



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, simple art, difference, multiplicity, singularity, surrealism, landscape, clotheless bodies

O MECANICISMO DAS PAIXÕES HUMANAS NO ETERNO RETORNO DO ÉDIPO: MATÉRIA, MÉTODO E MITO NAS BASES DA FILOSOFIA MODERNA

Luiz Carlos Santos da Silva  [0000-0001-8865-8197](https://orcid.org/0000-0001-8865-8197)
Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, Brasil

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar o mito do Édipo em uma analogia direta com a matéria e o método das modernas filosofias naturais e políticas sobre o homem e sobre o cidadão. Com esse intuito, procuramos revelar algumas relações interessantes entre mito e filosofia a partir de autores como Hesíodo, Aristóteles, Bacon, Hobbes e Descartes, destacando o modo como esses pensadores teriam se apropriado do mito do Édipo para fundamentar suas respectivas filosofias. Sob a inspiração antiédipiana de uma crítica à história da filosofia greco-romana, nosso objetivo principal é revelar uma influência mitológica da matéria edipiana nas bases da tradição filosófica das ciências e da própria política estatal.

Palavras-chave

Filosofia, esfinge, Édipo, anti-Édipo.

THE MECHANISM OF HUMAN PASSIONS IN THE ETERNAL RETURN OF OEDIPUS: MATTER, METHOD AND MYTH AT THE FOUNDATIONS OF MODERN PHILOSOPHY

Abstract

This article aims to present the myth of Oedipus in a direct analogy with the matter and method of modern natural and political philosophies about man and the citizen. With this aim, we seek to reveal some interesting relationships between myth and philosophy from authors such as Hesiod, Aristotle, Bacon, Hobbes and Descartes, highlighting the way in which these thinkers would have appropriated the myth of Oedipus to base their respective philosophies. Under the anti-Oedipal inspiration of a critique of the history of Greco-Roman philosophy, our main objective is to reveal a mythological influence of Oedipal matter on the bases of the philosophical tradition of science and state policy itself.

Keywords

Philosophy, Sphinx, Oedipus, Anti-Oedipus.

Submetido em: 02/04/2024

Aceito em: 18/05/2024

Como citar: SILVA, Luiz Carlos Santos da. O mecanicismo das paixões humanas no eterno retorno do Édipo: matéria, método e mito nas bases da filosofia moderna. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51978, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

1. Terror e compaixão: o combustível trágico do homem-máquina edipiano

A figura emblemática de Édipo, enquanto personagem principal de uma das tramas trágicas mais difundidas no mundo ocidental, é (para além da imaginação freudiana) um verdadeiro "caso complexo". E isso não apenas no que diz respeito à herança da poesia trágica que enreda a narrativa desse mito ancestral, mas também no tocante ao pensamento filosófico e científico dos pensadores modernos em relação a esse polêmico legado cultural. Desde a sua concepção poética e apresentação teatral, na Grécia antiga, com Sófocles (por volta de 427 a.C), a tragédia de Édipo parece ter despertado brutalmente as paixões e o interesse do público grego por representar uma espécie de atualização da cultura helênica ancestral. A matéria trágica contida no mito edipiano teria influenciado tão fortemente a antiga cultura grega que nem mesmo um filósofo sistemático como Aristóteles teria sido capaz de resistir à força catártica da representação cênica desse mito em ato. Na *Poética*, Aristóteles exalta a força estética da peça de Sófocles, defendendo a tese de que o Édipo seria o mais perfeito modelo de tragédia grega. A força trágica dessa expressão filosófica é tão potente que cerca de dois mil anos depois de Aristóteles, na modernidade do século XVII, filósofos como Francis Bacon, René Descartes e Thomas Hobbes também teriam se apropriado da matéria e do método oriundos do mito edipiano para ilustrar e representar a tragédia epistemológica da enigmática ciência moderna. Sob o prisma de uma herança milenar do legado mitológico greco-romano continuamente atualizado, entendemos que uma crítica antiedipiana à herança filosófica e política da cultura ocidental deveria se estender à própria modernidade, bem como remontar aos elementos fundamentais do mito edipiano na antiguidade grega. Considerando o mito de Édipo desde suas supostas origens trágicas, poderíamos identificar tanto as causas épicas dessa herança cultural nos antigos poetas gregos quanto os efeitos dessa poderosa estética trágica sobre os modernos filósofos europeus.

Diante da importância hereditária do mito edipiano para a história da filosofia antiga, moderna e também contemporânea, convém nos perguntarmos de partida: o que haveria de tão potente na tragédia de Édipo para despertar o maior interesse e as maiores paixões (desde a antiguidade clássica até nossa herdada contemporaneidade) tanto nos velhos gregos quanto nos novos romanos? Dentre as diversas possibilidades de resposta a essa pergunta, vale considerar aquela dada inicialmente por Aristóteles, em suas considerações filosóficas sobre a *Poética*. Para o antigo filósofo grego, a sistemática da trama edipiana seria um modelo de representação capaz de despertar no público espectador/leitor as duas maiores e mais potentes paixões, a saber, o terror e a compaixão. Ao tratar da estética do drama e da tragédia na *Poética*, Aristóteles investiga os diversos modos de se produzir o terror e a compaixão no público através da representação das ações mais virtuosas dos deuses, dos heróis e também dos homens comuns.¹ A encenação trágica seria capaz de representar em atos cênicos a *potência*

¹ Nesse sentido, o mito em Aristóteles não consistiria apenas em uma representação simbólica ou em uma exaltação das divindades e dos heróis, mas também um instrumento didático, capaz de orientar as ações e o entendimento humano no sentido de uma educação para a virtude. Ao tratar dos elementos poéticos da tragédia, Aristóteles considera que a poesia propriamente dita trataria

simbólica dos mitos ancestrais com toda sua sabedoria prática. Os mitos ancestrais, uma vez purificados por um método trágico capaz de reduzir ou sintetizar a matéria dos épicos a seus elementos essenciais, poderiam representar o mundo natural, humano e divino com a finalidade de despertar o reconhecimento do público/receptor com narrativas sobre sua própria cultura ancestral até então desconhecida ou ignorada.

Ao considerar a encenação trágica de Édipo como modelo de “i-mitação” (racionalização dos mitos ancestrais ou desmistificação da sabedoria dos antigos), a arte poética poderia ser entendida como uma espécie de técnica capaz de atualizar representativamente em ato a potência universal da natureza, bem como dos costumes e do legado cultural dos antigos poetas épicos, isto é, dos mitos e das fábulas.² Aristóteles entende que (tal como Sófocles teria demonstrado excelentemente na tragédia do Édipo)³ o mito trágico deveria ser narrado de uma tal maneira que a encenação pudesse despertar em ato o reconhecimento do público espectador com a potência passional da história narrada. O reconhecimento do público, enquanto finalidade da tragédia, poderia e deveria ser despertado através de uma espécie de síntese ou redução das paixões humanas a seus princípios mais universais ou substanciais. Para a filosofia aristotélica, os elementos universais dos mitos épicos atualizados pela tragédia poderiam ser universalmente conhecidos ou reconhecidos pelos homens particulares através de uma atualização da sua própria cultura ancestral. Nesse sentido, Aristóteles entende que o mito seria mais filosófico do que a história porque o primeiro trataria de princípios universais e a segunda de princípios particulares. Para ilustrar melhor a questão, cito um trecho da *Poética*:

Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. (...). Como a composição das tragédias mais belas não é simples, mas complexa, além disso deve imitar casos que suscitam o terror e a piedade, porque tal é o próprio fim desta imitação (...). O terror e a piedade podem surgir por efeito do espetáculo cênico, mas também podem derivar da íntima conexão dos atos, e este é o procedimento preferível e o mais digno do poeta. Porque o mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiede, como experimentará quem ouça contar a história de Édipo. (...)⁴

Aristóteles afirma que a poesia ou a mitologia dos antigos não ficaria aquém da filosofia ou das ciências, nem em termos de matéria, nem em termos de método. Nesse

sempre dos mitos de não de outros assuntos. E por mais que ficasse restrita à matéria do mito, a tragédia em Aristóteles (assim como a própria arte poética) poderia operar também com fábulas ou textos em prosa, bem como com o teatro e a música.

² Algumas traduções brasileiras da *Poética* de Aristóteles utilizam o termo “mito” como sinônimo de “poesia”. A razão disso parece se justificar pelo fato de Aristóteles entender a poesia propriamente dita como uma arte restrita à matéria do mito. O filósofo afirma que, por mais que Empédocles tenha escrito textos em versos, nem por isso ele deveria ser chamado de poeta, mas sim de filósofo da natureza, visto que seus versos tratavam dos fenômenos naturais e não dos mitos.

³ Na *Poética* [1453-b, §74], Aristóteles (p. 253) declara: “Porque o mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiede, como experimentará quem ouça contar a história de Édipo”.

⁴ Aristóteles, *Poética*, pp. 249-253 [1452-a §50 e 1453-b §74].

sentido aristotélico, aliás, a poesia ou o próprio mito deveriam ser considerados muito mais sérios e filosóficos do que a história da filosofia ou a biografia dos filósofos. A arte poética ou o mito trariam consigo princípios mais universais do que os da história, cujas narrativas versariam sobre fatos, princípios e pessoas particulares. Nesse sentido, podemos dizer que a consideração aristotélica da poesia antiga (na medida em que entendia o mito como matéria universal) seria mais adequada para o pensamento científico e filosófico do que a própria história da filosofia, elogiada pela atual tradição acadêmica contemporânea. Aristóteles afirma que "o mito é imitação de ações; e por 'mito' entendo a composição de atos".⁵ Enquanto imitação de ações, o mito deveria ser considerado sempre em relação à prática, isto é, à conduta e ao comportamento humano e não somente ao pensamento abstrato ou fantasioso. Entendido também como composição de atos sequenciais, o mito poderia ser considerado em relação ao pensamento e ao raciocínio lógico, posto que as coisas representadas sequencialmente envolvem análise e cálculo do entendimento simbólico ou linguístico ordenado. Assim, o mito poderia ser entendido como um tipo de narrativa poética capaz de regular tanto as ações quanto o entendimento humano acerca da produção de certos efeitos a partir de suas causas eficientes.

Aristóteles entende que a finalidade tanto cognitiva quanto prática dos mitos trágicos seria o reconhecimento. Para ele, "o reconhecimento, como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer".⁶ Nesse registro, o mito poderia ser considerado um tipo de matéria bruta ancestral tanto passional quanto racional, isto é, capaz de orientar tanto as ações quanto o entendimento dos homens em relação a certos fenômenos naturais e sociais. A tragédia, no sentido da sua finalidade, poderia ser considerada em relação a uma "epistemologia do reconhecimento", cuja matéria seria o mito épico e o método a própria síntese trágica. E é nesse sentido, tanto prático quanto teórico, que (em conformidade à interpretação de Aristóteles) uma investigação ensaística sobre o modo de operação do mito do Édipo poderia ser considerada muito mais séria e filosófica do que um tratado inteiro sobre história da filosofia ou sobre psicanálise.

Aristóteles entende que a tragédia deveria operar sempre no registro da imitação, isto é, com a representação de fatos e personagens reais ou naturais e não com a mera fabulação especulativa ou ficcional. Enquanto uma espécie de imitação ou representação cênica de atos reais ou naturais (possíveis), a tragédia em Aristóteles parece operar por um processo de "racionalização dos mitos" que encontra na figura do Édipo um modelo capaz de tornar *ato* cênico aquilo que, em *potência*, seria apenas material trágico.⁷ A "peripécia poética" da filosofia de Aristóteles consistiria em uma guinada conceitual que racionalizaria a matéria do mito segundo o modelo de um método lógico que operaria essencialmente sobre a produção/reprodução binária de paixões bastante específicas: o terror e a compaixão.⁸ O reconhecimento representaria a atualização de um legado trágico e edípico da máxima "conhece a ti mesmo" do templo de Apolo em Delfos, cujo imperativo teria orientado tanto os antigos gregos quanto os modernos romanos e europeus. E assim como a máxima apolínea do autoconhecimento dos homens teria auxiliado Édipo a

⁵ Aristóteles, *Poética*, p. 246 [1450-a §30].

⁶ Aristóteles, *Poética*, p. 250 [1452-a § 61].

⁷ Na *Poética* [1452-a §62], Aristóteles (p. 250) afirma que "A mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia, como, por exemplo, no Édipo".

⁸ Ver: Aristóteles, *Poética*, p. 253 [1453 b § 74].

derrotar a Esfinge com sua resposta antropológica, os filósofos e cientistas modernos teriam tentado fundar uma nova ciência natural e política alicerçada sobre o homem e não mais fundada na natureza ou na providência divina.

Parece ser nesse registro trágico que a compaixão (ou piedade) despertaria no público da tragédia o reconhecimento compartilhado com o terror da sina hereditária prescrita para os personagens da trama edipiana: pai, mãe, filho e seus descendentes.⁹ No registro aristotélico da arte poética, o desenvolvimento do fio condutor do mito edipiano se revelaria, metaforicamente falando, como um novelo de lã capaz de se emaranhar no público de modo a embaraçar o entendimento e as paixões simultaneamente no desenrolar dos atos e na mobilização daquelas paixões mais potentes. Sob o prisma trágico do desenrolar da trama edipiana, a plateia se aterrorizaria e se apiedaria, reconhecendo o drama dos personagens assim como se os atos acontecessem ali mesmo na hora. Um mito universal seria aquele tipo de história ou narrativa extraordinária, mas que poderia acontecer com qualquer um, por mero acaso da natureza ou por simples capricho dos deuses. E assim como teria ocorrido com os deuses na origem do mundo grego (vide a *Teogonia*, de Hesíodo) a mesma sina incestuosa e parricida se estenderia para os homens descendentes dessa cultura helenística ancestral. Nesse sentido, a tragédia de Édipo seria o modelo representativo de um processo de atualização sintética ou substancial do épico à época, cujo efeito seria uma espécie de adequação do universal ao particular sempre atualizado.

Sabemos que a trama do Édipo consiste em uma espécie de querela familiar na qual o filho mata fatidicamente o pai (Laio) para se casar tragicamente com a mãe (Jocasta). Dentro da matéria bruta legada pela sina hereditária de Édipo, a racionalização desse mito parece revelar a imagem do incesto e do parricídio como dois elementos fundamentais dessa tragédia. A atualidade do mito de Édipo na época de Aristóteles representaria uma espécie de passagem ou transição do épico para o trágico, através do que a sabedoria ancestral seria restaurada e atualizada no reconhecimento público de cada época. Nesse sentido, para Aristóteles, a tragédia edipiana representaria uma espécie de restauração atualizada das origens ancestrais da cultura grega, narrada remotamente por poetas épicos como Hesíodo. Para ilustrar melhor essas origens épicas da tragédia edipiana, cito um trecho da *Teogonia*:

Terra (Gaia) primeiro pariu igual a si mesma/Céu constelado (Urano), para cercá-la toda ao redor/ e ser aos Deuses venturosos sede irressalável sempre (...) Quantos da Terra e do Céu nasceram,/ filhos os mais temíveis, detestava-os o pai/ dêz o começo: tão logo cada um deles nascia/ a todos ocultava, à luz não os permitindo./na cova da Terra. Alegrava-se na maligna obra/ o Céu. (...) Ousado o grande Cronos de curvo pensar/devolveu logo as palavras à mãe cuidadosa:/Mãe, isto eu prometo e cumprirei a obra, porque nefando não me importa o nosso pai, pois ele tramou antes obras indignas'. (...) Veio com a noite o grande Céu, ao redor da Terra/ desejando amor sobreparou e estendeu-se/ a tudo. Da tocaia o filho alcançou com a mão/ esquerda, com a destra pegou a prodigiosa foice/ longa e dentada. E do pai o pênis/ ceifou com ímpeto e lançou-o a esmo para trás (...) O grande Céu vituperando filhos que gerou/ dizia terem feito, na altiva estultícia,/ grã obra de que castigo teriam no porvir. (...) ¹⁰

⁹ Parece ser por essa razão que, ao tratarem das máquinas desejanter em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari consideram a triangularidade da sagrada família tradicional (pai-mãe-filho) no mesmo registro maquinal da produção/reprodução do comportamento normativo herdado socialmente.

¹⁰ Hesíodo, *Teogonia*, pp. 91-94.

Ao tratar das origens dos deuses, do cosmo, da natureza e dos próprios homens, a *Teogonia* procurou narrar (sob o efeito de uma inspiração das musas) de que modo o universo teria surgido primeiramente no Caos, assim como a natureza teria surgido de uma partenogênese de Gaia, a mãe-Terra. A poesia de Hesíodo narra ainda como Urano ou o Céu Constelado teria surgido de uma partenogênese de Gaia simplesmente para depois tomá-la como sua propriedade, esposa e amante. Hesíodo conta como Urano se deitava sobre Gaia todas as noites e, depois de fecundá-la, sufocava-lhe os filhos ainda no ventre, a fim de que eles não vingassem no seio da mãe-Terra.¹¹ Todavia, um desses filhos, Cronos, com uma ajuda secreta de Gaia, teria vingado, escondido nas cavernas do ventre materno. Protegido pelos elementos naturais da mãe-Terra, Cronos teria então confeccionado um poderoso instrumento metálico para castrar o pai (Urano), em uma daquelas suas costumeiras "deitadinhas noturnas" sobre Gaia. Depois de castrar Urano, Cronos teria ocupado o lugar dele em uma sina hereditária, se apoderando da mãe-Terra e tomando-a como sua esposa e amante. Essa tragédia parricida das origens épicas dos deuses gregos e da apropriação incestuosa de Gaia teria supostamente chegado ao término com a subida de Zeus (filho de Gaia com Cronos) ao poder do Olímpio; depois deste último ter prendido o próprio pai e duelado com os titãs.¹²

A tragédia do Édipo elogiada por Aristóteles na *Poética*, portanto, seria uma espécie de síntese atualizada de certos temas essenciais dos épicos ou da própria sabedoria dos antigos. Sob o prisma épico da poesia de Hesíodo, podemos ver como, desde os primórdios da cultura helenística, o incesto e o parricídio parecem regular a imaginação dos gregos acerca de suas próprias origens ancestrais. As maiores e mais potentes paixões humanas seriam despertadas tanto pelas epopeias quanto pela tragédia através de ações parricidas e incestuosas. Na epopeia, isso se daria mediante o comportamento dos deuses (Gaia e Urano) e, na tragédia, mediante o comportamento dos próprios homens (Édipo e Jocasta). Incesto e parricídio seriam dois elementos culturais capazes de despertar no imaginário da antiguidade (bem como nos herdeiros dessa herança helenista) simultaneamente as maiores paixões e os maiores interesses. Por isso o mito de Édipo parece ter ganhado tanta fama e popularidade através dos tempos desde Sófocles e Aristóteles. E é nesse sentido que buscaremos mostrar abaixo como alguns modernos filósofos da natureza teriam visto naquelas paixões despertadas pela tragédia edípica uma matéria ancestral poderosa o suficiente para inaugurar o modelo representativo de uma "nova" ciência moderna tanto natural quanto política.

2. Modernidade científica e racionalização dos mitos: filosofia natural e política

A herança trágica do pensamento grego ancestral parece ter se estendido da antiguidade, passando pelo medievo e chegando à modernidade científica do século XVII como um legado continuamente atualizado pelo automatismo dos mitos. Dentro do projeto

¹¹ É curioso notar como, segundo a poesia épica de Hesíodo, as origens cronológicas da cultura grega ou do próprio Tempo histórico grego seria a devoração dos deuses, bem como a antropofagia ou a ruminância do homem.

¹² Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: O mito das olimpíadas: Hesíodo, Bacon, Hobbes e a infundável luta dos titãs. *Prometeus: Filosofia em revista*, Sergipe, v. 9, n. 20, jul. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5310>. Acesso em: 23 maio 2024.

de renascimento ou de restauração da antiguidade greco-romana, fomentado pela moderna crítica científica e filosófica à tradição medieval, Francis Bacon parece ter ressignificado a importância da *Poética* de Aristóteles com o seu *Novum Organum*, bem como com os seus *Ensaio*s. A modernidade científica defendida por Bacon representaria um processo de racionalização dos ídolos e/ou dos mitos que remontava à antiguidade clássica, no intuito de rejeitar os dogmas obscuros das doutrinas científicas do medievo. Com base da importância atribuída por Aristóteles à universalidade dos mitos ancestrais, Bacon parece ter encontrado na sabedoria mitológica dos antigos povos gregos e romanos pré-cristãos uma concepção mais prática e utilitarista dos mitos e das fábulas, sobretudo em relação ao processo de produção e/ou reprodução das paixões humanas. A concepção mais alargada da mitologia dos antigos na modernidade perpassaria a figura de Édipo, na épica Grécia dos filósofos pré-socráticos, e remontaria à figura da própria Esfinge no antigo Egito. No processo de restauração da própria cultura ancestral, filósofos como Bacon, Descartes e Hobbes teriam resgatado e atualizado a importância epistemológica daquela antiga inscrição do templo de Apolo em Delfos (*o nosce te ipsum*, ou conhece a ti mesmo), com o interesse de elaborar suas respectivas filosofias buscando o reconhecimento público e não a exaltação da igreja ou a bênção do papa.

Enquanto resultado de um processo de autoconhecimento dos homens, o legado apolíneo e edipiano do “conhece a ti mesmo” délfico teria regulado os princípios das ciências e da filosofia na modernidade científica, inspirando as ações reguladoras de grandes reformas culturais ocorridas na Europa renascentista e reformista dos séculos XVI e XVII. A modernidade heliocêntrica é também antropocêntrica porque as ciências difundidas na época consideravam o homem moderno como fundamento integral tanto das ciências quanto da política. Tomando a tragédia edipiana como modelo para uma busca por reconhecimento nas ciências e na política, muitos filósofos modernos tentaram atualizar a sabedoria politeísta ou mitológica dos antigos povos pré-cristãos como um modo de conhecer a si mesmos e a seu próprio legado cultural. Para além do monoteísmo típico da época (compartilhado pelos modernos de modo quase geral) a restauração da cultura greco-romana dos antigos poetas e filósofos politeístas teria por interesse afastar a herança papal e eclesiástica sobre as ciências, bem como sobre a política e sobre a própria religião europeia ou cristã.

Parece que a modernidade heliocêntrica do século XVII teria se utilizado das concepções de parricídio e de incesto da herança edipiana para fomentar o terror e a compaixão social em relação aos abusos de poder do Papa e da Madre Igreja Romana na época das grandes reformas culturais. O parricídio da autoridade papal e o incesto com a Madre Igreja Católica teriam comovido as maiores paixões e promovido os maiores interesses das modernas reformas políticas, religiosas e científicas daquele período de renascimento cultural na Europa. Além do ressurgimento das cidades independentes, o renascimento dos mitos ancestrais representaria uma restauração da cultura e da sabedoria dos antigos povos pré-cristãos na modernidade. E semelhantemente ao modo como muitos pensadores antigos concebiam os mitos ancestrais, sob um prisma criacionista das narrativas ficcionais, os filósofos modernos teriam visto e concebido a natureza, bem como o homem e o Estado, em termos mecanicistas, isto é, como criaturas, artefatos ou máquinas que poderiam ser programadas e reprogramadas à mercê do poder e da autoridade dos próprios homens.

O mito, assim como as máquinas e o próprio Estado civil, poderia ser entendido como fruto da invenção e do engenho humano, isto é, como um artefato simbólico,

linguístico ou mesmo tecnológico criado pelos homens, para os homens e à imagem e semelhança dos homens. De modo geral, o mito inventado dos antigos gregos poderia ser entendido também como uma espécie de autômato, ou melhor, como um tipo de artefato autorreplicante, capaz de se reproduzir materialmente na atualização de sua própria potência simbólica. A tragédia, nesse registro mitológico, seria uma espécie de síntese do mito, isto é, o produto de uma tecnologia simbólica capaz de traduzir uma potência cultural olvidada, lapidando os elementos essenciais ou substanciais de uma antiga cultura restaurada e atualizada à época. É nesse registro que o mito trágico teria sido considerado pela modernidade científica como um tipo de máquina produtora ou reprodutora de paixões, capaz de regular tanto a imaginação quanto o ânimo dos homens mais sábios e eruditos. A modernidade antropocêntrica do século XVII parece ter encontrado no legado trágico do mito de Édipo a representação mais clara de que o "homem" seria uma resposta adequada às provocações enigmáticas dos paradigmas científicos típicos do heliocentrismo moderno. A própria imagem da Esfinge, como uma quimera monstruosa e astuta, representaria uma fabulosa alegoria da síntese exigida pelo conhecimento científico moderno: decifra-me ou te devoro.

Em *A sabedoria dos antigos* (bem como em diversas passagens de seus *Ensaaios*), Bacon revela de que modo os mitos e as fábulas da antiga cultura greco-romana consistiriam em um material rico e fértil para se fazer florescer a filosofia renascente na modernidade científica defendida por ele. Sob o prisma aforístico de um processo de síntese análogo a uma racionalização trágica da matéria mitológica, a crítica dos ídolos de Bacon conceitua os elementos de sua filosofia essencialista tratando a natureza como Pã, a guerra como Perseu, o desejo como Dioniso, a filosofia como Orfeu e as ciências como Édipo, ou melhor, como Esfinge. Acontece que a modernidade retratada por Bacon entendia as ciências (naturais e políticas) como o resultado de uma racionalização dos mitos ou dos ídolos típica da tragédia dos antigos, isto é, repletas de imitações, sínteses, peripécias e reconhecimento. A racionalização dos mitos na crítica dos ídolos de Bacon visava restaurar e atualizar a sabedoria politeísta dos antigos povos gregos e romanos pré-cristãos como uma estratégia para se esquivar do dogmatismo que a escolástica medieval aplicava sobre as ciências e sobre a política.¹³

Os princípios científicos mais consistentes da modernidade filosófica repousariam sobre o legado dos mitos ancestrais, que via na suposta vitória de Édipo sobre a Esfinge a mais clara expressão da máxima délfica ou apolínea do autoconhecimento dos homens. Os modernos europeus/cristãos se julgavam mais virtuosos e mais nobres do que os outros povos; se consideravam também muito mais avançados do que os homens de outras épocas, seus ancestrais gregos e romanos politeístas. Por essa razão, alguns filósofos modernos consideravam ser eles próprios a resposta aos enigmas do conhecimento científico postos pela epistemologia científica (Descartes) e política (Hobbes) da época. Com esse interesse, os modernos buscavam conhecer o cosmo, a

¹³ Bruno Latour, em sua obra *Jamais fomos modernos*, observa como a modernidade científica teria se desenvolvido sobre o processo de um duplo dilema entre natureza e cultura. Segundo Latour, esse dilema separaria cultura e natureza em termos de tradução e purificação de uma herança cultural multifacetada. E assim como os antigos apelavam para os mitos em suas epistemologias, o apelo às máquinas e aos laboratórios, isto é, o testemunho dos não humanos, seria, para os modernos, fonte de resolução das disputas e contendas das novas teorias científicas. Nos debates entre Hobbes e Boyle, por exemplo, o testemunho das máquinas seria o fundamento epistemológico tanto das ciências quanto da política, para não falar da religião.

natureza, os outros homens e o próprio Estado civil analisando a si mesmo e suas próprias paixões tanto como homens naturais quanto como cidadãos civilizados e civilizadores. No registro de um mecanicismo científico natural e político, podemos dizer que o moderno homem-máquina seria considerado o modelo e a medida de todas as coisas retratadas pelas ciências do século XVII, a começar pelo cidadão e pelo Estado civil maquinal do qual esse homem seria uma simples peça ou engrenagem.

Em relação às ciências modernas, Bacon afirma que o mito da Esfinge seria uma bela fábula confeccionada pela sabedoria prática dos antigos em alusão direta ao conhecimento científico dos antigos. Os enigmas propostos pela Esfinge, segundo ele, deveriam ser interpretados sob dois aspectos: um relacionado às coisas da natureza (filosofia natural) e outro relacionado às coisas propriamente humanas (filosofia política). Por conta dessa ambiguidade imanente nos enigmas esfíngicos advindos das Musas, a figura do Édipo como herói, exterminador de Esfinge, seria uma matéria adequada para se fundamentar tanto a matéria quanto o método de uma moderna filosofia natural e política ou civil.¹⁴ O xamanismo previdente do oráculo, das sibilas ou das próprias Musas, no tocante ao poder profético dos enigmas da Esfinge, faria alusão direta (sob um prisma moderno da filiação ou do Édipo filho) à astronomia, à medicina e a outras ciências exotéricas análogas à moderna filosofia da natureza. O pacto social ou o contrato de casamento com Jocasta, que oferecia a Édipo o reino de Tebas por ter derrotado a Esfinge (sob o prisma da aliança ou do Édipo Rei), faria alusão direta à jurisprudência, ao costume social e a outras práticas da vida política moderna. Assim, para Bacon, a potência filosófica latente na vitória de Édipo contra a Esfinge teria poder suficiente para mover, comover e promover a modernidade heliocêntrica tanto do ponto de vista científico quanto político, para não dizer também religioso. Para exemplificar, cito um trecho de *A sabedoria dos antigos*:

São de dois tipos também os enigmas da Esfinge: um diz respeito à natureza das coisas; o outro, à natureza do homem. De igual modo, há duas espécies de reinos oferecidos como prêmio de sua solução: o reino sobre a natureza e o reino sobre o homem. De fato, o domínio das coisas naturais – corpos, remédios, forças mecânicas e tantas outras – é o fim próprio e último da verdadeira filosofia natural. No entanto, a Escola [peripatética], satisfeita com o que descobriu e cheia de garrulice, negligencia e condena a busca de fatos e fenômenos. Mas o enigma proposto a Édipo, por cuja solução ele se tornou rei de Tebas, relacionava-se à natureza do homem: quem penetra essa natureza pode moldar a própria fortuna quase a seu talante e, em verdade, nasceu para reinar, do mesmo modo que se disse das artes dos romanos: Tu, ó romano, lembra-te de governar os povos; estas serão tuas artes. (...) ¹⁵

¹⁴ Ao tratar do "imperialismo de Édipo", no segundo capítulo de *O anti-Édipo* (p. 73), Deleuze e Guattari afirmam: "Em sentido restrito, Édipo é a figura do triângulo papai-mamãe-eu, a constelação familiar em pessoa (...). Como dogma ou "complexo nuclear", a função de Édipo é inseparável de um *forcing* [esforço] pelo qual o teórico da psicanálise chega à concepção de um Édipo generalizado (...): é o Édipo de grupo, que reúne colaterais, descendentes e ascendentes". A perspectiva de um Édipo generalizado revela o esforço conotativo de Deleuze e Guattari para mostrar como as questões relacionadas ao complexo edípiano e à própria psicanálise seriam não apenas epistemológicas, mas também sociais ou políticas, para não dizer antropológicas. O subtítulo de *O anti-Édipo*, "capitalismo e esquizofrenia", é uma manifestação clara dessa intenção política dos autores franceses.

¹⁵ Bacon, *A sabedoria dos antigos*, p. 90.

Vemos como, para Bacon, a figura do Édipo seria notória porque, em uma analogia com as modernas ciências da natureza e do homem, derrotar os enigmas esfíngicos do conhecimento científico atribuiria aos vencedores dessa peleja o domínio tanto sobre seu próprio destino (filosofia natural) quanto sobre o destino dos outros homens (filosofia política). A concepção baconiana de ciência moderna entende que a derrota da Esfinge pela resposta antropológica de Édipo revelaria que *scientia potentia est*, ou seja, "conhecimento é poder". Poder esse que se aplicaria à natureza na medida em que também fosse aplicada ao homem. Esse sujeito do conhecimento (tomado como modelo vitruviano pelo antropocentrismo moderno) seria aquele indivíduo da resposta de Édipo ao seguinte enigma da Esfinge: "o que de manhã tem quatro patas, à tarde tem duas e à noite tem três?". Ao que o Édipo teria respondido: o homem; que engatinha na infância, anda com duas pernas quando adulto e depois se apoia em uma muleta na velhice. Analisando a si mesmo segundo o imperativo apolíneo do templo de Delfos, o Édipo teria utilizado "o homem" como resposta definitiva aos embaraçosos enigmas da Esfinge.

O homem da resposta edipiana teria se tornado uma espécie de modelo sistemático, capaz de decodificar os enigmas mitológicos tanto da filosofia quanto das ciências na modernidade. Esse tipo de conhecimento apolíneo, délfico ou edipiano do homem moderno sobre si mesmo, segundo a perspectiva de Bacon, fundaria uma ciência tanto epistemológica quanto política, para não dizer também religiosa. Nesse sentido, o experimentalismo do método baconiano poderia ser aplicado a uma espécie de "filosofia do reconhecimento" do homem tanto como animal quanto como cidadão, para não dizer também como criatura confeccionada pelas mãos de um Deus todo poderoso. A ciência moderna seria o produto de uma racionalidade trágica ou sintética aplicada à matéria das paixões naturais mais potentes e ancestrais, a exemplo do medo e da esperança. Entendidas como um tipo de poder, as ciências modernas almejavam mais o reconhecimento dos homens do que o conhecimento mesmo das coisas da natureza, que continuariam sendo um mistério divino do criador. Rejeitando a influência das causas finais da metafísica aristotélica, o ceticismo epistemológico e antropocentrismo moderno estariam interessados apenas nas causas eficientes, isto é, na produção ou na reprodução dos efeitos para os sentidos e as experiências dos homens comuns. Nesse registro geral, as ciências modernas estariam fundamentadas sobre um tipo de antropocentrismo que colocaria o homem da resposta edipiana como princípio, meio e fim do próprio conhecimento científico.

E assim como a mitológica matéria da luta entre Édipo e a Esfinge parece ter servido de base para a edificação das modernas ciências da natureza e do homem em Bacon, essa mesma matéria parece ter servido também de princípio para a edificação da filosofia política de seu jovem secretário na época, a saber, Thomas Hobbes. Hobbes parece ter levado a cabo a perspectiva edipiana de seu antigo patrão, que teria tentado fundar a modernidade científica sobre um processo de racionalização do mundo natural e humano, a partir de uma purificação das paixões despertadas pelos mitológicos enigmas da Esfinge e pela trágica figura de Édipo. Apesar das diferenças metodológicas entre Bacon e Hobbes (o primeiro essencialista e anticontratualista, o segundo antiessencialista e contratualista), em um ponto central ambos parecem concordar: o mito ou a fábula da vitória de Édipo sobre a Esfinge portaria consigo matéria e método suficientes para a edificação das ciências do homem e da natureza na modernidade antropocêntrica do século XVII.

De maneira análoga ao modo como um relojoeiro desmonta um relógio, a fim de consertá-lo ou reformá-lo, o pensamento mecanicista de Hobbes procurou fundar sua filosofia natural e política sobre uma minuciosa "autópsia" conceitual tanto do homem natural quanto do homem artificial ou do Estado.¹⁶ O sujeito hobbesiano é considerado tanto como corpo natural quanto como parte do corpo político, isto é, se apresenta tanto como homem quanto como cidadão. Para Hobbes, a paz duradoura e o ócio entre os homens se fundariam sobre os alicerces de um Estado civil bem projetado, de modo análogo ao bom funcionamento de um autômato bem construído, a exemplo dos relógios de pêndulo inventados por Galileu. Sob esse prisma, podemos dizer que a filosofia política de Hobbes dissecou o "corpo quase morto" do Estado inglês, solapado pela guerra civil, a fim de ressuscitá-lo artificialmente, quase como um "apelo às máquinas" que hoje instrumentalizam artificialmente a manutenção da vida de um homem em "estado vegetativo". A vida civil ou política, em termos hobbesianos, é definitivamente um estilo de vida maquinal ou artificial.

Por que a política hobbesiana se funda sobre o analogismo que constitui o Estado civil à imagem e semelhança do moderno homem-máquina, a representação do *Leviatã*, no frontispício da obra de Hobbes, corresponderia a uma ilustração mecanicista ou moderna do próprio mito do Estado civil: Rômulo, isto é, "o homem que é lobo do homem".¹⁷ O Estado civil hobbesiano, criado à imagem e semelhança do homem natural, teria sido representado como uma máquina simplesmente por considerar o homem moderno também como um tipo de máquina, isto é, como uma criatura confeccionada por um "Deus-arquiteto" todo poderoso. Assim, a constituição do Estado civil soberano deveria estar em conformidade aos princípios do método regulador de uma teoria mecanicista e geométrica das paixões humanas capaz de construir edificações, máquinas e autômatos, isto é, a geometria ou a mecânica moderna. Uma vez que o próprio cosmo moderno é concebido em termos mecanicistas pelo heliocentrismo, a resposta às questões esfíngicas postas pela ciência moderna encontraria no homem-máquina-edipiano sua matéria e método mais consistentes. A tragédia edipiana, sob esse prisma geral, poderia ser entendida como uma espécie de máquina produtora/reprodutora de paixões específicas. Ela seria capaz de operar de modo análogo à maneira como a máquina da família tradicional reproduziria o domínio patriarcal, a propriedade hereditária e os costumes sociais.

A herança mitológica da peleja entre Édipo e a Esfinge poderia ser considerada a matéria bruta sobre a qual Hobbes teria aplicado seu método geométrico, a fim de ilustrar e representar as peças de um antigo sistema produtor/reprodutor de paixões.¹⁸ A saga parricida e incestuosa da tragédia edipiana seria capaz de despertar o terror e a

¹⁶ Ver o prefácio ao leitor da obra *Do cidadão*, de Hobbes.

¹⁷ Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: Um legado filosófico da modernidade científica: do animal racional aristotélico ao homem-máquina hobbesiano. *Revista Apoena*, Belém, v. 2, pp. 98-123, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/apoena/article/view/11531>. Acesso em: 23 maio 2024.

¹⁸ Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes afirma que um homem poderia conhecer as paixões e os pensamentos dos outros homens se analisasse a si mesmo e ponderasse sobre aquilo que acontece quando ele próprio sente e pensa alguma coisa. Mais do que isso. Toda a teoria mecanicista das paixões em Hobbes estaria em conformidade aos princípios de um autoexame dos homens sobre as causas e os efeitos do seu próprio comportamento natural e civil. Para mais detalhes sobre esse debate, ver minha tese de doutorado: *O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes*. Unicamp, 2014. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/136374/o-homem-por-tras-do-leviata-ciencia-e-politica-na-filosofia>. Acesso em: 23 maio 2024.

compaixão nos homens desde os tempos de Hesíodo, Sófocles e Aristóteles. Ao considerar o homem como uma máquina civilizada e civilizadora, o método geométrico adotado por Hobbes teria servido na edificação de uma filosofia mecanicista tanto natural quanto política propriamente moderna. E assim como o Leviatã mitológico (uma criatura meio máquina, meio homem e meio deus) protegeria os limites do além-mar na linha do horizonte remoto, o método geométrico poderia servir como fio condutor capaz de limitar e/ou guiar tanto o entendimento quanto as ações humanas rumo à confecção de um corpo político análogo ao maquinal *Leviatã* mitológico. Nesse sentido, a máquina do Estado civil ilustrado por Hobbes representaria também a imagem de um homem artificial entendido como uma espécie de "Deus mortal", ou seja, portador de um poder maquinal tanto político quanto teológico.

O Estado civil autômato e soberano de Hobbes seria aquele homem-artificial capaz de instaurar (por meio do medo/terror e da compaixão/esperança) uma reta ordem social, impondo "limites formais" às ações humanas, com vistas à obediência civil e à segurança comum. Tratar-se-ia, em outras palavras, de um gigantesco projeto de "engenharia social", cuja finalidade seria edificar artificialmente uma autoridade política e científica consentida por todos e não imposta pela vontade arbitrária de Roma. Sob um prisma mecanicista do moderno método geométrico, a filosofia hobbesiana se interessaria pela limitação e pelo controle da imaginação humana, investigando os modos de produção/reprodução sistemática do medo e da esperança ou do terror e da compaixão no espírito dos cidadãos mais ou menos obedientes. No registro da produção/reprodução das vontades e da opinião pública, a tragédia de Édipo seria um modelo maquinal e catártico de mobilização passional, sobretudo no tocante aos assuntos relacionados à família e à reprodução das paixões humanas mais potentes. Tendo em vista uma ordenação da conduta humana, o método geométrico, aplicado sobre os elementos da matéria mitológica edípiana, poderia regular tanto o entendimento quanto as ações práticas dos homens na busca pelo reconhecimento da autoridade civil. A busca pela emancipação, bem como pelo poder governamental, teria levado os filósofos e cientistas modernos a defenderem um tipo de obediência racional que seria tanto epistemológica quanto política (para não dizer também religiosa ou espiritualista) que remontaria à sabedoria dos antigos povos pré-cristãos.

Diferentemente do método das descobertas de essências do experimentalismo de Bacon, o caráter resolutivo-compositivo ou especulativo-prático (construtivo) do método geométrico adotado por Hobbes procurava elevar as metáforas, as parábolas e outras figuras de linguagem poética ao estatuto de rigorosas hipóteses científicas; tais como a do estado de natureza e a da aniquilação do mundo, por exemplo.¹⁹ Sob o prisma hipotético do método geométrico, a atitude experimental de Hobbes não diferiria substancialmente da atitude daqueles astrônomos ou modernos filósofos da natureza, que, se utilizando do mesmo método, consideravam os corpos naturais sujeitos a leis imperceptíveis da matéria e do movimento, ou ainda, em condições ideais ou hipotéticas. Hobbes entendia que a definição de uma figura na geometria euclidiana não deveria ser considerada a descrição de um dado objeto natural, mas sim a prescrição de como um sujeito do conhecimento deveria agir e proceder para construir um determinado objeto artificial ou

¹⁹ A hipótese de aniquilação do mundo como discurso conceitual ou metodológico em Hobbes aparece tanto nos *Elementos da lei* quanto no do *Do cidadão*, bem como no *De corpore politico*. No *Leviatã*, o estado de natureza belicoso é resultado direto dessa hipótese hobbesiana de aniquilação do mundo.

convencional. A definição de uma figura geométrica em Hobbes é entendida como uma espécie de imperativo prático capaz de orientar tanto o entendimento quando a ação no processo de construção de um objeto artificial ou convencional e não natural.

Um autoexame dos homens modernos, conduzido pelo fio condutor do método geométrico, seria, em Hobbes, análogo ao modo como a "mão invisível" da providência divina seria capaz de conduzir alguém na experiência de se tatear os labirintos obscuros da imaginação e da memória, rumo à aquisição do conhecimento científico como uma espécie de reconhecimento de si. O homem é, para Hobbes, o princípio, o meio e o fim do conhecimento científico, por isso as ciências deveriam se aplicar sobre a natureza na medida em que também se aplicam sobre o homem e o cidadão. A geometria era entendida por Hobbes como uma ciência tanto natural quanto política, isto é, capaz de construir tanto mapas e máquinas quanto cidades e Estados. Por que o método geométrico em Hobbes operaria de modo tanto especulativo ou teórico quanto prático ou constitutivo, uma aplicação desse método na investigação do homem e de suas paixões poderia muito bem sustentar o edifício de uma filosofia natural e política alicerçada sobre a imagem representativa de uma gigantesca e mitológica "máquina de guerra", a saber, o *Leviatã*.

Para Hobbes (tanto quanto para Descartes) a mecanização do cosmo e da natureza resultaria de um conhecimento do homem moderno sobre si, isto é, de uma ciência fundada sobre aquela máxima esfíngica do templo de Apolo em Delfos: "conhece a ti mesmo".²⁰ É sob esse prisma antropocêntrico das ciências modernas que a filosofia hobbesiana tomaria o homem como uma espécie de resposta às esfíngicas questões relacionadas à filosofia política, de modo que a representação da Esfinge poderia fazer alusão ao próprio mito do *Leviatã* geometrizado. Metaforicamente falando, a teoria mecanicista das paixões humanas em Hobbes seria uma espécie de mapa de anatomia política. Nesse mapa encontraríamos registradas as operações vitais de um tipo de homem-máquina enquadrado no eterno retorno de sua época, a saber, a própria modernidade heliocêntrica. A chamada "revolução copernicana" é uma declarada racionalização dos antigos mitos greco-romanos, por isso parece ter influenciado a modernidade como um movimento de atualização racional da antiguidade pré-cristã. E assim como a modernidade copernicana ou heliocêntrica teria mudado os paradigmas epistemológicos da época, a própria concepção de "revolução" promovida pelo heliocentrismo moderno teria passado da astronomia para as outras ciências, inclusive para a política.²¹

²⁰ A atitude cartesiana nas *Meditações* é uma manifestação clara da influência délfica e edipiana sobre as modernas ciências antropocêntricas do século XVII. Assim como Hobbes, Descartes também escreveu um livro intitulado "Do homem" (*De homine*), tentando demonstrar geometricamente como um autoexame voluntário do sujeito racional sobre si mesmo poderia revelar sua origem maquinal ou criacionista. Para ambos os filósofos, o homem seria uma espécie de máquina, isto é, uma criatura confeccionada pelas mãos de um Deus todo poderoso. Essa criatura teria sido confeccionada e também se conservaria segundo leis geométricas da natureza, entendida como uma arte divina ou sagrada. Por essa razão, para esses filósofos, o autoconhecimento de um sujeito racional, guiado pelos princípios do método geométrico, poderia conduzir ao conhecimento tanto dos outros homens quanto da natureza, bem como do próprio Deus ou do seu equivalente.

²¹ É curioso notar que a palavra "revolução" (do latim *revolutio/revolvere*), que significa "dar voltas completas" ou "partir e voltar ao ponto inicial" era um termo estritamente astronômico, que dizia respeito às orbitas dos planetas. O uso genérico do termo teria se popularizado na modernidade com a publicação da obra *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico. Esse sentido conceitual de revolução se conciliaria tanto com a matéria délfica e edipiana da filosofia quanto

Uma ciência fundada sobre o legado edipiano, nos termos estabelecidos pela interpretação de Bacon, parece mesmo fundar um tipo de saber cujo resultado não poderia ser outro senão o domínio e a autoridade. "Conhecimento é poder", reforça a máxima hobbesiana expressa no *Leviatã*. O poder do conhecimento na modernidade (não nos esqueçamos) se estenderia da filosofia política para a filosofia natural e vice-versa. Esse parece ser o motivo pelo qual o utilitarismo das filosofias modernas procurava entender a natureza e o Estado civil como máquinas e autômatos, movidos sistematicamente pela vontade e pelas paixões dos homens supostamente mais "sábios" ou instruídos, ou seja, dos mais poderosos. O mecanicismo característico do antropocentrismo heliocêntrico parece encontrar no moderno "homem-máquina" uma resposta às questões do conhecimento científico, cujas origens evocariam a controversa e enigmática disputa mitológica entre Édipo e a Esfinge. Evocando aquela máxima do templo de Apolo em Delfos, Hobbes procurou despertar, com sua filosofia maquinal, tanto o terror quanto a compaixão nos seus contemporâneos, entendendo essas paixões como efeitos cujas causas poderiam ser reconhecidas nos demais homens mediante um rigoroso autoexame. Para ilustrar, cito um trecho da introdução do *Leviatã*:

Há um ditado que ultimamente não tem sido apreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns nos outros [*homines alios rectius legere*], se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce teipsum, Lê-te a ti mesmo*. (...). [Q]uem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine aquilo que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera, recebe etc.*, e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. (...).²²

Vemos como Hobbes se apropria da máxima apolínea do "conhece a ti mesmo" (o *nosce te ipsum*, que ele traduz como "lê-te a ti mesmo") para defender a tese de que, observando e analisando a si mesmos, os homens modernos poderiam conhecer todas as coisas. Inspeccionando as causas e os efeitos de suas próprias paixões segundo um método racionalista, construtivista ou geométrico, filósofos modernos como Hobbes e também Descartes teriam tentado saber o que se passaria na cabeça e nos corações dos demais homens iguais a e diferentes deles. Essa percepção edipiana (e narcisista) fundadora da filosofia hobbesiana é introdutória no *Leviatã*, mas já teria se manifestado nos primeiros trabalhos científicos do autor, nos *Elementos da lei natural e política* e no *Do cidadão*. Na mesma linha interpretativa de Bacon, porém se apropriando de um método geométrico construtivista, Hobbes teria identificado na herança trágica de Édipo um modelo criacionista de homem-máquina capaz de sustentar os pilares de uma filosofia tanto natural quanto política. Por essa razão edipiana, apolínea e délfica, a síntese trágica da resposta de Édipo ao enigma da Esfinge, a saber, o homem, teria se tornado um modelo tanto epistemológico quanto político. A síntese da tragédia edipiana possibilitaria utilizar

com o método geométrico das ciências do homem e da natureza. Isso porque assim como uma revolução poderia representar a imagem de uma órbita ou de um círculo, o termo poderia expressar também uma peripécia ou um voltar-se para si do próprio homem. Assim, a partir da astronomia, a palavra "revolução" teria sido emprestada pelos movimentos políticos da modernidade para representar as grandes transformações políticas ou reviravoltas sociais, culturais, científicas etc.

²² Hobbes, *Leviatã*, p. 6.

a peripécia e o reconhecimento como modos de purificação das paixões humanas, tendo em vista a implementação de uma reta ordem tanto epistemológica quanto social.²³

As disputas pelo poder e pela autonomia dos Estados nacionais na modernidade dos séculos XVI e XVIII (Itália, Espanha, Inglaterra e França, por exemplo) envolviam demandas tanto políticas quanto científicas, para não dizer religiosas. A emancipação dos modernos Estados civis em relação ao poderio romano ou latino deveria passar por um reconhecimento dos homens como cidadãos falantes de uma determinada língua e praticante de determinados costumes. Por essa razão, o autoconhecimento dos homens teria sido tão importante para fundar uma moderna ciência, tanto natural quanto política, que (para além do latim) se adequasse à língua e à cultura de cada Estado em processo de emancipação. Tratando-se de despertar o reconhecimento dos homens e de se purificar as paixões, a tragédia dos antigos seria a arte mais eficiente e adequada, além de bela. Na medida em que, segundo Aristóteles, o Édipo seria o modelo mais perfeito de tragédia, a busca pelo reconhecimento científico dos modernos filósofos italianos, ingleses e franceses evocaria tragicamente o legado edipiano em diversas áreas do conhecimento artístico, filosófico, científico e político. No processo de emancipação dos modernos Estados nacionais, todas as contendas científicas ou epistemológicas, por menor que fossem, no fundo, eram todas questões políticas disputando o reconhecimento. Sob esse prisma, podemos dizer que o legado mitológico da disputa entre o Édipo e a Esfinge teria influenciado não apenas a filosofia natural e política de autores como Bacon e Hobbes, mas também a metafísica de filósofos como Descartes.

A referência à máxima apolínea do templo de Apolo em Delfos, isto é, ao *nosce te ipsum*, parece ser mais do que manifesta na própria atitude filosófica das *Meditações metafísicas* de Descartes. Em outras palavras, as bases da filosofia cartesiana encontrariam na máxima délfica ou apolínea do autoconhecimento do homem moderno o sentido e a direção do *cogito*. Parece ser por esse motivo que, no *Discurso do método*, Descartes admite propor seus escritos filosóficos “apenas como uma história, ou, se preferirdes, apenas como uma fábula, na qual, dentre muitos exemplos que podem ser imitados, talvez se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir”.²⁴ Essa atitude prudencial da filosofia cartesiana se daria tanto em relação à matéria fundamental da filosofia moderna, a saber, as paixões humanas, quanto em relação ao método racional, ou melhor, à geometria. O método geométrico se aplicaria sobre a matéria das paixões mais recorrentes entre os antigos poetas e filósofos gregos, com suas metáforas e outras diversas figuras de linguagem. Além disso, o legado da geometria também remontaria diretamente aos filósofos pré-socráticos como Tales e Pitágoras, bem como ao antigo Egito e à representação da própria Esfinge ancestral, no planalto de Gizé. O assunto sobre o qual os filósofos modernos teriam aplicado o novo modo de utilização do velho método geométrico remontaria a tempos anteriores aos dos antigos poetas gregos, mas destacaria uma matéria substancialmente perene no mito ancestral da Esfinge e na moderna tragédia do Édipo: o mecanicismo das paixões humanas.

No imaginário filosófico dos pensadores modernos (para quem a geometria se conciliaria com a poesia no registro da representação imagética dos conceitos

²³ Para mais detalhes sobre esse debate epistemológico-político na modernidade dos séculos XVI e XVII, recomendo a obra de Eduardo Rinesi: *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*.

²⁴ Descartes, *Discurso do método*, p. 38.

científicos),²⁵ o modo mais eficiente e prático para se criticar a tradição escolástica do medievo seria a restauração purificada da sabedoria prática dos antigos povos pré-cristãos. Os projetos da modernidade científica se mostravam compatíveis com os princípios metrificadas do universo geométrico, da reconstrução do cosmo, do renascimento das cidades, da constituição dos Estados, das reformas políticas e religiosas, da publicação dos livros, do mapeamento do novo mundo, etc. Uma nova interpretação da velha geometria euclidiana parece ter auxiliado muitos filósofos modernos a racionalizarem os mitos da antiguidade sob dois aspectos fundamentais: figura e linguagem, ou melhor, como figuras de linguagem. Entendidos como figuras de linguagem, os mitos e a própria sabedoria dos antigos seriam considerados sob o prisma das parábolas, hipérboles, metáforas, metonímias e outros recursos conotativos da linguagem poética e mitológica. De uma perspectiva política ou estatal, esses recursos de linguagem teriam propiciado o encontro dos mitos clássicos da poesia épica e trágica com o modo de operação construtivo da geometria euclidiana na moderna teoria da representação política em Hobbes.

Nas entrelinhas do controverso mito do Édipo, portanto, matéria e método se expandiriam dos versos mitológicos e trágicos para o universo epistemológico do autoexame e do reconhecimento daqueles filósofos modernos que, a partir de uma leitura ensimesmada de suas próprias paixões, diziam conhecer o mundo, a natureza e a intimidade dos outros homens iguais a e diferentes deles. Desse assunto, falaremos adiante.

3. Entre ciências e fábulas: o moderno autoconhecimento de si e a ocultação dos outros nas cavernas do inconsciente coletivo maquinal

Sob o prisma daquelas considerações gerais acerca da influência da mitologia sobre a modernidade heliocêntrica do século XVII, podemos vislumbrar como a ciência moderna parece ter fundado seus alicerces sobre um tipo de racionalização dos antigos mitos gregos e romanos pré-cristãos que supervalorizava a resposta de Édipo ao enigma da Esfinge: o homem. O *Novum Organum* das ciências modernas criticava a metafísica medieval tentando ressignificar a importância de obras como a *Poética* dentro da filosofia 'mais sistemática de Aristóteles, desconstruído com isso o dogmatismo da própria tradição aristotélica. A influência das modernas experimentações filosóficas de Bacon sobre os mitos (para além do heliocentrismo de Copérnico e Galileu) parece ter inspirado fortemente as filosofias de Hobbes e Descartes, que também teriam operado com a racionalização dos mitos e da sabedoria dos antigos na fundamentação de suas respectivas filosofias. Para além dos ensaios experimentais das ciências, a compatibilidade entre os princípios da geometria euclidiana e os mitos ancestrais parece ter influenciado os fundamentos do mecanicismo operante tanto na filosofia natural quanto na filosofia política da modernidade. E assim como a racionalização de mitos como Hélio, Marte e Vênus teria auxiliado o heliocentrismo moderno na fundamentação de uma

²⁵ Vale lembrar que, embora o heliocentrismo seja uma teoria astronômica ou uma ciência dos corpos celestes, a própria denominação dessa escola de pensamento, tanto quanto os corpos investigados por ela, são originalmente matéria de poesia, isto é, mitos: Hélio, Marte, Vênus, Júpiter etc.

moderna ciência dos corpos celestes, a racionalização de mitos como Édipo, Narciso e Leviatã teria auxiliado na fundamentação de uma ciência tanto dos corpos humanos quanto dos corpos políticos, para não dizer também do espírito, da alma ou da mente dos sujeitos modernos.

Aquela máxima do templo de Apolo em Delfos (conhece a ti mesmo) deve ter devorado tão vorazmente a imaginação dos pensadores modernos que, mesmo em relação a filósofos tão antagonistas como Hobbes e Descartes, o projeto moderno de racionalização dos mitos parece se conciliar em perspectivas filosóficas complementares sobre as ciências modernas em geral.²⁶ Essa conciliação filosófica se daria tanto em relação à matéria (que tratava do homem, de suas paixões e razão natural) quanto em relação ao método (que tratava da geometria, da mecânica e da astronomia). A moderna racionalização dos mitos parece ter se tornado um modo de operação científica com o heliocentrismo copernicano de Galileu, ganhando força filosófica e experimentalista com as críticas aos ídolos do *Novum Organum* de Bacon. A acatalepsia délfica ou edipiana do método científico de Bacon, juntamente com o heliocentrismo moderno, parece ter influenciado fortemente a geometrização das fábulas e dos mitos que fundaram tanto a filosofia política de Hobbes quanto a metafísica de Descartes.²⁷

Descartes teria tentado fundar os princípios de suas *Meditações metafísicas* sob uma investigação do homem considerado como "ser racional" por natureza.²⁸ Investigando a si mesmo, suas próprias opiniões e paixões, Descartes acreditava saber o que se passava na mente e nos corações dos demais homens iguais e diferentes dele. Com esse interesse ensimesmado ou até mesmo narcisista, Descartes teria tentado fincar seu método científico sobre as bases de uma "moral provisória" prudencial que permitiria compatibilizar a matéria e o método de sua filosofia moderna com os costumes civis e religiosos que ele recebera desde a infância. E por mais que a filosofia cartesiana dissesse tentar estender a dúvida hiperbólica sobre todas as coisas, essa dúvida parece não ter se aplicado à herança familiar, civil e religiosa do autor. Nesse sentido, a autoanálise do homem cartesiano revelaria esse homem analisado como uma espécie de máquina na medida em que esse homem é também entendido como criatura de um Deus bondoso e todo poderoso.

Diferentemente de Descartes, Hobbes entendia que, ao analisar a si mesmo, o sujeito moderno deveria primeiramente reconhecer-se como membro de uma dada comunidade política, isto é, como uma peça da máquina social da qual ele faz parte. Daí que, segundo Hobbes, o autoexame que um sujeito faz sobre si mesmo lhe permitiria conhecer apenas as paixões dos demais homens iguais a ele, seus concidadãos, que compartilhariam dos mesmos costumes e professariam as mesmas crenças. Isso

²⁶ Sobre as desavenças entre Hobbes e Descartes, ver as "Terceiras objeções" às meditações cartesianas, bem como as correspondências entre esses dois autores em suas cartas ao padre e filósofo (editor de ambos) Marin Mersenne.

²⁷ Sobre esse debate, ver meu artigo: A geometria das paixões humanas na filosofia do poder de Thomas Hobbes. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 8, n. 1, pp. 95–107, 2020. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1952>. Acesso em: 28 maio. 2024.

²⁸ Vale lembrar que, como *res cogitans*, Descartes considerava o homem como apenas como "ser racional por natureza". Hobbes criticava veementemente essa posição de Descartes, alegando que esse sujeito pensante deveria ser, antes de tudo, um cidadão, isto é, membro ou parte de algum corpo civil. Para Hobbes, o sujeito cartesiano, por mais que Descartes duvidasse, era falante de uma determinada língua e praticante de uma determinada cultura civil, política ou religiosa.

incluiria, para Hobbes, não apenas os europeus modernos, mas também os antigos gregos e romanos pré-cristãos, bem como os judeus e os egípcios e todo o legado cultural do ocidente. A razão ou a racionalidade em Hobbes, ao contrário de Descartes, não nasceria com os homens por natureza, mas seria adquirida através do costume e da educação, ou seja, da experiência e da convivência com os outros homens e povos.²⁹ Hobbes afirma que um "sujeito cogitante" capaz de pensar e de falar independentemente de suas experiências, crenças, costumes e cultura seria um grande absurdo e não poderia existir em lugar algum, senão no mundo das fábulas. Para Hobbes, o simples fato de um sujeito pensar racionalmente ou cientificamente, escrevendo seus pensamentos em uma determinada língua (grego, latim, inglês ou francês) já revelaria esse sujeito como sendo cidadão ou membro de um determinado modelo de organização social. Desconsiderando esse aspecto político do debate epistemológico da época, Descartes teria feito questão de desviar sua "dúvida hiperbólica" daquelas certezas dos costumes e da fé adquirida por ele através das leis civis e de sua herança familiar.³⁰

Para além das divergências filosóficas entre Descartes e Hobbes, convém destacarmos como a percepção antropocêntrica desses dois filósofos modernos considerava que o método geométrico deveria ser aplicado diretamente sobre a matéria de um mesmo tipo de homem-máquina, ou seja, uma criatura ou artefato criado pela mão monoteísta de um Deus onipotente e onipresente.³¹ As paixões desse homem-máquina moderno seriam como um combustível capaz de mover e comover seu sistema maquinal de reprodução e replicação automática: a família hereditária, o patriarcado, a filiação, a irmandade, a soberania, etc. Daí, inclusive, a justificativa de ambos os filósofos para a ideia de que um autoexame sobre si permitiria ao ser racional (por natureza ou por convenção) conhecer o mundo e os homens de seu tempo, isto é, os costumes de sua própria sociedade ou cultura. É por essa razão que aquela máxima apolínea do templo de Apolo em Delfos (conhece a ti mesmo) parece ter sido um princípio regulador do modo de operação do método geométrico da filosofia antropocêntrica tanto de Descartes (*Meditações*) quanto de Hobbes (*Leviatã*), apesar das desavenças conceituais entre ambos.

Nas *Meditações metafísicas*, Descartes procura rejeitar suas velhas opiniões (e com elas os sentidos, os costumes e a própria experiência) como princípios do conhecimento científico porque o *cogito* sobre o qual ele procurava fundar sua filosofia moderna resultaria de uma consideração do homem como um ser racional por natureza:

²⁹ No capítulo X do *Leviatã*, Hobbes afirma que a razão não nasce conosco, mas é adquirida pelo costume e pela instrução. Hobbes adverte para que não se confunda a inteligência com a racionalidade, ou melhor, a faculdade da razão com um de seus usos. A racionalidade científica em Hobbes está diretamente relacionada ao uso das palavras ou dos símbolos linguísticos, por isso só poderia existir em sociedade e ser alcançada através do esforço (*conatus*) e da educação, não por natureza.

³⁰ Ao iniciar suas *Meditações metafísicas* (1975, p. 49), Descartes afirma: "formei para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu quero vos participar. A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância.". Assim, embora Descartes se proponha a estender sua dúvida hiperbólica sobre todas as coisas, sua primeira atitude seria isentar e resguardar as leis, os costumes e a religião de seu país. "Que método hiperbólico mais descartável é esse?", indagava Hobbes, tentando revelar o cidadão francês oculto por trás da *res cogitans* cartesiana.

³¹ Sobre a relação entre as ciências modernas e o criacionismo cristão, ver a obra de Paolo Rossi: *Os filósofos e as máquinas*.

uma *res cogitans*. Para Descartes, assim como a experiência não permitiria conhecer com precisão “o que é o mundo”, a diversidade de costumes e hábitos entre os diferentes povos também não permitiria saber com precisão “o que é o homem”. E é por isso também que, nas *Meditações*, Descartes pensa encontrar no rigoroso autoexame de si, enquanto simples “coisa pensante”, a existência do mundo e da própria humanidade. Na visão metafísica de Descartes, a apercepção racional do sujeito sobre sua própria existência (o *cogito ergo sum*), embora seja pensada, falada e escrita pelo autor em latim (assim como também em francês) deveria ser considerada supostamente livre dos costumes sociais e políticos do sujeito que pensa? E é nesse sentido que, para Hobbes, a suposta dúvida hiperbólica de Descartes não passaria de uma grande falácia filosófica.

Descartes entende que, embora os costumes e hábitos humanos possam ser diversos e até mesmo opostos, deveria haver algo comum entre todas essas coisas que as tornariam propriamente humanas. O filósofo francês identifica a razão como sendo esse princípio naturalmente compartilhado entre os homens na sua diversidade cultural. A razão cartesiana tentaria encontrar suas bases científicas mais consistentes em uma apercepção ou autoconhecimento do ser racional sobre si mesmo de maneira isolada ou enclausurada, não segundo suas relações com os outros homens (costumes) ou com o mundo (experiência). Sob as críticas do materialismo nominalista de Hobbes, os princípios e os fins do conhecimento científico em Descartes se fundariam sobre um tipo de “sujeito universal” (sem lei e sem pátria) portador de uma racionalidade inata meramente fictícia ou fabulosa, isto é, um mito. A *res cogitans* da filosofia cartesiana seria um tipo de substância apartada do resto do mundo natural e humano, porém muito próxima do mundo metafísico da religião, bem como dos mitos e das fábulas narradas pelos antigos poetas épicos e trágicos. Assim, de uma outra perspectiva hobbesiana, a filosofia cartesiana seria uma tentativa de geometrização dos mitos que não levaria em conta nem o modo prático de operação da geometria nem a fundamentação poética dos mitos. Apenas para destacar a importância controversa das fábulas na fundamentação da filosofia cartesiana, cito um curioso trecho do *Discurso do método*.

Proponho esse escrito apenas como uma história, ou, se preferirdes, apenas como uma fábula, na qual, dentre muitos exemplos que podem ser imitados, talvez se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir. (...) [Pois], a delicadeza das fábulas desperta o espírito, que os efeitos memoráveis da história o elevam, e que, sendo lidas com discernimento, ajudam a formar o juízo (...). Eu acreditava já ter me dedicado bastante tempo às línguas, e também à leitura dos livros antigos, às suas histórias e suas fábulas. Pois, conversar com as pessoas dos outros séculos é quase o mesmo que viajar. [...].³²

No *Discurso* de Descartes sobre o modo de operação do método podemos ver como as fábulas seriam matéria fundamental para a orientação do espírito e para a formação dos retos juízos, inclusive dos juízos de experiência. As fábulas são consideradas narrativas mitológicas capazes de regular tanto o entendimento quanto as ações dos homens mais prudentes e doutos. As ciências e a política estariam também ancorados em relatos e aventuras de viagens homéricas, narradas pelos modernos historiadores e pelos poetas da antiguidade.³³ No registro cartesiano das fábulas e dos

³² Descartes, *Discurso do método*, pp. 9-13.

³³ Em relação ao encobrimento do outro no processo de descobrimento da filosofia moderna em Descartes, ver as considerações de Enrique Dussel no artigo: *Meditações anticartesianas: sobre*

próprios mitos, a ideia de ciência experimental dos modernos parece ser compatível com os propósitos dos filósofos tanto em termos de matéria investigada quanto em termos de método das descobertas. A geometria euclidiana possibilitaria um uso das figuras de linguagem diferente daquele utilizado pelos poetas antigos na metrificação de versos e rimas, sobretudo aplicada na astronomia e na mecânica, bem como na cartografia, nas edificações e também no estudo das paixões. Esse uso moderno da geometria conceituava e racionalizava as figuras de linguagem no intuito de criptografar os mitos e as fábulas que regulariam os princípios filosóficos e científicos forjados nessa matéria desde a antiguidade remota. Em conformidade com o mecanicismo astronômico da revolução copernicana, isto é, do heliocentrismo, os mitos teriam ressurgido na modernidade muitas vezes representados na forma de conceitos filosóficos ou princípios científicos, a exemplo do próprio *Leviatã* de Hobbes.

Apesar das divergências conceituais entre Hobbes e Descartes, os dois filósofos parecem compartilhar um mesmo princípio teórico na elaboração de suas respectivas filosofias: a geometria. O método geométrico adotado por Hobbes em seu "autoexame de si" como cidadão parece ter sido o mesmo utilizado por Descartes em seu "autoexame de si" como sujeito racional por natureza, a saber, a geometria euclidiana. E a razão disso parece ser a eficácia desse método geométrico para tratar de diversas matérias para além das imagens, a exemplo dos mitos, das fábulas, das metáforas, das hipérboles, das parábolas e outras figuras de linguagens afins. Em relação a Descartes, as próprias *Meditações metafísicas* evocariam a figura trágica do homem edipiano como resposta metodológica a uma esfíngica dúvida hiperbólica imanente ao pensamento do filósofo. No caso de Hobbes, a relação entre método e mitologia na fundamentação da política moderna parece ser mais do que manifesta na figura da máquina do Estado. O *Leviatã* de Hobbes seria a representação imagética de uma racionalização geométrica do mito ancestral de fundação da própria política estatal greco-romana.

O método geométrico, portanto, seria compatível com a "delicadeza das fábulas" e com os "efeitos memoráveis da história" na formação dos juízos verdadeiros pelo fato de que essas fábulas operariam sistematicamente sobre a produção e a construção de imagens tanto simples quanto complexas, a exemplo dos mitos e da própria arte poética dos antigos. A formação dos juízos através da racionalização dos mitos (no estabelecimento dos paradigmas de uma ciência moderna que racionaliza uma Gaia, um Hélio, um Marte, um Júpiter na astronomia) também criptografava um Édipo (à imagem de um Narciso ensimesmado) como modo de regulação dos princípios filosóficos das ditas ciências do homem e da natureza.³⁴ E isso não constituiria nenhum tipo de contrabando filosófico ou epistemológico, posto que o método geométrico seria um princípio regulador tanto dos versos poéticos quanto da construção de máquinas e autômatos. O mesmo método geométrico cultivado pelos construtores e engenheiros da antiguidade teria permitido também aos poetas (Hesíodo, Homero, Sófocles) metrificar os

a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, pp.153-198. 2008. Acesso em: 28 maio 2024.

³⁴ Nesse sentido, seria interessante observar as considerações antropológicas de Eduardo Viveiros de Castro sobre o Narciso e a relação de suas *Metafísicas canibais* com a perspectiva antiedipiana da filosofia de Deleuze e Guattari. Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: Críticas antiedipianas à modernidade antropocêntrica: uma metafísica canibal devoradora de homens-máquina. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 36, n. 76, pp. 445-480, 2022. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/60180>. Acesso em: 26 maio 2024.

versos dos seus poemas nos casos das figuras de linguagem utilizadas pelos modernos: parábolas, hipérboles, metáforas etc.

A mesma geometria utilizada pelos antigos poetas e construtores teria servido também para orientar os filósofos modernos na racionalização de mitos como Hélio (Galileu), Édipo (Bacon), Narciso (Descartes) e até mesmo o Leviatã (Hobbes), que eram igualmente matéria de fábulas e construções mitológicas. Os modernos relatos de viagens, com suas histórias e fábulas sobre a velha Roma e sobre a "nova Atlântida", inundavam o imaginário filosófico dos pensadores modernos de um modo tal que a própria filosofia se revelava estar fundada na crença e nos costumes de um "sujeito do conhecimento" de imaginação bastante limitada: o autômato homem-máquina das modernas filosofias criacionistas.³⁵

No registro dessas considerações gerais sobre o legado mitológico dos antigos na modernidade científica, somos levados à uma esfíngica pergunta: qual a relação interpretativa entre o mito do Édipo e o novo método das ciências modernas? Ao que respondo com peripécia e atrevimento: a tragédia. Lembremos que a força do mito edipiano parece evocar, a partir da *Poética* de Aristóteles, a chamada daquelas duas poderosas paixões humanas, a saber, o terror e a compaixão. O Édipo, tomado em sua matéria integral (tal como em seu duelo visceral com a Esfinge e/ou consigo mesmo) pode muito bem ser pensado como uma eficiente máquina de se produzir/reproduzir o terror e a compaixão de modo programado, deliberado, ensaiado e atualizado. As paixões mais poderosas despertadas pela catarse edipiana, sob o prisma das ciências modernas, deveriam ser conhecidas tanto em termos de causas quanto em termos de efeitos, no sentido de um conhecimento integral da produção/reprodução dessas paixões nos homens/cidadãos. As causas das paixões humanas remontariam dedutivamente à matéria, ao movimento e à própria natureza. Os efeitos das paixões humanas conduziriam indutivamente ao próprio homem, isto é, às ações voluntárias e à própria vida política. Nessa relação entre causas e efeitos, do mesmo modo que o mito do Leviatã representaria tanto uma máquina quanto um grande homem artificial, o pensamento moderno de Hobbes transitaria da filosofia natural para a política e vice-versa porque o método geométrico adotado por ele (assim como por Descartes) possuiria esse duplo aspecto, a saber, especulativo e prático.

No registro de uma apropriação moderna do mito edipiano, o parricídio epistemológico, fomentado pelos cientistas e filósofos modernos, se daria contra a figura do Papa, que subjugava a autoridade e o poder de todos esses cidadãos-cristãos modernos, seus filhos pródigos. O incesto político, por sua vez, se daria contra a Madre Igreja Romana, cujas "partes" e dotes interessavam àqueles que buscavam constituir novas propriedades sobre a natureza e dentro das cidades. Nesse sentido, podemos dizer que o caráter propriamente moderno dessas filosofias se destacava na ação discursiva de uma "crítica parricida" ou "sina de Cronos", onde o filho castraria o pai não para livrar a mãe da servidão, mas para ocupar o lugar da autoridade paterna e fazer das posses e poderes do patriarca sua perene propriedade hereditária.

A modernidade do pensamento daqueles filósofos supracitados poderia ser entendida como o resultado de uma oposição à "tradição papal" da filosofia escolástica predominante na época, onde o parricídio (isto é, a matéria trágica edipiana) parece ter

³⁵ Sobre o processo de evolução maquinal, ver o artigo de Samuel Butler: *Darwin entre as máquinas*.

servido como ideia reguladora tanto do entendimento (ciência) quanto da ação (política) de tais filósofos. Não é sem razão, portanto, que esses filósofos modernos considerem o homem no registro de uma filosofia ou ciência criacionista independente do crivo papal, mas sob o prisma de uma analogia com as máquinas e os autômatos movidos pelo combustível das paixões e das opiniões controladas pelo Estado ou pelas leis civis. As paixões e as opiniões geradas ou produzidas pela crença infundada na autoridade monocrática do papa e da Madre Igreja Romana deveriam ser controladas pela racionalidade científica ou pelo próprio Estado civil, isto é, pela pátria, pela fraternidade ou pela filiação dos descendentes hereditários de uma cultura ancestralmente politeísta.

Entendida sob o prisma de uma restauração da sabedoria dos antigos povos greco-romanos pré-cristãos, a modernidade científica europeia se revelaria (tanto em relação aos paradigmas da ciência quanto aos paradigmas da política) um "processo conotativo" de racionalização antropológica dos mitos ancestrais de uma cultura originalmente politeísta. Esse processo conotativo teria se *esforçado* para sintetizar conceitualmente a matéria mitológica dos antigos povos ancestrais com o intuito de confrontar a tradição eclesiástica romana do monoteísmo nas ciências e na filosofia sem rejeitar o legado cultural dos povos greco-romanos pré-cristãos. Sob esse prisma, a ciências modernas, para Bacon, estariam originalmente vinculadas ao progresso hegemônico de uma herança trágica, cujas origens culturais seriam simultaneamente politeístas e monoteístas. Para Hobbes, a tragédia dos antigos seria o modelo de síntese substancial do mito, capaz de regular a constituição de uma pessoa representativa com poder suficiente para organizar a produção/reprodução das paixões que levam à obediência civil.

Esse processo trágico de substituição da vida natural por uma vida artificial civilizada e ordenada deveria ser regida intestivamente pelo corpo político da máquina do Estado de maneira representativa ou cênica, isto é, trágica. A máquina do Estado civil em Hobbes deveria ser a produtora, a fomentadora e a controladora das paixões e da vontade dos homens, controlando seus cidadãos como peças, órgãos e membros do seu próprio corpo. Por isso, Hobbes entende que a vontade e os desejos dos cidadãos deveriam ser a vontade e os desejos do próprio Estado, isto é, do corpo político representativo. Constituindo o Estado máquina segundo as peripécias geométricas e trágicas da cultura pré-cristã, as leis civis prescritas por esse corpo político alcançariam o reconhecimento dos cidadãos tal como se esses homens fossem seus próprios autores, construtores, interpretes e atores.

No registro antropocêntrico de uma moderna atualização da potência passional do mito de Édipo, o moderno mecanicismo das paixões parece mesmo revelar a ilustração do "homem-máquina" como uma espécie de "resposta automática", universalmente válida para todas as questões esfíngicas das ciências: filosofia natural e política, para não falar da religião. Sob o prisma do caleidoscópio de uma vida artificial enquadrada ao mecanicismo esférico de um eterno retorno da mesmice atualizada, o mitológico autômato sujeito moderno seria uma espécie de retrato ilustrado da própria resposta do Édipo: *ecce homo*. O bizarro retrato edipiano do homem poderia ser até mesmo entendido como o reflexo do ensimesmado Narciso diante do espelho filosófico de sua herança cultural, seu maior tesouro acumulado hereditariamente. Olhando tão somente para a circunferência espectral de seus próprios umbigos, muitos filósofos modernos acreditavam estar conhecendo o mundo e os outros povos através da contemplação de si mesmos no casulo filosófico de seus imensuráveis vazios existenciais.

Na medida em que colocavam o moderno homem-máquina como princípio, meio e fim do conhecimento científico, as modernas filosofias de autores como Descartes e Hobbes, por exemplo, poderiam ser consideradas uma espécie de "antropologia maquinal" desses autores criacionistas sobre si mesmos. Essa moderna antropologia filosófica (típica do antropocentrismo moderno) seria fundamentalmente trágica porque tomava o homem da resposta edipiana como modelo epistemológico e político das investigações. É nesse sentido que entendemos que uma crítica à tradição colonialista das ciências modernas deveria passar por uma rejeição do homem concebido por essas filosofias antropocêntricas. Isso implicaria, por conseguinte, em uma por uma superação da própria herança edipiana mediante alguma peripécia antropofágica da própria Esfinge mitológica. Parece ser nesse sentido que Viveiros de Castro, em suas *Metafísicas canibais*, afirma que uma antropologia antinarcisista seria análoga a uma filosofia antiedipiana, visto que ambas rejeitariam esse modelo de homem herdado culturalmente pelo legado colonialista das ciências, da filosofia e das artes.

O autoconhecimento fomentado pelos modernos no processo de aquisição das ciências seria uma herança tanto délfica quanto edipiana e narcisista, posto que ilustram um modelo de homem introspectivo e ensimesmado que parece desconsiderar sempre o outro. Criticar essa tradição cultural edipiana e narcisista implicaria criticar a concepção de homem e de cidadão fomentada pela filosofia e pelas ciências modernas. É nesse sentido, de uma herança cultural trágica, que entendemos por que as críticas de Deleuze e Guattari às máquinas desejanças, em *O anti-Édipo*, não se limitariam aos reflexos da psicanálise freudiana, mas se estenderiam também à história da filosofia antiga, moderna e contemporânea. Dessa perspectiva geral, podemos dizer que, para os autores de *O anti-Édipo*, uma crítica à psicanálise e à própria história da filosofia ocidental deveria ser epistemológica na medida em que fosse também política. Por esse motivo, entendo que a devida compreensão acerca do debate levantando por Deleuze em suas críticas antiedipianas à tradição metafísica deveria considerar seriamente o fundamento político de toda aquela epistemologia trágica, délfica, narcisista e edipiana da modernidade científica. Esse assunto, no entanto, já é matéria de outro ensaio, que publiquei em outro lugar.³⁶

³⁶ Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: Antropofagia filosófica no Brasil: uma peripécia modernista da Esfinge mitológica. *Prometeus: Filosofia em Revista*. Sergipe, v. 1, n. 40, setembro de 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/16688>. Acesso em: 23 maio 2024.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Vincenzo Cocco. 2. ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. 1. ed. São Paulo: UNESP, 2002.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: 34, 2010.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria. E. A. Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. 1. ed. Campinas: Unicamp, 2004. (Multilíngües de filosofia UNICAMP. Série A: Cartesiana ;1).
- DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, pp.153-198. 2008. Acesso em: 28 maio 2024
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. J. A. Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. R. J. Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos I. da Costa. 1. ed. São Paulo: 34, 1994.
- RINESI, Eduardo. *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*. 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2009.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas*. Trad. Frederico Carotti. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SILVA, Luiz Carlos Santos da. A geometria das paixões humanas na filosofia do poder de Thomas Hobbes. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 8, n. 1, pp. 95-107, 2020. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1952>. Acesso em: 28 maio. 2024
- SILVA, Luiz Carlos Santos da. Antropofagia filosófica no Brasil: uma peripécia modernista da Esfinge mitológica. *Prometeus: Filosofia em Revista*. Sergipe, v. 1, n. 40, setembro de 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/16688>. Acesso em: 23 maio 2024.
- SILVA, Luiz Carlos Santos da. Críticas antiedipianas à modernidade antropocêntrica: uma metafísica canibal devoradora de homens-máquina.

Revista Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 36, n. 76, pp. 445-480, 2022. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/60180>. Acesso em: 26 maio 2024.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. *O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes*. 2014. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/136374/o-homem-por-tras-do-leviata-ciencia-e-politica-na-filosofia>. Acesso em: 23 maio 2024.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. O mito das Olimpíadas: Hesíodo, Bacon, Hobbes e a infindável luta dos titãs. *Prometeus: filosofia em revista*, Sergipe, v. 9, n. 20, jul. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5310>. Acesso em: 23 maio 2024.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. Um legado filosófico da modernidade científica: do animal racional aristotélico ao homem-máquina hobbesiano. *Revista Apoena*, Belém, v. 2, pp. 98-123, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/apoena/article/view/11531>. Acesso em: 23 maio 2024.

VERNANT, Jean Pierre. *Entre mito e política*. Trad. Cristina Muracho. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 2001.

SOBRE O AUTOR

Luiz Carlos Santos da Silva

Bacharel, mestre e doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor adjunto de filosofia política clássica no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO/UFU), Uberlândia, MG, Brasil. *E-mail:* luizsilva@ufu.br.