi di Nietzsche". In: FORNARI, M. C. (org.). *Nietzsche, edizioni e interpretazioni*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016 (Coleção Sendas & Veredas).
- GIDE, André. *Lettre à Angèle (10 dez. 1898)*. In: *Lettres à Angèle*. Paris: Édition du "Mercure de France", 1900.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 10ª ed. Nova York: The World Publishing Co., 1965.
- LAUNAY, Marc de. *Qu'est-ce que traduire*. Paris: Vrin, 2006.
- LEBRUN, Gérard. *O Averso da Dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. "Surhomme et homme total", in *Manuscrito*, vol. II, n. 1, pp. 31-58, out. 1978.
- MARTON, Scarlett. "O eterno retorno do mesmo, 'a concepção básica de Zaratustra'", in *Cadernos Nietzsche*, vol. 37(2), pp. 11-46, 2016.
- _____. *Nietzsche e a Arte de Decifrar Enigmas. Treze Conferências Europeias*. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. "Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création". *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 12, pp. 225-246, avril-juin 2012.
- _____. "Nietzsche e a cena acadêmica brasileira: exame e avaliação de um trabalho intelectual". In: AZEREDO, Vânia Dutra; SILVA JÚNIOR, Ivo (orgs.). *Nietzsche e a Interpretação*. São Paulo: Editora CRV, 2012, pp. 15-34.
- _____. "Afternoon Thoughts. Nietzsche and the Dogmatism of Philosophical Writing". In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J. (orgs.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin: de Gruyter, 2011, pp. 167-184.
- _____. *Nietzsche, das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

- _____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a Filosofia de Nietzsche*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- MONTINARI, Mazzino. “Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe”. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 4, pp. 374-431, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas*. Madri: Tecnos, 2011-2016. 4 vols.
- _____. *Correspondencia*. Madri: Trotta, 2005-2012. 8 vols.
- _____. *Fragmentos Póstumos*. Madri: Tecnos, 2006-2010. 4 vols.
- _____. *Œuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1967-1990.
- _____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim: de Gruyter, 1975-1984.
- _____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).
- _____. *Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: de Gruyter, 1967-1978.
- RICOEUR, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- ROOS, Richard. “Les derniers textes de Nietzsche et leur publication”. In: BALAUDÉ, J.-F.; WOTLING, P. (orgs.). *Lectures de Nietzsche*. Paris: Librairie Générale Française, 2000, pp. 33-70.
- _____. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche” In: *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2. Paris: UGE, 1973, pp. 283-318.
- SCHLECHTA, Karl. “A lenda e seus amigos”. In: *Le Cas Nietzsche*. Trad. André Coeuroy. Paris: Gallimard, 1960.
- STAËL, Madame. “De l’esprit des traductions”. In: *Œuvres complètes*, II. Paris: Firmin-Didot, 1836.

Nietzsche: editions, translations, and disfigurations

Abstract: In the history of the editions of Nietzsche’s writings, the gap between comprehension and translation reveals the privileged place of a figure: the reader. This essay is about reflecting on the reception of Nietzschean work, as well as on its disfigurations, from the point of view of those who seek to read it, whether such readers are scholars, editors and translators, or Nietzsche himself.

Keywords: interpretation, history, philology, reading, translation.

Do sagrado à história: tradução e iluminação profana

Olgária Matos¹

Resumo: Se entendermos a tradução como o ofício de decifrar uma língua que perdeu sua imediatez e se tornou equívoca, podemos contrapor, de um lado, a liberdade poética do tradutor fundamentada na crítica da relação essencialista entre o original e sua tradução, e de outro lado, o problema da imagem do passado cuja reconstituição no presente só é possível enquanto reconhecimento histórico da verdade. Nesse quadro a uma só vez ontológico e historicista, procuramos situar a teoria da história de Walter Benjamin, não apenas mostrando que para Benjamin a tradução é “experiência expressionista”, mas também justificando as razões pelas quais o filósofo afirma que “toda tradução é um modo provisório de dar conta do estranhamento das línguas”.

Palavras-chave: história, língua, teologia, tradução, verdade.

Mito fundador da origem das línguas e de sua multiplicação é o da construção da Torre de Babel. Como narra o Gênesis, sua edificação começou em um tempo no qual “o mundo inteiro falava a mesma língua, com as mesmas palavras”. Porque os homens arquitetaram uma Torre que alcançasse o céu, ambicionando abolir a diferença entre a imanência e a transcendência ao pretenderem a igualdade com Deus, foram punidos com a destruição da torre e com a condenação de falarem línguas diferentes para não mais se compreenderem, Babel significando justamente, “confusão”. A punição não expressou, porém, uma sanção que recaiu sobre a geração dos construtores, impondo-lhes a destruição, mas sim a dispersão das línguas.

Nesse sentido, antes da expulsão do Paraíso coincidiam expressão linguística e ser espiritual, e a língua humana participava, de maneira perfeita, do Nome de Deus, pois a criação do mundo adveio num ato único narrado no Gênesis: “Deus disse: faça-se a luz”; e, simultaneamente, Deus disse, pensou e fez. Tão somente o homem não foi obra do verbo divino, pois criado de matéria. Foi ele, não obstante, quem deu Nome às coisas e, assim animando-as, dotou-as de aura e alma. Momento em que as línguas e os homens se dispersaram, o paraíso perdido é queda do homem e da linguagem – queda ao mesmo tempo cognitiva e moral – que, de nomeadora, se

1 Professora Titular da Universidade de São Paulo e Professora Titular da Universidade Federal de São Paulo. Esse artigo corresponde à conferência proferida em 22 out. 2018 no *campus* Guarulhos da Unifesp. Os editores dos *Cadernos de Tradução LELPraT* agradecem à Profa. Aléxia Bretas (UFABC) e ao Prof. Francisco Machado (Unifesp) pela ajuda na revisão das referências citadas.

torna instrumental, pragmática, empírica, intencional, forçando uma unidade para que ela seja simples informação.²

Deus, porém, não maldisse a linguagem humana, mas a construção da Torre, mesmo porque a condenação proibia a regressão a uma língua única e idêntica a si mesma, sua variação evitando “o pesadelo tautológico de uma língua universal, homóloga àquela anterior à queda”³. Eis por que a multiplicação das línguas restabelece a separação entre o humano e o divino, a diferenciação cultural sendo o território dos homens, em ruptura com a homogeneidade do tempo mítico. E, para superar o desarranjo entre as línguas, frustrando a reivindicação de uma língua perfeita que reuniria o que a história dispersou – na utopia da transparência de um mundo unívoco e sem negatividade –, a tradução é o *medium* que impossibilita a unificação forçada, encontrando o que reúne as línguas em suas diferenciações:

[a tradução o consagra] por ser uma operação infinita que, preservando a diferença das línguas, estabelece uma passagem (um parentesco) na qual a linguagem encontra uma unidade de composição que visa, para retomar uma expressão de Benjamin, “uma linguagem maior”.⁴

Babel e Pentecostes reunidos, cada qual fala sua língua e todos podem se compreender, em uma espécie de “tradução simultânea”. A unidade, o Um universalista reprime o uns pós-Babel, dissolvendo a utopia do acesso a uma origem essencial, substancialista e uma.

A tradução é o ofício de decifrar uma língua que perdeu sua imediatez e se tornou equívoca. Por isso, toda tradução é híbrida, é contaminação e realização da essência das línguas depois da confusão babélica. Traduzíveis e intraduzíveis umas nas outras, há áreas de obscuridade e de mistério entre elas, mas, também, o que evoca a necessidade de traduzi-las. Benjamin escreve: “Todas as grandes obras da escrita [...] contêm nas entrelinhas sua tradução virtual”⁵. A teoria benjaminiana põe por terra os conceitos de “essencialidade”, totalidade, unicidade e de originalidade, aproximando-se da citação como gesto crítico fundamental, no sentido da importância do ato de transposição e de extrapolação do texto a que pertence na origem. É no espaço indefinido entre fidelidade e liberdade que se dá a criação, pois há sempre parentesco latente e estranhamento entre as línguas, na medida em que as

2 Cf. W. Benjamin, “Karl Kraus”, in *Œuvres*, t. II.

3 Marc de Launay, apud V. Delecroix, “La Tour de Babel”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 124, 2003, p. 73.

4 V. Delecroix, “La Tour de Babel”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 124, 2003, p. 72.

5 W. Benjamin, “La tâche du traducteur”, in *Œuvres*, t. I.

elas são diferenças que comunicam diferenças. Toda tradução é uma maneira provisória de procurar o *metron* de seu estranhamento:

Assim como os estilhaços de uma ânfora para reconstitui o todo devem ser contíguos em todos os pormenores, mas não idênticos uns aos outros, também a tradução deve procurar, antes de mais nada, não se assemelhar ao sentido original, mas, em um movimento de amor até o mínimo detalhe, fazer passar em sua própria língua o modo de visar do original.⁶

Não se trata, então, de comunicar preferencialmente pela enunciação – na qual a tradução seria mais “literal”, mas perderia o essencial, constituindo uma má tradução – “seria a transmissão inexata de um conteúdo inessencial”. O tradutor, como o leitor, abandonam seu contexto familiar, alcançando o estrangeiro e o distante numa aura de inclusão e proximidade. Por um *dépaysement* linguístico, reconhece-se no estrangeiro algo de familiar. Por isso, “no aprendizado de uma língua, o mais importante não é aquela que se aprende, mas o abandono da nossa [...]. Só então se a compreende verdadeiramente”⁷. Só conhecemos nossa própria língua, tratando-a como uma língua estrangeira, em desposseção daquilo em que se estava alienado e tranquilizado.

O tradutor não pretende a objetividade, procurando antes uma harmonia entre as línguas, na maneira pela qual “roça” o sentido, sentido que só pode ser tocado “pela brisa da língua como o vento tangia a harpa eólia”⁸. Isto significa que há uma afinidade secreta entre as palavras, que não é de ordem lógica, e não pode ser apreendida em sua função de signo apenas, tornando-se, ao contrário, reconhecível na memória, quando se se refere à natureza de nome das palavras. Para Benjamin escrever é já citar – e citar uma palavra é chamá-la pelo “nome” – e *traduzir* significa revelar na outra língua o eco do original e encontrar aquele lugar “em que o eco na própria língua pode responder à obra da língua estrangeira”⁹. A tradução não é uma duplicação do original, pois, repetindo-o, renova e potencializa o original, produz eixos inéditos de reflexão e compreensão. A tradução enriquece, assim, tanto a língua e a cultura de origem, quanto a língua e a cultura para a qual se traduz, dando forma ao que já tem forma, em um “espaço lúdico” de invenção: “comentário e tradução estão para o texto assim como estilo e mimesis estão para a natureza: o mesmo fenômeno sob diferentes somente folhas eternamente sussurrantes, na árvore

6 Idem, *ibidem*.

7 A. Gide, apud W. Benjamin, “La tâche du traducteur”, in *Œuvres*, t. I.

8 W. Benjamin, “La tâche du traducteur”, in *Œuvres*, t. I.

9 Cf. W. Benjamin, “Karl Kraus”, in *Œuvres*, t. II; ver também S. Weigel, *Walter Benjamin: la criatura, il sacro, le immagini*, p. 190.

do texto profano são os frutos que caem no tempo certo”¹⁰. Uma vez que a palavra original sobrevive em sua própria língua, a tradução, em virtude da diferença entre a elaboração da obra original e o ato de traduzir, sofre a ação do tempo. Um anacronismo constitutivo faz com que as literaturas compartilhem espaços e tempos heterogêneos e simultâneos. O que é atual em um determinado momento pode se “antiquizar”, o que era fórmula corrente pode tomar a feição arcaica. Benjamin não descuida também das perdas nesse encontro entre o original e a tradução, ou entre o texto do passado e o do presente, quando uma imagem do passado falha em encontrar um presente capaz de reconhecer-se nela.

Repetição que renova, a tradução reivindica um direito que lhe é próprio, profano, o “direito de nomear”¹¹. E Benjamin anota: “na origem dessa atitude não está Platão, e sim Adão, pai dos homens e pai da filosofia”¹². Pois foi Adão quem nomeou as coisas com o “reflexo” da língua divina que no estado paradisíaco era perfeita. O Nome não é, então, nem casual, nem convencional, mas exala das próprias coisas como seu atributo ontológico, conduzindo à ideia de “*arché*”, ao originário em sentido filosófico, não começo, início ou ponto de partida, mas o originário da origem que sempre ressurge por vestígios, rastros, alumbramentos. Benjamin escreve: “O ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside exclusivamente a força [que determina a essência da empiria] é a do Nome, [quando] as palavras [ainda] não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora”¹³. Não se trata de logos, de razão, de exatidão, da regra da *adequatio*, dos princípios de identidade, não-contradição e terceiro excluído da razão suficiente, mas de tradução como “semelhança não sensível”, como “faculdade mimética”, como “correspondência”, com “afinidade eletiva alquímica”, atrações não-causais, de “iluminação”, como “iluminação profana”.

Lendo a *Divina comédia* em 1923 na tradução do poeta Stephan George, Benjamin considera ser Dante o poeta do Nome, uma presença constante na obra de Benjamin.¹⁴ Benjamin já lera *Dante: poeta do mundo terreno*, de Auerbach, citado por ele no ensaio “O Surrealismo: último instantâneo da inteligência europeia”, no qual a noção de “iluminação profana” encontra na experiência amorosa, no amor cortês,

10 “Estas plantas são recomendadas à proteção do público”, cf. W. Benjamin, *Rua de mão única*.

11 W. Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*, p. 59.

12 Idem, *ibidem*.

13 Idem, *ibidem*, p. 58.

14 Cf. W. Benjamin, *Je déballe ma bibliothèque : une pratique de la collection*, em que se encontra o elenco de leituras em torno de Dante. Cf. ainda M. Maggi, *Walter Benjamin e Dante: una costellazione nello spazio delle immagini*.

na poesia provençal à época de Luís VII na França, sua fonte primeira. Citando Auerbach, Benjamin escreve:

Todos os poetas do “estilo novo” têm amantes místicas. Todos experimentam aventuras de amor muito parecidas, a todos o Amor concede ou recusa dádivas que mais se assemelham a uma iluminação que a um prazer sensual, e todos pertencem a uma espécie de sociedade secreta, que determina sua vida interna, e talvez também a externa. Essas características são estranhamente associadas à dialética da embriaguez. Não seria cada êxtase em um mundo sobriedade recatada no mundo complementar? A que outro fim visa o amor cortês [...] senão demonstrar que a castidade pode ser também um estado de transe?¹⁵

Nesse amor, vale, antes de tudo, a potência constitutiva do Nome, do nome dado, recebido, pronunciado: “Nada vincula melhor à linguagem que o nome”¹⁶. Neste sentido, a linguagem é uma maneira excepcional de singularização que, na teoria da tradução de Benjamin mostra que, imperfeita, desajeitada, imprópria, a tradução não prejudica em nada o original, ela é o *medium* por cujo desvio o original surge. Pois, se “Deus é a origem da palavra mas é o homem quem nomeia e a traz consigo”¹⁷, é porque o que faz amar é o nome:

a essência e o tipo de um amor definem-se da maneira mais rigorosa no destino que ele reserva ao nome [...]. O amor platônico – é no destino do nome, não no do corpo que ele pode se definir verdadeiramente, com seu único sentido autêntico, seu único sentido importante: como o amor, [...] que ama a amada em seu nome mesmo, a possui em seu nome e em seu nome a acarinha e aninha [...]. Para este amor a presença da amada sai de seu nome como a irradiação de um foco ardente e ainda é dele que provém a obra daquele que ama. Assim, *A Divina comédia* não é senão a aura em torno do nome de Beatriz, a mais potente representação do fato que todas as figuras do *cosmos* procedem do nome que sai incólume do amor.¹⁸

15 W. Benjamin, “O Surrealismo”, in *Obras escolhidas I*, p. 25. Sobre o amor cortês, ver Haroldo de Campos, *Pedra e luz na poesia de Dante*, e L.T. Motta, *Vista das musas no trópico: de volta à crítica da crítica*.

16 W. Benjamin, “Les affinités électives de Goethe”, in *Œuvres*, t. I, p. 298.

17 Cf. G. Scholem, *Cabale et contre-histoire*, p. 224.

18 “Breves sombras, amor platônico”. O que ressurgue na passagem: “Quem ama não se apega somente aos ‘defeitos’ da amada, não somente aos tiques e fraquezas de uma mulher; a ele, rugas no rosto e manchas, roupas gastas e um andar desajeitado prendem, muito maia duradoura e inexoravelmente do que toda beleza. [...]. Se é verdadeira a teoria que diz que a sensação não se aloja na cabeça, que não sentimentos uma janela, uma nuvem, uma árvore no cérebro, mas sim naquele lugar onde a vemos, assim também, no olhar para a amada, estamos fora de nós. [...] Ofuscada, a sensação esvoaça como um bando de pássaros no esplendor da mulher. E assim como os pássaros buscam proteção nos frondosos esconderijos da árvore, refugiam-se as sensações nas sombrias rugas, nos gestos desgraciosos e nas modestas máculas do corpo amado, onde se põem em segurança, no esconderijo. E nenhum passante adivinharia que exatamente aqui, no

Se para Auerbach Dante é o poeta da elevação da Terra para o Céu onde encontra a amada que prepara a visão do Paraíso, para Benjamin Dante desce do Céu para a Terra, constituindo uma questão mais filosófica e política que teológica.

Assim, entre a primavera e o verão de 1940, Benjamin empreendeu a tradução em francês de suas teses “Sobre o conceito de história”, anotadas em alemão nos últimos meses do ano anterior, em cuja tese de número V há uma variante com respeito ao “original”, considerando-se que Benjamin observa que em todo escrito e tradução revela-se a consciência histórica. Em sua tradução francesa da tese V, Benjamin introduz uma citação de Dante, ausente do original alemão que diz:

A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que rebrilha irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. [...] Pois irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela.¹⁹

E na tradução francesa:

A Imagem autêntica do passado só aparece em um fulgor. Imagem que só surge para desaparecer para sempre no instante seguinte. A verdade imóvel que nada mais faz que esperar o pesquisador não corresponde de forma nenhuma ao conceito de verdade em matéria de história. Ele [o conceito de história] se apoia melhor no verso de Dante que diz: ... é uma imagem única, insubstituível do passado que se desfaz com cada presente que não soube reconhecer-se visado por ela.²⁰

Depois dos dois pontos que a anunciam, falta a citação que deveria exprimir a concepção benjaminiana de história. Desconhece-se a razão da suspensão, se um esquecimento de momento ou sua não-familiaridade com a língua de Dante²¹, de onde a crítica trabalha *in absentia* do verso apenas subentendido, permanecendo o sentido latente e a questão do “agora da legibilidade”. Por isso, nas *Passagens*, Benjamin observa que assim como uma obra é escrita em um lugar e uma data determinadas, é também verdade que ela só se torna legível em um espaço e um

que é imperfeito, censurável, se aconchega a emoção amorosa, os dardos velozes da adoração”, W. Benjamin, *Rua de mão única*, tradução modificada.

19 W. Benjamin, *Obras escolhidas I*, p. 224.

20 Cf. W. Benjamin, “< Sur le concept d’histoire >”, in *Gesammelte Schriften*, v. I, p. 1261. O único manuscrito desta variação da tese encontra-se no Arquivo de Berlim.

21 No fragmento “Si parla italiano” de *Rua de mão única*, Benjamin anota: “Eu estava sentado, à noite, com dores violentas, em um banco. De frente a mim, em um segundo banco [...] tomaram lugar duas moças. Pareciam querer falar-se confidencialmente e começaram a sussurrar. Ninguém além de mim estava nas proximidades, e eu não teria entendido o italiano delas, por mais alto que fosse. Então, diante daquele imotivado sussurro em uma língua inacessível para mim, não pude defender-me da sensação de que se colocava em volta do local dolorido uma fresca atadura”, W. Benjamin, *Rua de mão única*, p. 60.

tempo determinados. Benjamin, tradutor de Proust, faz lembrar a passagem de “À sombra das raparigas em flor”, em que o narrador proustiano descreve como se foi constituindo para ele, progressivamente, a “Sonata de Vinteuil”, cujos compassos acompanham toda a *Recherche*:

Esse tempo de que necessita um indivíduo para ingressar em uma obra profunda é como o resumo e símbolo dos anos e por vezes séculos que devem transcorrer até que o público possa apreciá-la verdadeiramente.... Foram os próprios quartetos de Beethoven que levaram cinquenta anos para dar vida e número ao público de suas composições, realizando o que seria impossível encontrar quando a obra-prima apareceu, isto é, criaturas capazes de amá-la.²²

Recusando a linearidade dos nexos lógicos mas também estabelecendo-os, pode-se mesclar à maneira benjaminiana, semelhanças não sensíveis e afinidades entre dois polos essenciais na obra de Benjamin, o Paraíso de Dante e sua Beatriz, com o Inferno da modernidade e o capitalismo de consumo da Passante baudelairiana em Paris, cruzamento entre o amor eterno celestial e a “fugitiva beleza” mundana e passageira. Assim, ao tema do “choque” da modernidade e seu ritmo acelerado de impermanência, junta-se como interrupção contrarrítmica do tempo e da tradução, as relações de correspondência e de recordação. Não por acaso, Benjamin escreve em seu ensaio “Sobre o tradutor” que traduzir a *Iliada* para o alemão, não significa “germanizar o grego, mas helenizar o alemão”. É preciso colocar questões gregas ao mundo contemporâneo e questões contemporâneas ao mundo grego, com o que se ampliam as identidades espaciais e temporais e a compreensão do presente. Mimética e não-mimética, a tradução é a “sobrevida” de um texto original: vive mais tempo e também de modo diferente. Não se trata, assim, do cancelamento dos rastros de estranhamento entre as línguas na tradução, a distância e a proximidade que as separa, aproximando-as, mas do que em cada uma permanece secreto. A tradução não desfaz apenas a ideia de identidade sedentária de uma língua, mas sobretudo a isoglossa isolacionista. Em sentido benjaminiano, toda tradução é uma experiência expressionista, capaz de anamorfoses. Eis por que “toda tradução é um modo provisório de dar conta do estranhamento das línguas”, e é sempre imperfeita. Melancólica, a tradução se liga à legibilidade das imperfeições da tradução e ao reconhecimento do estranho entre as línguas.²³ Nisso consiste também o respeito pela obra estrangeira, resguardar o que faz a diferença entre as línguas em vez de pacificá-la em nossa própria. Pois

22 M. Proust, “À l’ombre des jeunes filles en fleur”, in *À la recherche du temps perdu*, p. 402.

23 W. Benjamin, “La tâche du traducteur”, in *Œuvres*, t. I; ver também S.K. Lages, *Walter Benjamin: melancolia e tradução*.

se em uma tradução anuncia-se o parentesco das línguas, este o é de uma maneira inteiramente outra que pela vaga semelhança entre a imitação e o original. Da mesma forma o parentesco não implica necessariamente semelhança. [Esta semelhança] tampouco deve ser buscada em um parentesco histórico [das línguas] [...]. Enquanto todos os elementos singulares, as palavras, as proposições, as correlações das línguas estrangeiras se excluem, estas línguas se complementam em suas próprias visadas intencionais. Esta coisa é a língua pura.²⁴

Neste sentido, Benjamin se refere ao uso de palavras estrangeiras como um operador que desnaturaliza nossa familiaridade com a língua materna na qual o ato de nomear permanece esquecido pela língua parecer natural.²⁵ No comentário de Adorno:

Toda palavra estrangeira, no momento em que é empregada pela primeira vez, no instante de sua aparição profana, festeja novamente a nomeação originária [...]. As palavras estrangeiras são de um ponto de vista histórico lugares de irrupção de uma consciência cognitiva e de uma verdade que se faz clara de diversas formas, daquilo que a simples natureza é na língua: a irrupção da liberdade.²⁶

Deste modo, as palavras estrangeiras constituem uma memória das diferenças entre as línguas, uma “citação”. Na citação, que ao mesmo tempo salva e castiga, a linguagem aparece como matriz da justiça. A citação chama a palavra por seu nome, a arranca de seu contexto destruindo-o, mas por isso mesmo lembrando sua origem.²⁷ Para Benjamin, a tradução não é um instrumento de passagem de uma língua a outra, mas “comunicação de conteúdos espirituais” que se faz pelo “teor de verdade” que é captado na tradução que é uma forma de transposição, de citação: “Diante da língua se legitimam ambos os reinos – origem e destruição – na citação”²⁸. Em seu ensaio “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem”, Benjamin reflete sobre a língua em sua unidade divina que contrasta com a alienação linguística da sociedade moderna. Cada língua humana é apenas um reflexo do verbo divino no nome, e as palavras um arquivo de semelhanças não-sensíveis, imateriais: “Dante coloca Beatriz entre as estrelas. Para ele, então, em Beatriz as estrelas podiam ser próximas. Porque na amada as forças da distância aparecem próximas ao homem”²⁹.

24 W. Benjamin, “La tâche du traducteur”, in *Œuvres*, t. I.

25 Cf. W. Benjamin, *Rua de mão única*, referências à “costela de ouro” da palavra estrangeira.

26 T. Adorno, *Mots de l'étranger et autres essais*.

27 W. Benjamin, “Karl Kraus”, in *Œuvres*, t. II, p. 267.

28 Idem, *ibidem*.

29 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. VI, p. 86.

Por isso, reúnem-se, em Benjamin, tradução, crítica, citação, teoria da poesia, filosofia da História sob os auspícios de Dante e Baudelaire. No *Drama barroco*, Benjamin se refere à acídia de Dante, que ressurge no historicismo na tese VII de “Sobre o conceito de história”: “Em Dante, a acídia ocupa o quinto lugar na hierarquia dos pecados capitais. A seu redor reina um frio glacial, o que conduz aos dados da patologia humoral, a qualidade fria e seca da terra”³⁰. E na tese VII, nomeando a acídia anota, citando Fustel de Coulanges: “Poucos adivinharão o quanto foi preciso esta triste para ressuscitar Cartago”. Se em Dante há a melancolia do poeta exilado de Florença, Baudelaire, na Paris moderna é o “rei de um país chuvoso em uma terra de exílio”³¹, sentimento que não é desconhecido do tradutor, o da “perda do original” que pode, no entanto, refulgir como um “lume”. Neste sentido, o verso por citar na tese V se encontraria no terceto inicial do canto XXVIII do “Paraíso”, quando o poeta tem uma primeira visão da luz divina nos olhos de Beatriz:

Como quem vê no espelho a claridade/ [...] / Assim a minha memória representa/ Que eu fiz, nos belos olhos me enlevando,/ Com que amor cativou minha alma isenta./ [...] / Um ponto vi, que lume tão fulgente/ Dardejava, que a vista deslumbrada,/ Fechava-se ante o lume transluzente.³²

O poeta, o historiador que traduz uma época em outra, o tradutor que dirige o olhar àquele fulgor não podem fixá-lo longamente por sua intensidade luminosa, deslumbrante e ofuscante se nele se detêm. A fugacidade da luz é como uma citação que, por sua vez, consiste na tradução da palavra em Nome, transformação do que é repetitivo e instrumental em algo aurático, retirando a palavra de seu uso degradado na informação jornalística, fazendo exalar do canto infernal do idêntico o hino angélico, originário, “tradução daquilo que no nome não tem nome”. Refletindo sobre “Karl Kraus”, Benjamin anota: “Aos fatos sensacionalistas e sempre idênticos que o jornal diário ministra a seu público, ele contrapõe a notícia eternamente nova que deve ser anunciada da história da criação: o eternamente novo, incessante lamento”³³. Traduzir é questão de verdade e não de um saber, ela não visa uma objetividade e sim uma “essência”: “Aquilo que um poema contém para além da comunicação não é universalmente tido como o inalcançável, o misterioso, o ‘poético’? Aquilo que o tradutor pode transmitir fazendo ele mesmo obra de Poeta?”³⁴.

30 W. Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*.

31 D. Oehler, *O velho mundo desce aos infernos*, p. 80.

32 Dante Alighieri, “Paraíso”, in *Divina comédia*, canto XXVIII.

33 W. Benjamin, “Karl Kraus”, in *Oeuvres*, t. II.

34 W. Benjamin, “La tâche du traducteur”, in *Œuvres*, t. I.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Mots de l'étranger et autres essais*. Trad. Lambert Barthélémy, Gilles Moutot. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *Je déballe ma bibliothèque : une pratique de la collection*. Trad. Philippe Ivernel. Paris: Rivages, 2015.
- _____. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- _____. *Œuvres*. Trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz, Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000 (Col. Folio, 3 tomos).
- _____. *Sul concetto di storia*. Trad. Gianfranco Bonola, Michele Ranchetti. Torino: Einaudi, 1997.
- _____. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Gesammelte Schriften*, t. I. Ed. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Gesammelte Schriften*, t. VI. Ed. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CAMPOS, Haroldo de. *Pedra e luz na poesia de Dante*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- DANTE ALIGHIERI. *A divina comédia*. Trad. José Pedro Xavier Pinheiro. E-books Brasil, 2003. [Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/>].
- DELECROIX, Vincent. “La Tour de Babel”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 124, 2003.
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Edusp, 1997.
- MAGGI, Marco. *Walter Benjamin e Dante: una costellazione nello spazio delle immagini*. Rome: Donzelli, 2017.
- MOTTA, Leda Tenório da. *Vista das musas no trópico: de volta à crítica da crítica*. São Paulo: Lumme, 2017.
- OEHLER, Dolf. *O velho mundo desce aos infernos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PROUST, Marcel. “À l'ombre des jeunes filles en fleur”, in *À la recherche du temps perdu*. Ed. Jean-Yves Tadié. Paris: Gallimard, 1987-1989 (Col. Bibliothèque de la Pléiade, 4 tomos).
- SCHOLEM, Gershom. *Cabale et contre-histoire*. Paris: Ed. de l'Éclat, 2001.
- WEIGEL, Sigrid. *Walter Benjamin: la criatura, il sacro, le immagini*. Trad. Maria Teresa Costa. Macerata: Quodlibet, 2014.

From the Sacred to History: translation and profane illumination

Abstract: If we understand translation as the art of deciphering a language that has lost its immediacy and has become equivocal, we can oppose, on the one hand, the translator's poetic freedom based on the essentialist critique of the relationship between the original and its translation, and on the other hand, the problem of the image from the past whose reconstruction in the present is only possible as a historical recognition of the truth. In this framework that is both ontological and historicist, we seek to situate Walter Benjamin's theory of history, not only showing that translation for Benjamin is an "expressionist experience," but also justifying the reasons why the philosopher claims that "every translation is a provisional way of coping with the strangeness of languages."

Keywords: history, language, theology, translation, truth.

Traduções

Nessa seção dos *Cadernos de Tradução LELPraT*, o leitor encontra traduções de textos de Ernst Cassirer, Horácio, Agostinho de Hipona e Maurice Merleau-Ponty.

Alexandre Ferreira apresenta e traduz as primeiras páginas de *Conceito de substância e conceito de função*, obra publicada por Cassirer em 1910. Rafael Frate transpõe do latim a “filosófica” epístola 1.6 de Horácio. Érico Nogueira publica o epílogo de sua tradução bilíngue de *A Música*, de Agostinho de Hipona. Por fim, Sílvio Rosa Filho torna pública a versão de “O homem e a adversidade”, de Merleau-Ponty, produzida numa das oficinas de tradução de francês da Unifesp.

Conceito de substância e conceito de função: a teoria da formação do conceito em Cassirer

Alexandre de Oliveira Ferreira¹

A tradução aqui comentada corresponde ao prefácio e ao primeiro capítulo do livro *Conceito de substância e conceito de função* (doravante *SF*)², do filósofo alemão Ernst Cassirer, publicado em 1910, no qual são lançadas as bases que determinarão o desenvolvimento posterior de seu pensamento. O conceito de função aqui trabalhado estará presente tanto na sua filosofia das formas simbólicas (pela qual Cassirer é mais conhecido), elaborada mais de dez anos após a publicação de *SF*, como em seus últimos escritos sobre moral e política. A importância dessa obra não se restringe aos estudos sobre Cassirer, mas se estende à teoria do conhecimento, à lógica e à filosofia da ciência em geral. Apesar de sua importância, ainda não há uma tradução do livro para o português. Assim, o fragmento aqui publicado faz parte de um projeto mais amplo de tradução completa do livro (o qual possui ao todo oito capítulos) a qual já se encontra em andamento desde o ano passado.

Cassirer e o neokantismo de Marburgo

Grande parte das motivações que levaram Cassirer a escrever *SF* se deve à proximidade do autor com a assim denominada escola neokantiana de Marburgo.³ A relação com o neokantismo já se faz sentir no subtítulo do livro: *Investigações acerca das questões fundamentais da crítica do conhecimento*. A *Erkenntniskritik* preconizada pela escola de Marburgo propõe um retorno ao projeto crítico kantiano, sobretudo no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, porém levando em conta o desenvolvimento das ciências exatas no final do século XIX e início do século XX, o qual exigiria pensar a teoria de formação lógica do conceito para além dos limites impostos pela crítica

-
- 1 Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.
 - 2 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin. Verlag von Bruno Cassirer, 1910.
 - 3 O neokantismo ou neokantianismo (*Neukantianismus*) é um movimento filosófico surgido na segunda metade do século XIX e que, em linhas gerais, se caracteriza por um retorno crítico a Kant e, ao mesmo tempo, por uma crítica tanto ao idealismo hegeliano quanto ao materialismo e positivismo. Embora bastante heterogêneo, costuma-se dividir o neokantianismo em três escolas principais: a de Marburgo, cujos representantes mais notórios são Hermann Cohen, Paul Natorp e o próprio Cassirer; a escola de Baden, representada por Windelbrand, Rickert e Emil Lask; e a assim denominada escola realista. Para mais detalhes sobre o neokantismo ver M. Porta (2011).

kantiana sem, entretanto, abandonar o projeto de uma filosofia transcendental inaugurado por Kant.

Como se sabe, para Kant não temos acesso às coisas tais quais elas são em si mesmas, mas apenas como fenômenos, ou seja, apenas nos modos pelos quais elas aparecem a nós: e as coisas se mostram a nós mediante as categorias lógicas (conceitos) pelas quais nós as pensamos. Assim, na *Crítica da razão pura*, Kant propõe duas maneiras de se pensar a lógica, distinguindo a lógica geral da lógica transcendental. A primeira “abstrai de todo conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda relação deste com o objeto [...] e considera apenas a forma do pensamento em geral” (Kant, 1994, A55/B79). A lógica transcendental, por sua vez, busca os princípios *a priori* sem os quais nenhum objeto possa ser pensado. Uma das tarefas da lógica transcendental é determinar as regras *a priori* (anteriores à experiência) que sejam a condição de possibilidade de toda experiência possível e de todo conhecimento teórico dos objetos em geral. Essas regras pertencem ao entendimento puro e são expressas “em conceitos *a priori*, pelos quais têm que se regular necessariamente todos os objetos da experiência” (Kant, 1994, BXVIII). Dito de outra forma, a lógica transcendental visa pôr a descoberto as categorias lógicas que, embora não se fundem na experiência e sim no entendimento puro, sejam elas mesmas a condição de possibilidade da experiência. Não cabe aqui expor o pensamento crítico de Kant, gostaria apenas de destacar dois aspectos importantes para auxiliar na compreensão do texto de Cassirer:

1) Para Kant, a exposição dos conceitos puros do entendimento, dada na tábua das categorias, deve ser completa e definitiva, tendo que abranger todo o campo do conhecimento puro.

2) Enquanto condição de possibilidade dos objetos da experiência, os conceitos puros do entendimento devem, em última instância, poder ser aplicados aos objetos dados na intuição, faculdade sensível e receptiva, cujas formas puras são o espaço e o tempo.

Do ponto de vista da escola neokantiana de Marburgo, o desenvolvimento das ciências exatas nos séculos XIX e XX, sobretudo da matemática e da física, põe em xeque as duas afirmações acima. O caráter cada vez menos intuitivo das ciências mostraria que a formação dos seus conceitos depende cada vez menos da intuição sensível de seus objetos. Sobretudo os avanços da matemática no século XIX apontariam “a tendência da matemática moderna de explicar os dados originários de sua ciência mediante puros conceitos lógicos, limitando ao máximo o papel exercido pela intuição” (Cassirer, 1907, p. 2). O desenvolvimento das geometrias não euclidianas mostra que o espaço e o tempo “puros” kantianos são datados, correspondendo ao espaço e ao tempo absoluto da física newtoniana, único

referencial de que Kant dispunha. Para o neokantismo espaço e tempo não são formas *a priori* da intuição, mas antes conceitos cujas possíveis configurações dependem do quadro teórico de cada ciência.

E aqui nos deparamos com um dos pontos centrais do neokantismo de Marburgo: o lugar no qual se dá a constituição dos objetos da experiência em relação ao nosso conhecimento teórico da natureza já não é o entendimento, mas o próprio arcabouço conceitual das ciências. Segundo Cohen, um dos fundadores da escola de Marburgo: “trata-se de partir da ciência como um *Faktum*, ou seja, como algo ‘dado’, e, por uma reflexão explicitadora, elevar-se ao estabelecimento de suas condições lógicas de possibilidade” (Cohen *apud* Porta, 2011, p. 48). Como o desenvolvimento das ciências pressupõe sempre a ampliação do seu quadro conceitual, as categorias que constituem a experiência já não são tomadas como fixas e acabadas, mas podem se transformar consoante o curso histórico das ciências. A validade e justificativa das categorias lógicas pelas quais compreendemos as coisas é buscada na própria atividade (*Leistung*) científica, fazendo da crítica do conhecimento “uma epistemologia sem sujeito” (Porta, 2011) ao propor uma lógica transcendental das ciências sem precisar recorrer a uma consciência ou a um sujeito como fundamento e local no qual o conceito se constitui. O fato de a lógica se validar na atividade científica concreta, prescindindo da ideia de um sujeito constituinte, faz com que os neokantianos rejeitem a divisão entre uma lógica geral ou formal, baseada na pura forma do pensamento, e uma lógica transcendental: “a lógica formal depende e, em última instância, não pode ser pensada separadamente da lógica transcendental: a investigação dos princípios que tornam possíveis a ciência matemática da natureza” (Heis, 2010, p. 385). Assim, “toda tentativa crítica de transformação da lógica deve se concentrar nesse ponto específico: a crítica da lógica formal se resume a uma crítica da doutrina geral da formação do conceito [*Begriffsbildung*]” (Cassirer, 1910, p. V).

Já no prefácio à obra *SF*, Cassirer diz que foram seus estudos sobre a lógica matemática que o levaram a perceber a necessidade de repensar a teoria de formação do conceito nas ciências naturais. Seria sobretudo na ciência matemática contemporânea que a conceitualização das ciências exatas se efetivaria de modo mais puro e visível, sem que, não obstante, tivesse sido devidamente explicitada e teorizada: apesar de terem sido dados grandes passos nessa direção com Cantor, Dedekind e, sobretudo, Frege e Russell. Embora central na teoria cassireriana de formação do conceito, não cabe comentar aqui a discussão de Cassirer com a lógica

matemática, assunto que será tratado por ele nos capítulos dois e três da obra em questão e em muitos outros escritos.⁴

O fundamental para a compreensão do capítulo aqui discutido é a tese de que as ciências concretas, em seu desenvolvimento histórico, já operam efetivamente com um modo de conceitualização que, pouco a pouco, rompe com as doutrinas tradicionais de formação do conceito baseadas na ideia de abstração, cujo paradigma é o conceito de gênero (*Gattungsbegriff*) o qual, por sua vez, está calcado em uma metafísica da substância. Assim, o primeiro capítulo do livro busca expor, em linhas gerais, uma crítica à teoria da abstração e à metafísica da substancialidade e, ao mesmo tempo, introduzir uma nova concepção de conceitualização a partir de uma ideia bastante específica de “função” em contraposição a noção de gênero.

O conceito de gênero e a metafísica da substância

Em que consiste, pois, a doutrina tradicional de formação do conceito? Segundo Cassirer, tal doutrina está tão enraizada no senso comum que seus pressupostos parecem óbvios. Trata-se de conceber as coisas como unidades substanciais dadas na intuição e detentoras de determinados atributos. Seria pela comparação entre coisas imediatamente dadas que o entendimento humano, por um processo de abstração e generalização, criaria categorias lógicas que representariam conjuntos de coisas que possuem atributos comuns. Nesse sentido, o entendimento humano teria apenas que comparar as coisas já dadas, extraindo delas seus traços distintivos semelhantes. Isso valeria tanto para objetos empiricamente dados na natureza quando para os objetos da matemática:

Da mesma forma que formamos o conceito de árvore, destacando o conjunto [*Menge*] das características comuns entre os carvalhos, as faias, as bétulas etc., assim também, exatamente do mesmo modo, formamos o conceito de quadrilátero isolando a propriedade que factualmente se deixa encontrar e apresentar de modo intuitivamente imediato no quadrado e no retângulo, no paralelogramo e no romboide, no trapézio e no trapezoide. (Cassirer, 1910, p. 6)

Para Cassirer, esse modo de conceber a formação do conceito está tacitamente presente nas mais diversas correntes filosóficas, tanto no empirismo como no idealismo, tanto no realismo como no nominalismo e no psicologismo, sem que se questione sua validade.

4 Cassirer estabelece um debate direto com Russell e Frege em seu artigo de 1907 “Kant und die moderne Mathematik” (Cassirer, 1907). Sobre a discussão com Frege e Russel, ver também J. Heis (2010).

SUBSTANZBEGRIFF UND FUNKTIONSBEGRIFF

Untersuchungen über die Grundfragen
der Erkenntniskritik

von

ERNST CASSIRER



120698
57 2 12

VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1910

Mas o que há de errado com esse modo tradicional de pensar a formação do conceito? Segundo Cassirer, se nos basearmos apenas na prescrição metodológica desse modo de conceitualização, ou seja, na formação de gêneros mediante a abstração das características comuns às coisas dadas, veremos que cada conjunto de objetos comparados possui sempre um gênero supremo que compreende todos os demais. Assim, se prosseguirmos com esse método, acabaremos por chegar ao conceito de um “objeto em geral” que, embora mais elevado, é o mais vazio de conteúdo. Ora, o que se espera de um conceito é que ele possa conter em si os casos particulares e que os consiga determinar de modo preciso e unívoco. O resultado final da abstração parece ser, ao contrário, a supressão dos casos particulares e a conquista de um universal abstrato que, ao abarcar tudo em si, perde toda a determinação. “Se o fim para o qual esse modo de formação do conceito finalmente conduz é a queda total no vazio, então também devem ser levantadas suspeitas quanto a todo o caminho aqui indicado” (Cassirer, 1910, p. 7). Além disso, o mero fato de se manter os traços distintivos na comparação entre as coisas não nos garante que obtenhamos um conceito válido de algo. Recorrendo a um argumento cético de Lotze em relação à teoria da abstração, Cassirer diz que se “subordinarmos cerejas e carne ao grupo característico de corpo avermelhado, suculento e comestível não chegaremos com isso a nenhum conceito lógico válido” (Cassirer, 1910, p. 8). Como é possível então que conceitos genéricos possam conter em si e explicar os casos particulares?

Para Cassirer o conceito de gênero só funciona porque está subordinado, sub-repticiamente, a uma metafísica de origem aristotélica, baseada em uma ontologia da substância. “Ao menos para Aristóteles, o conceito não é nenhum esquema meramente subjetivo no qual reunimos os elementos comuns de um grupo arbitrário de coisas.” Aquilo que é conquistado pela abstração é “a forma real [*die reale Form*] que garante o nexos causal e teleológico das coisas individuais”. A palavra “real” deve ser tomada aqui em seu sentido preciso. “Real” vem do latim *res*, em português “coisa”, em alemão *Ding* e, em alguns casos, *Sache*. Cassirer usa também as expressões *dinglich* ou *sachlich* para se referir ao teor de coisa, ao teor real de algo. O que então é uma coisa para Aristóteles? Coisa é *ousia*, a substância enquanto suporte de propriedades. Substância é aquilo que sub-jaz, que resta como núcleo permanente quando são retiradas todas as propriedades acidentais de uma coisa. Daí deriva, em certa medida, o conceito sujeito que, antes de Descartes, designa qualquer ente subsistente. *Ousia* é, portanto, uma categoria lógica mas também ontológica, ela pertence ao *logos*, mas também designa aquilo que as coisas são em si mesmas. Ela é categoria primeira à qual todas as outras estão subordinadas. Com isso, as demais categorias são pensadas como modos ou estados da substância. As categorias de relação, causa, número etc. são sempre relações de causalidade entre substâncias, número de substância etc.:

Desde então, a relação fundamental categorial entre a coisa e suas propriedades permanece sendo o ponto de vista condutor, ao passo que todas as determinações relativas apenas são tomadas em consideração quando, no limite, deixam-se ressignificar, mediante algum tipo de meditação, como estados em um sujeito ou em um grupo de sujeitos. (Cassirer, 1910, p. 10)

Esse modo de pensar as coisas como suportes de propriedades serve muito bem à biologia aristotélica. E até mesmo a física aristotélica (a qual, como se sabe, não era uma física matemática, como as físicas modernas e contemporâneas) trabalha com conceitos qualitativos e metafísicos para explicar as diversas formas de movimento. Entretanto essa lógica encontra dificuldades quando usada para pensar os objetos da matemática. Segundo Cassirer, conceitos básicos como os de ponto, linha e superfície não são conquistados por abstração, já que não se encontram imediatamente dados nas coisas. E aqui nos deparamos com uma tese central de Cassirer sobre a formação dos conceitos na matemática: se os conceitos empíricos parecem ser obtidos mediante a abstração de atributos comuns a partir de uma multiplicidade de coisas dadas, nos conceitos matemáticos, ao contrário,

trata-se de criar a multiplicidade que forma o objeto de consideração na medida em que, a partir de um simples ato posicional [*Setzung*], uma ligação sistemática de imagens mentais [*Denkgebilden*] é produzida mediante sínteses progressivas. Assim, aqui um ato próprio do pensar, uma livre produção de determinados nexos relacionais é contraposta à mera “abstração”. (Cassirer, 1910, p. 15)

Uma análise detida da formação do conceito na ciência matemática revelaria que nela não se parte de uma multiplicidade de objetos previamente dados, mas que os conceitos matemáticos produzem a multiplicidade de seus objetos mediante a instauração de nexos relacionais. Portanto, a categoria da relação, que na lógica aristotélica é tida como “extraessencial” (*außer-wesentliche*) por não alterar a natureza substancial das coisas, adquiriria na matemática o primado sobre a categoria de substância:

Aqui surge uma distinção metodológica cujo significado é abalador: segundo as diferentes relações de valor que são assumidas entre o conceito de coisa e o conceito de relação, diferenciam-se – de modo cada vez mais claro – as duas típicas formas capitais da lógica que, especialmente no moderno desenvolvimento científico, contrapõe-se. (Cassirer, 1910, p. 11)

Os conceitos de relação e função

Não cabe reproduzir aqui a desconstrução que Cassirer faz das teorias que tomam os conceitos matemáticos como propriedades de um conjunto de coisas previamente dadas, cujo exemplo mais “puro”, por assim dizer, é a concepção

empirista da matemática defendida por S. Mill. Essa é uma tarefa reservada à leitura do texto cuja tradução é aqui disponibilizada. Entretanto, algumas considerações sobre o conceito de função empregado por Cassirer podem ajudar na compreensão do texto. Como bem observa J. Heis (2010), o conceito de função em Cassirer é formado a partir de uma combinação da definição kantiana com a noção matemática de função. Na *Crítica da razão pura* o termo função é utilizado para designar a atividade própria do entendimento, em contraposição a receptividade da intuição: “Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum” (Kant, 1994, A68/B93).

Para Kant o entendimento se utiliza de seus conceitos como regras para ordenar uma multiplicidade de representações mediante um conceito comum, sejam essas representações dadas imediatamente na intuição ou por intermédio de outros conceitos. Ou seja, a função dos conceitos seria operar uma síntese do múltiplo, relacionando representações e estabelecendo um nexos necessário entre elas em uma totalidade unificadora. Essa síntese é feita por meio do juízo, sendo o entendimento caracterizado como a faculdade de julgar. Por exemplo, no juízo *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos e, nesse caso específico, ao conceito de corpo, o qual se aplica a diversos objetos que podem ser dados na intuição “e desse modo se reúnem em um só muitos conhecimentos possíveis” (A69/B94). De um ponto de vista neokantiano, poderíamos dizer que Kant acerta em atribuir o poder unificador do conceito à regra de ordenação e não à unidade da substância. Com isso, estaria em consonância com o pensamento científico moderno no qual se mostra (pelo menos desde o renascimento), de modo cada vez mais claro, que o verdadeira conteúdo da pesquisa científica não são as substâncias absolutas, mas antes as leis pelas quais unificamos os fenômenos (Cassirer, 1907, p. 6). Entretanto, ao classificar o entendimento como a faculdade de julgar, Kant estaria preso ainda à lógica proposicional dependente da categoria da substância com seus atributos. Além do que, como vimos, o neokantismo exclui a intuição como fonte de qualquer tipo de representação imediata de objetos.

Assim, uma vez feita a crítica às teorias de formação do conceito baseadas na categoria de substância, Cassirer tenta mostrar como se dá o novo tipo de conceitualização por ele proposto, aproximando o conceito kantiano do conceito matemático de função. Uma das estratégias que nosso filósofo usa para explicar seu conceito de função é mostrar que ele já opera até mesmo naquelas teorias de formação de conceitos que têm como princípio a abstração. Para podermos abstrair atributos comuns a uma série de objetos observáveis devemos, primeiramente, reconhecer esses objetos como sendo, de algum modo, semelhantes. Isto é, unimos objetos temporalmente separados mediante o princípio comum da similitude:

Mas, com isso, um ato de identificação deve ser reconhecido primeiramente como fundamento [*Grundlage*] de toda “abstração”. Ao pensamento é concedida uma função peculiar de relacionar um conteúdo presente a um passado e de, em certa medida, apreendê-los ambos como idênticos. (Cassirer, 1910, p. 19)

Ou seja, o que caracteriza o conceito é sempre uma regra pela qual se estabelece uma relação necessária entre uma série (*Reihe*) de elementos (no caso aqui uma série de elementos empiricamente observáveis). Esse processo de formação de séries, de ordenação a partir de uma regra prévia, estaria na origem de toda formação do conceito, da qual a abstração seria um caso particular. Podemos seriar objetos mediante o princípio da similitude como também mediante o princípio da diferença, das relações temporais e espaciais, de causa e efeito etc. O problema de teoria da abstração é que ela elege um princípio (da similitude) de ordenação entre muitos e o toma como absoluto. Assim, ela veria as formas categoriais pelas quais ordenamos as coisas como propriedades dessas coisas elas mesmas. Para Cassirer, os membros de uma série de objetos não são unidades individuais avulsas, detentoras de propriedades determinadas que delas pudessem ser extraídas. As coisas só existem dentro de uma totalidade conceitual sistemática (*Inbegriff*)⁵, cujas regras de ordenação geram multiplicidades de objetos com suas determinidades:

Dizemos que uma multiplicidade de intuições é apreendida e ordenada conceitualmente quando seus membros não se perfilam sem relação, mas antes resultam de um membro inicial em uma sequência necessária segundo uma relação fundamental geradora [*erzeugende*]. É a identidade dessa relação geradora, mantida em toda mudança nos conteúdos particulares, que constitui a forma específica do conceito. (Cassirer, 1910, pp. 19-20)

Cassirer busca explicar em que consiste essa “relação fundamental geradora”, partido de uma distinção hegeliana entre universalidade abstrata, atribuída ao conceito de gênero, e a universalidade concreta da matemática. A universalidade abstrata do gênero deixaria de lado toda diferença específica, toda determinidade particular das coisas, ao passo que a universalidade concreta não apenas contém em si, mas também produz toda particularidade mediante uma regra. A fim de esclarecer essa distinção, nosso filósofo lança mão de um exemplo extraído de um livro do matemático alemão Moritz W. Drobisch, o qual nos mostra que a dedução dos números cuja soma é igual a 25, sendo que o primeiro é divisível por dois e o segundo por três, pode ser dada pela equação: $(22 - 6z) + (6z + 3) = 25$. Essa fórmula contém em si todos os números possíveis que obedecem a essa regra, na medida em que atribuímos diversos valores à variável *z*. Essa universalidade é tida como concreta,

5 Sobre a tradução do termo *Inbegriff* por “totalidade sistemática”, ver a nota de número 15 da tradução aqui publicada.

porque nela os casos particulares não são eliminados, mas antes gerados e “resultam dessas fórmulas eles mesmos como espécies [*Arten*] delas”. Do mesmo modo, na geometria, “podemos a partir de uma forma matemática geral – por exemplo, a partir da fórmula das curvas de segunda ordem – chegar às formações específicas do círculo, da elipse etc.”. Esses exemplos mostrariam que na matemática os conceitos não são gêneros mais elevados aos quais chegaríamos pela comparação de objetos com características semelhantes. Os objetos surgem e são gerados na medida em que atribuímos valores às variáveis de uma fórmula. Desse modo, eles estão todos contidos nessa fórmula mesmo que seu número seja infinito:

O mesmo vale em geral para toda função matemática com uma ou mais variáveis. Pois toda função apresenta uma lei universal que, devido aos sucessivos valores que as variáveis podem assumir, compreende em si [*unter sich begreift*] ao mesmo tempo todo caso particular para o qual ela é válida. (Drobisch *apud* Cassirer, 1910, p. 27)

Uma função é um modo de relacionar elementos segundo uma regra invariável que estabelece uma relação necessária de dependência entre eles. Entretanto, essa regra não é ela mesma um novo elemento, mas aquilo que faz com que esses elementos possam não apenas ser relacionados, mas também gerados, na medida em que as variáveis de uma função adquirem valores específicos. O conceito contém em si todos os casos particulares porque esses são deduzidos dele mediante uma regra geradora e não por ser ele o gênero mais elevado.

Segundo Cassirer, se observarmos a história das ciências exatas, veremos que essa noção matemática de função expressaria de maneira mais apropriada o modo pelo qual se dá a formação do conceito nas ciências do que a teoria da abstração, calcada na categoria tradicional de substância. Assim, os capítulos seguintes do livro serão dedicados à comprovação dessa tese mediante uma análise do desenvolvimento histórico das ciências exatas, mais precisamente na matemática, física e química. A tradução desses capítulos e suas respectivas apresentações e comentários faz parte do projeto de pesquisa que desenvolvemos atualmente e que esperamos poder disponibilizar em breve àqueles que possuem interesse pelo assunto.

Referências bibliográficas

- CASSIRER, Ernst. “Kant und die moderne Mathematik”. *Kant-Studien*, vol. 12, Berlin, Reuther & Reichard, pp. 1-49, 1907.
- _____. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1910.
- HEIS, Jeremy. ““Critical philosophy begins at the very point where logistic leaves off”: Cassirer’s Response to Frege and Russell”. *Perspectives on Science*, vol. 18, n. 4, pp. 383-408, 2010 (disponível em: www.muse.jhu.edu/article/397634).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

PORTA, Mario A.G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.

Vorwort.

Die erste Anregung zu den Untersuchungen, die dieser Band enthält, ist mir aus Studien zur Philosophie der Mathematik erwachsen. Indem ich versuchte, von Seiten der Logik aus einen Zugang zu den Grundbegriffen der Mathematik zu gewinnen, erwies es sich vor allem als notwendig, die Begriffsfunktion selbst näher zu zergliedern und auf ihre Voraussetzungen zurückzuführen. Hier aber machte sich alsbald eine eigentümliche Schwierigkeit geltend: die herkömmliche logische Lehre vom Begriff zeigte sich in ihren bekannten Hauptzügen als unzureichend, die Probleme, zu denen die Prinzipienlehre der Mathematik hinführt, auch nur vollständig zu bezeichnen. Die exakte Wissenschaft war hier, wie sich mir immer deutlicher zu ergeben schien, zu Fragen gelangt, für welche die Formensprache der traditionellen Logik kein genaues Correlat besitzt. Der sachliche Gehalt der mathematischen Erkenntnisse wies auf eine Grundform des Begriffs zurück, die in der Logik selbst nicht zu klarer Bezeichnung und Anerkennung gekommen war. Insbesondere waren es Untersuchungen über den Reihenbegriff und den Grenzbegriff (deren spezielles Ergebnis übrigens in die allgemeineren Erörterungen dieses Buches nicht aufgenommen werden konnte), die diese Überzeugung in mir befestigten und damit zu einer erneuten Analyse der Prinzipien der Begriffsbildung selbst hindrängten.

Allgemeinere Bedeutung gewann das Problem, das hierdurch bezeichnet war, freilich erst dann, als es sich zeigte, daß es sich keineswegs auf das Gebiet der Mathematik beschränkt, sondern von hier aus auf das Ganze der exakten Wissenschaften übergreift. Die Systematik dieser Wissenschaften

Conceito de substância e conceito de função: investigação sobre as questões fundamentais da crítica do conhecimento¹

Ernst Cassirer

Tradução de Alexandre de Oliveira Ferreira

[V] Prefácio

O primeiro estímulo para as investigações contidas nesse volume surgiu a mim a partir dos estudos de filosofia da matemática. Quando eu buscava conquistar um acesso aos conceitos fundamentais da matemática pelo lado da lógica, revelou-se ser necessário, antes de tudo, analisar mais de perto a própria função do conceito e reconduzi-la aos seus pressupostos. Entretanto, imediatamente se impôs aqui uma dificuldade: a tradicional doutrina lógica do conceito se mostrou, em seus conhecidos traços principais, insuficiente até mesmo para indicar de modo completo os problemas aos quais a teoria dos princípios da matemática conduz. Tornava-se cada vez mais evidente a mim que a ciência exata chegara aqui a questões para as quais a forma linguística da lógica tradicional não possui nenhum correlato preciso. O conteúdo objetivo [*sachliche*]² do conhecimento matemático remetia a uma forma do conceito que não chegara, na lógica ela mesma, a uma clara caracterização e reconhecimento. Foram especialmente as investigações acerca do conceito de séries e do conceito de limite (cujos resultados específicos, entretanto, não puderam ser incluídos na explanação geral desse livro) que reforçaram em mim essa convicção e,

1 (Nota do tradutor) Traduzido do original alemão: E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1910.

O texto aqui traduzido corresponde ao prefácio e ao primeiro capítulo da obra supracitada, a qual possui ao todo oito capítulos. A tradução foi cotejada com as traduções inglesa (1923) de Willian Curtis Swabey e Marie Collins Swabey, italiana (1973) de Gian Antonio De Toni, e francesa (1977) de Pierre Caussat. As notas que não forem indicadas como “nota do tradutor” são do próprio Cassirer. Os números em vermelho entre colchetes referem-se à paginação do original alemão.

2 (Nota do tradutor) O adjetivo *sachlich* deriva do substantivo *Sache* que significa “coisa”, mas também “objeto”, ou “assunto”, “questão”. Em alemão *sachlich* tem normalmente o sentido de algo que é objetivo, que vai direto ao assunto. Entretanto, aqui a noção de coisa tem, às vezes, um significado mais preciso e se confunde com a noção de substância. Cassirer também usa a expressão *dinglich*, derivado de *Ding*, que também significa coisa, mas em sentido mais restrito das coisas enquanto unidades substanciais ou das coisas que encontramos no mundo. Daí porque as vezes traduzo *sachlich*, dependendo do contexto, por “objetivo”, ou “relativo às coisas”, “de coisa” ou “real”: esse último termo derivado da palavra latina *res* (coisa).

com isso, impuseram uma nova análise dos princípios de formação do conceito [*Begriffsbildung*].

O problema aqui exposto adquiriu um significado mais geral apenas quando se mostrou que ele, de forma alguma, restringia-se ao domínio da matemática, mas sim que, a partir daí, abrangia a totalidade das ciências exatas. A sistemática dessas ciências ganha cada vez uma [VI] forma diferente conforme elas são consideradas sob diferentes perspectivas lógicas. Assim, desde então, devia-se fazer a tentativa de, a partir do ponto de vista aqui conquistado, examinar os modos de formação do conceito nas disciplinas particulares – tanto na aritmética, como na geometria, tanto na física como na química. Não bastava aqui, para o fim geral da investigação, sacar das ciências particulares exemplos isolados como suporte da teoria lógica, mas devia-se antes buscar cada uma dessas ciências no conjunto de sua estrutura [*Aufbau*] essencial e, a partir daí, fazer surgir de modo cada vez mais determinado a função unitária fundamental que domina e mantém coesa essa estrutura. Não escondi de mim mesmo as dificuldades que a execução de tal plano acarretava. Entretanto, se finalmente me decidi empreendê-lo, assim o fiz porque a mim se mostrava de modo cada vez mais claro que um rico e importante trabalho prévio já havia sido executado nas próprias ciências particulares. Sobretudo nas ciências exatas, o interesse dos pesquisadores tem se voltado de modo cada vez mais interessado e enérgico dos fins particulares em direção às bases filosóficas. Com isso, independentemente de como os resultados dessas pesquisas sejam julgados isoladamente, a tarefa da lógica enquanto tal ganha em toda parte um incentivo rico e imediato. Assim, a exposição a seguir procurou apoiar-se inteiramente no desenvolvimento histórico das ciências mesmas e na apresentação sistemática de seus conteúdos tal como feita pelos grandes pesquisadores. Se eles, por um lado, tiveram que, desde o começo, abdicar de incluir em suas considerações a totalidade dos problemas que surgem aqui, por outro lado, devemos expor e percorrer em seus pormenores o ponto de vista lógico específico sob o qual eles se situam. Aquilo que o conceito é e significa segundo sua atividade [*Leistung*] comum deixa-se apenas mostrar quando essa atividade é seguida através dos mais importantes campos dos problemas científicos e exposta em seus traços gerais.

[VII] A tarefa ganhou uma formulação nova e mais ampla tão logo se avançou das puras determinações lógicas para o conhecimento da realidade efetiva [*Wirklichkeitserkenntnis*]. A oposição original desdobrou-se agora em uma multiplicidade de problemas distintos que, não obstante, estão relacionados entre si e ligados por uma unidade de pensamento mediante o ponto de partida comum do qual eles tomam seu início. Na história da filosofia, sempre que foi posta a pergunta sobre a relação entre pensar e ser, entre conhecimento e realidade efetiva, ela foi conduzida e dominada em seu primeiro início por determinados pressupostos

lógicos, por uma determinada visão [*Ansicht*] sobre a natureza do conceito e do juízo. Toda mudança nessa visão fundamental deve, ao mesmo tempo, indiretamente trazer consigo uma mudança decisiva de todo questionamento em geral. O sistema do conhecimento não tolera nenhuma determinação “formal” isolada que não continue atuando [*weiterwirkt*] na totalidade das tarefas e soluções do conhecimento. A concepção que uma vez se obteve da forma fundamental do conceito intervém imediatamente nos julgamentos das questões relativas às coisas [*sachlichen*] que normalmente costumam ser atribuídas à “crítica do conhecimento” ou à “metafísica”. A segunda parte desse livro procura mostrar como essas questões se transformam a partir da perspectiva da visão geral obtida na crítica das ciências exatas e, com isso, como suas soluções tomam uma nova direção. Apesar de parecerem estar distantes uma da outra segundo o conteúdo, as duas partes se pertencem mutualmente segundo a visão filosófica fundamental: elas buscam apresentar um e mesmo problema que, a partir de um ponto central fixo, cada vez mais se espante e absorve em seu círculo âmbitos cada vez mais amplos e concretos.

Berlin, Julho de 1910

Ernst Cassirer

Erstes Kapitel

Zur Theorie der Begriffsbildung

Die neue Stellung, die die Philosophie der Gegenwart allmählich zu den Grundlagen des theoretischen Wissens gewinnt, bekundet sich nach außen hin vielleicht nirgends deutlicher, als in der Umbildung, die die Hauptlehren der formalen Logik in ihr erfahren haben. In der Logik allein schien die philosophische Gedankenentwicklung endlich zu einem sicheren Halt gelangt zu sein; — in ihr schien ein Gebiet abgegrenzt zu sein, das gegen alle die Zweifel, die sich immer von neuem gegen die verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkte und Lehrmeinungen richteten, gesichert blieb. Das Urteil Kants, daß hier der stetige und sichere Gang der Wissenschaft endgültig erreicht sei, schien somit bewährt und befestigt. Selbst die weitere Betrachtung, daß die Logik, wie sie seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts tat, so auch keinen Schritt vorwärts zu tun vermochte, mußte unter diesem Gesichtspunkt als eine Bestätigung ihres eigentümlichen Gewißheitscharakters gelten. Von dem eigentlichen Leben, von der steten Umgestaltung alles gegenständlichen Wissens unberührt schien sie allein sich gleichförmig und einförmig zu behaupten.

Verfolgt man indessen genauer den Gang, den die wissenschaftliche Entwicklung in den letzten Jahrzehnten genommen hat, so ergibt sich auch für die formale Logik alsbald ein anderes Bild. Überall zeigt sie sich von neuen Fragestellungen erfüllt und von neuen gedanklichen Tendenzen beherrscht. Von der Arbeit, die die Jahrhunderte hier für die Formulierung der Grundlehren geleistet haben, scheint mehr und mehr abzubreckeln; — während auf der andern Seite jene neuen

Primeira Parte - Conceitos de coisa e conceitos de relação

[3] Primeiro Capítulo - Da teoria de formação do conceito

Talvez em nenhum outro lugar tenha se mostrado com tanta clareza a nova posição que a filosofia contemporânea tem paulatinamente conquistado, em relação aos fundamentos do conhecimento teórico, como nas transformações que as principais doutrinas da lógica formal têm sofrido. Parecia que somente na lógica o desenvolvimento do pensar filosófico havia finalmente chegado a uma paragem segura – nela parecia estar delimitada uma região que permanecia segura contra toda dúvida que sempre novamente era lançada contra os diversos pontos de vista e tendências do pensamento teórico. O julgamento de Kant, segundo o qual aqui fora alcançado definitivamente o curso constante e seguro das ciências parecia, assim, comprovado e confirmado. Mesmo a consideração posterior, segundo a qual desde Aristóteles a lógica não teria dado nenhum passo a diante, mas também nenhum passo para trás, devia ser, de acordo com esse ponto de vista, uma comprovação do seu caráter de certeza peculiar. Intocada pela vida ela mesma e pelas constantes transformações do saber objetivo, ela, sozinha, parecia afirmar-se de modo uniforme e permanente.

Entretanto, se seguirmos de modo mais preciso o caminho que o desenvolvimento científico tomou nas últimas décadas, então, logo surge um outro quadro [*Bild*] também para a lógica formal. Em toda parte, ela se mostra tomada por novos questionamentos e dominada por novas tendências de pensamento. O trabalho desempenhado aqui durante séculos para a formulação das doutrinas fundamentais parece cada vez mais se despedaçar enquanto, por outro lado, [4] surgem novos grandes âmbitos de problemas resultantes do contato com a teoria geral das multiplicidades matemáticas. Essa doutrina se revela cada vez mais como a meta comum à qual se dirigem os diversos modos de questionamento lógico (que outrora eram investigados isoladamente) e através da qual eles recebem a sua unidade ideal. Com isso a lógica é liberta de seu isolamento e, em contrapartida, ao mesmo tempo conduzida a tarefas e atividades [*Leistungen*] concretas. Isso porque o escopo da moderna doutrina da multiplicidade não se restringe aos problemas da matemática pura, mas se amplia em uma consideração geral que se estende até a metodologia específica do conhecimento da natureza e nele se comprova. Entretanto, o nexo sistemático no qual a lógica é assim inclusa exige, ao mesmo tempo, uma comprovação renovada de seus pressupostos. A aparência de uma certeza incondicional se esvanece: a crítica começa agora a voltar-se para aquelas doutrinas

que, diante de profundas e essenciais mudanças no ideal comum de conhecimento, aparentemente afirmavam ter alcançado, de forma duradoura e imutável, sua consistência histórica.

A lógica aristotélica é, em seus princípios gerais, a expressão fiel e o espelho da metafísica de Aristóteles. Ela se faz compreender, em seus motivos próprios, apenas em conexão com as convicções sobre as quais essa última repousa. A concepção acerca da essência e articulação do ser determina a concepção sobre as formas fundamentais do pensamento. Sem dúvida, na elaboração posterior da lógica, começam a se afrouxar as relações com as formas particulares da ontologia aristotélica; não obstante, o enlace com suas intuições fundamentais gerais permanece mantido, apresentando-se novamente com clareza característica em determinados pontos de inflexão do desenvolvimento histórico. Mesmo os significados fundamentais atribuídos à teoria dos conceitos na construção do conhecimento lógico remetem a essa conexão. Sem dúvida, os esforços modernos para a reforma da lógica [5] buscaram inverter a hierarquia tradicional do problema nesse ponto, na medida em que fizeram preceder a doutrina do juízo à doutrina do conceito. Mas, por mais frutífero que esse ponto de vista tenha se mostrado, ele não pôde se afirmar duradouramente em sua total pureza diante da tendência sistemática que dominava a classificação [*Einteilung*] antiga. O impulso intelectual, sob o qual essa tentativa de renovação ainda se encontrava, fazia-se valer imediatamente tão logo quando, na própria doutrina do juízo, novamente imiscuíam-se traços que apenas podiam ser totalmente compreendidos e comprovados a partir da teoria tradicional do conceito de gênero [*Gattungsbegriff*]. Assim, a primazia do conceito que se buscava deixar de lado era mais uma vez implicitamente reconhecida: apenas a articulação externa de seus elementos havia se deslocado e não o real [*sachliche*] centro de gravidade de seu sistema. Toda tentativa crítica de transformação da lógica deve se concentrar nesse ponto específico: a crítica da lógica formal se resume a uma crítica da doutrina geral da formação do conceito.

Os traços principais dessa doutrina são conhecidos e não precisam de uma exposição pormenorizada. Seus pressupostos são tão simples e claros e concordam tanto com as suposições fundamentais das quais a visão habitual de mundo necessita e se utiliza, que aqui parece quase não haver um meio para uma comprovação crítica. De fato, nada aqui é pressuposto além da existência das coisas elas mesmas, em sua primeiramente inexaurível [*unübersehbar*] multiplicidade, e a faculdade do espírito de, a partir dessa abundância de existências individuais, destacar aqueles elementos que são comuns à maioria delas. Na medida em que assim reunimos em classes os objetos, que são caracterizados mediante a posse de uma e mesma propriedade, e repetimos esse procedimento continuamente em graus mais elevados, surge a nós paulatinamente uma ordem e articulação mais fixas do ser de acordo com cada

gradação das semelhanças reais [*sachlich*] que perpassam as coisas individuais. As funções essenciais que o pensamento realiza aqui são apenas [6] as de comparar e distinguir multiplicidades sensíveis dadas. A reflexão que transita entre os objetos particulares, a fim de se assegurar dos traços essenciais nos quais eles se conjuntam, conduz por si mesma à abstração que se apropria desses mesmos traços e os destacam puramente em si mesmos, livres de toda mistura com componentes desiguais. Assim, mediante essa concepção – e essa parece ser sua vantagem mais própria e sua justificação – a unidade da visão de mundo [*Weltbildes*] natural de modo algum é destruída ou danificada. O conceito não se apresenta à efetividade sensível como algo estranho, mas ele antes constitui uma parte dessa efetividade mesma; um extrato daquilo que está imediatamente contido nela. Nessa perspectiva, os conceitos das ciências matemáticas exatas estão no mesmo nível que os conceitos das ciências descritivas que têm a ver apenas com a clara classificação e ordenação daquilo que é dado. Da mesma forma que formamos o conceito de árvore, destacando o conjunto [*Menge*] das características comuns entre os carvalhos, as faias, as bétulas, etc., assim também, exatamente do mesmo modo, formamos o conceito de quadrilátero isolando a propriedade que factualmente se deixa encontrar e apresentar de modo intuitivamente imediato no quadrado e no retângulo, no paralelogramo e no romboide, no trapézio e no trapezoide. Os notórios princípios da teoria do conceito resultam por si mesmos dessa base¹. Cada série de objetos comparáveis possui um conceito de gênero supremo que compreende todas as determinações com as quais esses objetos concordam, ao passo que, por sua vez, conceitos de espécie de diversos graus de elevação são definidos no interior desses gêneros supremos mediante aquelas qualidades que pertencem a apenas uma parte dos elementos comparados. Assim como se ascende de uma espécie a um gênero mais elevado quando se abdica de um determinado traço distintivo [7] que havia sido retido até então, assumindo com isso uma região maior de objetos no âmbito da consideração, assim se realiza, ao contrário, a especificação do gênero mediante a introdução progressiva de novos elementos constitutivos [*inhaltlicher Momente*]. Se denominarmos a quantidade de traços distintivos [*Merkmale*] de um conceito de grandeza [*Größe*] de seu conteúdo, então essa grandeza aumenta conforme descemos dos conceitos mais elevados aos mais baixos, diminuindo com isso a quantidade de espécies que pensamos estar subordinadas a ele – ao passo que a grandeza diminui quando essa quantidade de espécies aumenta ao ascendermos a um gênero mais elevado. Pois, extensões [*Umfang*] maiores implicam em uma limitação progressiva do conteúdo de modo que, por fim, os conceitos mais genéricos aos quais podemos chegar já não possuem

1 Ver, p. ex., B. Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, 4 ed., Leipzig 1875, §16 ss.; e Überweg, *System der Logik*, Bonn 1857, §51 ss.

nenhuma propriedade ou determinidade [*Bestimmtheit*]² distintiva. O topo da “pirâmide conceitual”, que construímos graças a esse procedimento, acaba na representação abstrata de um “algo”, uma representação que, justamente em seu ser que tudo abarca e sob o qual recai todo conteúdo de pensamento, é igualmente esvaziada de toda significação específica.

Entretanto nesse ponto, para onde a lógica tradicional do conceito é compelida por uma necessidade interna, devem também se fazer sentir as primeiras dúvidas acerca da sua validade e aplicabilidade universais. Se o fim para o qual esse modo de formação do conceito finalmente conduz é a queda total no vazio, então também devem ser levantadas suspeitas quanto a todo o caminho aqui indicado. Um tal desfecho permaneceria incompreensível se cada etapa individual cumprisse as exigências que costumamos fazer a toda formação de conceito fecunda e concretamente científica. Aquilo que primeiramente exigimos e esperamos do conceito científico é que ele estabeleça, no lugar da indeterminação e ambiguidade originárias do conteúdo das representações, uma determinação estrita e unívoca, ao passo que aqui, ao contrário, os limites estritos parecem se confundir na medida em que avançamos com o procedimento lógico indicado. E mesmo do ponto de vista imanente da lógica [8] formal surge imediatamente um novo problema. Se toda formação de conceito consiste em destacar apenas os traços distintivos concordantes [*übereinstimmende*] de uma multiplicidade de objetos que se nos apresentam, enquanto deixamos todos os outros de lado, então é claro que, mediante uma tal redução, um mero fragmento toma o lugar da totalidade intuitiva originária. Tal fragmento tem a pretensão dominar e explicar o todo. O conceito perderia todo valor se significasse meramente a supressão dos casos particulares, de cujas considerações ele parte, e ao mesmo tempo a aniquilação de sua singularidade. O ato de negação deve antes ser a expressão de uma atividade [*Leistung*] inteiramente positiva: aquilo que permanece não deve ser apenas uma parte tomada ao acaso, mas antes um elemento “essencial” mediante o qual o todo é determinado. O conceito mais elevado pretende tornar compreensível o conceito inferior na medida em que revela e destaca [*für sich hinstellen*] o fundamento de sua formação específica. Entretanto, a regra tradicional para a formação do conceito de gênero não traz em si nenhuma garantia de que esse fim seja verdadeiramente alcançado. De fato, nada nos garante que as características comuns que destacamos de um complexo arbitrário de objetos também contenham os traços característicos próprios que dominam e determinam a partir de si a estrutura

2 (Nota do tradutor) O termo *Bestimmtheit*, assim como *Bestimmung* (determinação) deriva do verbo *bestimmen*: determinar, fixar, definir. Em alemão corrente a palavra pode ser traduzida por certeza, ou determinação no sentido de estar determinado ou decidido a fazer algo. Em filosofia *Bestimmtheit* pode ser traduzido por “determinidade”, designando uma qualidade ou traço distintivo que determina uma coisa, que a diferencia das outras e faz com que ela se singularize.

total dos membros do complexo. Se nós, tomando um exemplo drástico de Lotze, subordinarmos cerejas e carne ao grupo característico de corpo avermelhado, suculento e comestível não chegaremos com isso a nenhum conceito lógico válido, mas apenas a uma junção de palavras sem sentido que nada significa e em nada contribui para a apreensão dos casos particulares. Com isso se revela o fato de a regra geral formal não bastar a si mesma e de que, para sua complementação, sempre se recorre tacitamente a um outro critério intelectual.

Esse critério se mostra claramente no sistema de Aristóteles: a lacuna que permanece na lógica é aqui, em contra partida, imediatamente completada e preenchida pela metafísica aristotélica. [9] A doutrina do conceito é o elemento de ligação que encadeia as duas regiões. Ao menos para Aristóteles, o conceito não é nenhum esquema meramente subjetivo no qual reunimos os elementos comuns de um grupo arbitrário de coisas. Pôr em evidência o que é comum seria um jogo vazio de representações se não estivesse subentendido que aquilo que é conquistado dessa maneira é, ao mesmo tempo, a forma real que garante o nexos causal e teleológico das coisas individuais. As características comuns [*Gemeinsamkeiten*] autênticas e últimas das coisas são também as forças criadoras das quais elas surgem e segundo as quais elas se formam. O processo de comparação das coisas e sua reunião segundo traços distintivos comuns, tal qual é primeiramente expresso na linguagem, não conduz a algo indeterminado mas, se for corretamente conduzido, acaba no estabelecimento de conceitos essenciais e reais [*realen Wesensbegriffe*]. O pensamento apenas isola o arquétipo que está contido na efetividade individual e concreta como fator atuante que confere o cunho comum às formas múltiplas e particulares. O gênero biológico descreve tanto o fim que as formas de vida individuais almejam quanto a força imanente que conduz seu desenvolvimento. A forma lógica de formação do conceito e da definição só pode ser estabelecida sob o ponto de vista dessas relações fundamentais do real. A determinação do conceito por seu gênero próximo mais elevado e pela diferença específica reproduz o processo [*Fortschritt*] pelo qual a substância real sucessivamente se desdobra em seus modos de ser específicos. Assim, é a esse *conceito fundamental de substância* que as teorias puras da lógica de Aristóteles permanecem constantemente relacionadas. O sistema completo das definições científicas seria também a expressão completa das forças substanciais que regem a realidade efetiva³.

[10] A compreensão [*Fassung*] apropriada da lógica aristotélica está condicionada à compreensão apropriada de seu conceito de ser. É verdade que o

3 Sobre os pressupostos metafísicos da lógica de Aristóteles ver: Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande I*; I. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*; H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles II*, 2, Tübingen 1900, p. 183ss.

próprio Aristóteles claramente distinguiu diferentes modos e significados do ser: e a tarefa fundamental da sua doutrina das categorias é acompanhar e tornar clara essa divisão do ser em suas diferentes subespécies. Assim também, ele distingue expressamente o ser que indica a simples relação no juízo do ser da existência real; o ser do sistema conceitual do ser do sujeito concreto. Entretanto, em todas essas tentativas de uma articulação rigorosa permanece incontestável o primado lógico do conceito de substância. A multiplicidade das determinações do ser são pensáveis apenas nas substâncias dadas e existentes. Apenas em um substrato constante de coisa [*dinglich*], que deve estar originalmente dado em presença [*vorhanden*]⁴, podem os modos lógico-gramaticais do ser encontrar seu apoio e fundamento reais. Quantidade e qualidade, determinações de tempo e espaço não subsistem em si e para si, mas simplesmente apenas como propriedades em realidades absolutas e em si mesma subsistentes. Sobretudo é a categoria de relação que é relegada por essa doutrina metafísica fundamental de Aristóteles a uma posição dependente e subordinada. A relação não se mantém autossuficiente diante do autêntico conceito de ser [*eigentlichen Wesensbegriff*], ela pode acrescentar a ele apenas modificações externas e acessórias que não afetam sua autêntica “natureza”. Com isso, a doutrina aristotélica de formação do conceito ganha um traço característico que permanece inalterado em todas as várias mudanças que ela sofre. Desde então, a relação fundamental categorial entre a coisa e suas propriedades permanece sendo o ponto de vista condutor, ao passo que todas as determinações relativas apenas são tomadas em consideração quando, no limite, deixam-se ressignificar, mediante algum tipo de meditação, como estados em um sujeito ou em um grupo de sujeitos. Essa visão se revela nos manuais de lógica formal pelo fato de que, em regra, as referências ou relações são tidas como “extraessenciais” [*außer-wesentlichen*] [11] em um conceito, pois podem permanecer fora de sua definição sem prejudicá-lo. Aqui surge uma distinção metodológica cujo significado é abalador: segundo as diferentes relações de valor que são assumidas entre o conceito de coisa e o conceito de relação, diferenciam-se – de modo cada vez mais claro – as duas típicas formas capitais da lógica que, especialmente no moderno desenvolvimento científico, contrapõe-se.

Tomando como base esse critério generalíssimo, reconhece-se além disso que os principais e essenciais pressupostos sobre os quais Aristóteles fundamenta sua lógica sobreviveram também às doutrinas fundamentais específicas da metafísica peripatética. De fato, toda luta contra o “realismo conceitual” aristotélico permanece

4 (Nota do tradutor) O adjetivo *vorhanden* significa, literalmente, estar diante da mão. Pode ser traduzido, por subsistente, presente, simplesmente dado, existente, disponível etc. O fundamental no texto de Cassirer é a ideia de um substrato previamente dado que serviria de suporte e origem da conceitualização, segundo as teorias tradicionais da formação do conceito.

ineficiente justamente nesse ponto decisivo. A disputa entre nominalismo e realismo diz respeito apenas à pergunta acerca da realidade-efetiva metafísica do conceito, enquanto a pergunta por sua definição lógica válida permanece fora de consideração. Está em questão a realidade dos “universais”: o que não é posto em dúvida, como uma concordância tácita estabelecida pelos partidos beligerantes, é justamente o fato de o conceito ser concebido como gênero universal, como elemento comum em uma série de coisas individuais semelhantes ou de mesma espécie. Sem esse pressuposto fundamental mútuo, permaneceria totalmente incompreensível qualquer disputa sobre se cada elemento comum possui uma existência factual independente ou se apenas se deixa mostrar como momento intuitivo nas coisas individuais e junto a elas. Também a crítica psicológica dos conceitos “abstratos”, por mais radical que possa parecer à primeira vista, não traz nenhuma mudança verdadeira. Pode-se acompanhar em Berkley, nos mínimos detalhes, como seu ceticismo em relação ao valor e a eficiência dos conceitos abstratos contém em si, ao mesmo tempo, a crença dogmática no modo habitual de explicação [*Erklärung*] do conceito. Que o conceito científico autêntico, em especial os conceitos da matemática e da física, [12] possivelmente tivessem uma outra tarefa e função a cumprir que aquelas que lhes foram atribuídas pela demonstração escolástica⁵: tal pensamento não se concebe. Com efeito, na dedução psicológica do conceito o esquema tradicional não é propriamente modificado, mas antes apenas transportado para outro âmbito. Se antes eram as coisas externas que deveriam ser comparadas e delas destacado o componente comum, agora o mesmo processo é transferido para as representações enquanto correlatos anímicos das coisas. O processo é assim apenas deslocado para uma outra dimensão, na medida em que ultrapassa o campo do físico em direção ao psíquico, enquanto seu decurso comum e sua estrutura permanecem os mesmos. Quando várias representações conjuntas possuem uma parte de seu conteúdo em comum, então surge delas, segundo as conhecidas leis psicológicas da coestimulação [*Miterregung*] e fusão [*Verschmelzung*] do homogêneo, um conteúdo no qual apenas as determinações concordantes são retidas e todas as outras descartadas.⁶ Desse modo, não se produz nenhuma configuração [*Gebilde*] com significado próprio e independente, mas apenas se alcança uma divisão do conteúdo representativo já dado na medida em que, mediante um direcionamento único da atenção, certos elementos são destacados de seu entorno de modo mais acentuado. Às “formas substanciais” que, para Aristóteles, representam o fim último desse ato comparativo, correspondem agora determinados elementos fundamentais que se estendem por

5 Mais detalhadamente em meu escrito sobre o problema do conhecimento na filosofia e na ciência contemporâneas (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*), Tomo II, Berlin, 1907, s219 ss.

6 Ver Überweg, *op. cit.*, §51

todo o âmbito das percepções [*Wahrnehmungen*] e “sensações” [*Perzeptionen*]⁷. E de modo ainda mais penetrante e categórico surge a afirmação de que apenas esses elementos “absolutos” e autossuficientes compõem o verdadeiro cerne daquilo que é dado e “efetivo”. [13] Novamente o papel da relação é limitado ao máximo possível: contra Hamilton que, apesar de todo reconhecimento da teoria berkeleyana aponta para o desempenho próprio do pensamento relacional, J. Stuart Mill expressamente enfatiza que o componente propriamente positivo de toda relação repousa sempre em seus membros isolados que são por ela unidos e, como esses membros só podem ser dados em particularidades individuais, não se poderia falar de uma significação geral da relação.⁸ O conceito apenas existe como parte de uma imagem representativa [*Vorstellungsbildes*] concreta e presa a todos os traços distintivos [*Merkmale*] dessa imagem representativa. O que lhe confere a aparência de um valor autônomo e de uma natureza psicológica independente é simplesmente o fato de a nossa atenção, limitada em seu desempenho, jamais poder iluminar totalmente essa imagem e necessariamente ter que se limitar a um mero extrato. Para a análise psicológica a consciência do conceito se resolve na consciência de uma representação ou de uma parte de representação que está ligada associativamente a alguma imagem linguística ou outro sinal sensível.

Com isso, a “psicologia da abstração” deteria a chave apropriada para o teor [*Gehalt*] lógico de toda forma do conceito. Em última instância esse teor remeteria sempre à mera habilidade de reprodução de conteúdos [*Inhalte*] representativos já dados. Objetos abstratos surgem em todo ser que representa [*vorstellenden Wesen*] e no qual se mostrem determinações iguais do percebido em repetidas percepções.⁹ Pois essas determinações não se restringem a um único momento da percepção, mas antes deixam alguns rastros de sua existência no sujeito físico-psíquico. Na medida em que esses rastros, considerados como inconscientes no espaço de tempo entre a percepção efetiva e sua lembrança, são novamente despertados com o surgimento de estímulos [14] semelhantes, forma-se paulatinamente um nexos cada vez mais sólido entre os elementos similares de sucessivas percepções. Aquilo que é distinto recua cada vez mais, tornando-se no final apenas um pano fundo assombreado do qual são retirados de modo cada vez mais claro os traços constantes. A condensação progressiva desses traços concordantes, sua fusão em um todo unitário e indivisível, constitui a essência psicológica do conceito que, segundo sua origem e função, não é nada além de um conjunto de resíduos mentais que permanecem em nós a partir da percepção de coisas

7 (Nota do tradutor) As palavras *Wahrnehmung* e *Perzeption*, podem, ambas, ser traduzidas por percepção. A palavra latina, *Perzeption*, entretanto, remete a uma noção mais elementar de percepção, na qual não há nenhum elemento de reflexão envolvido.

8 Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, 1865, S. 319.

9 Ver B. Erdmann, *Logik*, 2 ed., p. 65ss. p. 88ss.

e eventos efetivamente reais. A realidade efetiva desses resíduos se mostra no fato de eles exercerem uma eficácia própria e autônoma no próprio ato de percepção, na medida em que, de acordo com eles, todo conteúdo novo que se apresenta é compreendido e ressignificado. Assim nos situamos – como costumam ressaltar os defensores dessa concepção – em uma perspectiva que é intimamente aparentada com o “conceitualismo” medieval: as *abstracta* relativas às coisas [*sachlichen*] e à linguagem [*sprachlichen*] podem ser abstraídas dos conteúdos de percepção, pois elas estão atualmente neles contidas como componentes comuns. A diferença entre os modos de consideração ontológico e psicológico reside apenas no fato de que as “coisas” da escolástica significam entes que são copiados no pensamento, enquanto os objetos aqui tratados não pretendem ser nada além de conteúdos representativos.

Por mais importante que essa diferença possa parecer do ponto de vista da metafísica, por meio dela os problemas puramente lógicos permanecem intocados em relação a sua formulação [*Fassung*] e conteúdo. Se ficarmos no âmbito desses problemas, então se mostra aqui, de fato, uma convicção geral e fundamental que em todas as transformações da pergunta insiste em permanecer inalterável e aparentemente inapreensível. Mas exatamente nesse ponto, que em princípio parece ter sido subtraído de todas as disputas entre os dogmas, começa então a verdadeira dificuldade metodológica. É a teoria do conceito aqui desenvolvida uma cópia [15] satisfatória e fiel do procedimento [*Verfahren*] utilizado nas ciências concretas? Ela abarca e domina todos os traços particulares desse procedimento e possibilita apresentá-los tanto em seus nexos quanto em suas singularidades específicas? Ao menos para a teoria aristotélica, essa pergunta deve ser respondida negativamente. Os “conceitos” que Aristóteles em última instância busca e para os quais seu interesse é principalmente dirigido são os conceitos de gênero da ciência da natureza descritiva e classificatória. Trata-se de investigar e fixar a “forma” da oliveira, do cavalo, do leão. Tão logo ele abandona o âmbito da consideração biológica, sua teoria do conceito já não se deixa desenvolver de modo totalmente natural e desimpedido. São sobretudo os conceitos da geometria que, desde o começo, resistem à inserção no esquema habitual. O conceito de ponto, de linha, de superfície, não se deixa mostrar como parte imediata do corpo fisicamente dado e nem pode ser extraído dele por simples “abstração”. Diante desses exemplos simples, dados pela ciência exata, a técnica lógica já se vê posta diante de uma nova tarefa. Os conceitos matemáticos que surgem por definição genética, pelo estabelecimento mental de um nexos construtivo, apartam-se dos conceitos empíricos que pretendem ser apenas a cópia de algum traço factual na realidade efetiva dada das coisas. Se, nesse último caso, a multiplicidade das coisas subsiste em si e para si e só pode ser reunida em uma expressão linguística ou conceitual reduzida, no primeiro caso, ao contrário, trata-se de criar a multiplicidade que forma o objeto de consideração na medida em que, a

partir de um simples ato posicional [*Setzung*], uma ligação sistemática de imagens mentais [*Denkgebilden*] é produzida mediante sínteses progressivas. Assim, aqui um ato próprio do pensar, uma livre produção de determinados nexos relacionais é contraposta à mera “abstração”. É compreensível que, até mesmo em sua forma moderna, a teoria da abstração lógica tenha [16] sempre tentado apagar essa oposição: pois nesse ponto decide-se a questão acerca de seu valor e de sua unidade intrínseca. Mas essa tentativa mesma leva imediatamente a uma transformação e a um autoesfacelamento da teoria em virtude da qual ela foi feita. Com isso, a doutrina da abstração ou perde sua validade universal ou seu específico caráter lógico que originariamente lhe pertence.

Assim Mill, por exemplo, a fim de preservar a unidade dos princípios explicativos supremos, busca interpretar também os conceitos e as verdades da matemática como expressão de elementos factuais físicos concretos. A proposição $1+1=2$ descreve apenas uma experiência que se impôs a nós no conjungir [*Zusammenfügung*] das coisas; em um mundo de objetos diferentemente constituído, por exemplo, em um mundo no qual da junção de duas coisas sempre resultaria por si só uma terceira, essa proposição perderia todo significado e validade. O mesmo vale para os axiomas sobre relações espaciais: um “quadrado redondo” é para nós um conceito contraditório porque a experiência mostrou a nós, sem exceção, que no instante em que uma coisa adquire a propriedade da redondez ela perde a da quadratura de modo que, o começo de uma “impressão” está indissociavelmente ligada ao findar da outra. Assim, por força dessa via de argumentação, geometria e aritmética parecem novamente se resolverem em meros enunciados acerca de determinados grupos de imagens representativas. Mas essa concepção fracassa quando, em seguida, Mill busca fundamentar o valor e a significação própria que, no todo do nosso conhecimento, pertencem justamente àquelas experiências específicas do contar e do medir. Aqui são acentuadas, antes de tudo, a exatidão e a confiabilidade das imagens fictícias que conservamos das relações espaciais e numéricas. Nesse caso, a representação reproduzida é, em cada uma das partes, semelhante à originária, como uma vasta experiência nos mostrou; a imagem que o geômetra projeta corresponde em [17] suas particularidades totalmente à impressão originária a partir da qual ela foi projetada. Assim, parece compreensível que nós, a fim de chegarmos a novas verdades geométricas e aritméticas, não necessitemos todas as vezes de novas percepções de objetos físicos: a imagem memorizada, devido a sua precisão e clareza, pode substituir o próprio objeto sensível. Mas essa explicação choca-se imediatamente com outra. A peculiar certeza “dedutiva” que atribuímos às proposições matemáticas remete ao fato de que, nessas proposições, nunca temos que ver com enunciados acerca de fatos concretos, mas sim com relações entre construções hipotéticas. Não há nenhuma coisa real que concorde

exatamente com as definições da geometria: não existe nenhum ponto sem dimensão, nenhuma linha totalmente reta, nenhum círculo cujos raios sejam todos iguais. E não apenas a realidade efetiva atual, mas também a própria possibilidade de um conteúdo desse tipo deve ser contestada do ponto de vista da nossa experiência: ela está excluída ao menos do ponto de vista da constituição física do nosso planeta, quando não do próprio universo. Não menos que a existência física dos objetos das definições geométricas, também a existência psíquica é recusada. Pois também em nosso espírito nunca encontramos a representação de um ponto matemático, mas sempre a da menor extensão sensível; também aqui não “apreendemos” [*begreifen*] nunca uma linha sem largura, pois cada imagem espiritual que podemos projetar sempre nos mostra linhas com determinadas larguras¹⁰. Percebe-se como esse duplo esclarecimento suprime a si mesmo. Por um lado, toda ênfase é dada à semelhança entre as ideias matemáticas e às impressões originárias; mas por outro lado, percebe-se imediatamente que uma semelhança desse tipo não subsiste [*bestehen*] e não pode subsistir, pelo menos para aquelas formações que na ciência matemática mesma são definidas e destacadas como “conceitos”. [18] Essas formações não podem ser conquistadas mediante a simples seleção [*Aussonderung*] a partir dos fatos da natureza e da representação, pois elas não possuem nenhum correlato concreto na totalidade desses fatos. A “abstração”, tal qual foi compreendida até aqui, não altera de fato o conteúdo da consciência e da efetividade objetiva, mas apenas estabelece neles algumas linhas de demarcação e divisões; ela separa os componentes da impressão sensível, mas não lhes acrescenta nenhum dado novo. Mas, como ensina o próprio desenvolvimento de Mill, nas definições da matemática pura o mundo das coisas sensíveis e das representações não só não é reproduzido, como é antes transformado e substituído por um outro tipo de ordenação. Se seguirmos o modo e o caminho dessa transformação, então surgem aqui determinadas formas de relação, então surge um sistema articulado de funções de pensamento rigorosamente diferenciadas que não se deixam caracterizar, quanto menos fundamentar, pelo esquema uniforme de “abstração”. Esse resultado também se confirma quando nos transportamos dos conceitos matemáticos puros para aqueles da física teórica. Pois eles também mostram em sua origem – como se pode acompanhar nos casos particulares – o mesmo processo de transformação da realidade concreta sensível que a doutrina tradicional não consegue justificar; também eles não pretendem simplesmente criar cópias do conteúdo das observações, mas, no lugar da multiplicidade sensível, colocar uma outra que corresponda a determinadas condições teóricas.

10 Ver Mill, *A System of Logic*, 7 ed., London, 1868, livro II, cap. 5 e livro II cap. 24.

Mas mesmo se prescindirmos das formas dos conceitos exatos, a visão ingênua do mundo (pela qual a concepção lógica tradicional primeiramente clama e sobre a qual ela se apoia) acaba por abrigar em si o mesmo problema. Os conceitos das múltiplas espécies e gêneros devem surgir a nós quando as “similitudes” [*Ähnlichkeiten*] das coisas paulatinamente ganham preponderância sobre sua diversidade; [19] – quando elas por si só impressionam o espírito graças as suas aparições recorrentes, ao passo que as diferenças individuais, que variam de caso a caso, não conseguem alcançar a mesma firmeza e duração. Porém, a similitude das coisas apenas pode se tornar frutífera e efetiva se for apreendida e julgada enquanto tal. Enquanto dois elementos não forem reconhecidos como semelhantes, permanece indiferente, para o processo aqui tratado, o fato de que os rastros “inconscientes”, que permanecem em nós de uma imagem perceptiva anterior, sejam de fato homogêneos a uma nova impressão. Mas, com isso, um ato de identificação deve ser reconhecido primeiramente como fundamento [*Grundlage*] de toda “abstração”. Ao pensamento é concedida uma função peculiar de relacionar um conteúdo presente a um passado e de, em certa medida, apreendê-los ambos como idênticos. Essa síntese, que liga entre si e unifica duas situações [*Zustände*] temporalmente separadas, não possui nos próprios conteúdos comparados nenhum correlato sensível imediato. Segundo os diferentes modos e direções nas quais ela, a cada vez, se realiza, pode o mesmo material sensível ser apreendido em formas conceituais muito diversas. Também a psicologia da abstração deve, antes de tudo, fazer a exigência de que a percepção se deixe ordenar em “séries de similitude” para a consideração lógica. Sem um tal processo de serialização [*Aufreihung*], sem percorrer os diferentes elementos, não poderia surgir a consciência da copertinência genérica desses elementos e, com isso, o objeto abstrato. Entretanto essa passagem de um membro a outro manifestamente pressupõe um princípio segundo o qual ela se realiza e pelo qual é estabelecido o tipo de dependência entre cada membro e aquele que lhe é imediatamente subsequente. Com isso também se mostra, deste ponto de vista, que toda formação de conceito está ligada a uma determinada forma de formação de séries. Dizemos que uma multiplicidade de intuições é apreendida e ordenada conceitualmente quando seus membros não se perfilam sem relação, mas antes resultam de um membro inicial em uma sequência necessária [20] segundo uma relação fundamental geradora [*erzeugende*]. É a identidade dessa relação geradora, mantida em toda mudança nos conteúdos particulares, que constitui a forma específica do conceito. Ao contrário, constitui uma pergunta psicológica acessória, que não concerne à característica lógica do conceito, o fato de se, a partir da fixação dessa identidade de relação se desenvolve finalmente um objeto abstrato, uma representação geral, na qual os traços semelhantes são unidos. O surgimento de uma tal imagem comum pode ser excluído pelo tipo de relação geradora sem que, com

isso, seja eliminado o momento decisivo de uma dedução inequívoca de um elemento a partir do seu precedente. Reconhece-se nesse contexto que a verdadeira falha da teoria da abstração reside na parcialidade com a qual, em meio a abundância de possíveis princípios de ordenação lógica intercambiáveis, ela escolhe apenas o princípio da similaridade. Na verdade, veremos que uma série de conteúdos, para ser considerada como apreendida e ordenada conceitualmente, pode ser graduada segundo diversos pontos de vista: contanto que apenas o próprio ponto de vista condutor em sua peculiaridade qualitativa seja mantido imutável na construção da série. Assim, por exemplo, ao lado de séries de similitude, em cujos conteúdos particulares um componente comum é uniformemente recorrente, podemos estabelecer séries nas quais existem determinados graus de diferenciação entre um membro e o seu subsequente. Assim podemos ordenar os membros segundo a igualdade ou desigualdade; segundo número e grandeza; segundo relações espaciais e temporais ou segundo sua dependência causal. O decisivo em todos os casos é simplesmente a relação de necessidade [*Notwendigkeits-Relation*] (que com isso é criada e para qual o conceito é apenas a expressão e o invólucro) e não a representação de gênero que pode ser acessoriamente incorporada em determinadas circunstâncias, mas que não entra na definição como elemento atuante.

Assim, a análise apropriada da teoria da abstração remete a um problema mais profundo. A “comparação” de conteúdo [21], da qual se fala aqui, é primeiramente apenas uma expressão vaga e ambígua que encobre a dificuldade. Em verdade, funções categoriais muito distintas são aqui reunidas sob um nome coletivo. E a verdadeira tarefa que cabe à teoria lógica acerca de um determinado conceito consiste em apresentar essas funções em suas peculiaridades e desenvolver seus elementos formais fundamentais. A teoria da abstração obscurece essa tarefa ao confundir as formas categoriais, sobre as quais se baseia toda determinidade do conteúdo da percepção, com partes desse mesmo conteúdo da percepção. Mas a psicologia da percepção já ensina que a “igualdade” entre quaisquer conteúdos perceptivos, por sua vez, não é ela mesma dada como um novo conteúdo; que similitude e dessemelhança não aparecem como elementos próprios da sensação dos sentidos ao lado da cor e do som, das sensações da pressão e do tato. Assim o esquema habitual de formação do conceito necessita de uma transformação decisiva também em sua forma externa: pois nele são indistintamente confundidos e postos no mesmo nível as propriedades das coisas e os momentos puros da relação. Uma vez que isso acontece, pode facilmente parecer que a tarefa do pensamento se restringe a, desde uma série $\alpha\alpha; \alpha\beta; \alpha\gamma\dots$, extrair o elemento comum “a”. Na verdade, entretanto, o nexos entre os membros de uma série, mediante a posse de uma “propriedade” comum, é apenas um exemplo muito específico de nexos lógico-possíveis em geral. A concatenação dos membros é, em todos os casos, criada

mediante alguma lei de ordenação, por força da qual é estabelecida uma regra geral de sucessão. Aquilo que confere coesão aos elementos da série $a;b;c\dots$ não é em si um novo elemento que estive realmente fundido a eles, mas sim a regra do desenvolvimento que é mantida a mesma, independente do membro no qual ela se apresenta. A função $F(a,b); F(b,c)\dots$, [22] que estabelece o tipo de dependência entre membros sucessivos, evidentemente não pode ela mesma ser apresentada como membro da série que surge e se desenvolve de acordo com ela. Com isso, a unidade do conteúdo conceitual só pode ser “abstraída” dos elementos da extensão quando reconhecemos neles a regra específica segundo a qual eles são relacionados: mas não quando, a partir desses elementos, montamos essa regra pela simples soma ou subtração das partes. Com isso, o que dá suporte à teoria da abstração é o fato de que ela não pressupõe que os conteúdos, a partir dos quais o conceito deve se desenvolver, sejam eles mesmos partes individuais avulsas, mas sim que ela já tacitamente os pensa na forma de uma multiplicidade ordenada. Mas com isso, o “conceito” não é deduzido, e sim pressuposto: pois, ao atribuímos a uma multiplicidade uma ordem e um nexos de seus elementos nós já pressupomos o conceito, se não em sua forma acabada, certamente em sua função fundamentadora.

Há duas direções de consideração distintas nas quais esse pressuposto lógico se torna imediatamente claro. Na doutrina habitual da gênese do conceito de gênero são empregadas, de um lado, a categoria do todo e suas partes e, de outro, a da coisa e de suas propriedades. O fato de que objetos são dados como um agregado de atributos individuais e de que os grupos completos de tais atributos se articulam em partes e subpartes, as quais podem ser comuns a muitos deles: isso forma aqui o pressuposto óbvio. Na verdade, o que com isso é “dado” nunca é simplesmente descrito, mas antes julgado e enformado segundo uma determinada oposição conceitual. Tão logo isso é reconhecido, deve imediatamente ficar claro que nós nos encontramos aqui em um mero início que aponta para além de si mesmo. Os atos categoriais que designamos pelos conceitos do todo e da parte, da coisa e suas propriedades, não se encontram isolados, [23] mas pertencem a um sistema de categorias lógicas que eles, entretanto, não cobrem totalmente nem esgotam. Após termos traçado um plano completo desse sistema em uma teoria geral da relação, podemos, a partir disso, tentar determinar aqui suas particularidades. Mas, ao contrário, não é possível alcançar uma visão geral sobre a totalidade dos modos possíveis de ligação a partir do ponto de vista de determinadas relações que são preponderantes na visão de mundo ingênua. A categoria de coisa [*Ding*] se mostrou insuficiente para isso pelo fato de que, na matemática pura, nós possuímos um âmbito de conhecimento no qual as coisas e suas propriedades são, por princípio, ignoradas e em cujos conceitos fundamentais também não pode estar contida nenhuma comunidade de coisas.

Nesse ponto desvela-se igualmente uma nova e mais geral dificuldade que ameaça a doutrina lógica tradicional. Se simplesmente seguirmos as prescrições que aqui são dadas para a ascensão do particular para o universal, então mostra-se o resultado paradoxal de que o pensamento se move em meras negações, na medida em que ascende dos conceitos mais baixos aos mais elevados e abrangentes. O ato essencial aqui pressuposto deve consistir em que nós deixemos de lado algumas determinações das quais havíamos primeiramente nos assegurado, que nós as ignoremos e as retiremos do âmbito de consideração como sendo irrelevantes. O que habilita o espírito à formação do conceito é o feliz dom do esquecimento que lhe é próprio, sua incapacidade de apreender efetivamente as diferenças individuais dos casos que de fato sempre estão dados. Se todas as imagens mnemônicas que retemos das percepções passadas fossem precisamente determinadas, se elas evocassem novamente todo conteúdo evanescente da consciência em toda sua vivacidade concreta, então nunca poderia ocorrer que a representação mnemônica fosse considerada como totalmente homogênea a uma nova impressão que surge e, assim, pudesse ser fundida a ela em uma unidade. Apenas a precariedade de reprodução [24] (que nunca pode reter a totalidade das impressões passadas, mas apenas seu esboço evanescente) possibilita essa reunião de elementos em si e para si mesmos heterogêneos. Assim, toda formação de conceito começa por colocar no lugar da intuição individual uma imagem comum genérica, no lugar da percepção efetiva seu resto mutilado e desbotado.¹¹ Se nos agarrarmos a essa concepção, então chegaremos ao resultado insólito de que todo trabalho lógico que executamos sobre intuições dadas se distanciam cada vez mais dessas intuições. Ao invés de uma apreensão profunda de seu conteúdo e estrutura, obteríamos apenas um esquema superficial no qual todo traço peculiar dos casos particulares seria apagado.

Entretanto, novamente evitamos tal consequência se considerarmos aquela ciência na qual a formação do conceito alcança o seu nível elevado. Com efeito, nesse ponto o conceito matemático se separa do conceito ontológico de modo mais evidente. Na luta metódica acerca dos limites da matemática e da ontologia, conduzida pela filosofia do século XVIII, essa relação também chegou a expressões oportunas e felizes. Em sua crítica à lógica da escola wolffiana, Lambert designa como vantagem decisiva dos “conceitos gerais” matemáticos o fato de que neles a determinidade dos casos específicos, nos quais eles devem ser empregados, não é suprimida, mas antes mantida com toda força. Quando o matemático torna mais geral a sua fórmula, ele simplesmente tem a intenção e a tendência de não apenas possuir todos os casos específicos, mas de poder derivá-los de uma fórmula geral.

11 Sobre isso ver, p. ex. B. Sigwart, *Logik*, 2 ed., p. 50 ss; também H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908, p. 168 ss.

Porém, essa possibilidade de derivação não é evidente para os conceitos lógicos da escolástica: pois, segundo a prescrição habitual, já que esses devem surgir pelo abandono do particular, [25] então o restabelecimento dos momentos e pontos de vista particulares pareceriam levar à supressão do próprio conteúdo do conceito. Assim para os “filósofos” a abstração se tornaria bastante fácil [*leicht*], mas, ao contrário, tanto mais difícil [*schwerer*] se tornaria a determinação do particular [*Spezialen*] a partir do universal [*Allgemeinen*]: pois, ao abstrair ele suprimiu de tal modo todos os traços distintivos particulares que já não consegue reencontrá-los e muito menos enumerar exatamente as variações de que são capazes.¹² Essa simples observação contém, de fato, o cerne de uma diferenciação profunda e de grandes consequências. O ideal do conceito científico se contrapõe aqui à representação de gênero esquemática, cuja expressão se encontra em meros signos verbais linguísticos. O conceito autêntico não deixa desatentamente de lado as peculiaridades e particularidades do conteúdo que ele abarca, mas busca justamente mostrar como necessário o surgimento e os nexos dessas particularidades. O que ele dá é uma regra universal para a concatenação do particular ele mesmo. Assim, podemos a partir de uma forma matemática geral – por exemplo, a partir da fórmula das curvas de segunda ordem – chegar às formações específicas do círculo, da elipse, etc., na medida em que consideramos como mutável um determinado parâmetro que nela surge e o deixamos percorrer uma série contínua de magnitudes [*Größenwerten*]. Aqui o conceito genérico se mostra imediatamente como o mais rico de conteúdo; quem o possui pode deduzir a partir dele todas as relação matemáticas que surgem nos problemas particulares enquanto que esses problemas, por sua vez, não são apreendidos isoladamente, mas sempre em uma concatenação contínua com outros, ou seja, em seu profundo significado sistemático. Os casos particulares não são excluídos da consideração, mas sim fixados e mantidos como estágios totalmente determinados no processo geral da mudança. [26] Novamente se mostra aqui, de um novo ângulo, que o que forma o momento característico da formação do conceito não é a universalidade [*Allgemeinheit*] de uma imagem representativa, mas sim a validade universal [*Allgemeingültigkeit*] de um princípio de série [*Reihenprinzip*]. Nós não retiramos uma parte abstrata qualquer da multiplicidade que nos é dada, mas antes criamos para seus membros uma relação inequívoca na medida em que os pensamos concatenados por uma lei extremamente rigorosa. E quanto mais avançamos aqui, quanto mais firmemente se coaduna esse nexos segundo leis, tanto mais claramente vem à luz a inequívoca determinidade do particular. Apenas para

12 S. Lambert, *Anlage zur Architektonik der Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, Riga, 1771, § 193 ss. Ver também, *Schrift über das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Tomo II, p. 422 ss.

usar um único exemplo significativo: nossa intuição do espaço euclidiano tridimensional somente ganha uma compreensão mais precisa quando nós, na geometria moderna, ascendemos a formas espaciais “mais elevadas”, pois apenas dessa maneira se evidencia a completa estrutura axiomática desse nosso espaço.

Novas exposições da lógica formal têm levado em consideração esse estado de coisas na medida em que – em sintonia com uma conhecida diferenciação feita por Hegel – contrapõem à universalidade abstrata do conceito a universalidade concreta das fórmulas matemáticas. A universalidade abstrata pertence ao gênero na medida em que ele, pensado em si e para si, deixa de lado toda diferença específica; a universalidade concreta, ao contrário, pertence à totalidade do conceito que comporta em si todo o particular e o desenvolve segundo uma regra. “Por exemplo, quando a álgebra executa a tarefa de achar dois números inteiros, cuja soma é igual a 25, sendo que um deles é divisível por dois e o outro por três, expressando o segundo pela fórmula $6z + 3$, onde z pode ter os valores 0,1,2,3, de onde se segue para o primeiro a fórmula $22 - 6z$, então essas são fórmulas de universalidades concretas. Assim, elas são universais, pois apresentam para todos os números buscados uma lei formadora comum, e são igualmente concretas, pois quanto se atribui a z sucessivamente os quatro valores indicados, os números buscados resultam dessas fórmulas eles mesmos como espécies [*Arten*] delas. O mesmo vale [27] em geral para toda função matemática com uma ou mais variáveis. Pois toda função apresenta uma lei universal que, devido aos sucessivos valores que as variáveis podem assumir, compreende em si [*unter sich begreift*] ao mesmo tempo todo caso particular para o qual ela é válida”¹³. Uma vez reconhecido isso, então abre-se simultaneamente para a lógica um campo de investigação totalmente novo. À lógica do conceito de gênero que, como vimos, encontra-se sob o ponto de vista e sob domínio do conceito de substância, contrapõe-se agora a lógica do conceito matemático de função. Entretanto, o campo de aplicação dessa fórmula lógica não pode ser buscado apenas no âmbito da matemática. Esse problema avança, antes, imediatamente sobre o campo do conhecimento da natureza: pois o conceito de função contém igualmente em si o esquema universal e o modelo segundo o qual o conceito moderno de natureza tem se formado em seu progressivo desenvolvimento histórico.

Antes de acompanharmos a construção do conceito de função no interior da ciência mesma e de mostrarmos, com isso, a acepção cambiante do conceito em exemplos concretos, devemos finalmente indicar o significado do problema em uma mudança de rumo característica que, na contemporaneidade, é assumida pela própria teoria da abstração. Por toda parte se mostra um novo motivo que, em consequente

13 Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, p. 22.

elaboração e execução, conduz o questionamento para além do ponto de vista tradicional. Uma indicação acerca desse motivo encontra-se primeiramente nas considerações céticas que Lotze endereça à habitual teoria da abstração. Segundo ele expõe, na formação do conceito a verdadeira *práxis* do pensamento não segue a via que essa doutrina lhe prescreve: pois, ao avançar em direção aos conceitos universais, ela nunca se contenta em suprimir os traços distintivos particulares sem algo para substituí-los. Assim, quando formamos o conceito de metal a partir da conjunção [*Zusammenfassung*] de ouro, prata, cobre e chumbo, [28] não podemos atribuir ao objeto abstrato, que desse modo surge a nós, nem a cor específica do ouro, nem o brilho específico da prata, nem algo como o peso do cobre ou a densidade do chumbo; entretanto, não menos inadmissível seria se nós quiséssemos simplesmente negar a ele [ao objeto abstrato] o conjunto de todas essas determinações particulares. Pois, para caracterizar o metal obviamente não basta a representação de que ele não é nem vermelho nem amarelo, de que não possui esse ou aquele peso específico, essa ou aquela dureza ou densidade, mas é antes necessário que surja o pensamento positivo de que ele, em todo caso, seja colorido de alguma maneira, de que seja em alguma medida duro, denso e brilhante. E, analogamente, não possuiríamos o conceito de animal se nele abdicássemos, em cada recordação, dos momentos da reprodução, da mobilidade e da respiração por não poder aludir a nenhuma forma de reprodução, respiração etc. que seja comum a todas as espécies de animais. Não é a simples supressão dos traços distintivos p_1p_2 ; q_1q_2 , os quais são diversos em diversas espécies, que pode formar uma regra, mas sim o fato de que sempre devem ser postos, no lugar das determinações particulares suprimidas, os traços distintivos gerais P e Q, dos quais p_1p_2 , q_1q_2 são espécies particulares. O mero procedimento negativo, ao contrário, conduziria em última instância ao aniquilamento de toda determinidade, de tal modo que nosso pensamento não conseguiria encontrar o caminho de volta do Nada lógico, que o conceito imediatamente significaria, para os casos particulares concretos.¹⁴ Vê-se como aqui Lotze se aproxima, a partir de um outro ângulo, baseado em menções psicológicas, do problema que Lambert formulou de modo agudo e determinado no exemplo dos conceitos matemáticos. Se pensarmos até o fim a prescrição dada aqui, então ela evidentemente leva à exigência de que, no lugar dos traços distintivos particulares que são suprimidos na formação do conceito, devemos ter em vista a totalidade sistemática [*Inbegriff*]¹⁵ à qual pertence todo traço

14 Lotze, *Logik*, 2 ed., Leipzig, 1880, p. 40ss.

15 (Nota do tradutor) A palavra alemã *Inbegriff*, que traduzo, seguindo a sugestão da tradução inglesa, por “totalidade sistemática”, é aqui de difícil tradução. Ela pode significar um conceito que representa o modelo ideal, o sumo, a quinta essência, a epítome de algo ou mesmo aquilo que corporifica algo. Por ex. (retirado do dicionário Duden): *Die Atombombe wurde zum Inbegriff des Schreckens*/ A bomba atômica tornou-se a encarnação (a expressão máxima) do terror. Entretanto, no contexto da matemática podemos traduzir *Inbegriff* por conjunto, sistema, complexo, totalidade etc. Por exemplo,

distintivo enquanto determinação individualizada. [29] Apenas podemos desconsiderar as cores particulares quando detemos a série total das cores em geral como esquema fundamental [*Grundschema*] em relação ao qual pensamos como determinado o conceito que formamos. Mas essa totalidade sistemática [*Inbegriff*] se apresenta a nós quando, no lugar dos traços distintivos particulares constantes, colocamos termos variáveis que representam o grupo total de valores que podem ser assumidos por traços distintivos de várias espécies. Assim, vê-se aqui que a supressão de determinações particulares é apenas aparentemente um puro processo negativo. Na verdade, aquilo que desse modo parece ter sido aniquilado é apreendido de uma outra maneira e sob uma outra categoria lógica. Enquanto se acreditar que toda determinidade se esgota nos traços distintivos constantes, nas coisas e suas propriedades, toda generalização conceitual parecerá significar simplesmente um empobrecimento do conteúdo conceitual. Mas quanto mais o conceito é, por assim dizer, esvaziado de todo ser como coisa [*dinglichen Sein*], tanto mais surge, do outro lado, sua atividade [*Leistung*] funcional peculiar. As propriedades fixas são substituídas por regras gerais que contemplam de uma só vez uma série total de possíveis determinações. Essa transformação, essa conversão em uma nova forma do “Ser” lógico, constitui a atividade [*Leistung*] positiva própria da abstração. Nós não passamos diretamente de uma série $A\alpha_1 \beta_1, A\alpha_2 \beta_2, A\alpha_3 \beta_3\dots$ para seu componente comum A , mas sim pensamos a totalidade dos membros individuais α como dada mediante um termo variável x , a totalidade dos membros β como dada mediante um termo variável y . Desse modo, reunimos o sistema completo em um termo $axy\dots$ que pode ser transposto para a totalidade concreta dos membros da série mediante variação.

Essa mudança do pensamento pode ser seguida até mesmo naquelas exposições da lógica que, segundo suas tendências fundamentais, atêm-se à doutrina tradicional da abstração. Um exemplo significativo disso é o fato de que Erdmann, após sua [30] teoria psicológica do conceito já estar acabada, parece ter sido levado à introdução de um novo ponto de vista e de uma nova fixação terminológica durante a consideração das multiplicidades matemáticas. Aqui se aprende que a primeira fase

Dedekind, autor bastante utilizado por Cassirer, utiliza o termo como sinônimo de sistema (*System*); multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) e totalidade (*Gesamtheit*). Cassirer o emprega no sentido de uma totalidade, cujos membros estão conectados por uma regra que lhes confere unidade. Assim, mesmo que o número de membros dessa totalidade seja infinito, ela se mantém como unidade. Ou seja, essa totalidade sistemática não apenas contém nela todos os membros possíveis que podem seguir uma determinada regra, como também os produz, com todas as suas possíveis determinidades, segundo essa mesma regra. Aqui Cassirer parece inverter a teoria tradicional de formação do conceito: a totalidade sistemática não é formada pela abstração dos traços distintivos de elementos individuais, mas é ela que confere individualidade a cada um dos elementos que a formam.

de toda formação de conceito consiste simplesmente no fato de uma universalidade ser destacada como autônoma devido à uniformidade que retorna com seu conteúdo nos variados casos particulares; – porém, essa uniformidade daquilo que é dado, ainda que originária, não é a única condição que nos instrui a delimitar entre si os objetos da nossa representação. No desenvolvimento do pensamento a consciência da uniformidade é antes complementada e justificada pela consciência da copertinência [*Zusammengehörigkeit*]: e essa complementação vai tão longe que nós finalmente, para encontrarmos alguma fixação conceitual, já não somos de modo algum remetidos à múltipla repetição do “mesmo” conteúdo. “Sempre quando, nas representações desenvolvidas, um objeto composto encontra-se em nossa percepção, o qual é ordenado em uma série de representações como um membro totalmente definido, como, por exemplo, uma nova nuance da série de cores vivas ou um novo composto químico da série de compostos com constituição semelhante: então, basta uma primeira e singular imagem para que ele, nessa sua determinidade, possa ser fixado como membro da série, mesmo que ele nunca mais possa chegar à nossa percepção”¹⁶. Aos objetos da percepção sensível, que podemos caracterizar como “objetos de primeira ordem”, contrapõem-se agora “objetos de segunda ordem”, cuja peculiaridade lógica pode facilmente ser determinada pela forma da conjunção [*Zusammenfassung*] da qual eles resultam. Sempre que conjuntamos quaisquer objetos de nosso pensamento a um objeto, criamos com isso um novo “objeto de segunda ordem”, cujo conteúdo se expressa na relação que é produzida pelo ato de união entre os elementos particulares. [31] Entretanto, mediante esse modo de consideração, com o qual Erdmann, como ele mesmo indica, foi introduzido ao problema da moderna teoria do conjunto, rompe-se imediatamente o esquema de formação do conceito até agora exposto: pois no lugar da comunidade de traços distintivos agora é o “nexo de entrelaçamento” [*Verflechtungszusammenhang*] dos elementos que decide sobre sua união em um conceito. E esse critério, que aqui é introduzido apenas acessoriamente e como momento secundário, mostra-se de fato, em uma análise mais detida, como autêntico *prius* lógico: pois já vimos que a “abstração” permanece sem leme e sem direção quando não une os elementos, dos quais ela extraiu o conceito, mediante uma relação determinada graças a qual eles são pensados como ordenados.

Em geral, quanto mais profundamente se revela a essência lógica pura dos conceitos de relação e multiplicidade, surge cada vez mais a necessidade de uma nova fundamentação psicológica. Se os objetos dos quais trata a lógica pura não coincidem simplesmente com os conteúdos perceptivos individuais, mas antes possuem uma estrutura e “essencialidade” [*Wesenheit*] próprias, então deve-se

16 B. Erdmann, *Logik*, 2 ed., p. 158 ss.

necessariamente perguntar em qual modo essa essencialidade vem à consciência e por qual ato ela é apreendida. É claro que a mera experiência [*Erlebnis*] sensível, por mais que seja pensada de modo complexo e recorrente, nunca pode ser suficiente para essa tarefa. Pois a experiência sensível atinge exclusivamente um objeto particular específico ou uma pluralidade desses objetos específicos: mas nenhuma soma de casos particulares cria a unidade específica que é pensada no conceito. A doutrina da atenção, como faculdade criadora própria da formação do conceito, perde qualquer apoio diante de uma fenomenologia mais profunda dos processos mentais. Pois a atenção separa ou une apenas componentes que já estão dados na percepção; mas não pode, por sua vez, dar a esses componentes nenhum novo sentido ou conferir-lhes uma nova função lógica. Mas é apenas tal mudança de função que transforma [*umschafft*] os conteúdos perceptivos e representativos em conceitos no sentido lógico [32]. Também do ponto de vista de uma pura análise descritiva dos processos da consciência, é diferente se eu apreendo esse ou aquele atributo particular em uma coisa, ou se, por exemplo, partindo do complexo de observação de uma casa, destaco sua cor vermelha específica, ou se viso “o” vermelho como espécie. É diferente se eu profiro julgamentos matemáticos válidos sobre o número “quatro” e, com isso, o ordeno [*einreihe*] em um nexos objetivo de relações, ou se minha consciência está direcionada para um grupo concreto de coisas ou representações que possuem quatro elementos. A determinidade lógica do quatro é dada por sua inserção [*Einreihung*] em uma totalidade de relações ideais (e com isso válidas de modo atemporal), por sua posição em um definido sistema numérico matemático; entretanto, essa forma de determinidade não permite reproduzir a representação sensível que necessariamente se limita a um aqui e agora individual. Assim a psicologia do pensamento leva aqui ao estabelecimento de um novo elemento. Ao lado daquilo que o conteúdo é segundo seu teor material sensível, surge aquilo que ele significa no sistema [*Zusammenhang*] do conhecimento: e esse seu significado surge nele a partir dos variados “caracteres de ato” lógicos [*Aktcharaktere*] que podem aderir a ele. Esses caracteres de ato, que diferenciam o conteúdo unitário sensível na medida em que nele cunham diferentes “intensões” objetivas, são um elemento totalmente originário também do ponto de vista psicológico: existem certos modos da consciência que de modo algum podem ser reduzidos à consciência da sensibilidade ou da percepção. Se ainda se quiser dizer que o conceito deve sua existência à “abstração”, então isso significa, diante da doutrina sensualista tradicional, algo totalmente outro: pois agora a abstração já não é uma observação uniforme e indiferente de conteúdos dados, mas ela antes caracteriza a realização compreensiva [*einsichtigen*] de atos de pensamento variados e autossuficientes, cada

um dos quais contém em si um modo particular de significação do conteúdo, um direcionamento [*Richtung*] próprio de relação ao objeto.¹⁷ [33]

Com isso fecha-se o círculo da consideração, na medida em que agora fomos conduzidos pelo lado da análise “subjéctiva”, da pura fenomenologia da consciência para a mesma diferenciação fundamental, cuja validade já nos fora anteriormente dada no bojo das investigações “lógicas” objectivas. Diante das doutrina empiristas que assumem a “igualdade” [*Gleichheit*] de determinados conteúdos representativos como um fato psicológico evidente e o utilizam para o esclarecimento do processo de formação do conceito, nota-se agora com razão que só se pode falar com sentido sobre igualdade de quaisquer elementos, quando for estabelecida uma determinada “visada” [*Hinsicht*] na qual os elementos podem ser caracterizados como iguais ou desiguais. Essa identidade da visada, do ponto de vista [*Gesichtspunkt*], sob a qual a comparação tem início, é, entretanto, algo peculiar e novo em comparação com o conteúdo mesmo. A diferença entre, por um lado, esses conteúdos e, por outro, as “espécies” conceituais mediante as quais nós os pensamos como unidos, não é um fato que possa ser ainda mais reduzido, ela é categorial e pertence à “forma da consciência”. De fato, é a oposição característica entre membro da série [*Reihenglied*] e forma da série [*Reihenform*] que encontra aqui uma nova cunhagem. O conteúdo do conceito não se deixa resolver nos elementos da extensão porque ambos não estão em uma linha, mas pertencem por princípio a diferentes dimensões. A significação da lei, que une os membros individuais, não se esgota mediante a enumeração dos casos da lei, por mais numerosos que sejam: pois, por essa enumeração, suprime-se precisamente o princípio gerador que faz com que os membros individuais possam ser unidos a uma totalidade sistemática [*Inbegriff*] funcional. Se conheço a relação pela qual abc... são ordenados, então posso separá-los pela reflexão e transformá-los [34] em objeto particular do pensar; é impossível, ao contrário, conquistar o modo próprio da relação unificadora a partir de um mera justaposição de a,b,c, na representação. (Ver acima, p. 104 [20]ss.) Nessa concepção não pode subsistir o perigo de reificar [*verdinglichen*] o conceito, de atribuir-lhe uma realidade efetiva autossuficiente em meio às coisas particulares. A forma serial F(a,b,c...), que liga os membros de uma multiplicidade, manifestamente não se deixa pensar no modo de um a ou b ou c isolados, sem que com isso seu teor próprio seja perdido. Seu “Ser” consiste exclusivamente na determinação lógica, graças a qual ela se diferencia de maneira inequívoca das outras formas sequenciais possíveis ϕ , ψ ...; e essa determinidade pode sempre encontrar sua expressão em um ato sintético de definição e não em uma simples intuição.

17 Ver Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tomo 2, (Halle 1901), Nr II: Die ideale Einheit der Species und die neueren Abstraktionstheorien.

Com essas considerações está traçada a direção da investigação a seguir. A totalidade e a graduação [*Stufenfolge*] das “formas seriais” puras nos são dadas no sistema das ciências, especialmente na edificação **das** ciências exatas. Aqui a teoria encontra um campo rico e fecundo que pode ser investigado simplesmente segundo seu conteúdo lógico, independentemente de todo pressuposto metafísico ou psicológico acerca da “essência” do conceito. Entretanto, essa autossuficiência da lógica pura de modo algum significa seu isolamento em meio aos sistemas filosóficos. Um rápido olhar sobre o desenvolvimento da lógica “formal” já pode nos mostrar como aqui a rigidez dogmática das formas tradicionais começa a se dissolver. E a nova forma que aqui começa a se erigir significa, ao mesmo tempo, a forma para um novo conteúdo. Tomam parte nesse processo psicologia e crítica do conhecimento, o problema da consciência e o problema da realidade efetiva. Pois, no interior dos problemas fundamentais não há nenhuma divisão ou limite absolutos: cada transformação de um conceito “formal” em um sentido autêntico e fecundo arrasta consigo, simultaneamente, uma nova concepção de todo o âmbito que é por ele dominado e ordenado.

Tradução de um poema hexamétrico latino: *Epístola 1.6 de Horácio*

Rafael Frate¹

A epístola 1.6 do poeta Quinto Horácio Flaco é um exemplo paradigmático de uma forma poética bastante particular na literatura latina. A epístola é um gênero textual escrito no mesmo metro em que os monumentos homéricos fundacionais foram escritos, chamado hexâmetro datílico. Trata-se de um metro que presta não somente à narração de grandes feitos humanos ou divinos, mas também a uma outra longa lista de poemas, cuja matéria pode ser da mais variada. Na tradição grega, temos além das obras hesiódicas, fundadoras do poema didático e da mitografia, muitos filósofos pré-socráticos expuseram seus pensamentos em hexâmetros, como é o caso de Empédocles, Parmênides e Xenófanes. Em Roma, ele foi o metro da maior parte dos grandes monumentos literários latinos que temos hoje, como o *Sobre a Natureza das Coisas* de Lucrécio, as *Bucólicas*, as *Geórgicas* e a *Eneida* de Virgílio, as *Metamorfoses* de Ovídio e as *Sátiras* de Pérsio e Juvenal.

É dele que Horácio se usará em duas de suas obras: os dois livros de sátiras e os dois livros de epístolas. Correspondendo a mais ou menos metade de toda sua produção, as sátiras e epístolas são dois momentos extremos, mas similares da carreira horaciana. Datadas do início da carreira do poeta augustano, o poeta nas *Sátiras* tece um comentário social bem humorado e não tão violento sobre as mazelas da sociedade romana, se comparado com seu antecessor, dito inventor do gênero satírico, Lucílio. O Horácio das *Sátiras* se usa desse metro como Lucílio fez e Pérsio e Juvenal farão, para imprimir uma linguagem coloquial, familiar, rebaixada e representar as diversas personagens viciosas do mundo romano da época pré- e pós-augustana. Essa linguagem composta em hexâmetro é o que se chama *sermo*, e o *sermo* horaciano terá um estilo atenuado, pouco violento e não direcionado contra pessoas em particular, mas contra tipos sociais viciosos. Convém notar que Horácio chega a não considerar essa poesia coloquial escrita em hexâmetros datílicos poesia, tendo feito questão de não se incluir no número de poetas, uma vez que seus versos seriam mais próximos da prosa, *sermo* (*Sat.* 1.4.38-42).

1 Mestre em Literatura e Cultura Russa pela Universidade de São Paulo e Doutorando em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo.

Anos depois, (com um livro de epodos e três livros de odes escritos em diversos metros diferentes em seu currículo) Horácio volta para avisar que

*Assim então ponho de lado os versos e joguetes
e do que é certo e o que é decente tão somente cuidando agora.*

Horácio agora passará a se dedicar só à filosofia, deixando de lado a poesia de sua juventude para se dedicar ao viver corretamente. A matéria ético-filosófica das epístolas é o principal tema a ser retomado no metro e tom de sua primeira obra, as sátiras. Da mesma forma, para Horácio, o que ele está fazendo não é poesia, e a discussão é longa a respeito desta aparente contradição. Mas ela é antes de tudo uma expansão das possibilidades do *sermo* trabalhado nas sátiras. Agora, não se trata de apontar os defeitos de uma sociedade pelo riso, mas agora voltar-se a si para aprender o melhor jeito de viver.

A epístola que traduzo aqui é dita ser uma das mais filosóficas de Horácio, retomando ecleticamente, e em aparente contradição, conceitos epicuristas e estoicos, subordinados ao talvez princípio horaciano mais proeminente, a mediania áurea (*aurea mediocritas*, *Odes*, 2.10.5). Com suas máximas memoráveis, construções agudas e retratos ligeiros, cômicos trapalhões até, Horácio usa um tom de conversa, familiar, afetadamente despojado para escrever uma carta a seu amigo Numício contendo preceitos para um viver bem. O principal aqui é *não se impressionar* com os eventos que a vida coloca diante de nós, sejam maravilhosos, sejam catastróficos. O meio pelo que Horácio usa para essa aparente não poesia é o hexâmetro datílico.

Comentário à tradução

Muito grosseiramente explicado, o hexâmetro datílico é um metro extenso, composto de seis pés métricos², contendo basicamente duas sequências de sílabas: uma longa e duas breves (– vv), um dátilo, ou duas longas, um espondeu (– –). Quase todos estes seis pés podem ser organizados de maneira a terem as duas sílabas breves de um dátilo contraídas em uma sílaba longa, formando assim um espondeu.

2 Pé métrico é termo usado pelos gramáticos e metricistas antigos para chamar à sequência mínima de sílabas longas e breve, cuja repetição por um determinado número de vezes formaria um verso. Iambo seria o pé composto de uma breve e uma longa (v –), o troqueu por – v, o anapesto por – vv, o dátilo por v – –, o espondeu por – –, entre outros. Um hexâmetro datílico é, portanto, um verso composto de seis dátilos. Muitas línguas modernas, que perderam a quantidade fonológica como traço distintivo para suas vogais, adotaram a nomenclatura tradicional para descrever seus sistemas métricos, como o inglês, o alemão e o russo, o sistema sílabo-tônico. Em contrapartida, o português filia sua versificação a uma tradição poética em que o verso, acentuado necessariamente em determinadas sílabas, é a unidade mínima de composição, o sistema silábico.

Dos seis, o único pé inalterável é o sexto que necessariamente tem que apresentar uma longa e uma sílaba indiferente, ou seja, ou longa ou breve (– x). Dessa forma, os seis pés métricos podem ser esquematicamente representados da seguinte maneira:

$$- \text{uu} \mid - \text{x}$$

Sendo este um metro em que duas sílabas breves podem ser substituídas por uma única longa pelo menos cinco vezes em cada verso, o hexâmetro datílico apresenta um número variado de sílabas a cada verso, podendo em casos extremos se estender de 12 sílabas, ou seja, um verso composto unicamente de sílabas longas (como em *Iliada* 23.221) até 17, formado unicamente de pés datílicos (como em *Eneida* 8.596). Essa variação, esta espécie de elasticidade versificatória, é um fator que pode gerar dificuldades ao tradutor que opte por submeter o metro original a uma forma fixa, contendo um número de sílabas fixo, tal como fez Odorico Mendes ou Haroldo de Campos com seus *Vigílios e Homeros*. A um tradutor que não tenha o engenho e arte dos dois mestres que fizeram dois dos maiores monumentos da vida póstuma do aedo cego em língua portuguesa, mas que também não queira fazer uma tradução prosaica, informativa, não totalmente destituída de forma poética, proponho um meio termo.

Traduzo este poema hexamétrico de Horácio em uma forma relativamente livre, de modo que os versos apresentem diferentes extensões, sejam eles canônicos ou bárbaros (acima de doze sílabas), mas que apresentem algumas sílabas específicas acentuadas. Os versos devem apresentar um número par de sílabas (entre 10 e 18 sílabas) e as sílabas internas que devem ser acentuadas são predominantemente as pares (4^a, 6^a, 8^a, 10^a etc.). A moderada constrição formal proposta dota os versos de um *impulso iâmbico*, no sentido do que temos em um pentâmetro iâmbico, ou seja cinco combinações de uma sílaba átona, seguida por uma tônica (v –). O pentâmetro iâmbico calha de ser uma das formas possíveis do decassílabo português:

As armas e os Varões assinalados
Camões, *Os Lusíadas*, Canto 1.1.

Trocar um grito de ódio a quem o fez.
Bandeira, *Soneto Inglês* n. 2.

O mesmo se aplica a um verso alexandrino que pode se apresentar como hexâmetro iâmbico:

Eu saio às vezes, sigo pelo pasto, agora
Vinicius de Moraes, *Soneto de Intimidade*.

Aqui temos um hexâmetro iâmbico acentuado em todas as suas sílabas, mas não necessariamente elas precisam vir todas acentuadas para que um hexâmetro iâmbico seja formado, como em outro verso do mesmo poema:

Nós todos animais, sem comoção nenhuma

Aqui o poeta acentua as sílabas 2, 6, 10 e 12. Se lido como hexâmetro iâmbico, o segundo pé (sílabas 4) não é tônico, entretanto, a acentuação feita em outras sílabas pares garante o andamento iâmbico do verso. O verso sempre pode quebrar esse andamento iâmbico de um verso e quanto mais longo ele for, maiores são as possibilidades combinatórias. Mas o fato é que, dos metros canônicos, o decassílabo e o alexandrino em especial, devido ao fato de exigirem, via de regra, acentos em sílabas pares (6, 12 no alexandrino e 6, 10 ou 4, 8, 10 no decassílabo), tais metros têm uma *tendência* a apresentar andamento iâmbico.

Apresentar versos que acentuem predominantemente as sílabas tônicas pares de um verso e que tenham um número par de sílabas garante uma familiaridade formal e uma consistência prosódica a um poema que apresente variação na extensão do verso, de modo que nada impede que se use de metros mais longos que os canônicos (para além do dodecassílabo) para acomodar em uma tradução uma parte maior da riqueza formal, estilística e semântica de um poema antigo escrito em hexâmetro datílico, um verso longo, adotado desde a narração elevada da épica, até o *sermo* coloquial e aparentemente simples que Horácio nos dá nas *Sátiras* e nas *Epístolas*. Um metro que leve em conta não só a extensão e conteúdo semântico e estilístico de um hexâmetro, mas também a sua forma “elástica” quanto ao número de sílabas é o que proponho. Este verso livre apresentado como proposta de tradução chamo verso solto de andamento iâmbico.

Epístola 1.6

Horácio

Tradução de Rafael Frate

Não se impressionar, só e apenas isso, meu Numício,¹
quicá é o que poderá fazer e conservar alguém feliz.
Veja lá o sol, estrelas e estações passando
nas épocas precisas. Há quem os contemple
sem nada temer. Qual o seu juízo sobre os dons da terra, 5
e sobre os mares que enriquecem hindus e árabes distantes,
e as distrações e aplausos e presentes dos caros *quirites*?²
Como encará-los, com quais olhos e emoções?
Quem foge desse oposto se impressiona tanto
quanto quem o deseja: a ansiedade a ambos é molesta, 10
a abrupta aparição aos dois alarma igual.
Alegrar-se, sofrer, temer ou desejar, o que é que importa,
se alguém ao ver além ou aquém da expectativa
se prostra em corpo e alma, de olhos baixos?
Ao sábio vão chamar de insano, de iníquo o justo, 15
se até mesmo a Virtude ele buscar além da conta.
Pois bem, deslumbre-se com prata e antigos mármore,
com bronze e obras de arte, pasme ao ver joias e tons asiáticos;
alegre-se ao ser visto por mil olhos quando fala;
bem cedo assíduo corra ao fórum, regressando bem tarde, 20
vai que o seu vizinho produza mais em terras
no dote herdadas (um absurdo, ele provém do populacho!)
e ser-lhe mais impressionante que você é para ele.
O que jaz sob a terra o tempo expõe à luz,
enterrando e escondendo o outrora exposto. O pórtico de Agripa 25

1 Não há notícias de que seja a pessoa a quem se endereça a epístola 1.6. É uma das personagens provavelmente fictícias contidas no livro I das epístolas.
2 Nome usado para se referir aos cidadãos romanos na condição de civis, fora de suas capacidades militares.

o vê vistoso agora, o vê a via de Ápio,³
mas seguiremos todos pela mesma senda que Anco e Numa.⁴

Se ao peito ou rins lhe afeta a dor aguda
para a dor procure alívio. Quer viver direito? Quem não quer?
Se só a Virtude pode proporcionar isso – força! – deixe 30
de lado sua volúpia, e mãos à obra. Mas se Virtude é só
uma palavra a mais, tal como um bosque é lenha, cuide que outro
não ocupe o porto e afane seus negócios no oriente.
Dinheiros mil se acumularam? Prontamente dobre a soma,
então triplique e, enfim, agregue a quarta parte. 35
Naturalmente, esposa com bom dote, amigos, crédito,
estirpe e formosura são presentes da rainha Pecúnia;
persuasão e Amor embelezam o homem rico.
Rico em escravos, mas carente em cobre é o rei da Capadócia.⁵
Não seja igual a ele. Quando, como dizem, a Luculo 40
pediram que trouxesse à cena cem casacas,
“tudo isso?”, diz, “vou ver. Em todo caso, mando o que tiver.”
Logo depois escreve que tem cinco mil casacas
em casa e enviará uma parte ou então tudo.⁶
Pobre é a casa onde não sobre tanto a ponto de escapar 45
ao proprietário e ser um prato cheio para os ladrões, portanto,
se só suas posses vão fazer e conservar você feliz,

-
- 3 Pórtico de Agripa e Via de Ápio. Dois monumentos do poderio romano. O primeiro, inaugurado em 25 a.C., em homenagem a Marco Vipsânio Agripa, um dos principais apoiadores de Augusto Cesar. O segundo faz referência à estrada mais conhecida por Via Ápia, principal rota de comunicação com o sul da Itália, mais especificamente ligando Roma ao que hoje é a Puglia.
- 4 Anco Márcio (677-617 a.C.), quarto rei de Roma. Numa Pompílio, segundo rei de Roma (753-673 a.C).
- 5 Refere-se, muito provavelmente, ao rei Ariobarzanes III, assassinado em 42 a.C. e qualificado por Cícero um rei paupérrimo porque teria adquirido escravos demais (*Cartas a Ático* 4.3). A Capadócia foi região disputada por Roma no final do período Republicano, mantida como estado cliente por cerca de cem anos, acabando por ser anexada ao território do Império como província Romana por Tibério em 17 d.C.
- 6 Lúcio Licínio Luculo (118 a.C.-56 a.C.). Político romano da época republicana tardia, associado do ditador Lúcio Cornélio Sula e comandante militar de sucesso nas campanhas da Ásia Menor. Plutarco lhe dedica uma vida em comparação com o comandante militar aristocrata ateniense Címon, vencedor da batalha de Maratona nas Guerras Médicas. O episódio em questão diz respeito à liberalidade com que teria procedido com um pretor que teria feito ambiciosos planos para um espetáculo de teatro e pedido mantos púrpuras para vestir o coro. Ao pedido de cem mantos do pretor, Luculo teria dobrado a soma. Cf. Plutarco, *Vida de Luculo*, 39.5.

seja o primeiro a agir assim e o último a parar.
 Se é imagem ou prestígio que faz o afortunado,
 compremos um escravo que nos lembre nomes, 50
 que nos cutuque o flanco e oriente nosso aceno ao outro lado
 da rua: “este é influente entre os Velinos, aquele entre os Fábios;⁷
 a quem quiser aquele entrega os feixes... e vai tirar
 de quem quiser o assento de marfim.”⁸ Diga: “irmão!”, “meu senhor!”
 de modo a ser cortês a cada um, de acordo com sua idade. 55
 Se o que bem vive é aquele que bem come, amanheceu, partamos
 para onde guia a gula; pesquemos, cacemos, como fez
 um fanfarrão, que, de manhã, redes, dardos, escravos
 fazia passar diante do povo, o Fórum cheio,
 para que só uma nessa comitiva, só uma mula 60
 voltasse com um javali comprado. Empanturrados, nos lavemos
 relapsos do que é certo e o que não é, merecedores
 da lista dos proscritos, torpe tripulação de Ulisses, o itacense,
 cujo desejo lhes privou da volta a casa.⁹
 Se, como quer Mimnermo,¹⁰ sem gozo e sem amor 65
 a vida não tem graça, viva pelo amor e pelo gozo.

Fique então bem e até logo! Se souber de algo melhor, meu caro,
 compartilhe, se não, empregue, junto a mim, estes preceitos.

7 No original, “este entre a tribo Fabia, aquele entre a Velina”. *Tribus* era a subdivisão dos cidadãos romanos, como se fossem distritos urbanos e rurais, de Roma. Os Fábios eram uma tribo fundada ainda na primeira divisão feita pelo rei Sêrvio Túlio (578-534 a.C.), antes da formação da República. Velinos eram parte de uma das últimas tribos tradicionais, fundada em 241 a.C.

8 Feixes e assento de marfim. Dois símbolos máximos do poder político romano. O assento de marfim era o lugar de honra dedicado a um dos dois cônsules da época Republicana. Os feixes são um antigo símbolo etrusco usado para simbolizar a força e jurisdição dos magistrados romanos. O assento de marfim se refere às cadeiras curules, assento usado pelos magistrados de Roma que exerciam um poder constituído (*imperium*).

9 Ulisses, o itacense. Refere-se ao episódio da *Odisseia* em que, por sua imoderação ao comer os bois pertencentes ao Sol, os marinheiros da tripulação de Ulisses (ou Odisseu) foram mortos por Zeus. Cf. *Odisseia* 1.8-9; 12.828-997.

10 Mimnermo de Cólofon (fl. 630-600). Poeta elegíaco, celebrado por seus poemas eróticos e lamentos com a fugacidade da vida.

Epistulae 1.6

Nil admirari prope res est una, Numici,
 solaque quae possit facere et servare beatum.
 hunc solem et stellas et decedentia certis
 tempora momentis sunt qui formidine nulla
 imbuti spectent: quid censes munera terrae, 5
 quid maris extremos Arabas ditantis et Indos,
 ludicra quid, plausus et amici dona Quiritis,
 quo spectanda modo, quo sensu credis et ore?
 qui timet his adversa, fere miratur eodem
 quo cupiens pacto; pavor est utrobique molestus. 10
 improvisa simul species exterret utrumque.
 gaudeat an doleat, cupiat metuatne, quid ad rem,
 si, quidquid vidit melius peiusve sua spe,
 defixis oculis animoque et corpore torpet?
 insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, 15
 ultra quam satis est virtutem si petat ipsam.
 i nunc, argentum et marmor vetus aeraque et artis
 suspice, cum gemmis Tyrios mirare colores;
 gaude quod spectant oculi te mille loquentem;
 navus mane forum et vespertinus pete tectum, 20
 ne plus frumenti dotalibus emetat agris
 Mutus et (indignum, quod sit peioribus ortus)
 hic tibi sit potius quam tu mirabilis illi.
 quidquid sub terra est in apricum proferet aetas;
 defodiet condetque nitentia. cum bene notum 25
 porticus Agrippae et via te conspexerit Appi,
 ire tamen restat Numa quo devenit et Ancus.
 si latus aut renes morbo temptantur acuto,
 quaere fugam morbi. vis recte vivere: quis non?
 si virtus hoc una potest dare, fortis omissis 30
 hoc age deliciis. virtutem verba putas et
 lucum ligna: cave ne portus occupet alter,
 ne Cibyratica, ne Bithyna negotia perdas;
 mille talenta rotudentur, totidem altera, porro et
 tertia succedant et quae pars quadret acervum. 35
 scilicet uxorem cum dote fidemque et amicos

et genus et formam regina Pecunia donat,
 ac bene nummatum decorat Suadela Venusque.
 mancipiis locuples eget aeris Cappadocum rex:
 ne fueris hic tu. chlamydes Lucullus, ut aiunt, 40
 si posset centum scaenae praebere rogatus,
 'qui possum tot?' ait: 'tamen et quaeram et quot habebo
 mittam.' post paulo scribit sibi milia quinque
 esse domi chlamydum; partem vel tolleret omnis.
 exilis domus est ubi non et multa supersunt 45
 et dominum fallunt et prosunt furibus. ergo,
 si res sola potest facere et servare beatum,
 hoc primus repetas opus, hoc postremus omittas.
 si fortunatum species et gratia praestat,
 mercemur servum qui dictet nomina, laevum 50
 qui fodicet latus et cogat trans pondera dextram
 porrigere: 'hic multum in Fabia valet, ille Velina;
 cui libet hic fascis dabit eripietque curule
 cui volet importunus ebur.' frater, pater, adde;
 ut cuique est aetas, ita quemque facetus adopta. 55
 si bene qui cenat bene vivit, lucet, eamus
 quo ducit gula, piscemur, venemur, ut olim
 Gargilius, qui mane plagas, venabula, servos
 differtum transire forum populumque iubebat,
 unus ut e multis populo spectante referret 60
 emptum mulus aprum. crudi tumidique lavemur,
 quid deceat, quid non, obliti, Caerite cera
 digni, remigium vitiosum Ithacensis Vlixei,
 cui potior patria fuit interdicta voluptas.
 si, Mimnermus uti censeat, sine amore iocisque 65
 nil est iucundum, vivas in amore iocisque.
 vive, vale. si quid novisti rectius istis,
 candidus imperti: si nil, his utere mecum.

A versão latina do texto toma por base: HORACE. *Satires, Epistles and Ars Poetica*.
 Trad. H. R. Fairclough. Cambridge: Harvard University Press, 1942 (The Loeb
 Classical Library). pp. 286-291.

Sobre *A Música* de Agostinho de Hipona

Érico Nogueira¹

Trabalhando já há anos com temas e problemas interdisciplinares, pertinentes assim à filologia como à filosofia, chamou-me a atenção a ausência de tradução vernácula de *A Música*, de Agostinho de Hipona, – obra esta que, justamente, partindo do estudo dos fundamentos matemáticos do ritmo, e passando por uma descrição minuciosa das sílabas, pés, metros e versos latinos principais (o que seria objeto da filologia), culmina em originalíssima reflexão *filosófica* sobre a percepção, a beleza sensível e os seus imutáveis fundamentos metafísicos, assentes em Deus. A tradução que se lerá a seguir ao lado do original – segundo clássica edição de Migne em *Patrologia Latina* XXXII, col. 1069-1174 – é a conclusão e epílogo de todo o tratado (isto é, Livro VI, capítulo XVII, parágrafos 56-59). Minha intenção foi fazer jus, em português, à reconhecida mestria retórica do latim de Agostinho, sem, contudo, descuidar a precisão propriamente filosófica do texto. A tradução completa, com introdução e notas, será publicada em 2020 pela Editora Paulus. Boa leitura.

1 Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo e Professor de Língua e Literatura Latinas na Universidade Federal de São Paulo.

A Música: epílogo

Agostinho de Hipona

Tradução de Érico Nogueira

XVII, 56. Nos tantum meminerimus, quod ad susceptam praesentem disputationem maxime pertinet, id agi per providentiam Dei, per quam cuncta creavit et regit, ut etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur, et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem: qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt, penitus vero carere pulchritudine non possunt. Deus autem summe bonus, et summe iustus, nulli invidet pulchritudini, quae sive damnatione animae, sive regressione, sive permansione fabricatur. Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, sui que similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt.

XVII, 56. Lembremos apenas (e isto é de suma pertinência para a nossa discussão) que a providência de Deus, por que Ele criou e rege todas as coisas, atua de tal modo que mesmo n'alma pecadora e desgraçada os números atuem, e ela neles, e isso até a mais baixa corrupção da carne – números esses que podem ser cada vez menos belos, sim, mas que não podem carecer de toda beleza¹. Mas Deus, sumamente bom e sumamente justo, não vê com maus olhos beleza nenhuma, seja a fabricada pela danação, ou pelo retorno, ou pela permanência da alma. Já o número começa a partir de um, é belo pela igualdade e semelhança, e copula segundo a ordem. Por isso, quem quer que declare que não há ente algum que, para ser o que é, não tenda à unidade e não se esforce quanto possa por ficar semelhante a si mesmo e não preserve a sua ordem própria no tempo e no espaço ou a própria saúde à base de certo equilíbrio incorpóreo, – bem, terá então de declarar que todas as coisas que existem, na medida em que existem, foram feitas e criadas desde um único princípio por uma forma igual e semelhante a Ele nas riquezas de Sua bondade, e graças à qual o uno e o uno que provém do uno se conjungem entre si na mais cara, digamos, caridade.

1 Cf. *Confissões* I, 10, 6: “E no entanto pecava, Senhor meu Deus, ordenador e criador de todas as coisas naturais, dos pecados, porém, tão-só ordenador [...]”. Ou seja, se Deus é o autor de todas as criaturas naturais, é-o, porém, apenas indiretamente do que se passa na esfera moral, como os vícios (i.e., os pecados) e as virtudes. Os pecados, porém, por razões que apenas a Divina Providência sonda e conhece totalmente, tomam parte no todo, cuja ordem e beleza colaboram para preservar.

XVII, 57. Quare ille versus a nobis propositus – *Deus creator omnium* – non solum auribus sono numeroso, sed multo magis est animae sententiae sanitate et veritate gratissimus. Nisi forte movet te tarditas eorum, ut mitius loquar, qui negant de nihilo fieri posse aliquid, cum id omnipotens Deus fecisse dicatur. An vero faber potest rationabilibus numeris qui sunt in arte eius, sensuales numeros qui sunt in consuetudine eius operari; et sensualibus numeris progressores illos quibus membra in operando movet, ad quos iam intervalla temporum pertinent, et his rursus formas visibiles de ligno fabricari, locorum intervallis numerosas: et rerum natura Dei nutibus serviens, ipsum lignum de terra et caeteris elementis facere non potest; et ipsa extrema non poterat de nullo? Imo et arboris locales numeros, temporales numeri antecedant necesse est. Nullum est enim stirpium genus quod non certis pro suo semine dimensionibus temporum et coalescat, et germinet, et in auras emicet, et folia explicet, et roboretur, et sive fructum, sive ipsius ligni occultissimis numeris vim rursus seminis referat: quanto magis animalium corpora, in quibus intervalla membrorum numerosam parilitatem multo magis aspectibus offerunt? An ista de elementis fieri possunt, et ipsa elementa non potuerunt fieri de nihilo? Quasi vero quidquam sit in eis vilius et abiectius quam terra est. Quae primo generalem speciem corporis habet, in qua unitas quaedam et numeri et ordo esse convincitur. Namque ab aliqua

XVII, 57. Portanto, o verso que propusemos (*Deus creator omnium*) não só é agradabilíssimo aos ouvidos, mercê do som numérico, senão ainda mais à própria alma, pela salubridade e *verdade* da sentença – isto, é claro, se a lerdeza (sejamos indulgentes) dos que negam que se possa criar algo a partir do nada não te comove, quiçá, ainda que se diga que o *Deus omnipotente* é que o criou. Mas será que com os números racionais da sua arte o artífice pode acionar os números sensíveis do seu uso, e com os sensíveis os batedores com que move os membros ao atuar (para os quais já importam os intervalos de tempo), e com os batedores, alfim, fabricar em madeira formas visíveis que são numéricas em suas dimensões espaciais, mas a natureza das coisas, que obedece aos movimentos de Deus, não pode fazer esta madeira a partir da terra e os demais elementos²? Muito pelo contrário, é preciso que os números temporais da árvore precedam os seus números espaciais. Com efeito, não há gênero de vegetal que, na medida de tempo determinada em prol da semente, não medre e germine e brote ao ar livre e esparrame as suas folhas e se fortifique e ora produza fruto, ora a força de uma nova semente, conforme os secretíssimos números da própria planta. E os corpos dos animais mais ainda, cujos intervalos entre os membros oferecem ao olhar uma paridade numérica ainda maior. Acaso essas coisas podem ser criadas a partir dos elementos, mas os próprios elementos a partir do nada – esses não podem? Francamente: como se neles houvera algo mais vil e abjeto do que a terra. Ora, a terra, primeiro, tem a forma genérica do corpo, na qual se comprova que há certa unidade, números e ordem. De facto, a partir

2 Lembre-se que, para a física ou filosofia natural do período, tudo o que existe na natureza é composto pelas mais diversas combinações dos quatro elementos básicos – a saber, terra, fogo, água e ar.

impertili nota in longitudinem necesse est porrigatur quaelibet eius quantumvis parva particula, tertiam latitudinem sumat, et quartam altitudinem qua corpus impletur. Unde ergo iste a primo usque ad quartum progressionis modus? Unde et aequalitas quoque partium, quae in longitudine et latitudine et altitudine reperitur? Unde corrationalitas quaedam (ita enim malui *analogiam* vocare), ut quam rationem habet longitudo ad impertilem notam, eamdem latitudo ad longitudinem, et ad latitudinem habeat altitudo? Unde, quaeso, ista, nisi ab illo summo atque aeterno principatu numerorum et similitudinis et aequalitatis et ordinis veniunt? Atqui haec si terrae ademeris, nihil erit. Quocirca omnipotens Deus terram fecit, et de nihilo terra facta est.

XVII, 58. Quid porro? ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earundem partium connexionem atque concordiam suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter maiorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem? Quid de

de algum ponto indivisível, é necessário que uma sua partícula – por menor que seja – se estenda em comprimento, tome largura como terceira e altura como quarta dimensão, com as quais o corpo se completa³. Logo, donde vem essa medida de progressão do primeiro ao quarto⁴? Onde a igualdade das partes que se acha no comprimento e na largura e na altura? Onde uma como correlação (assim preferi chamar a ἀναλογία⁵), de modo que a proporção entre o comprimento e o ponto indivisível seja a mesma que houver entre a largura e o comprimento e entre a altura e a largura? Onde é que vêm essas coisas, eu te pergunto, senão do sumo e eterno princípio dos números e da semelhança e da igualdade e da ordem? Todavia, se as tirares da terra, então nada haverá. E por isso o Deus onipotente fez a terra, que foi feita a partir do nada.

XVII, 58. Que mais? A própria forma com que a terra se distingue dos outros elementos não mostra, quicá, o quanto de unidade recebeu, e que nenhuma parte sua é diferente do todo, e que mercê da conexão e concordância entre essas partes ela mantém o lugar mais baixo, sim, mas, no gênero que é o seu, aquele que mais se conserva? Sobre a terra se derrama a natureza das águas – a qual também tende à unidade e, pela maior semelhança entre as partes, é mais formosa e mais translúcida, além de guardar o lugar da sua ordem e conservação. E o que direi da natureza do ar, que tende à unidade com uma abrangência muito mais ágil, e é tão mais formosa que a das águas quanto essas o são em

3 Segundo a geometria antiga, do ponto provém a linha, da linha a superfície, e da superfície o volume. Além disso, o trecho é também clara alusão à famosa passagem de São Paulo em Ef 3, 18: “Para que possais compreender, com todos os santos, qual seja a largura e o comprimento e a altura e a profundidade” (Tradução de Antônio Pereira de Figueiredo).

4 Isto é, do ponto ao volume.

5 Cf. acima no livro primeiro o capítulo XII, parágrafo 23, em que o Doutor traduz o grego ἀναλογία pelo latim *proportio*, i.e., “proporção”.

coeli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia? Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles praecedit et modificat vitalis motus, serviens Domino rerum omnium, non temporalia habens digesta intervalla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia; supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt.

XVII, 59. Quae potui et sicut potui de tantis tantillus tecum contuli. Sermonem autem hunc nostrum mandatum litteris si qui legunt, sciant multo infirmioribus haec esse scripta, quam sunt illi qui unius summi Dei consubstantialem et incommutabilem Trinitatem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia duorum Testamentorum auctoritatem secuti venerantur et colunt eam credendo, sperando et diligendo. Hi enim non

relação às terras, e tão superior no tocante à conservação? E da suprema abóbada celeste o que direi, por que a unidade total dos corpos visíveis se delimita – e também a suma formosura do gênero e a mais ciosa excelência do lugar? Certamente essas coisas todas, que enumeramos com o auxílio do sentido carnal, e tudo o que há nelas, não podem receber nem manter os números espaciais que parece haver em certo estado se não os precederem em silêncio os mais íntimos números temporais que no movimento estão. Do mesmo modo, precede-os e modifica-os – a eles que atuam em intervalos de tempo – o movimento vital obediente ao Senhor de todas as coisas, não por ter dentro em si os intervalos temporais de seus números, senão por uma potência que administra os tempos: acima da qual os números racionais e intelectuais das almas santas e bem-aventuradas, recebendo a própria lei de Deus (sem a qual não cai folha de árvore e pela qual estão contados os nossos cabelos) sem interposição de natureza nenhuma, transmitem-na às alçadas terrenas e subterreas⁶.

XVII, 59. De tão grande assunto eu pequenino conversei contigo só o que pude, e como pude. Nada obstante, se alguém nos ler este diálogo que foi confiado às letras, saiba que escrito foi para gente bem mais débil que a que, seguindo a autoridade de ambos os Testamentos, venera a consubstancial e incomutável Trindade do sumo e único Deus, de quem tudo, por quem tudo, e em quem tudo existe, e a cultua por atos de fé, esperança e caridade. Com efeito, eles não foram purificados por cintilantes

6 Cf., a propósito desta passagem, *Retratações* I, 11, 4: “Por conseguinte, naquilo que disse ao final deste livro – ‘... os números racionais e intelectuais das almas santas e bem-aventuradas, recebendo a própria lei de Deus (sem a qual não cai folha de árvore e pela qual estão contados os nossos cabelos) sem interposição de natureza nenhuma, transmitem-na às alçadas terrenas e subterreas’ – não vejo como se possa mostrar que o vocábulo ‘almas’ foi empregue segundo as Sagradas Escrituras, pois aí desejei referir-me aos santos anjos somente, dos quais não recordo haver lido nos divinos discursos canônicos que tenham uma alma”.

scintillantibus humanis ratiocinationibus, sed validissimo et flagrantissimo caritatis igne purgantur. Nos autem dum negligendos esse non existimamus quos haeretici rationis et scientiae fallaci pollicitatione decipiunt; tardius incedimus, consideratione ipsarum viarum, quam sancti viri qui eas volando non dignantur attendere. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiae catholicae matris optima filios, qui puerilibus studiis loquendi ac disserendi facultatem quantum satis est consecuti essent, eadem refellendorum haeticorum necessitate fecisse videremus.

raciocínios humanos, mas pelo poderosíssimo e ardentíssimo fogo da caridade, isto sim. Nós, porém, estimando que aqueles a quem os hereges enganam com a promessa falaz da razão e da ciência não devam ser abandonados, avançamos mais lentamente, ao considerar essas vias, que os santos varões que, sobrevoando-as, nem dão por elas. O que, no entanto, não ousáramos fazer, se não víramos que tantos piedosos filhos da católica e melhor madre Igreja (isto é, dos que, por seus estudos juvenis, adquiriram habilidade suficiente para discutir e discursar) o fizeram também, pela mesma necessidade de refutar os hereges.

Breve nota editorial

Sílvio Rosa Filho¹

A presente tradução de “L’homme et l’adversité” realizou-se a partir do texto estabelecido em *Œuvres* (Paris: Gallimard, 2010; pp. 1377-1397), sob os cuidados de Claude Lefort, comparado com a edição que o reuniu aos ensaios contidos no livro *Signes* (Paris: Gallimard, 1960). Vale assinalar que as duas edições foram elaboradas com base na primeira publicação (*La connaissance de l’homme au XX^e siècle*. Paris: La Baconnière, 1952), volume correspondente ao VI^o Encontro Internacional de Genebra, no qual Maurice Merleau-Ponty havia pronunciado, em 10 de setembro de 1951, a conferência homônima, debatida logo a seguir, nos dias 12 e 13 – mais tarde tal debate seria transcrito e reproduzido, parcialmente, como anexo ao livro *Parcours Deux* (Paris: Verdier, 2000).

Merleau-Ponty reflete acerca da adversidade que os homens enfrentam na produção do conhecimento de si mesmos. Em meio às “discussões convulsivas” de seu tempo, sempre na perspectiva de elaborar uma experiência da contingência, examina a difícil ciência do homem de três pontos de vista: do corpo, da linguagem e da política. Tomando em consideração a psicanálise freudiana, a literatura comprometida com o escritor (Proust, Gide, Valéry) mais do que com os “signos”, abordando aspectos da dialética marxista, do catolicismo e do ocultismo, Merleau-Ponty evidencia a impossibilidade do homem enquanto objeto de conhecimento positivo e se pergunta pela passagem de uma adversidade anônima, inumana e sem intenções, para uma adversidade outra, suscetível de transformação e pensada com fisionomia humana. Dessa forma podemos entender que, ao afirmar categoricamente “o espírito e o homem nunca são”, o filósofo desloca as questões clássicas da consciência, da verdade e da liberdade para um novo registro – ele as faz convergir para o problema da “condição do homem”, este sim um problema pertinente ao debate filosófico do século XX.

O texto entregue aos *Cadernos de Tradução LELPraT* se beneficiou do cotejo com a tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, revisada por Paulo Azevedo Neves da Silva e publicada em *Signos* (São Paulo: Martins Fontes, 1991). Beneficiou-se também das atividades com alunos e alunas da Unifesp, dentro e fora

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Professor do Departamento de Filosofia da Unifesp e Coordenador do LELPraT.

das Oficinas de Tradução do LELPraT, seja nos módulos correspondentes aos dois semestres de 2019, seja em conversas e discussões ainda no início de 2020.

Sendo impossível citar todos e todas, vai um especial agradecimento a Thiago Martins e Thomaz Kawauche pelas leituras e sugestões; a Daniela Olorruama e Bruna Spínola de Oliveira, pelos exercícios e cuidados de monitoria; aos alunos e alunas Gustavo Meirelles Novaes, Gustavo Santanna de Sena, Isabella Soares Silva, Joana Joyce, Lucas Costa, Matheus Matos, Miguel Euclides da Silva, Pool Amaral, Renata Macedo, Sulamita Oliveira, Valdir Parreiras, Vinícius Antônio Detta Barreiros, Wesley Brandão Mota, todos esses da Unifesp, além de Lucas Alves, da Escola Estadual Maria Aparecida Felix Porto.

O homem e a adversidade¹

Maurice Merleau-Ponty

Tradução de Sílvio Rosa Filho

1 **Nota dos editores:** A atual detentora dos “direitos exclusivos de tradução” do livro *Signes*, de Maurice Merleau-Ponty, recusou-se a autorizar a publicação de nossa tradução de “O homem e a adversidade”, a despeito do caráter estritamente acadêmico e não comercial desta última. Fique pois registrado, nesta página, o nosso protesto.

Notícias

Aqui serão publicadas não apenas notícias que digam respeito às atividades do LELPraT, mas também eventuais informações trazidas por colegas que desenvolvam trabalhos institucionais de tradução similares àqueles realizados na Unifesp. No volume inaugural dos *Cadernos de Tradução*, esta seção apresenta um breve histórico do LELPraT acompanhado de um relatório das atividades ocorridas desde sua fundação em 2018.

Histórico do LELPraT

O Colegiado do Departamento de Filosofia, na reunião ordinária ocorrida em 12 de junho de 2018, nomeou os professores Sílvio Rosa Filho e Paulo Fernando Tadeu Ferreira respectivamente como coordenador e vice-coordenador do Laboratório de Estudos de Linguagem e Práticas de Tradução, o LELPraT. A partir desse momento, teve início a efetivação de um projeto cujo primeiro esboço remonta às discussões em março do mesmo ano tratando da criação de um “centro de línguas” fomentado pelo Departamento de Filosofia.

Desde sua fundação, as atividades do LELPraT se dividem em três frentes, a saber, oficinas de tradução, minicursos e conferências.

Entre agosto de 2018 e dezembro de 2019, o LELPraT ofereceu oficinas de tradução nos seguintes idiomas: alemão, árabe, francês, inglês, grego, latim e russo. Foram ainda oferecidas oficinas de “vocabulário filosófico” tratando especificamente de Hegel, Nietzsche e Merleau-Ponty. Durante esse período, os docentes que trabalharam nas oficinas foram: Breno Zuppolini, Érico Nogueira, Fernando Gazoni, Jamil Iskandar, Luciano C. G. Pinto, Luciano Codato, Maria Batanova, Patrícia Aranovich, Paulo Ferreira, Pedro Santos, Rafael Frate, Sílvio Rosa Filho, Tiago Tranjan e Virgínio Gouveia.

A título de esclarecimento, convém observar que o LELPraT nunca pretendeu que as oficinas cumprissem o papel de cursos de idioma, muito embora elas ofereçam boas noções das línguas tratadas. O que objetivamente se almeja por meio das oficinas é que seus participantes desenvolvam práticas de leitura e tradução de um ponto de vista instrumental, com particular atenção a textos da área de filosofia.

Os minicursos e as conferências, por sua vez, foram planejados para que os estudantes pudessem conhecer de perto pesquisadores com reconhecida experiência no campo da tradução no Brasil.

Houve três minicursos com professores convidados em 2018: Edson Querubini (Tradução e Retórica), Giovane Rodrigues (Tradução e Filologia) e Giovanni Zanotti (Tradução e Dialética); e quatro em 2019: Ana Cláudia R. Ribeiro (Tomas Morus: Tradução e Utopia), Eduardo Socha (Adorno: Tradução e Música), Giovane Rodrigues (Nietzsche: Tradução e Filologia), Neide Elias (Lorca: Tradução e Poesia).

Quanto às conferências, aconteceram três em 2018, com Marcelo Carvalho (Gramática e Filosofia), Marilena Chaui (Espinosa e a linguagem) e Olgária Matos

(Do sagrado à história: tradução e iluminação profana), e quatro em 2019, com Claudemir Tossato (Kepler: Tradução e Cientificidade), Jacira de Freitas (A reconstrução do espírito nos *Devaneios de um Caminhante Solitário* de J.-J. Rousseau), Plínio Smith (A especificidade da tradução filosófica) e Scarlett Marton (Nietzsche: edições, traduções e deturpações).

Em março de 2020 as atividades acadêmicas planejadas para acontecer no *campus* Guarulhos da Unifesp foram suspensas por tempo indeterminado devido à pandemia do novo coronavírus. Nessa conjuntura, os coordenadores do LELPraT nada mais puderam fazer a não ser acelerar o lançamento dos *Cadernos de Tradução*.

Por fim, ressalta-se o caráter coletivo da empreitada.

Após dois anos de trabalho intenso, os coordenadores reconhecem que nenhuma das realizações do LELPraT seria possível sem o apoio institucional das seguintes instâncias da Unifesp: o Colegiado do Departamento de Filosofia, a Direção Acadêmica da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e a Pró-Reitoria de Extensão e Cultura. Vale ainda mencionar o apoio técnico-administrativo do Setor de Eventos e da Divisão de Tecnologia da Informação do *campus* Guarulhos da Unifesp, além das secretárias Érika Damião e Daniela Gonçalves. Desde o início, o LELPraT recebe apoio institucional do Centro de Estudos Nietzsche: Recepção no Brasil, do Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental da Unifesp (NUR) e do Núcleo de Estudos Clássicos da Unifesp (NEC); a partir do segundo semestre de 2019, passou a contar também com o apoio dos professores visitantes Simone Seminara e Thomaz Kawauche.

Envio de propostas

Para publicar nos *Cadernos de Tradução LELPraT*, envie sua proposta para **lelprat.eflch@unifesp.br**.

Serão selecionados textos traduzidos por professores que desenvolvam trabalhos institucionais semelhantes àqueles realizados no LELPraT. Os editores recomendam que a proposta não ultrapasse 80 mil caracteres contando os espaços em branco: o modelo é de um excerto ou capítulo de obra acompanhado de notas explicativas e uma breve apresentação. Para as referências bibliográficas, tanto nas notas quanto na bibliografia ao final do texto, recomenda-se o padrão da norma NBR-6023 da Associação Brasileira de Normas Técnicas.

Os *Cadernos de Tradução LELPraT* publicam em sistema *preprint*, o que significa que o periódico é considerado científico embora seu conteúdo não seja submetido a avaliação por pares.