



FILOSOFIA COMO ESTRATÉGIA E CIÊNCIA COMO SUA TÁTICA: racionalização e antifilosofia na história do pensamento ocidental

Felipe Luiz¹

RESUMO: O objetivo do presente trabalho é articular algumas ideias relativas ao surgimento e ao desenvolvimento da filosofia no Ocidente, contrapondo-nos a autores como Michel Serres; explicitar as relações entre filosofia, religião e política, e indicar, mesmo que sumariamente, as finalidades da filosofia. Trata-se, assim, de uma filosofia da história da filosofia e uma tal que filosofante. A filosofia é apresentada como sendo uma estratégia histórica, a qual possui duas táticas: a ciência e a política; e se opõe, em fundamento, à religião e à antifilosofia. Seu fim seria o advento daquilo que chamamos de maquinidade, quando as fronteiras biológicas do humano forem rompidas e pudermos realizar o objetivo primeiro da filosofia: conhecer o ser.

Palavras-chave: Filosofia da história da filosofia. Metaestratégia. Michel Foucault. Maquinismo

Abstract: the object of the present work is to articulate some ideas related to the origins and development of Philosophy in the West, arguing against authors like Michel Serres; to turn clear the relationship between Philosophy, Religion and Politics; and to point out, even summarily, Philosophy's objectives. So, it's a Philosophy of the History of Philosophy and one philosophizing. Philosophy is pointed out as a historical strategy, which posses two tactics: science and politics; and that opposes itself against religion and antiphilosophy. Its objectives would be the advent of what we call maquinity, when the biological borders of human beings will be trespassed, and we would realize the first objective of philosophy: to know the being.

Keywords: Philosophy of the history of philosophy. Metastrategy. Michel Foucault. Machinery.

INTRODUÇÃO

O filósofo francês Michel Foucault, a certa altura de suas reflexões, defendia que as relações sociais, em sendo relações de poder, são, portanto, relações de força, de forma que o melhor meio para compreendê-las não seria o modelo do contrato ou da economia, como fazem liberais ou socialistas, mas, sim, modelos bélicos, ou seja, aqueles conceitos e instrumentos próprios da arte da guerra. Assim, nos diz Foucault, é voltando-nos àquilo que

¹ UFSCar. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



fazem os gerais que poderemos entender uma formação social (Foucault, 1994a; Foucault, 1994b; Foucault, 1997). Essa belicização da vida social teve, no entanto, vida curta na pena de Foucault, logo sendo integrado em uma pesquisa mais ampla sobre as noções de governo, governamentalidade, etc. Alliez e Lazzaratto (2016) mostram bem alguns limites desse modelo de análise social, ainda que o reafirmem a fim de mostrar como a guerra foi fundamental na formação da modernidade.

Por nossa conta, retomamos o modelo foucaultiano primário e tentamos, dessa maneira, pensar a sociedade e tudo que a ela está circunscrito, e até mesmo fora dela, em termos fundamentalmente belicosos. A primeira tarefa é, pois, definir o instrumental teórico, o qual deve ser estabelecido de maneira clara e distinta, a fim de evitar confusões. Com isso, nos afastamos da intenção original de Foucault, o qual, como é bem-sabido, não opera, ao menos nos livros (como nota Han, 1998), com generalizações, mas com aquilo que ele chama de *flechas genealógicas*, com críticas pontuais e localizáveis. Foucault não cansa de repetir que era nominalista, de forma que, seguindo o movimento geral da ciência moderna, a qual parece ter optado pelo nominalismo, ele empreende somente ofensivas parciais e descontínuas em suas análises, sem se preocupar em generalizar ou buscar, no espírito do século XIX, do qual ainda é tributário o marxismo, estabelecer leis do desenvolvimento histórico ou uma apoditicidade analítica para seu empreendimento intelectual, ao menos no período no qual nos situamos (década de 1970).

A empreitada de pensar as relações sociais como relações conflituosas, em um plano de imanência e absolutamente contingente, determinado tão somente pelas relações de força e os embates delas resultantes, se nos parece válida e trabalhamos com temáticas e projetos desse estilo há mais de uma década, com resultados parciais publicados em mais de uma dezena de artigos científicos. Assim, conforme dito, na nossa trajetória acadêmica primeiramente buscamos estabelecer o instrumental conceitual que permita avançar nesse gênero de análise. Em nosso trabalho [a ser referenciado depois do parecer] empreendemos a análise de um dos conceitos mais importantes tendo em vista nosso fito: o de estratégia. Optamos por essa análise uma vez que um dos livros-instrumento mais importantes relativamente ao pensamento de Foucault, o *Vocabulário Foucault*, de Edgar Castro (2004),



no verbete *estratégia*, somente segue uma definição proposta pelo próprio Foucault em um texto que consta em *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, de Dreyfus e Rabinow (1982). Essa definição não dá conta de todos os sentidos que o termo ganha no pensamento do francês, especialmente por excluir duas acepções: uma constante na fase arqueológica do pensamento do mestre do Hexágono e outra, a qual aparece em alguns textos da etapa que podemos chamar de *belicosa*: a noção de *estratégia sem sujeito*.

Esse termo, por aparentar supor que não haja sujeitos envolvidos, é enganoso, de modo que temos adotado a denominação de *estratégia histórica*, mais adequada, a nosso ver, aos próprios fins de Foucault. Conforme a essa noção, a sociedade deve ser entendidas nos termos já expostos: radicalmente contingente, geográfica e historicamente mutável e obediente somente àquilo que Foucault chama de *lógica da estratégia*, ou seja, às vicissitudes que os enfrentamentos sociais impetram no conjunto de uma formação social ou de um de seus segmentos, de forma a que esta se faça de um ou outro modo, ganhe um ou outro contorno e estofo. Para pensarmos as relações sociais nesses marcos, Foucault introduz, além do conceito de estratégia (em suas cinco acepções em sua obra), outros como tática, dispositivo e relações de força, nossos objetos em nosso doutorado em curso. Assim, munido desse instrumental, podemos avançar as proposições de Foucault e afirmar, em um gracejo com Wittgenstein, que: *o mundo não é nem a totalidade das coisas nem dos fatos, mas das estratégias*. Essa proposição possui múltiplos aspectos, os quais valem ser destacados. Sobretudo, ela vai contra a filosofia de Foucault, ainda que dela se alimente fartamente, uma vez que procede a uma generalização das hipóteses, métodos e teses a qual é contrária aos fundamentos do pensamento do mestre francês. Tratam-se, por assim dizer, de concessões hegelianas, de asserções sobre a estrutura do mundo, parcialmente estranhas ao quadro teórico foucaultiano, posto que Foucault não organiza uma ontologia em sentido forte ou clássico, como o faz o próprio Hegel, mas uma ontologia histórica, ou seja, nominalista, acontecimentalizada, sempre dependente do cinza do documento, para usar uma expressão de Nietzsche.

Quando o sujeito imprime sua ação no mundo, ele o faz visando um fim. No entanto, esse fim e essa ação somente se podem realizar em uma correlação de forças, visto que o



mundo não é solipsista; muito ao contrário, é em um quadro de disputa, de estratégias concorrentes que uma ação se desenrola, o que implica que ela somente se faz no prélio com outras forças, que visam fins opostos. Ora, como se dá em um quadro de plena exterioridade relativamente à consciência (e à intencionalidade dela dependente), essas ações e fins se alteram ou são alteradas, logram-se vitoriosas, parcial ou totalmente, ou derrotadas, passando, quando de então, ao rol da história. Essa noção de estratégia assim pensada é a de *estratégia histórica*. Ela depende, portanto, de um campo de exterioridades para se firmar, ou, para utilizar uma linguagem clausewitziana cara a Foucault, ela se realiza diante da *fricção*, a qual o mundo antepõe à qualquer ação. A fricção nada mais é senão os óbices os quais dificultam o sucesso ou impõem o fracasso de uma estratégia.

Dito isso, o presente texto se centra, além da colocação na forma abstrata dessas asserções, conceitos e instrumento, na sua utilização a fim de que pensemos a própria constituição de nossa civilização nesses marcos, em seus desdobramentos. O que ocorre quando pensamos, por exemplo, a própria filosofia como uma estratégia histórica? O que descobrimos, o que é produzido, quais os resultados? Já possuímos algumas realizações, na forma de artigos, sobre a égide de tal abordagem. Vejamos.

2. A acontecimentalização da filosofia

Primeiro, pois, na pegada foucaultiana, acontecimentalizar a filosofia. Normalmente se aponta sua gênese como datando do século VI antes da Era Comum, nas colônias gregas da Jônia, ao menos a filosofia ocidental. O quadro de seu surgimento é uma sociedade de classes, com a consequente divisão entre não somente proprietários e não proprietários, mas ademais com a presença do trabalho escravo. A própria fundação das colônias jônicas se desenvolveu em um marco de lutas generalizadas pelo acesso à terra, em uma sociedade vincada pelas tiranias. Assim não só o par possuidor-despossuído, como o livre-escravo e colono-metropolitano constituem o quadro social da origem da filosofia.

Exatamente porque as colônias eram novas, com um peso menor da tradição e com uma base econômica voltada mais para o comércio, enquanto mediadoras da Hélade com o

mundo do Próximo Oriente e da África, é que a filosofia, pois, pode surgir. A polêmica, muito presente no século XIX, de se aquilatar o peso das tradições orientais e africanas, desde aquelas mesopotâmicas e egípcias às oriundas da vestuta Índia, não nos interessa tanto, uma vez que, nessas sociedades, quando de então, não existiam ciências ou filosofia enquanto disciplinas separadas e com peso próprio; eram sociedades organizadas em torno do imperador e da satisfação de suas necessidades e das castas superiores, estranhas, pois, ao mundo grego em sua organização mesma. Claro, isso não significa que essas sociedades fossem desprovidas de cultura ou que não houvesse técnicas ou reflexões teóricas, as quais existiam e eram amplamente utilizadas ou praticadas. Mas há um salto qualitativo quando se passa dessas sociedades para a Grécia. Uma série de fatores proporcionaram aos helenos a superação de um quadro mental mais estreito ou dominado pela religião e o mito para outro, mais aberto à indagação e ao pensamento crítico, ao, enfim, desencantamento do mundo, apanágio da filosofia (Faarrington, 1953; Lloyd., 1970)

Basta que leiamos as obras de um Homero ou Hesíodo (ou de outros, que Diels e Kranz, 1960 alocam anteriormente ao surgimento da filosofia, como Ferécides ou Orfeu) e comparemos com aquilo que restou dos iniciadores da filosofia. Ao passo que os primeiros trabalham com verdades reveladas ou seja, hauridas da inspiração das musas, constantes na poesia do período, os filósofos mais antigos, mesmo que ainda invoquem deuses ou espíritos, já operam em outro registro; a verdade, neles, é raciocinada e provada, oriunda de fina observação do *kosmos* e guarda como fundamento exatamente a separação em relação ao mito, além da problematização do senso comum. Por exemplo, diz Diógenes Laércio que Thales ensinava, dentre outras coisas, o seguinte: “Começo (*archēn*), pois, de tudo água [Thales] colocou como fundamento (*huphestēsato*) e o cosmo dotado de alma e de espíritos (*daimonōn*) cheio.” (Thales segundo Diógenes Laércio, DK A 27)². Alguns termos saltam os olhos. Primeiro, a noção de *archē*. Ela parece ser extemporânea a Thales, como Hegel (1971) nota, uma vez que outras fontes indicam que foi Anaximandro, uma geração depois, o primeiro a usar o termo com as conotações que o sagraram. O termo *huphestēsato* (colocar como fundamento) parece indicar com mais precisão a intenção de Thales (Kirk et al, 2005).

² As traduções são sempre nossas.

Archēn é o acusativo singular do termo *archē*, o qual, por sua vez, se liga ao verbo *archō*, na voz ativa, e *archomai*, na voz médio-passiva. Em latim foi traduzido por Cícero, quem verteu boa parte do vocabulário filosófico oriundo dos gregos à flor do Lácio, como *principio*, e em alemão como *Anfang*, ligado ao verbo *anfangen*, “principiar”, mas com a raiz *fangen*, “envolver”, “agarrar”. A ideia, nas traduções, deixa perder o sentido principal do verbo e suas nuances. *Archō* não significa somente “começar”, mas também “ser o primeiro”, “vir antes”, “preceder” e “comandar”. Daí outro sentido do termo *archē*: “império”, “reinado” (Chantraine, 1968). Assim, o termo latino *principio*, ligado à raiz *princ-*, de onde nosso termo “príncipe”, e as variações nas demais línguas latinas, capta uma parte do sentido, mas deixa escapar as demais. Anaximandro, conforme dito, não pensará a água como *archē*, mas o *apeiron*, o “indelimitado”, “incondicionado”, “infinito”. Trata-se não somente de algo que vem antes cronologicamente, mas com uma posição tal que reina sobre o conjunto do gerado, que mantém um império sobre o conjunto dos entes, em uma palavra, que os domina. (LUIZ, 2018)

Aristóteles (980a-1093b), na *Metafísica* afirma que a filosofia surgiu somente quando as ciências da necessidade já haviam se desenvolvido. Essa posição coaduna com as próprias teses do Estagirita, para quem a filosofia, ciência da verdade, é uma ciência contemplativa, de modo que ela, ainda que sirva para fins psicagógicos e catárticos, não possui utilidade prática, como a arte da sapataria ou da medicina. A filosofia é *epistemē*, não *technē*, ela se ocupa com as causas primeiras, com os fundamentos do existente, não com o saber próprio àqueles que servem. Vimos, no entanto, que o objetivo dos primeiros filósofos, na tradição começada por Thales e Anaximandro, era descobrir a *archē* do *kosmos*. Não se trata de mera *aitiologia*, ciência das causas, mas de uma posição que busca se adonar do princípio que comanda o conjunto da natureza, nela incluso das sociedades, uma vez que a divisão entre *physis*, de um lado e *nomos*, *ethos* e *technē* de outro ainda não havia sido introduzida; trata-se daquilo que é chamado de *técnica de totalidade* (Luiz, 2013). Ora, a posição de Aristóteles redundou em um certo mito sobre a natureza da ciência grega e ocidental *in toto* anteriormente à revolução científica, já na modernidade. Esta teria sido “contemplativa”, despreocupada com aplicações práticas e técnicas, estas sendo próprias



aos escravos e artesãos. Somente com Bacon, já no século XVI uma preocupação com a aplicação do saber teria se insinuado nas noções de ciência experimental, que também agradavam a um Galileu. Os gregos deixariam aos escravos e artesãos, situados bem baixo na cidade ideal de Platão, o fabrico daquilo necessário à vida social, ao passo que as delícias da vida intelectual, da parte que comanda uma cidade, seriam apanágio dos homens livres somente, excluindo, destarte, mulheres, escravos, estrangeiros, artesãos e todos aqueles ocupados com atividades de produção, em uma ciência que seria neutra e desinteressada, desligada dos interesses mezinhos da política e da vida prática.

Esse panorama traz algo de equivocado, ainda que possuam pontos próximos à verdade. Primeiramente, devemos admitir que a história das ciências e a das técnicas não são sobreponíveis inteiramente; trata-se de séries diferentes, com episódios dissimiles e, na maior parte das vezes, dissociáveis. A história das técnicas pode ser recuada no tempo até os primeiros antepassados do *homo sapiens* ou, mesmo, até outras espécies. Utilizar instrumentos ou acender fogueiras são já técnicas, já indicam uma manipulação do mundo físico a qual não se encontra necessariamente no nível da abstração requerida por algo que conhecemos como ciência (Jacomy, 2015). Já a história das ciências é muito mais recente, e normalmente datada como tendo começado, ao menos no Ocidente, exatamente com Thales, em um momento onde a distinção entre filosofia e ciência ainda não se fazia sentir. A ciência, como perdurará por milênios, exige um outro grau de abstração, o que justifica a posição de um Farrington (1953), para o qual justamente por não se elevarem além das técnicas, as civilizações do norte da África e do próximo Oriente não chegaram a desenvolver ciências. Essa visão, entretanto, talvez muito eurocêntrica, vem sendo contestada (por exemplo, em Serres, 1994) e se constitui em via de pesquisa a aprofundar.

3. Filosofia como metaestratégia

A nosso ver, conforme o título, a filosofia deve ser encarada como uma metaestratégia, bem como a religião. Com isso situamos ela historicamente e seguimos as pegadas de Adorno e Horkheimer (1947) na *Dialética do esclarecimento*. Nosso conceito de

estratégia se aproxima daquele de estratégia histórica tal como delineado acima. Estratégia nada mais é senão a *determinação do vir-a-ser do objeto em uma correlação de forças*. Ou seja, a colocação no espaço-tempo de como desejamos que algo seja, mas, dados os óbices (as forças contrárias ao nosso intento, a fricção), essa situação planejada se desenvolve em um quadro não ideal, mas real, situado, datável.

A sociedade grega anteriormente ao surgimento da filosofia se organizava em torno do mito, em uma economia agrária, dominada por uma aristocracia latifundiária, onde as explicações tradicionais, míticas, religiosas, ordenavam a estrutura social. Com a filosofia, com a indagação relativa aos mitos e às verdades reveladas e a adoção da verdade não mais como apofântica (Detienne, 2003), mas como dependente de um raciocínio que deve ser justificado, desvela-se todo um outro quadro mental, todo um novo conjunto de práticas, postulados e finalidades, que transbordam o mundo estreito da religião. Assim, a filosofia se constitui como metaestratégia na medida em que ela almejava, como visto, formular e se apropriar da razão mesma dos entes em contraposição ao mito dos poetas, explicação tradicional do mundo e instrução para o ordenamento social.

A noção de metaestratégia, a qual não é de nossa lavra, é equívoca. Uma pesquisa sobre ela nos conduz ao campo dos negócios e do saber administrativo, muito distante da utilização que dela fazemos. O prefixo *meta-*, de origem grega, entretanto, contém uma noção de “além”, de “englobamento”, “de algo que ultrapassa”, e também da ideia de “estar junto com”. Charnay (1990) utiliza-o com uma acepção símile àquela que ora damos: delineamento dos traços os mais gerais do campo da estratégia em vários níveis: sociológico, histórico, geográfico, étnico, tecnológico, filosófico. Para nós, a filosofia é uma metaestratégia na medida em que ela ultrapassa as demais estratégias históricas e fornece um quadro geral onde estas podem se desenvolver. Assim, as distintas filosofias — ou seja, os distintos processos de racionalização do mundo, como o platônico, o aristotélico, o epicurista, etc. — se dão dentro de um marco maior da filosofia ela mesma, de pressupostos e princípios que as determinam e as fazem ser o que são. Para nós, todo discurso não comprometido com um processo de racionalização do mundo, com o abandono da verdade enquanto algo a ser demonstrado, não intuído (como as verdades reveladas) desenvolve-se em um registro

estranho ao filosófico, que pode ser o da antifilosofia ou da religião, dentre outros. Em uma palavra, aquilo que mistifica o mundo não é filosofia, está comprometido com outras forças sociais e aponta para finalidades diferentes: determina o vir-a-ser do objeto *mundo* em uma correlação de forças onde se põe como adversa à filosofia e visa outros objetivos.

.Que os primeiros filósofos tinham uma intenção de se contrapor ao mito nos é cristalino. Heráclito de Éfeso, a última voz da filosofia jônica, introduziu o termo *logos*, de farta carreira no campo do pensamento. A tradução é difícil, visto que *logos* indica, ao mesmo tempo, “razão”, “discurso”, “racionalidade”, “relato”, etc. Ora, *logos* guarda relação com, pelo menos, dois verbos: *logizdomai* e *legō*. O primeiro é “calcular”, “raciocinar”, “contar”. Já o segundo é, sobretudo, “falar”, “dizer”, mas, também, “recolher”, “juntar” (Chantraine, 1968). O grego possui uma forma verbal conhecida como aoristo, pelo qual se indica menos um certo tempo e mais a forma como a ação é encarada, como sendo única, irrepetível, de forma similar ao *perfectum* latino ou ao perfeito russo, ainda que normalmente se ligue ao passado; é, portanto, muito utilizada em narrações. Assim, por exemplo, o famoso *gnōthi* do *gnōthi seauton*, o “conhece-te a ti mesmo”, é um imperativo aoristo do verbo *gignōskō*, “conhecer”. O aoristo do verbo *legō* é *eipon*, “narrar uma vez”, “contar uma vez”, de onde o termo *epos*, do qual derivam as noções de épica e de epopeia, gênero cuja forma mais antiga na Grécia é a poesia de Homero. Assim, é lícito contrapor o *logos* como discurso atual e o *epos* como discurso já proferido, já dito (Berge, 1969).

Como observa Berge (1969) Heráclito, ao introduzir o termo *logos* estava se diferenciando dos poetas. Ele afirma que o *logos* é comum, mas que a maioria vive sem se dar conta dele; ou que ao *logos* é necessário escutar, não ao próprio Heráclito. Além disso, ele admoesta os poetas ao afirmar que estes não têm nada a ensinar. A ideia é clara: é necessário abandonar o *epos* em benefício do *logos*, ou seja, abandonar as tradições em benefício do conhecimento do mundo tal qual ele se dá, se desfazer dos velhos poemas empoeirados para se ater à natureza como ele se processa. A própria filosofia mobilista heraclítica oferece um memorial de como as coisas são passíveis de mudanças e que o apego às velhas narrativas era prender-se ao que já foi, portanto, às explicações que não correspondem mais, se é que um dia corresponderam, à natureza.

Assim, em Heráclito, o qual é dependente, como toda a filosofia prévia, das novas formas poéticas aparecidas após Homero, como a lírica, já estamos em uma nova fase do pensamento heleno, movimento que começou com Thales. Snell (2011) nota como o próprio estatuto dos textos canônicos da helenidade, como os homéricos e os hesiódicos, foi alterado no período. Ao passo que outrora lidos como relatando fatos, já em Aristóteles sua função é encarada tal qual outras peças literárias, fictícias. Heráclito é um episódio importante no delinear de uma nova forma de pensar o mundo, contraposta, destarte, àquela mítica. O próprio fato de a maioria dos primeiros filósofos, segundo a tradição, escreverem não em versos, como Homero, mas em prosa, tal qual Anaximandro, dá mostras de como eles buscavam se diferenciar do mito e estabelecer um quadro mental de desmistificação do mundo.

Outro exemplo de como a filosofia e a religião, enquanto metaestratégias opostas, se batiam desde o princípio da primeira, pode ser encontrado em outro filósofo jônico, que fez o traslado à Magna Grécia e, dali, principiou ou ajudou a principiar a filosofia eleática: Xenófanés. É fato que Xenófanés escrevia em versos, mas sua poesia guarda um caráter fortemente antitradicionalista. Em primeiro lugar, ele pensava que ao invés da miríade de deuses homéricos e hesiódicos, existiria um deus uno, um princípio unitário o qual determina o mundo e que é seu começo, posição antagônica os mitos gregos e, segundo Serres (1994), essencial ao desenvolvimento da ciência posteriormente. Xenófanés troça dos deuses tradicionais, como se pode ver no poema abaixo:

Mas se mãos tivessem os bois, cavalos ou leões
E manualmente desenhassem e trabalhos cumprissem
[Como homens
Cavalos à moda dos cavalos, bois como bois
As formas de deus desenhariam e seu corpo fariam
Isto conforme o corpo que cada um tem (DK B 15)

Trata-se de uma denúncia do antropomorfismo próprio às narrações míticas sobre o deuses, visto que essas pinta-os, como se pode ver, por exemplo, na *Iliada*, como humanos, com apetites e ações similares às de qualquer *homo sapiens*, à diferença de se darem em uma escala cósmica. Ora, a denúncia da religião é, pois o quadro geral da filosofia, a qual busca



assentar a sociedade e o ordenamento do mundo em uma base racionalizada, provada e argumentada.

Vimos, portanto, que dois conceitos foram introduzidos pelos primeiros filósofos: o de *archê*, por Anaximandro; o de *logos*, por Heráclito; além destes, há a troça dos deuses tradicionais, politeístas, da qual fez-se veículo Xenófanes. Através do primeiro conceito, buscamos demonstrar como a afirmação de Aristóteles de que a filosofia é meramente contemplativa, sem interesse prático além do eudemônico, não se sustenta: o objetivo de todos os primeiros filósofos (especialmente os jônicos, dos quais tratamos) é conhecer o princípio comandante do *kosmos*. Mas essa é somente meia história. Anaximandro, além de filósofo, é considerado o primeiro cientista e não à toa. Segundo a tradição ele escreveu além do *Peri physeos* (seu tratado sobre o ordenamento do *kosmos*), dois outros livros, versando sobre a origem do humano, por exemplo. Além disso, ele passa como o introdutor na Grécia do *gnomon*, o relógio solar, o qual teria instalado na *ágora* lacedemônia. Outro fator digno de se destacar é que ele produziu o primeiro mapa ocidental do mundo do qual temos notícias. Seu saber era, portanto, muito ligado à prática: era interessado, voltado à resolução dos problemas da vida quando de então.

Há três anedotas sobre Thales, relatadas por Diógenes Laércio, nas *Vidas* (1959), que exploram essa noção relativa à utilidade ou inutilidade da filosofia ou, melhor dizendo, sobre o fato da reflexão dos primeiros filósofos ser despreendida, neutra, por assim dizer, voltada à mera especulação e sem finalidades práticas. Diz Laércio que Thales caminhava, observando as estrelas e, de repente, distraído que era, caiu em um poço. A cidade se juntou em torno do poço e começou a fazer troça dele. Essa anedota parece ter origem em Esopo, visto que o fabulista narra algo similar, mas, sem citar o nome de Thales, fala em um “astrônomo”. A moral é clara: quem perde o tempo concentrado nas coisas celestes, *ta meteora*, se descuida do mundo sublunar e termina vítima da chacota geral. Outra anedota tem um sentido contrário. Segundo ela, a cidade toda ridicularizava Thales por perder tempo com a cabeça nas nuvens, para utilizar o título da famosa peça de Aristófanes, a qual zomba de Sócrates. Thales, a fim de mostrar o valor de seu saber, previu que a colheita das oliveiras naquele ano seria excelente; destarte, alugou todas as prensas do verdejante fruto na cidade.

Como suas previsões foram acertadas, ele terminou sendo o único a possuir o instrumental necessário ao refino da azeitona e, dessa forma, ganhou muito dinheiro. Por fim, a terceira anedota relativa a Thales narra que um general queria atravessar um rio com suas tropas, mas não sabia como; assim, indagou a Thales o que fazer. Este, muito dotado de vivacidade e bilontrice, propôs desviar o curso do rio, o que foi feito e o exército, finalmente, conseguiu cruzar o leito d'água. A primeira anedota parece contradizer as duas últimas, mas, analisadas mais de perto, elas se complementa, e parecem até mesmo fechar uma sequência lógica: ridicularização ao cair no poço, que prossegue, até que Thales adquira fortuna e, por fim, o uso do saber de Thales naquilo que havia de mais vital para os povos da Antiguidade, aquilo que transforma uns em deuses e outros em escravos, como diz Heráclito no fragmento DK B 53: o *polemos*, a guerra.

, Além desses interesses ligados à filosofia, com Xenófanés e Heráclito fica claro que há uma rusga com a tradição mitopoética. Ambos escrevem sobre a necessidade de abandonar o mito e os relatos dos *aedos* em benefício de outras formulações. Para Heráclito, estas seriam possivelmente as produções filosóficas que então principiavam, como a sua: estar atento ao *logos*, não ao *mythos* ou ao *epos*. Para Xenófanés, abandonar a religião antropomórfica em benefício da adoção do monoteísmo, da asserção de que há somente um princípio ordenador da *physis*, que é deus. Ora, em ambos, pois, uma animosidade em relação às formas tradicionais de explicação da realidade então predominantes.

4. Filosofia e maquinismo

Serres (1994) debate o motivo da Grécia não ter conseguido fazer sua revolução industrial. Em contraposição a Pierre Maxime Schuhl (1955), que escreveu o clássico *Maquinismo e filosofia*, não foi por causa do trabalho escravo e da falta de interesse dele decorrente em aumentar a produtividade do trabalho, como afirma Schuhl, mas, sim, do fato dos gregos serem politeístas. Assim, nos diz, se fosse pela presença do trabalho escravo, tampouco na Renascença teria havido a revolução científica, uma vez que, nesse período, ele era moeda corrente. Assim, somente com a subsunção do real a um princípio único, processo que talvez Serres identifique com a obra de Fílon de Alexandrina, já no período



helenístico, e a doutrina do *logos-verbum*, da qual este é autor, é que se tornou possível essa redução.

Serres (1994) ainda acrescenta logo adiante: “A política, as ciências humanas, os mitos em conjunto e tudo por igual impediram o desabrochar da física matemática” (p. 120). Assim, como, pensa ele, a história, a filosofia, a ciência política (se é que assim podemos chamar o tratado sobre política de Aristóteles), a mitologia e as mudanças constantes de regimes e guerras intestinas foram os impeditivos para a eclosão da revolução industrial grega, que teve que esperar as condições históricas mudarem, e a ciência se descolarem da física qualitativa grega para que, enfim liberta, ela pudesse se matematizar, destarte originando a moderna física teórica, disciplina base da revolução científica do século XVII

A nosso ver, a posição de Serres é equivocada em vários sentidos. Primeiro, conforme visto, desde Anaximandro, até mesmo Thales, o real já havia sido reduzido a um princípio: a *archē*; que foi identificada por diferentes filósofos com elementos díspares: água, terra, fogo, ar, *nous*, etc. Do mesmo modo, tal qual apontado alhures, o monoteísmo, a redução do real a um princípio fora obra, ainda no engatinhar da filosofia, de Xenófanes. Identificar tudo isso com a mitologia, exatamente aquilo ao qual a filosofia se opôs desde o princípio é um erro crasso, pura e simplesmente falso e indigno de um intelectual do porte de Seres.

Outro erro de monta é se esquecer que foram os filósofos, justamente, os que principiaram a matematização da natureza. Como esquecer dos pitagóricos, os quais foram longe nesse processo e sobrepunham os números ao mundo? Ou de Platão, o qual, reza a história, mandou escrever no pórtico da Academia que ali não deveria entrar quem não soubesse geometria? Ou de Eudoxo, fino matemático e astrônomo, sucessor de Platão e que buscou matematizar o movimento e a revolução dos astros (Lloyd, 1970)? Em suma, não foi a filosofia ou as ciências humanas que impediram a matematização da natureza.

Tampouco o trabalho escravo teve papel menor. Uma rápida conferência em mapas mostra que, até hoje, nas regiões do Novo Mundo onde predominou o trabalho escravo, como o Nordeste brasileiro, o sul dos EUA ou toda América Central impera desigualdade, pobreza e desenvolvimento econômico muito abaixo daquele onde predominou o trabalho

livre, regiões geralmente industrializadas e dotadas de infraestrutura moderna e economias dinâmicas.. A menos que Serres descambe para posições à la Gobineau, não se pode dar o cômputo desse fato à variáveis étnico-raciais, mas a outros fatores, como a brutalização das populações que foram escravizadas, o surgimento de estruturas sociopolíticas que duram no tempo e impedem o desenvolvimento e perpetuam disparidades e, se quisermos colocar uma pitada weberiana, até mesmo de uma ética protestante às avessas. O trabalho escravo desempenhou o papel fundamental nos entraves que impediram o mundo greco-romano, dotado de todas as condições puramente materiais para tanto, de desenvolver o maquinismo, de modo que damos razão a Schuhl (1955).

Ora, não só isso: Serres contrapõe o mundo greco-romano àquele renascentista. A comparação é descabida. Conforme apontado, as técnicas e as ciências não são séries sobreponíveis, mas paralelas, que, em alguns momentos, se encontram. A Renascença contava com mil anos a mais de desenvolvimento técnico, com a descoberta de coisas que hoje parecem triviais, como imprensa, arado de ferro, estribo. Além disso, influências de outras civilizações, como a árabe (com os algarismos indoarábicos e outras contribuições arroladas no próprio livro de Serres) e as germânicas foram fundamentais no desenvolvimento da ciência moderna. Basta que pensemos que um dos primeiros intelectuais a retomar e aprofundar a matematização da natureza, Nicolau de Cusa, era germânico, ou no que significou para o pensamento científico da época a famosa navalha de Okham. O próprio fato dos europeus se porem a navegar (em caravelas, outro invento técnico), dotados de bússolas (invenção importada dos chineses) nos marcos de uma economia assentada na troca de excedentes e na busca por mercadorias que eles mesmos não podiam produzir, os rudimentos de uma economia de mercado (com as técnicas contábeis, administrativas e bancárias que ela exige), orientada para o lucro e assentada, na metrópole, no trabalho livre ou no relaxamento das imposições feudais, bem como no surgimento dos estados nacionais, tudo isso dá mostras de que o desenvolvimento das técnicas, lentamente maturadas, foi essencial.

Serres (1990), por fim, corretamente aponta o mito como um impeditivo do desenvolvimento científico, no que estamos de pleno acordo. Ele somente se esquece de



dizer que mito e filosofia foram unidos exatamente por aqueles que empreenderam aquilo que ele aponta como fundamental para a eclosão da revolução científica: o monoteísmo. Ou seja, o monoteísmo não é, de *per si*, um elemento que potencialize o desenvolvimento científico. Mas uma sociedade dominada pela religião sempre será um óbice a esse desabrochar.

5. Metaestratégia e tática

Assim, conforme vimos, a filosofia é uma metaestratégia, bem como a religião. Ambas fornecem objetivos e meios de como organizar o mundo, um certo projetar no futuro as formas como dada coletividade deve devir. A filosofia o faz a partir da verdade-demonstração, ao passo que o mito (ou religião, usamos os termos indistintamente) o faz nos marcos da verdade-revelada. A primeira é acessível, ao menos desde muito cedo, a todo aquele que cumpra certos requisitos: ser iniciado, no caso dos pitagóricos, saber geometria, para a Academia de Platão, participar da vida no jardim, para os epicuristas, ou, simplesmente, desde Bacon e Descartes, estar dotado dos métodos corretos. Já o mito exige uma iluminação que não é passível de ser acessada por todos; Moisés foi eleito, Jesus era filho de deus, Maomé foi também escolhido, etc. Se, como dizem Adorno e Horkheimer (1947), o esclarecimento, que eles situam já no mito, é totalitário, do que discordamos, o mito é oligárquico e hierático.

Mas o esclarecimento, na forma processual, sinônimo de racionalização do mundo, como pensavam os frankfurtianos, guarda a tendência de englobar a tudo, ele é democrático, fundado nas capacidades cognitivas que cada momento histórico determina como básicas. Já o mito se baseia em um seccionar da comunidade e eleger líderes, pela boca dos quais a divindade falará: o profeta, o adivinho a pítia, o messias, etc. Caso leiamos o velho testamento, encontraremos descrições completas sobre como organizar a sociedade, por vezes descrevendo o prosaico: não cortar a barba, não comer camarão, etc e esse rol de proibições se dá porque *deus vult*. Já o mundo que a filosofia oferece é um onde se poder

proibir, por exemplo, uma pessoa de ingerir camarão, mas porque ela é alérgica conforme pesquisas científicas. São dois mundos mentais opostos e inconciliáveis.

Tratamos bastante do conceito de estratégia. Chega a hora de abordarmos suas partes constitutivas, as táticas. Afinal, toda estratégia comporta táticas; ela é o caminho que conduz a um fim, o objetivo estratégico, ao passo que cada passo para lá conducente é uma tática. A estratégia, nos diz Clausewitz, é a organização das batalhas no sentido da campanha (e cada batalha é tática). Luttwak (2001), teórico romeno da guerra contemporânea, pensa que há três níveis: o estratégico, o tático, e o operacional. Quanto ao primeiro, já temos uma boa noção: sabemos como filosofia e mito se diferenciam, qual o objetivo da filosofia (apreender a *archē* do *kosmos*). Resta-nos analisar as táticas pelas quais a filosofia leva adiante esse projeto, o que implica que analisemos os níveis tático e operacional.

Se por filosofia devemos entender toda empreitada que visa racionalizar o mundo, por religião e antifilosofia aquelas empresas cujo objetivo é mantê-lo mistificado ou mistificá-lo, queda claro que as iniciativas que visam explicar o mundo no interior dos métodos críticos são aquelas filosóficas. A filosofia, conforme visto, surge quando uma série de pensadores intentou separar o joio do mito, do trigo da problematização do real. Ora, dessa maneira, são meios da filosofia para tal finalidade, ou, em outros termos, são táticas da filosofia visando tal objetivo seja a ciência seja a política. Vejamos no detalhe.

Há muitos conceitos de ciências e muitas discordâncias relativas ao tema. Há aqueles que afirmam que haveria um abismo entre a ciência clássica e a contemporânea, baseados, exatamente, na matematização da natureza (Por exemplo, Koyré, 1957, ou Serres, 1994). A ciência antiga seria uma ciência das qualidades, como a física aristotélica ou platônica, ao passo que a ciência moderna, calcada nos números e na matematização do real, estaria comprometida com outra ordem de razões, fundos e fins. Vimos, no entanto, que já entre os gregos ocorria essa matematização da natureza, ainda que outras formas de apreciação do mundo, como a peripatética (que é uma ciência das qualidades), também estivessem presentes; tratava-se de outra estratégia. Mas a ciência antiga não se resume a Platão e Aristóteles. Cabe notar que a escolástica, síntese entre religião cristã e filosofia aristotélica, que reinou por séculos e se constituiu no inimigo principal dos cientistas na modernidade, de



forma que todos se viram atarefados em refutá-la, total ou parcialmente, já não é grega, exatamente porque os princípios que a norteiam foram hauridos em outro registro, diferentes do puramente helênico. Nisso, discordamos e acordamos com Toynbee (1960), para quem foi a religião oriental que se dobrou diante da filosofia grega. Acordamos posto que, ao se formular em teologia racional e buscar justificar a existência de deus, a religião já havia perdido a batalha, sendo questão de tempo até que a filosofia vencesse o prélio. Por outro lado, caso leiamos um Santo Anselmo (1973), por exemplo, e seu tratado sobre a verdade, a qual ele define como o uso reto da razão, percebe-se a desfiguração dos princípios mesmos da filosofia.

É dessa maneira que entendemos que, encaradas como estratégias históricas, fica claro que as filosofias começam com uma investida contra a mistificação do mundo, ainda na Antiguidade, investida essa que o cristianismo, ao se apropriar de elementos aristotélicos e platônicos, reverte durante a Idade Média, em um movimento que se principiou na patrística; ora, foram séculos de esforços para se reduzir o pensamento antigo às formas cristãs, um verdadeiro leito de Procusto. No entanto, o próprio desgaste das doutrinas cristãs paralelamente ao desenvolvimento das técnicas, à liberação das cidades, ao surgimento de uma burguesia e classe médias não ligadas aos interesses da aristocracia latifundiária (exatamente como nas colônias gregas da Jônia), as inúmeras insurreições dos servos e as necessidades que as trocas comerciais impunham, bem como a recuperação dos filósofos antigos e a rápida divulgação de novas ideias neles inspiradas (graças à imprensa) impuseram um novo período de batalhas, cujo ápice é o século XVIII, o século decisivo na história do mundo. Os Iluministas, a partir da ofensiva de uma série de autores contra a estratégia mistificadora, criaram as condições para que a aristocracia e a monarquia absolutista, união entre altar e trono, fossem combatidas por toda Europa, em uma aliança entre os membros do assim chamado Terceiro Estado. Vencida na luta, a estratégia mistificadora fez um recuo tático, mas voltou à ofensiva com o romantismo político que é o nazifascismo. Vencidas pelas forças iluministas (liberais e socialistas), as forças mistificadoras, após outra deixa histórica ensinada pelo enfraquecimento do socialismo, com a queda da



URSS, a emergência de uma juventude que contesta radicalmente os valores e o mundo mistificados, bem como a crise de 2008, iniciaram, no último período uma nova ofensiva.

Se a ciência, como tática filosófica, se tornou um colosso, influenciando em todas as esferas da vida, ela se desenhava como tal desde a Antiguidade. Heidel (1946) mostra como as diferenças entre a ciência antiga e a moderna são menos de qualidade que de quantidade; os procedimentos, os métodos, a *démarche* mesma do saber eram similares; o que diferencia é, exatamente, o nível das técnicas, do acúmulo de saber prático, o que somente pode se dar com o tempo. A especialidade de Heidel (1946) era a medicina, praticada na Antiguidade em espécies de corporações ligadas às escolas de cada cidade ou organismos religiosos ou pararreligiosos. Ocorre que, nos diz Heidel (1946), as formas de organização do saber eram similares, mas faltavam aos médicos justamente os instrumentos para entender melhor as doenças, instrumentos como microscópios ou outros apetrechos médicos, os quais foram se desenvolvendo aos poucos. O acúmulo de saber, evidentemente, provoca rupturas epistemológicas, como uma tradição, que vai de Bachelard a Foucault, passando por Canguilhem e mesmo Kuhn, não cansa de salientar (Machado, 1988). Mas o lento maturar da técnica foi determinante para os novos níveis alcançados pelas produções científicas.

É comum que se aponte Bacon como o pai da ciência experimental, já no século XVII (Adorno e Horkheimer, 1941). Ocorre, entretanto, que já na Antiguidade ocorriam experimentos, como os médicos ou ecléticos. Farrington (1953) mostra como já Empédocles e Anaxágoras realizavam experimentos. Ademais, as aplicações que Arquimedes deu a seu saber, como nos episódios da defesa de Siracusa frente aos romanos; ou o próprio Heron de Alexandria e seu proto modelo de máquina a vapor são indicativos de que a ciência antiga experimentava. Já apontamos os principais motivos que lhe impediram de se desenvolver: a religião e o trabalho escravo. A esses podemos juntar a insegurança geral, a falta de centros de pesquisa, a distância e a própria pobreza dos meios técnicos — ou seja, elementos que somente podem ser fornecidos pela política. A escravidão desempenha papel fundamental, uma vez que o escravo era encarado como instrumento animado, descartável, e os níveis de produtividade, por conseguinte, era baixíssimo. Os ofícios técnicos eram tidos como próprios aos escravos e camadas baixas, desqualificados e desconsiderados, ao menos se dermos



LUIZ, F.

razão a Platão e Aristóteles, visto que, para o primeiro, os artesãos são uma casta inferior em sua cidade ideal; já para o segundo, a ciência deve ser contemplativa, e a defesa da escravidão se dá a olhos vistos pelo Estagirita (Por exemplo, na *Política*: Aristóteles, 1959, 1252a-1342b). Assim, ainda que já existissem pesquisas empíricas, o desprezo pela técnica e pelo trabalhador e seu saber que impedia o desenvolvimento científico. Foi necessário um longo percurso e uma série de lutas para que a estratégia filosófica, suas táticas e aliados sociais pudessem ensejar um novo mundo, este que, precisamente, se encontra em perigo.

Quanto ao nível operacional, por falta de espaço não adentraremos nele. Basta que se aponte ele corresponde às ciências particulares e aos embates nela envolvidos em relação à estratégia mistificadora em cada setor preciso. É o nível do detalhe, mais próximo à história das ciências e às epistemologias de cada campo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos, pois, uma espécie de analítica do processo de desenvolvimento da filosofia no tempo a partir de uma abordagem que chamamos de *estratégica*. Nela, o mundo todo é pensado como campo de batalha, e a filosofia ocupa um papel todo especial. Essa abordagem, enquanto filosofia da história da filosofia que filosofa, é antagônica a duas outras do mesmo gênero: a teleológica (ou iluminista, cujo ápice é Hegel) e a historial (heideggeriana). Temos trabalhos analisando-as e outros já escritos, no prelo.

Por fim, cumpre citar uma outra noção que trabalhamos nesta mesma seara. A filosofia, dissemos, almeja se adonar o primeiro princípio, é seu objetivo estratégico. Para tanto, ela, em sendo estratégia histórica, criou duas táticas, a ciência e a política. Ora, essas preparam cada vez mais a realização desse objetivo em várias frentes de batalha. Para nós, no entanto, será tão somente quando certos requisitos, que facultem ao humano romper com seus limites biológicos, que será possível alcançar esse objeto. A principal forma dessa superação, a que se desenha, é aquilo que chamamos de *maquinidade*: o advento da máquina, de implantes neurais, de tecnologias que nos permitam viver mais e até mesmo aumentar nossas capacidades. A maquinidade é a realização da superação da mera



condição biológica que nos aprisiona, em benefício de outra onde será advindo humanos dotados de meios além da animalidade. Trata-se de uma pista de pesquisa que estamos desenvolvendo, uma hipótese de trabalho, a qual cumpre ser aprofundada.

Lyotard (1979), em estudo clássico, classifica nossas sociedades como sociedades de conhecimento. O saber científico tomou tal proporção que influencia todos os campos da vida. Não se faz necessário sequer que um *savant* o afirme: basta que olhemos ao redor para que aquilatemos o peso decisivo da ciência e da técnica na vida contemporânea. Nada ficou indiferente ao notável progresso das ciências nos últimos séculos e, mais recentemente, com o desenvolvimento da inteligência artificial, até mesmo campos que pareciam apanágio humano, como as artes e a feitura de textos, foi tomado de assalto pela marcha do saber. Ao mesmo tempo, as escolhas existenciais que o mundo fez ou foi forçado a fazer sobretudo desde a invenção da indústria e o surgimento do capitalismo, impõem desafios que não podem ser resolvidos sem que se altere os rumos tomados e que haja uma aplicação maciça de mais ciência no conjunto da vida do planeta, a fim de que os ganhos civilizacionais não sejam descartados. Pensamos que, ao contrário, eles devem ser expandidos para que mais pessoas possam ter acesso, por exemplo, às pesquisas e meios de ponta, como os médicos ou educacionais, e que tecnologias mais modernas sejam aplicadas, a fim de proporcionar ao conjunto da humanidade uma vida mais confortável. Pensemos, por exemplo, no que pode ser feito na agricultura dos países subdesenvolvidos com um aporte maciço de capitais, o que lhes deve ajudar a escapar do fantasma da fome e a nutrir sua população. De toda forma, marque-se que a ciência ocupa todos os espaços da vida moderna.



Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. HORKHEIMER, M. *Dialetik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido, 1947
- ALLIEZ, E. LAZZARATO, M. *Guerres et capital*. Paris: Éditions Amsterdam, 2016
- SANTO ANSELMO DA CANTUÁRIA. *A verdade*, SP: AbrilCultural, 1973
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Politikon*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- BERGE, D. *O logos heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969
- CASTRO, E. *El Vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots, Paris: Klincksieck, 1968
- CHARNAY, J.-P. *Metastratégie*. Paris: Economica, 1990
- CLAUSEWITZ, C. von. *Vom Kriege*. S.l.: Area, c. 2003
- DETIENNE, M.. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução Andrea Daher, RJ: Jorge Zahar, 2003
- DIELS, H. KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker in drei Bande*. Berlin: Weidmannsche, 1960
- DIOGENES LAÉRCIO. *Lives of eminent Philosophers*. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1959
- DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982
- FARRINGTON, B. *Greek science*. Great Britain: Pelican, 1953
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994a
- _____. *Dits et écrits 1954-1988: II 1976-1980*. Paris: Gallimard, 1994b
- _____. *Il faut défendre la société (1975-1976)*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997
- HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Millon, 1998



LUIZ, F.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971

HEIDEL, W. A. *La edad heroica de la ciencia*. Tradução Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946

HESIOD. *Theogony. Works and Days*. Testimonia. London/Cambridge: Harvard University Press, 2006

JACOMY, B. *Une histoires des techniques*. Paris: Seuil, 2015

KOYRÉ, A. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1957

LLOYD, G.E.R. *Early Greek science*. Thales to Aristotle. London: Chatto & Windus, 1970

LLOYD, G.E.R. *Greek Science after Aristotle*. London: Chatto & Windus, 1973

LUIZ, F. A estratégia como móbil: sobre a falha da arqueologia do saber. In PEREIRA, Marcos Paulo Torres. ZONI, Martha (orgs). *Encontros com Foucault*. Macapá: UNIFAP, 2021a

_____. A filosofia, a dominação. *Revista Espaço Livre*, s/l, vol. 8, num. 16, jul. dez. 2013

_____. Filosofia como estratégia, *Diaphonia*, Toledo, v. 3, n. 2., 2017, p. 159-165

_____. Anaximandro, a teleologia e a história. *Diaphonía*, v. 4, n. 2, 2018.

_____. Michel Foucault: uma ontologia bélica? *Ipseitas*, São Carlos, vol. 7, n. 2, 86, mai.-ago., 2021b

_____. *O conceito de estratégia em Michel Foucault*. S.l.: Clube de autores, 2024

_____. Uma reflexão introdutória sobre o polemós no fr. 53 DK de Heráclito. *HYPNOS*, São Paulo, v. 45, 2º sem., 2020, p. 281-29

LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Luchterhand, 1962

LUTTWAK, E.. *Strategy: the logic of war and peace*. Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press, 2001

LYOTARD, J.-F.. *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*, Paris: Minuit, 1979.

MACHADO, R.. *Ciência e saber. a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 2ª ed.

SCHUHL, P.-M.. *Maquinismo y filosofía*. Buenos Aires: Galatea Nova Visón, 1955.



*Filosofia como estratégia e ciência como sua tática:
racionalização e antifilosofia na história do
pensamento ocidental*

LUIZ, F.

SERRES, M. (org). *Elementos para uma história das ciências vol. I: Da Babilônia à Idade Média.*

Lisboa: Terramar, 1994

SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 9ª ed.

TOYNBEE, A. *Helenismo* — história de uma civilização. RJ: Zahar Editores, 1960