



V. 1, N. 1, ANO 1, 2021

ISSN: 2763-6127



*Um olhar integral sobre
as questões do mundo*

REVISTA

RATIO INTEGRALIS

EXPEDIENTE

Revista *Ratio Integralis* (Publicação Eletrônica)

ISSN: 2763-6127

Reitor

Pe. Douglas Hilário Vieira

Editor Responsável

Elvis Rezende Messias

Corpo Editorial

Daniel Mesquita Bressani
Douglas Hilário Vieira
Elvis Rezende Messias
Henrique Oliveira Luiz de Paula
Israel Filipe Silva
Miguel Soares dos Reis
Rafael Rodrigues Barbosa

Projeto Gráfico

Daniel Mesquita Bressani
Elvis Rezende Messias

Periodicidade

A Revista *Ratio Integralis* tem periodicidade semestral. Os textos receberão o ISSN geral para versão eletrônica de publicação, disponibilizada em pdf. Cada periódico será composto por um número mínimo de 10 textos.

Idioma(s) aceito(s) para publicação

Português

Submissão/Contato

seminariosenhoradasdores@gmail.com – Assunto do e-mail: “Submissão de trabalho”

Editoração

Instituto Filosófico São José
Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores
(seminariosenhoradasdores.com.br)

Rua João Luiz Alves, 149, Centro.
Campanha/MG. CEP: 37400-000
Telefone: +55 (35) 3261-1280



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	4
--------------------	---

SEÇÃO ARTIGOS:

A ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO HOMEM: uma resposta ao problema antropológico na obra vaziana	9
Rafael Rodrigues Barbosa	

MICHEL DE MONTAIGNE E A <i>MEDITATIO MORTIS</i>	28
Guilherme Augusto Portugal e Elvis Rezende Messias	

A ÉTICA DE LIMA VAZ E A SUA RELAÇÃO FILOSÓFICA COM O DIREITO DIANTE DAS PRINCIPAIS APORIAS SURGIDAS NA MODERNIDADE	45
Leonardo da Silva Rodrigues	

A AUTENTICIDADE NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE: um existencialismo de esperança para os tempos atuais	72
Igor Sudério Abreu	

A LEI NATURAL E A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DOS DIREITOS HUMANOS: uma abordagem a partir da filosofia de Jacques Maritain	89
Gabriel Henrique da Silva	

DO SENSÍVEL AO INTELIGÍVEL: o caminho do conhecimento segundo Aristóteles	108
Miguel Soares dos Reis	

OLHARES ICÔNICOS: o ensino de História da Arte para seminaristas	127
Francislei Lima da Silva	

A SOBERANIA HOBBSIANA: constituição do Estado forte	152
Hernane Júnior Silva Lopes	

VERDADE E RELATIVISMO MORAL NA <i>CARTA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI</i>	173
Wendel de Oliveira Rezende	

**OS ACHADOS FENOMENOLÓGICOS DA TEORIA DO CONHECIMENTO:
os cinco problemas fundamentais da Gnosiologia187**
Caio Vinicius Fernandes

**O CUIDADO DE SI PARA A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NO PENSAMENTO
DE MICHEL FOUCAULT E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS205**
Iuri de Carvalho Santos

SEÇÃO PROJETOS DE PESQUISA:

**O HUMOR COMO VIVACIDADE EM HENRI BERGSON:
suas implicações de responsabilidade em relação à pessoa do
outro e suas contribuições para a sociedade hodierna226**
Adielson Martins



APRESENTAÇÃO

PRESENTATION

Com grande alegria apresentamos ao público o primeiro volume da Revista *Ratio Integralis*, veículo de divulgação, promoção e incentivo à pesquisa acadêmica organizado pelo Instituto Filosófico São José, entidade vinculada ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, Diocese da Campanha-MG. Este é um trabalho conjunto que envolve toda uma equipe de docentes, discentes e reitoria do referido Instituto e também de colaboradores de diversas outras instituições, que se dispuseram a nos apoiar, orientar e somar forças no processo avaliativo dos textos que aqui serão apresentados.

A razão é uma fundamental faculdade humana e, como tal, se soma a outras capacidades de nossa integralidade existencial, possibilitando-nos altos voos na habilidade de leitura do mundo e do próprio ser humano, o grande protagonista do/no desenrolar da historicidade e da complexidade da vida social. É indispensável, portanto, um olhar integral diante de uma realidade tão complexa. E, nesse percurso, nossa capacidade intelectual não é a única autorizada a interpretar, pois, uma vez inserida no integral complexo humano, também ela é chamada a ser uma *ratio integralis*.

A Filosofia, segundo Aristóteles, surge do “maravilhamento”, isto é, ela nasce quando a realidade passa a ser vista fora daqueles paradigmas já definidos, o que permite ao sujeito racional a contemplação da novidade sempre dinâmica que, por excelência, constitui a vida neste planeta. O papel do filósofo, então, é sair desse lugar comum, onde as ideias permanecem sempre as mesmas, imutáveis, dogmáticas, e caminhar na direção do desconhecido, justamente com o intuito de fazer brotar, no terreno fértil da razão humana, uma pastagem verdejante que, ao mesmo tempo, ofereça descanso e conforto, mas também subsidie os recursos necessários para que a jornada em busca do conhecimento não se detenha a meio caminho.

Os textos que a leitora e o leitor agora têm em mãos são marcados por um compromissado esforço de compreender com profundidade determinados aspectos da

realidade humana, cientes da interconexão que há entre eles. Os autores que contribuíram com esse primeiro volume da Revista *Ratio Integralis* são docentes e discentes – alguns já egressos – do curso de Filosofia do Instituto Filosófico São José e fazem, desse modo, uma leitura marcadamente filosófica dos objetos que se dispuseram a investigar. Contudo, o diálogo com outras disciplinas da grande área das Ciências Humanas é frequente, especialmente com a História e a com a Teologia.

No presente volume contamos com onze trabalhos na Seção Artigos e um trabalho na Seção Projetos de Pesquisa.

A Revista *Ratio Integralis* se inicia, na Seção Artigos, com o texto *A ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO HOMEM: uma resposta ao problema antropológico na obra vaziana*, no qual Rafael Rodrigues Barbosa discute a Categoria de Estrutura, apresentada pelo filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz na sua *Antropologia Filosófica I*, que compreende a pessoa humana como um todo metafísico composto, estruturalmente, por uma dimensão tria, a saber: corpo, psiquismo e espírito.

Na sequência, os autores Guilherme Augusto Portugal e Elvis Rezende Messias refletem sobre o espinhoso tema da morte no artigo intitulado *MICHEL DE MONTAIGNE E A MEDITATIO MORTIS*, sublinhando como o filósofo francês do século XVI propõe caminhos para uma relação mais saudável entre o ser humano e a morte, realidade que deve ser “desmascarada”, desmitificada e vista mais tranquilamente como parte integrante da existência humana, de modo que “aprender a morrer” signifique, em última instância, “saber bem viver”.

No terceiro artigo, *A ÉTICA DE LIMA VAZ E A SUA RELAÇÃO FILOSÓFICA COM O DIREITO DIANTE DAS PRINCIPAIS APORIAS SURGIDAS NA MODERNIDADE*, o autor Leonardo da Silva Rodrigues faz uma importante apresentação da ética filosófica vaziana, destacando especialmente o método da fenomenologia do *ethos*, o problema aporético do rompimento do pensamento moderno com a tradição filosófica e alguns acenos sobre a relação entre Ética e Direito à luz do filósofo jesuíta, que culminam na proposição do pensamento vaziano como uma possibilidade contemporânea de solução daquelas aporias.

A AUTENTICIDADE NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE: um existencialismo de esperança para os tempos atuais é o título do quarto artigo, no qual Igor Sudério Abreu propõe a reflexão existencialista em Sartre como um contundente chamado de esperança do homem ao próprio homem, reconhecendo a autenticidade como aspecto marcadamente positivo do indivíduo, que deve assumir-se e fazer-se em cada ato numa

(re)descoberta do valor intrínseco da existência humana, que denota, necessariamente, o reconhecimento da liberdade não como um fado angustiante, mas como uma possibilidade de gozo face ao prazer da escolha acertada.

No quinto artigo, Gabriel Henrique da Silva nos oferece o texto *A LEI NATURAL E A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DOS DIREITOS HUMANOS: uma abordagem a partir da filosofia de Jacques Maritain*. Nele, o autor procura demonstrar a viabilidade de ainda hoje se poder falar em “lei natural”, especialmente como fonte indispensável de legitimação da dignidade do ser humano, sendo distinguida, à luz de Maritain, em uma dimensão ontológica e outra gnosiológica. Por essa via reflexiva, poderão os direitos humanos ser reconhecidos por todas as pessoas? O autor do artigo e seu filósofo apostam e argumentam que sim.

O sexto artigo é intitulado *DO SENSÍVEL AO INTELIGÍVEL: o caminho do conhecimento segundo Aristóteles*, e, nele, Miguel Soares dos Reis procura explicar o caminho aristotélico de construção do conhecimento, uma vez compreendido como dado exclusivamente antropológico, especialmente no que tange à capacidade humana de conhecer o inteligível através do sensível. Os desdobramentos da teoria do conhecimento aristotélica são múltiplos.

Francislei Lima da Silva assina o texto *OLHARES ICÔNICOS: o ensino de História da Arte para seminaristas*, em que apresenta uma rica reflexão sobre o poder exercido pelas imagens sobre os seres humanos. É o sétimo artigo de *Ratio Integralis*, um convite à (re)descoberta da importância da disciplina história da arte no desafio constante de (re)significação do olhar. O trabalho é, ao mesmo tempo, uma significativa aula interdisciplinar de história e de filosofia da arte, um testemunho de vivências em aula com seminaristas da etapa do Propedêutico da Diocese da Campanha e uma provocação a novas visões.

A SOBERANIA HOBBIANA: constituição do Estado forte é o oitavo artigo do presente volume da Revista, e, nele, Hernane Júnior Silva Lopes discute a soberania na filosofia política de Thomas Hobbes, situando bem o leitor no contexto em que o filósofo inglês desenvolveu seu pensamento, bem como acerca de uma certa antropologia pessimista sustentada por Hobbes. O texto oferece importantes contribuições para a leitora e o leitor que pretendem dar um passo para além das interpretações comuns – e não raramente superficiais, segundo o autor – que se multiplicam sobre a filosofia hobbesiana.

Na sequência, Wendel de Oliveira Rezende assina o nono artigo, intitulado *VERDADE E RELATIVISMO MORAL NA CARTA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI*. Analisando os dois

conceitos que dão nome ao texto, especialmente tal como eles são dispostos na encíclica do Papa Francisco, o autor apresenta um importante contributo sobre a convergência entre a reflexão filosófica e a reflexão teológica para o debate social e antropológico contemporâneo, e propõe uma aproximação dessas duas categorias conceituais com a ideia de “ética de valores” proposta por Dietrich von Hildebrand.

O décimo artigo, por sua vez, é assinado por Caio Vinicius Fernandes. *OS ACHADOS FENOMENOLÓGICOS DA TEORIA DO CONHECIMENTO: os cinco problemas fundamentais da Gnosiologia* resgata a reflexão sistemática do filósofo alemão Johannes Hessen sobre o conhecimento humano, especialmente no que tange à sua possibilidade, origem, essência e tipos, bem como sobre os problemas do critério da verdade. O artigo é uma generosa apresentação da Teoria do Conhecimento e expressam a riqueza e a inesgotabilidade do tema.

O décimo primeiro e último artigo, de Iuri de Carvalho Santos, é intitulado *O CUIDADO DE SI PARA A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS*. Nele o autor oferece uma rica apresentação do complexo pensamento foucaultiano, enfatizando o momento de surgimento e de desenvolvimento do preceito grego do cuidado de si e seus desdobramentos práticos. A relação ética consigo mesmo e, inevitavelmente, com o(s) outro(s) é um desafio constante na história da filosofia e, na obra de Foucault, a ética do cuidado de si propõe um caminho de libertação estética e moral do sujeito que culminará no reconhecimento da vida humana como lugar prodigioso de manifestação do belo existencial.

A Seção de Projetos de Pesquisa conta a apresentação do projeto de Adielson Martins, intitulado *O HUMOR COMO VIVACIDADE EM HENRI BERGSON: suas implicações de responsabilidade em relação à pessoa do outro e suas contribuições para a sociedade hodierna*. O autor tem se interessado já há alguns anos pela temática do humor a partir da perspectiva filosófica, procurando compreendê-la como algo para além do meramente corriqueiro e/ou distrativo, e, nesse momento, tem se debruçado em pesquisa mais intensa sobre isso, tendo em vista a conclusão do curso de Filosofia. O projeto visa, em geral, refletir sobre a vivacidade do humor a partir da obra *O Riso* de Henri Bergson, apresentando sua responsabilidade em relação à pessoa do outro e suas contribuições para a sociedade contemporânea. Vale a pena conhecê-lo.

Nossa Revista segue recebendo trabalhos em fluxo contínuo. Encorajamos você que nos lê para conhecer nossas diretrizes e submeter o seu trabalho. Cada pesquisa será bem-

vinda. Fazemos um convite especial às mulheres pesquisadoras, pois sentimos falta também de trabalhos escritos por mãos femininas, bem como sobre filósofas, que são tantas e que precisam tanto ser (re)descobertas.

Deixamos registrada, por fim, especial gratidão ao Pe. Douglas Hilário Vieira, reitor do Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, grande responsável pelos primeiros passos para que essa Revista deixasse de ser apenas um sonho e se tornasse hoje uma realidade, e a Dom Pedro Cunha Cruz, bispo diocesano da Campanha, pelo constante apoio à formação permanente e integral de todos os sujeitos envolvidos no trabalho intelectual desenvolvido no Instituto Filosófico São José. Gratidão a cada membro do corpo editorial, pelas incansáveis reuniões e construção coletiva compromissada de nossa Revista. A *Ratio Integralis* é o resultado de muitas mãos unidas, solidárias e fraternas: Daniel Bressani, Pe. Douglas Vieira, Elvis Messias, Henrique de Paula, Israel Silva, Miguel dos Reis e Rafael Barbosa. Nossos cordiais agradecimentos também ao Thiago Gonçalves, que esteve conosco no início dos trabalhos, e aos revisores que nos ajudaram na avaliação às cegas dos artigos e projetos que foram submetidos à Revista. Como é de praxe nos periódicos acadêmicos, ao final de cada ano será publicada uma lista com o nome desses que nos oferecem essa substancial colaboração, sem a qual o presente volume não poderia ser entregue ao público.

Que as leitoras e os leitores da Revista *Ratio Integralis* possam encontrar aqui análises, reflexões, fundamentações e pesquisas que sejam verdadeiros estímulos para uma compreensão aprofundada da realidade, provocando em cada pessoa uma profunda consciência de sua dignidade integral e um vivo interesse pela pesquisa em Filosofia e em Ciências Humanas em geral. De antemão, pedimos perdão por algum deslize gráfico-editorial que possa existir nesse volume. Estamos ainda no início... E que os passos continuem! Boa leitura!

Elvis Rezende Messias e
Rafael Rodrigues Barbosa.
Equipe *Ratio Integralis*.



**A ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO HOMEM:
uma resposta ao problema antropológico na obra vaziana**

**THE FUNDAMENTAL STRUCTURE OF MAN:
an answer to the anthropological problem in the work of Lima Vaz**

Rafael Rodrigues Barbosa¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar, sistemática e resumidamente, a concepção de corpo próprio, psiquismo e espírito presente na obra *Antropologia Filosófica I* do jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz. Este, identificando o homem numa dimensão tripla, propõe uma antropologia, isto é, um estudo acerca do homem, que se configure uma ontologia, ou seja, uma ciência do ser enquanto tal. Para tanto, o filósofo mineiro compreende a estrutura humana em três níveis fundamentais, a saber: corpo próprio, psiquismo e espírito. Ao fazer isso, Lima Vaz reconhece o caráter metafísico do homem que, ao abrir-se à experiência de si mesmo, torna possível sua experiência com o outro, com o mundo e com o transcendente.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica. Corpo próprio. Psiquismo. Espírito. Transcendência.

Abstract: This article aims to present, systematically and briefly, the concept of body itself, psychism and spirit present in the work *Antropologia Filosófica I* of the jesuit Henrique Cláudio de Lima Vaz. He, identifying the man in a triplicate dimension, proposes an anthropology, that is, a study about man, which is configured as an ontology, that is, a science of being as such. To this end, the philosopher of Minas Gerais understands the human structure at three fundamental levels, namely: body itself, psychism and spirit. In doing so, Lima Vaz recognizes the metaphysical character of man who, by opening himself to the experience of himself, makes his experience with the other, with the world and with the transcendent possible.

Keywords: Philosophical Anthropology. Body itself. Psychism. Spirit. Transcendence.

¹ Aluno do V Período do curso eclesialístico de bacharelado em Filosofia no Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG.
E-mail: rafaelrodrigues_be@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

A pergunta “O que é o homem?” fulgura no horizonte da reflexão filosófica qual o cume de um altíssimo monte que, por mais escalado que seja, nunca é alcançado de forma satisfatória. Desde as primeiras investidas racionais do pensamento humano sobre os problemas do mundo, o homem se questiona sobre si mesmo (MONDIN, 1980, p. 10). Isso evidencia uma singularidade própria do sujeito: “a de ser o interrogador de si mesmo, interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior” (VAZ, 2014, p. 13).

Na atual conjuntura histórico-cultural em que se insere, a ciência do homem, isto é, a Antropologia, vê-se numa crise provocada pela fragmentação da ideia de *ser humano* (MONDIN, 1980, p. 14), fruto do choque entre as variadas “imagens de homem” surgidas no decurso da história, fomentado pelas múltiplas ciências do homem que, por vezes, apresentam “peculiaridades sistemáticas e epistemológicas dificilmente conciliáveis” (VAZ, 2014, p. 14).

Tentando superar essa crise, em vários momentos, a reflexão filosófica acabou chafurdada no lamaçal dos reducionismos epistêmicos e históricos. “Hoje essa *ideia do homem* perdeu de modo aparentemente definitivo a sua unidade. Como então recuperar uma certa ‘ideia unitária’ do homem [...]?” (VAZ, 2014, p. 159). Para Lima Vaz², na medida que a Antropologia se configura como *Ontologia* esse intento se verifica (VAZ, 2014, p. 17).

A fim de cumprir seu objetivo de unificar “as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano” (VAZ, 2014, p. 17), Lima Vaz desenvolve uma reflexão antropológica que contempla o sujeito na sua integral condição de ser *somático, consciente e espiritual*, além de relacional e uno. Aqui serão apresentadas as *estruturas* fundamentais do sujeito, a saber: corpo próprio, psiquismo e espírito, que compõem os níveis ontológicos da constituição do homem (VAZ, 2014, p. 173-174).

² Henrique Cláudio de Lima Vaz nasceu em Ouro Preto, Minas Gerais, em 24 de agosto de 1921. Foi padre jesuíta, trabalhando como professor, filósofo e humanista, o que lhe garantiu destaque no cenário acadêmico brasileiro. Padre Vaz estudou Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, obtendo a licenciatura com a apresentação do trabalho intitulado “O problema da beatitude em Aristóteles e Santo Tomás”. Seu doutorado, realizado naquela mesma universidade, foi obtido em 1953, cuja tese defendida foi sobre o problema da dialética e da intuição nos diálogos platônicos. O filósofo lecionou por muitos anos, com atuação no Rio de Janeiro (1953-1963), São Paulo (1963-1974) e Belo Horizonte (1964-1986). Na formulação do seu pensamento, confluíam três grandes filósofos: Platão (428/427-348-347 a.C.), São Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.) e Hegel (1770-1831). Sua vida foi discreta, recolhida e austera, própria de um padre e professor muito disciplinado e obediente a uma intensa rotina. Lima Vaz morreu em 23 de maio de 2002, devido a complicações pós-operatórias, mas deixou um vasto acervo bibliográfico, discutindo vários temas nos campos da Teologia e da Filosofia (BIOGRAFIA, 2006).

Para tanto, será respeitado o método³ de organização sistemática dos três níveis de conhecimento humano que o autor propõe em sua obra *Antropologia Filosófica I* (VAZ, 2014, p. 159-174), isto é, o plano da *pré-compreensão*, que está situado na especificidade de um contexto e é moldado pelas experiências que o homem faz do mundo natural; o plano da *compreensão explicativa*, em que, por meio das ciências, é dada uma resposta rigorosa e racional às interpelações levantadas no decurso do amadurecimento intelectual, sempre seguindo as *regulas* e os cânones da ciência; e o plano da *compreensão filosófica ou transcendental*, que suprassume dialeticamente os níveis de conhecimento precedentes, de modo a pervadir todos os aspectos do objeto em estudo (VAZ, 2014, p. 161).

2 O PROBLEMA DA CORPOREIDADE NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA I DE LIMA VAZ

O homem se faz presente no mundo por meio do seu corpo, mas não dessa forma somente. Por corpo se compreende “a dimensão constitutiva e *expressiva* do *ser* do homem” (VAZ, 2014, p. 177). O problema da corporalidade perpassa a história, se apresentando, por vezes, como uma verdadeira aporia (MONDIN, 1980, p. 27-29). Sua pertinência consiste em não se limitar a uma questão fundamental para a Antropologia Filosófica, mas, sobretudo, representar o ponto de partida para uma reflexão antropológica (JÚNIOR; RUNGUE, 2018, p. 100), posto que se entende aqui “o corpo não no sentido puramente biológico, mas no sentido de *corpo humano*, ou seja, como estrutura fundamental do *ser* do homem”⁴.

³ Sobre o método empregado por Lima Vaz na construção do seu discurso, vale a pena conferir a subseção “O método da Antropologia Filosófica” do capítulo “Lima Vaz, Antropologia Filosófica e seu método” da dissertação do professor Paulo Raphael Oliveira Andrade *A Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico*. Nela, o autor apresenta de forma clara e resumida o método vaziano, contextualizando esse método no todo da obra de Lima Vaz a partir das influências intelectuais que confluíram na elaboração do *proprium philosophicum* do jesuíta.

⁴ Cf. VAZ, Henrique C. de L. Categoria do corpo próprio. In: _____. **Antropologia Filosófica I**. 12. ed. Loyola: São Paulo, 2014. p. 177-202. Nota de rodapé número 1. Aqui, Pe. Lima Vaz não considera o corpo, puramente, como um dado biológico. Na Antropologia Filosófica, o corpo adquire um status de corpo próprio, isto é, de ente estrutural constitutivo e expressivo do ser do homem. Sobre esse tema, é indispensável a referência a Merleau-Ponty. Por isso, sugerimos a leitura do artigo *Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty* da Prof. Dra. Terezinha Petrucia da Nóbrega.

2.1 A pré-compreensão do corpo próprio

Aqui se faz necessária a distinção do corpo como substância material-orgânica, ou seja, enquanto expressão de uma totalidade física e biológica, e do corpo como *corpo próprio* ou totalidade intencional (JÚNIOR; RUNGUE, 2018, p. 97). Por meio desta, “o corpo pode ser assumido na autoexpressão do sujeito” (VAZ, 2014, p. 178-179). Nos dois primeiros casos, o homem, por meio do seu corpo (*Körper*), é visto como ente físico-biológico e de nada se distancia conceitualmente dos outros animais. Ele se revela como alguém que *está* no mundo, ou seja, como alguém que obedece às leis da natureza de forma meramente passiva. Pela ocorrência do homem como *corpo próprio*, todavia, uma intencionalidade que transpõe os limites do dado físico-biológico é dada ao corpo (*Leib*), de modo que a presença do homem no mundo se expresse ativamente, ou seja, o homem não somente *está* no mundo, mas ele *é* no mundo, tornando-se capaz de se estruturar como ser-no-mundo (NÓBREGA, 2008, p. 145). Por isso, o *corpo próprio* se revela “o lugar fundamental do espaço propriamente humano, e o *evento* fundamental do tempo propriamente humano” (VAZ, 2014, p. 180), capaz de constituir a história.

“É, pois, por meio da pré-compreensão do *corpo próprio* que o homem organiza seu estar-no-mundo, retomando [...] a objetividade do corpo físico-biológico e significando-a em [quatro] níveis articulados entre si” (VAZ, 2014, p. 180). No primeiro nível, uma reestruturação da dimensão espaço-tempo se dá num plano *físico* pelo corpo próprio. Assim, uma imagem do corpo próprio é formada, se estruturando e se significando por meio de uma postura (espaço) e de um ritmo (tempo). Nele, isto é, no primeiro nível de reestruturação, também, a sexualidade, enquanto fenômeno antropológico, influencia nessa “descoberta” do corpo próprio enquanto ente constituinte de um eu que pensa, sente e deseja; num segundo momento ou nível, a reestruturação do espaço-tempo se dá num plano *psíquico*. A imagem do corpo próprio desenvolvida no primeiro nível é traduzida, aqui, para um plano afetivo e, com isso, o espaço-tempo é significado pela emoção e pelos sentimentos; o terceiro nível representa a reestruturação do espaço-tempo por meio do plano *social*. A afetividade desenvolvida no segundo nível é, nesse ponto, expressa linguisticamente, por meio de sinais, símbolos e comportamentos; por fim, o quarto nível se ocupa com a reestruturação do espaço-tempo *cultural* por meio do corpo próprio. A linguagem ou comunicação do corpo próprio desenvolvida no terceiro nível é, por fim, adestrada e modelada num plano cultural nesse último momento. Nesses quatro níveis reestruturação, vê-se uma intencionalidade subjetiva

(dimensão físico-biológica e psíquica) e uma intencionalidade intersubjetiva (dimensão social e cultural).

2.2 A compreensão explicativa do corpo humano

“Temos em vista aqui a explicação *científica* do corpo humano oferecida pelas diversas ciências da vida e pela Biologia humana em particular” (VAZ, 2014, p. 181): o corpo humano é visto como objeto de si mesmo. Isso, contudo, não faz com que a referência humana do corpo seja esquecida, mas, aqui, “uma integração [do corpo] na totalidade do fenômeno da vida” (VAZ, 2014, p. 182) acontece. O que o homem conhece de si a partir do corpo objetivado cientificamente segue uma ordem triádica de grandeza. Na primeira, segundo leis de *tempo longo*, o corpo é situado no conjunto da evolução, ou seja, inserido numa visão mais abrangente, histórica e totalizadora; na segunda, segundo as leis do *tempo curto*, o corpo é visto de acordo com o indivíduo que ele possui ou por quem é possuído na sua origem e formação; já a terceira ordem de grandeza expressa uma grandeza *estrutural*, onde “o corpo é pensado de acordo com as leis de sua organização e funções, ou como organismo” (VAZ, 2014, p. 182).

2.3 A compreensão transcendental do corpo próprio

A compressão filosófica ou transcendental do corpo é a síntese⁵ do movimento dialético (OLIVEIRA, 2016, p. 6) que envolve, por um lado, o método empírico da pré-compreensão e, por outro, o método abstrativo da compreensão explicativa. Com isso, abre-se à reflexão

⁵ Lima Vaz compreende que a conceitualização filosófica, isto é, a sistematização discursiva de um problema, acontece num “processo metodologicamente ordenado de construção das *categorias* ou dos conceitos fundamentais articulados no discurso filosófico” (VAZ, 2014, p. 169). Para tanto, três momentos são indispensáveis na consumação desse projeto: o primeiro deles é a determinação do objeto de estudo. O papel problematizador da filosofia é, justamente, se deparar com um objeto, aparentemente, trivial e, a partir dele, identificar um problema. No que diz respeito à Antropologia filosófica, “o objeto da problematização é [...] o próprio ser do homem [...]” (VAZ, 2014, p. 169); o segundo momento é a elaboração da categoria, isto é, do “conceito mais universal em seu gênero atribuído a um ‘sujeito’” (VAZ, 2014, p. 170). Dessa forma, o objeto problematizado no primeiro passo da conceitualização filosófica ganha, aqui, um *status* ontológico, posto que “o sujeito afirma um aspecto fundamental do seu ser” (VAZ, 2014, p. 171); o terceiro e último momento visa a dialética, ou seja, o discurso formal sobre as categorias. “O discurso dialético supõe sempre uma relação de oposição entre seus termos e de *suprassunção* progressiva dos termos vindo a constituir a *ordem* do discurso” (VAZ, 2014, p. 172). A ordem do discurso é regida por três princípios: o da limitação eidética, que exprime o objeto por um conceito que o delimita objetivamente; o da ilimitação tética, responsável por reconhecer a infinidade do ser do objeto, indo, portanto, além da limitação eidética, impondo-lhe uma negação; e o princípio da totalização, que mantém a ilimitação tética, apontando para a igualdade inteligível entre o objeto e o ser (VAZ, 2014, p. 172).

filosófica uma aporética histórica e outra crítica⁶. Na histórica, o problema do corpo é pensado desde as mais primitivas formas de o homem compreender-se a si mesmo. Nela se destacam, principalmente, quatro versões de um mesmo enigma: a versão religiosa, onde se predomina o dualismo órfico-pitagórico; a versão filosófica, presente, na Antiguidade, na reflexão platônica e, na Modernidade, no pensamento cartesiano; a versão bíblico-cristã, que “desontologiza” a oposição alma-corpo, transpondo essa dualidade “espírito” e “matéria” para o plano da soteriologia e da moral; e, por fim, a versão científica, onde se vê que a reflexão sobre o dualismo *sôma* e *psyché* cai, em muitos momentos, em reducionismos (VAZ, 2014, p. 183). Na aporética crítica, a objetivação do corpo *pelo* corpo é pensada. Assim, “a interrogação filosófica se dirige à oposição ou à tensão que se estabelece entre o sujeito que pergunta a partir de sua identidade [...] e o corpo enquanto corpo-objeto [...]” (VAZ, 2014, p. 183). Vê-se, portanto, nessa última, dois momentos característicos: o *eidético* e o *tético*⁷. No primeiro, o homem se reconhece essencialmente como corpo, ou seja, *é* corpo; no segundo, o homem se reconhece como ser que transcende os limites da corporalidade, ou seja, percebe que *não é* seu corpo apenas (NOGUEIRA, 2009).

3 O PROBLEMA DO PSÍQUICO OU DO ANÍMICO NA OBRA VAZIANA

O psiquismo é o primeiro estágio de interiorização do homem ou de constituição de um mundo interior (ANDRADE, 2016, p. 53). Se a presença do ser humano no mundo como situação fundamental, do ponto de vista da corporeidade, se dá de forma imediata, do ponto de vista do psiquismo, essa presença será mediada pela dimensão da interioridade, na qual o corpo é suprassumido dialeticamente (VAZ, 2014, p. 189). Em toda história da filosofia

⁶ Ao se determinar o objeto de estudo, abre-se ao pesquisador um impasse, uma aporia (*Ἀπορία*). Segundo Abbagnano (2012, p. 84), o termo “aporia” é usado “no sentido de uma dúvida racional, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, uma dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio”. Lima Vaz reconhece que a aporia se dá em dois estágios: um histórico, a aporética histórica, e outro crítico, a aporética crítica. A primeira diz respeito à “recuperação temática do problema em questão” (VAZ, 2014, p. 170), recorrendo às fontes históricas com o objetivo de se entender a origem, os desdobramentos, a evolução e as implicações sociais, políticas e culturais do problema; a segunda se dá no confronto entre o ontem e o hoje do problema, expondo o “contexto problemático do saber do homem sobre si mesmo tal como se faz presente na atualidade histórica” (VAZ, 2014, p. 170).

⁷ No que concerne à aporética crítica, dois passos são fundamentais para a sua estruturação: o momento eidético e o momento tético. *Eidos* (*εἶδος*), no grego, significa “forma”. Assim o momento eidético da aporética crítica se ocupa em reunir os conceitos de um dado objeto que emergem de uma pergunta-problema numa resposta afirmativa e objetiva. Literalmente, o momento eidético é responsável por dar uma “forma” ao problema levantado (ex: o homem *é* corpo); no momento tético, do grego *θεσις*, que significa “posição”, a resposta apresentada no momento eidético é confrontada pela amplitude do objeto em relação ao conceito categorial a ele atribuído (ex: o homem *não é* somente corpo). O momento tético, portanto, tem o caráter de ilimitação, levando adiante o movimento dialético da conceitualização filosófica (VAZ, 2014, p. 170).

ocidental, o problema do “psíquico” (*ψυχή*) ou do “anímico” (*anima*) ora é formulado a partir da relação *psyché* e *sôma*, ora *psyché* e *noûs*, ora *psyché* e *pneûma*. Sendo assim, pode-se identificar dois esquemas fundamentais da estrutura psíquica do homem: o esquema dual (alma – corpo) e o esquema tripartido (corpo – alma – espírito). Neste segundo, podemos identificar, sinteticamente, a posição mediadora que o psiquismo assume entre o corporal, ou presença imediata, e o espiritual, ou interioridade absoluta (DAL POZZO, 2014, p. 38).

3.1 A pré-compreensão do psiquismo

O homem, fundamentalmente, ao compreender-se como ser psíquico, parte da sua situação natural de “estar-no-mundo”, isto é, do seu eu corporal. Essa situação ou presença é, sempre, determinada por uma dimensão de espaço e tempo que conforma o sujeito ao aqui e agora do mundo. Contudo, na esfera do psiquismo, esse *hic et nunc* não constitui uma presença imediata, como no caso da esfera da corporeidade. Antes, refere-se à presença mediata, que acontece num Eu que percebe e deseja (ANDRADE, 2016, p. 53-54). Nesse sentido, a passagem da presença natural do homem no mundo para a presença intencional se dá à medida em que um processo de interiorização acontece. O homem é, de fato, no mundo conforme passa da presença imediata (corporal) à interioridade absoluta (espiritual). Pelo psiquismo, portanto, o homem organiza sua figura interior, delineando, assim, a sua consciência. Por isso, “a pré-compreensão do psíquico se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença *natural* e a presença *intencional*” (VAZ, 2014, p. 191).

Se, por um lado, a passagem do estar-no-mundo para o ser-no-mundo, tratando-se da corporeidade, acontece em concomitância à passagem do espaço-tempo *físico* para o espaço-tempo *humano*, no nível do psiquismo, “o espaço-tempo é submetido a um movimento de interiorização [...], seja no domínio da representação, seja no domínio da afetividade” (VAZ, 2014, p. 192). Na vida psíquica, a dimensão espaço-temporal apresenta configuração e ritmo próprios, onde se vê uma temporalização do espaço (ANDRADE, 2016, p. 54).

A pré-compreensão do psiquismo atesta, assim, a presença de um nível estrutural original no homem que se mostra irreduzível à estrutura *somática* [...]. As duas grandes vertentes do psíquico, o *imaginário* e o *afetivo*, convergem, por sua vez, para o polo da unidade consciencial, ao qual se refere toda a nossa pré-compreensão da vida psíquica. Nesse plano começa a

delinear-se a *identidade* do sujeito [...] que se consumará na unidade espiritual do Eu inteligível. (VAZ, 2014, 192-193).

3.2 A compreensão explicativa do psiquismo

A compreensão explicativa ou a ciência do psiquismo, “cuja estrutura epistemológica apresenta o paradoxo inicial de ser uma ciência de um *objeto* que é *sujeito*, mostra [...] uma oscilação de métodos, enfoques e temas, abrangendo [...] desde as condutas normais até as [...] ‘anormais’” (VAZ, 2014, 194-195). Ainda que a Psicologia, ou “ciência do psiquismo”, seja de constituição recente, ela experimentou grandes mudanças, desenvolvimentos e ramificações. Literalmente, psicologia significa “ciência da alma” (*ψυχή* – *psyché* e *λόγος* – *lógos*). Todavia, por ser uma ciência experimental, “nela não pode ter lugar a ideia de ‘alma’. [Ela] É, propriamente, a ciência do *psiquismo* como estrutura constitutiva do homem, na medida em que pode ser investigado experimentalmente” (VAZ, 2014, p. 193).

A partir desse problema, há uma discussão entorno da noção de “sujeito consciente”, ou seja, de “consciência”, considerada o centro entorno do qual inconsciência e supraconsciência orbitam (ANDRADE, 2016, p. 55). Além disso, dois dados fundamentais se revelam: a impossibilidade de uma total objetivação da vida psíquica e o caráter abstrato da mediação com que o sujeito opera a passagem do dado, ou seja, dos fenômenos da *psyché* passíveis de observação, à forma ou à elaboração dos conceitos explicados cientificamente⁸ (ANDRADE, 2016, p. 55). Por esse motivo, o caráter abstrato da mediação do psiquismo deverá ser suprassumido no nível da compreensão filosófica (VAZ, 2014, p. 195).

⁸ Vale aqui recordar “os três níveis de mediação na constituição do sujeito ou na passagem incessante do *dado* ao *significado* que constitui o sujeito” (VAZ, 2014, p. 167). Lima Vaz compreende que a passagem da Natureza (N) à Forma (F), isto é, da coisa em si mesma como é dada ao modo como ela é percebida, expressa e significada só acontece por uma operação mediadora que tem por agente o Sujeito (S). Assim, esse movimento dialético pode ser expresso pelo esquema (N) → (S) → (F). A título de ilustração apresentamos o seguinte exemplo: tome-se uma faca (N). Quem a empunha (S) pode usá-la como instrumento de trabalho, objeto de decoração, artigo de luxo, brinquedo ou arma (F). Vê-se, portanto, que a passagem do que é dado, no caso a faca (N), ao que é expresso, isto é, a faca como instrumento de trabalho, objeto de decoração, artigo de luxo brinquedo ou arma (F) depende da mediação do sujeito (S). “A mediação do sujeito reestrutura o mundo das formas *naturais* num mundo de formas simbólicas, que é *para-o-sujeito*” (VAZ, 2014, p. 167). Esse movimento de mediação, ainda que seja único, pode ser analisado segundo diferentes níveis, em virtude dos diversos tipos de expressão do sujeito. O primeiro nível é expresso pelo esquema (N) → (S) → (F) e indica a *mediação empírica*, na qual (N) indica tudo quanto provém da experiência natural e (F) representa as formas de expressão dessa experiência; o segundo nível, chamado de *mediação abstrata*, é expresso pelo esquema [N] → [S] → [F], onde [N] se refere aos dados oriundos de um processo de observação sistemática e [F] corresponde aos conceitos e discursos científicos; o terceiro e último nível, chamado de *mediação transcendental*, é expresso pelo esquema {N} → {S} → {F}, sendo que {N} corresponde a (N) → (S) → (F) + [N] → [S] → [F], isto é, “a Natureza é dada na experiência filosófica da objetivação do sujeito como sujeito, ou na experiência que o sujeito faz do seu *manifestar-se* como *sujeito*” (VAZ, 2014, p. 168). A {F}, por outro lado, indica “os conceitos ou categorias que exprimem intelectualmente essa experiência e o discurso que articula esses conceitos” (VAZ, 2014, p. 168).

3.3 A compreensão filosófica ou transcendental do psiquismo

No tocante à reflexão filosófica acerca da estrutura psíquica do homem, encontram-se duas aporias: a histórica e a crítica. A aporética histórica representa, no desenvolvimento da antropologia cultural, da história das religiões e da fenomenologia religiosa, o problema do psiquismo como questão da dualidade estrutural *psyché* e *sôma* (ANDRADE, 2016, p. 56). Por isso, “a aporética histórica em torno do problema do psiquismo indica uma via de acesso obrigatório na busca da resposta à questão ‘o que é o homem?’” (VAZ, 2014, p. 196).

Seus estágios principais são a concepção de *psyché* na filosofia clássica, o encontro entre a concepção clássica e a tradição bíblico-cristã e os problemas daí resultantes, finalmente o problema da “alma” no racionalismo e no empirismo modernos e o aparecimento de uma ciência do psiquismo sem “alma”, paradoxalmente denominada Psicologia. (VAZ, 2014, p. 196).

A aporética crítica, por sua vez, reside na tensão ou oposição entre *psyché* e *sôma* e na tensão ou oposição entre *psyché* e *noûs*. O psiquismo não define a presença imediata do homem no mundo. A presença psíquica, de fato, é mediatizada pela presença somática, que permite, assim, o estabelecimento entre o sujeito e o mundo (VAZ, 2014, p. 196).

O momento eidético na compreensão filosófica do psiquismo se define pela “posição *mediadora* entre a presença imediata no mundo pelo ‘corpo próprio’ e a interioridade absoluta (ou a presença de si a si mesmo) pelo espírito” (VAZ, 2014, p. 197). A ilimitação tética, por sua vez, representa o momento em que “o domínio do psíquico é referido formalmente à pergunta ‘o que é o homem’, sendo que a aporia se mostra aqui na oposição entre a *unidade* do Eu que se interroga sobre si mesmo e a *pluralidade* das formas de consciência psicológica” (VAZ, 2014, p. 196). “Desse modo, a *categoria* do psiquismo deve exprimir, no discurso filosófico que tem por objetivo o *ser* do homem, ou na *ontologia* do ser-homem, a *suprassunção dialética* do que é *dado*, ou da *natureza* do psíquico [...] no discurso da Antropologia filosófica [...]” (VAZ, 2014, p. 197-198).

O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença *mediata* do homem no mundo e como primeiro momento da presença do homem a si mesmo, presença essa mediatizada pelo mundo interior do próprio psiquismo. Podemos dizer, portanto, que *estruturalmente* o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico. (VAZ, 2014, p. 198).

Assim, a partir do movimento de limitação eidética e ilimitação tética, as seguintes proposições se verificam: *o homem é o seu psiquismo*, pois este é um momento categorial da sua constituição antropológica, e *o homem não é o seu psiquismo* (DAL POZZO, 2014, p. 38), pois o sujeito reconhece que “sua amplitude transcendental ultrapassa os limites do *eidós* do psíquico, definido em sua oposição ao somático” (VAZ, 2014, p. 199).

3.3.1 O tempo e a morte na ontologia do ser humano

A conclusão do nível da compreensão transcendental do psiquismo acontece com uma “reflexão sobre o *tempo* e a *morte* no horizonte da ontologia do ser humano considerada desde o ponto de vista de suas categorias estruturais” (VAZ, 2014, p. 200). O corpo situa o homem na exterioridade espaço-temporal do mundo, que passa a assumir uma estrutura especificamente humana. No psiquismo, porém, “o espaço-tempo se interioriza e o tempo tende a prevalecer na medida em que o mundo humano, como mundo *interior*, se distende entre o que foi e o que será” (VAZ, 2014, p. 201). Assim, como *espírito*, o homem deve “suprassumir dialeticamente [...] a exterioridade do corpo e a interioridade do psíquico na ‘identidade na diferença’ *interior-exterior*” (VAZ, 2014, p. 200). Portanto, nessa suprassunção “deverá estar presente nosso existir no tempo e nosso declinar inelutável para a cessão desse existir, isto é, a morte⁹” (VAZ, 2014, p. 200).

⁹ B. Mondin, na obra *O homem, quem é ele?*, dedica o último capítulo, intitulado *Morte e Imortalidade*, ao tema da finitude da existência humana. Para o filósofo, “o estudo da morte é particularmente difícil, e isso por várias razões. Antes de tudo porque faz parte do problema da vida, que é já em si mesmo um problema muito árduo. Em segundo lugar, porque dela se deve falar sem tê-la experimentado, dado que quem a experimentou não pode mais falar dela. Em terceiro lugar, pela quantidade de respostas contrastantes e contraditórias que já existem a respeito” (MONDIN, 1980, p. 306). Ratificando o pensamento de Lima Vaz, Mondin dirá que “contra a morte não há o que fazer. Nem o ouro, nem a espada, nem a astúcia a podem derrotar. Contra a morte, antes ou depois, mesmo o melhor jogador deve dar-se por vencido” (MONDIN, 1980, p. 322). Vê-se, portanto, que a morte é um dado inelutável e iminente, apresentando-se como tema e problema da Antropologia Filosófica. “[...] a morte, sendo um evento biológico inscrito por antecipação na estrutura do ser vivo que é o homem, mostra-se, na verdade, como um evento *ontológico* ou como simples dissolução na oposição dialética entre o *somático* e o psíquico que define o nosso *ser-no-mundo*. Essa oposição que [...] é *suprassumida* pelo espírito é igualmente *dissolvida* pela morte”. (VAZ, 2014, p. 201).

4 O ESPÍRITO COMO ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO HOMEM

A categoria do espírito¹⁰, na estrutura ontológica do ser humano, pelo discurso da Antropologia Filosófica, representa o nível em que o homem se abre, necessariamente, para a transcendência (ANDRADE, 2016, p. 59).

Este nível antropológico é o mais profundo de sua unidade estrutural, e ele [o espírito] contém a abertura para a estrutura de relação, ou seja, abertura para o *Outro*: seja o *outro relativo* da relação de intersubjetividade, seja o *Outro absoluto* da relação de transcendência. (ANDRADE, 2016, p. 59).

Se, por um lado, a categoria somática da constituição essencial do homem representa o dado imediato da sua presentificação do mundo, pelo espírito, ou interioridade absoluta, o sujeito reconhece “o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o *Outro*” (VAZ, 2014, p. 204). Face às inúmeras contestações à legitimidade do discurso antropológico-metafísico acerca do espírito, principalmente na filosofia pós-hegeliana (ANDRADE, 2016, p. 59), se apresenta como urgentemente necessário mostrar que, sem ela, ou seja, sem a categoria do espírito, “o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso” (VAZ, 2014, p. 204).

Isto posto, tem-se que, no nível do espírito, “vemos anunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*)” (VAZ, 2014, p. 204). Dessa forma, é possível encontrar nessa noção de espírito o ponto de convergência e diálogo entre a Antropologia filosófica e a Metafísica. Considerando a relação de finitude inerente ao ser humano, observa-se que é pelo espírito que o homem “participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito”, pois “é em sua estrutura espiritual [...] que o homem se mostra um *ser de fronteira*, passando por ele a linha do horizonte que divide o espírito e a matéria” (VAZ, 2014, p. 205).

Antes, porém, de se tratar os três níveis de compreensão do espírito, vale apresentar as formulações pelas quais a noção de espírito passou e as quais, inclusive, se fazem presentes na história da filosofia.

¹⁰ Segundo Andrade (2016, p. 58), “A categoria do espírito [...] irá realizar a tarefa de unificar os polos somático e psíquico, porque, segundo Lima Vaz, a unidade do ser humano só pode ser realizada pelo espírito, que homólogo à noção de Ser. Apesar da noção de espírito não ser, em si mesma, uma noção univocamente antropológica, ela mostra que o ser humano está na fronteira entre o espírito e a matéria. Só no horizonte da estrutura espiritual, ou noético-pneumática, será possível assumir dialeticamente a dimensão que vai, de forma gradativa, do material ao espiritual”.

Na primeira formulação, reconhece-se o espírito como *pneûma*. Ela é, talvez, a mais antiga, da qual todas as demais se derivam. No hebraico, essa palavra, רוח (*ruah*), significa “brisa”, “vento suave”, “sopro” ou “respiração”. Para Kant, por exemplo, *espírito* designa, nos Juízos Estéticos, “o princípio vivificante dos sentimentos” (ABBAGNANO, 2012, p. 413). *Pneûma* designa “a natureza do espírito como força vital, como dinamismo organizador que é próprio da vida” (VAZ, 2014, p. 206). Vê-se, pois, que essa formulação compreende o espírito como ato de ser, conhecer e amar ou como um movimento imanente *no* homem e *do* homem (ANDRADE, 2016, p. 61).

A segunda noção, situada especialmente na filosofia pré-socrática e suprassumida no pensamento platônico e aristotélico, identifica o espírito como *noûs*, ou intelecto. Nessa perspectiva, o espírito é visto como “atividade de contemplação (*theoría*), assinalando a forma mais alta do conhecimento” (VAZ, 2014, p. 206). O *noûs* é responsável por exprimir a unidade existente entre o espírito e o Uno absoluto, ou seja, a unidade absoluta entre a inteligência, ou princípio ativo, e o inteligível, princípio passivo (ANDRADE, 2016, p. 61).

Já a noção terceira compreende o espírito como *logos*. Aqui há a ideia de “uma razão universal ou ordem universal, que está presente nas origens do pensamento filosófico e pode ser considerada mesmo sua matriz primigênia” (VAZ, 2014, p. 206). Isso significa que o espírito é responsável pela ordenação inteligível do seres ou ainda como *tópos noetón*, ou lugar do inteligível (ANDRADE, 2016, p. 62). “O espírito é correlativo ao ser como totalidade inteligível” (VAZ, 2014, p. 217).

Por fim, tem-se a noção de espírito como *synesis*, ou seja, como reflexividade e consciência-de-si. A raiz desse tema reside, possivelmente, na interpretação socrática do *nosce te ipsum*. “A reflexividade do espírito como consciência-de-si, já claramente presente em Sto. Agostinho, torna-se, a partir de Descartes, um tema dominante da filosofia moderna, como filosofia da subjetividade e da autodeterminação do espírito” (VAZ, 2014, 207). Não entenda-se, porém, por *filosofia da subjetividade* uma dimensão egoística e egocêntrica, mas como, literalmente, filosofia do *sujeito*.

4.1 A pré-compreensão do espírito

A pré-compreensão do espírito se desenvolve sobre o ponto de encontro dos quatro aspectos da noção de espírito, a saber: “o espírito como *vida* [*pneûma*], como *inteligência* [*noûs*], como *ordem da razão* [*logos*] e como *consciência-de-si* [*synesis*]” (VAZ, 2014, p.

207). Nela se reconhece o momento em que o homem se faz presente a si mesmo e, por esse motivo, se faz presente ao mundo de forma integral e plena (FERREIRA, 2019). Quando o homem se reconhece como espírito, há a suprassunção dialética das limitações, respectivamente, somática e psíquica, de modo que o estar-no-mundo é suprassumido pelo intencionalidade do ser-no-mundo. Reconhecendo, nesse momento, o seu “eu espiritual”, o homem, por conseguinte, assume a consciência daquilo que de fato é (ANDRADE, 2016, p. 62).

Até esse ponto viu-se que o homem se torna, imediatamente, presente no mundo por meio do seu corpo. Na medida, porém, que esse homem reconhece que, sendo um “eu corporal”, ele é mais do que o seu corpo, há uma mediação do “eu psíquico”, onde o sujeito se interioriza, o que significa, portanto, que o psiquismo é o primeiro nível da interioridade do homem. Pois bem, nesse caminho de exterioridade imediata, onde o homem se presentifica gestual e fisicamente, e interioridade mediata, em que pelos sentimentos e afetividades o sujeito se torna presente no mundo, chega-se a um ponto que corpo e psiquismo são suprassumidos num nível que os conserva na sua unidade ontológica (ANDRADE, 2016, p. 63).

[...] a suprassunção dialética no *espírito* não é pura supressão da especificidade eidética do somático e do psíquico, mas sua conservação na unidade ontológica do ser-homem. Ao momento *ascendente* da dialética que traduz a unidade estrutural do homem corresponde o momento *descendente*, ou seja, o momento da *imanência* do *espírito* no psíquico e no somático, o que torna legítima a designação do homem como espírito-no-mundo. (VAZ, 2014, p. 208).

Nesse nível, há o aparecimento, ou melhor, o reconhecimento da *consciência racional*. Por essa consciência, existe a *objetivação* do mundo e da presença do homem no mundo pelo espírito. Ao reconhecer, portanto, essa presença espiritual no mundo na forma de razão, dois traços fundamentais são definidos. No primeiro, essa presença verifica o objeto, ou seja, o mundo enquanto prioridade *em-si*. Isso significa que “o objeto ou o mundo objetivo ao qual o homem se abre por meio desse ato deve ser intencionado em sua existência *ideal*, [...] transcendendo tanto a sua contingência empiricamente objetiva [...] como a sua contingência subjetiva” (VAZ, 2014, p. 210); por outro lado, no segundo traço fundamental dessa presentificação, vê-se uma prioridade *para-si* com relação ao sujeito que, tendo em vista o objeto intencionado no primeiro momento, identifica sua reflexividade ou o seu conhecer-se no conhecimento do objeto. Se, no primeiro caso, o homem presente de forma espiritual no

mundo questiona, diante do objeto, “o que é isso?”, no segundo momento ela questionará “o que isso representa para mim?”, ou melhor “como eu afeto e sou afetado por isso?”.

O espírito aparece, pois, em sua pré-compreensão, como uma estrutura dialética de *identidade na diferença*: *identidade* do ser e do manifestar-se espírito [...]; *diferença* porque a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a *alteridade* do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta [...]. (VAZ, 2014, p. 211).

4.2 A compreensão explicativa do espírito

Diferente das estruturas somática e psíquica, “a estrutura noético-pneumática não se apresenta como objeto de ciência, pois a ela não podem ser aplicados os procedimentos metodológicos próprios da ciência” (VAZ, 2014, p. 212). Tendo, porém, em vista que “só pelo espírito o homem opera humanamente e produz obras propriamente humanas” (VAZ, 2014, p. 2013), pela compreensão explicativa do somático e do psíquico é possível obter uma compreensão explicativa, em sentido amplo, do *ser espiritual* do homem, visto que o somático e o psíquico “podem ser considerados como expressão do espírito e, como tais, podem ser assumidos no dinamismo total da vida humana como ‘vida espiritual’, contraposta à simples vida fisiológica e psíquica”¹¹.

4.3 A compreensão filosófica do espírito

No plano filosófico da compreensão do homem como espírito, tem-se a transposição dos limites dos conceitos antropológicos de tal modo que só pelo discurso e pelas categorias ontológicas é possível pensar o homem como espírito, posto que esta é uma noção correlativa à noção de *ser* (DAL POZZO, 2014, p. 40). A categoria de espírito tem, por um lado, a afirmação do homem como espírito e, por outro, a afirmação da transcendência do espírito

¹¹ Cf. VAZ, Henrique C. de L. Categoria do espírito. In: _____. **Antropologia Filosófica I**. 12. ed. Loyola: São Paulo, 2014. p. 203-238. Nota de rodapé número 28. Vale reiterar que o espírito, entendido como identidade reflexiva consigo mesmo, não está submetido à mediação abstrata que é própria do nível da compreensão explicativa. Por isso, “a compreensão explicativa ou as ciências do somático e do psíquico admitem uma dupla leitura filosófica, sobretudo as ciências do psiquismo: de um lado, enquanto oferecem uma compreensão explicativa daquelas estruturas; de outro enquanto, a partir delas, é possível obter uma compreensão explicativa, em sentido amplo, do *ser espiritual* do homem” (VAZ, 2014, p. 2013).

sobre o homem. Sendo assim, ela é atravessada, respectivamente, pela tensão entre *categoria* (o homem é espírito) e *transcendência* (o espírito é mais que o homem)¹².

[...] o espírito, como noção transcendental correlativa à noção analógica do ser, passa além das fronteiras do homem e obedece ao movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinito como *princeps analogatum*. Essa transcendência ou transcendentalidade [...] do espírito é a origem das dificuldades que se apresentam para a elaboração, no nível antropológico, da *categoria* de espírito. (VAZ, 2014, p. 214).

A partir dos quatro conceitos que constituem a noção de espírito, e que já foram citados anteriormente (espírito enquanto *pneûma*, *noûs*, *logos* e *synesis*), tem-se que esses temas “convergem para a oposição dialética primeira e constitutiva da experiência do espírito [...], a saber, a oposição entre o *em-si* do objeto e o *para-si* do sujeito. Segundo essa oposição, o espírito é caracterizado pelo paradoxo do *ser-outro* na radical *identidade* consigo mesmo” (VAZ, 2014, p. 215).

Isso significa que, no movimento reflexivo ou de consciência-de-si, o homem, pela dimensão transcendental, se reconhece ligado ao Espírito absoluto e, pela dimensão categorial, identifica sua finitude, que tem diante de si, ao mesmo tempo, a objetividade do mundo e a subjetividade do Outro (DAL POZZO, 2014, p. 44). “Portanto, a consciência-de-si não se dá, no espírito finito, como identidade absoluta do Si consigo mesmo ou como *reflexão absoluta* na própria essência, mas é retorno a si a partir da exterioridade da natureza” (VAZ, 2014, p. 220). Isto posto, pode-se afirmar que a determinação ontológica, essencial, do espírito provém da dimensão transcendental, onde o espírito se reconhece como *espírito*, isto é, associado a um princípio Absoluto, e a sua limitação eidética está vinculada à dimensão categorial, onde o espírito está voltado para o mundo (DAL POZZO, 2014, p. 43).

Abre-se, aqui, portanto, as aporéticas histórica e crítica da compreensão filosófica do espírito.

Na primeira, é possível de se reconhecer as vicissitudes aporéticas pelas quais a noção de espírito passou ao longo da construção do pensamento filosófico, sendo ora rejeitada em detrimento da matéria, ora absorvida na esfera da *psyché*, ora relegada ao plano da transcendência e desvinculada da experiência humana (VAZ, 2014, p. 222-226). Em suma, segundo as grandes linhas da aporética histórica, é possível distinguir a dimensão do espírito

¹² Para Dal Pozzo (2014, p. 40), “Segundo Lima Vaz, por essa noção de espírito, o homem vai além dos limites do conceito antropológico e faz com que ele se abra ao Infinito e participe dele. Assim, sua pertença ao discurso antropológico só é possível a partir de uma ‘analogia de atribuição, na qual o *princeps analogatum* é o espírito Infinito ou Absoluto e o espírito, no homem, é o *analogatum inferius*”.

como Inteligência ou Razão, e como Vontade ou Liberdade (FERREIRA, 2019). Como Inteligência, a noção de espírito passou do problema da *Ideia*, na antiguidade, onde a mesma girava em torno do conhecimento intelectual, ao problema do *sujeito* na modernidade, quando o *cognoscente* tornou-se o centro gravitacional da reflexão do espírito, até o problema da *linguagem* no pensamento contemporâneo, que “tende a colocar no centro do problema do conhecimento as *estruturas* de significação lógico-linguísticas que sucedem à *Ideia* da filosofia antiga e ao *Sujeito* da filosofia moderna” (VAZ, 2014, p. 223-224); com relação à *Vontade*, a aporética histórica aborda o espírito enquanto princípio de *liberdade* a partir de três grandes temas: o primeiro tratando, na filosofia antiga e medieval, da libertação dos determinismos e constrangimentos aos quais o homem se vê submetido pelo seu destino, do poder despótico com vistas à liberdade política e do pecado na perspectiva da soteriologia cristã; o segundo, na filosofia moderna, propondo a liberdade como *autonomia* (aqui se pensa a liberdade como possível aos seres dotados de razão e vontade (*Wille*), onde a primeira dá a lei a essa última); e o terceiro, por fim, tratando da liberdade como estrutura, no pensamento contemporâneo, entendendo-se por estrutura a dimensão cultural, social e comportamental dos povos. Em suma, “a aporética *histórica* do espírito impõe-nos assim o imperativo filosoficamente indeclinável de *pensar* o espírito no homem” (VAZ, 2014, p. 226).

Na aporética crítica, por sua vez, definem-se os termos “dessa intensão de *pensar* o espírito como categoria antropológica” (VAZ, 2014, p. 226) a partir dos momentos eidético e tético.

O momento eidético é marcado pelas tensões, de um lado, entre o transcendental e o categorial na estrutura do espírito enquanto *finito* e, de outro, entre o espiritual e o psicossomático na relação do espírito enquanto *humano* (FERREIRA, 2019). Em suma, esse momento apresenta o *eidós* do espírito humano “enquanto finito e mundano, situado entre a universalidade absoluta do espírito *enquanto tal*, coextensivo ao ser, e a particularidade da estrutura psicossomática pela qual o homem se insere no espaço-tempo do mundo” (VAZ, 2014, p. 228).

Por sua vez, o momento tético vê-se obrigado a superar o “*paradoxo da autoafirmação* ou da autoposição e no qual está presente a possibilidade do autointerrogar-se ou do pôr-se a si mesmo em questão” (VAZ, 2014, p. 228). Vale destacar que, nessa interrogação, o homem se compreende como ser racional (*animal rationale*) e livre (*liberum arbitrium*)¹³, ou seja,

¹³ Padre Vaz apresenta a ideia ocidental contemporânea acerca do homem como sendo, mormente, fundamentada sobre o aparato teórico da Antiguidade e da tradição bíblico-cristã, isto é, do homem como *ser racional* e como *ser de livre arbítrio*. Segundo ele, esse ideia antropológica, no Ocidente, “exprime o homem por meio de duas

compreende-se como espírito. “A razão é acolhimento do ser, a liberdade é consentimento ao ser” (VAZ, 2014, p. 229-230), ou, em outras palavras, pela razão o sujeito se compreende como *ser espiritual* e, pela liberdade, permite-se *ser* espiritual. “À presença *intencional* do ser no espírito pela inteligência [razão], segue-se necessariamente o consentimento do espírito ao *ser real* pela vontade [liberdade]” (VAZ, 2014, p. 231).

Finalmente, a dialética do espírito no homem assinala a articulação dos discursos de todas categorias precedentes¹⁴. Vale recordar que, na categoria do corpo próprio, o sujeito se reconhece no mundo pela figura e pela gestualidade corporais, que o presentificam e exteriorizam imediatamente; na categoria do psiquismo, essas mesmas presentificação e exteriorização acontecem pelo imaginário e pela afetividade do homem que, além de corporal, é, também, psiquismo. “Na primeira, o sujeito se *exterioriza* como Eu corporal, na segunda o sujeito se interioriza como Eu psíquico” (VAZ, 2014, p. 33).

Por conseguinte, é necessário que a oposição entre o eidético-somático (exterioridade da presença *imediate*) e o eidético-psíquico (interioridade da presença *mediata*) seja *suprassumida* no nível estrutural em que a exterioridade do somático, particularizada no *aqui* e *agora* do espaço-tempo do Eu corporal, passe na *universalidade* objetiva do ser, e em que a interioridade do psíquico, particularizada no *aqui* e *agora* do Eu psicológico, passe na *universalidade* subjetiva do espírito. Nessa síntese, a universalidade do espírito é homologada à universalidade do ser: o sujeito ou o Eu é, aqui, propriamente o Eu transcendental em sua interioridade absoluta, aberto ao ser como objetividade absoluta da Ideia. (VAZ, 2014, p. 233-234).

Sendo assim, a dialética do espírito expressa a unidade estrutural corpo-psiquismo-espírito como unidade segundo a forma, que se realiza na relação ativa e dinâmica do homem com a universalidade e totalidade do seu ser, afirmado como tal ao percorrer os estágios de sua autocompreensão como corpo, psiquismo e espírito (VAZ, 2014, p. 236). À vista disso, pode-se dizer que “na passagem dialética ao espírito, a oposição entre mundo *exterior* e

prerrogativas essenciais: como portador de uma razão universal (*animal rationale*) e como dotado de liberdade de escolha (*liberum arbitrium*)” (VAZ, 2014, p. 159).

¹⁴ Cabe, neste ponto, a seguinte citação: “Assim, está fechado o círculo dialético: do espírito ao corpo (inteligibilidade *em si*) e do corpo ao espírito (inteligibilidade *para-nós*). No entanto, a circularidade dialética só é possível porque o espírito, estando presente ao fim do percurso, está presente em seu início pela função mediadora do sujeito [...]” (VAZ, 2014, p. 238). Isto posto, destacamos que a *interioridade absoluta* experimentada na categoria espiritual da estrutura do homem não se esgota no sujeito, antes o abre para o Outro num plano transcendente. Em outras palavras, o homem se interioriza não para encerrar-se em si mesmo, mas para tornar-se plenamente aberto à dinâmica relacional consigo mesmo, com os outros homens, com a natureza e com o Totalmente Outro, posto que “o mundo no qual o homem existe pelo espírito é o mundo da linguagem ou das formas simbólicas: nele se desdobram nossas três dimensões do nosso *ser-no-mundo*: o Eu [pessoal/ontológico], a Sociedade [interpessoal/político] e a Natureza [universal/ecológico]” (VAZ, 2014, p. 212). Sendo assim, a unidade estrutural do homem comporta uma circularidade dialética, isto é, um progresso ascendente do somático ao noético-pneumático e um retorno descendente do noético-pneumático ao somático.

mundo *interior* é negada pela síntese entre exterioridade e interioridade”, visto que, nessa síntese, “o espírito se manifesta em seus dois momentos de razão e liberdade: a razão é a *interioridade* absoluta do sujeito em sua identidade *formal* com a *exterioridade* absoluto da Ideia” e, por outro lado, “a liberdade é igualmente *interioridade* absoluta do sujeito em sua identidade *formal* com a *exterioridade* absoluta do Bem” (VAZ, 2014, p. 238).

5 CONCLUSÃO

O homem é corpo, psiquismo e espírito, estruturalmente falando, mas ele não se esgota nessas categorias ontológicas e nem se limita a uma mera constituição somático-psíquico-espiritual.

Como unidade, o homem é *pessoa*. A pessoa aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre as categorias de estrutura e as categorias de relação por meio de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua autorrealização. A ideia de um humanismo personalista é, portanto, a palavra final da Antropologia filosófica. (VAZ, 2014, p. 174).

Ao investigar a história do desenvolvimento da ideia de homem no Ocidente, “percorrendo as vicissitudes teóricas de sua transmissão ao longo daquela que constitui a tradição viva da filosofia” (VAZ, 2014, p. 27), constata-se que os modelos antropológicos elaborados pelas mais diversas culturas, nos mais variados contextos históricos, culturais e religiosos, “não só se sucederam ao longo da história da filosofia, mas se interpenetraram e complementaram, de modo a constituir uma certa ideia de homem que passou a ser um dos elementos constitutivos da nossa cultura” (VAZ, 2014, p. 159).

Uma Antropologia integral deve tentar uma articulação [...] que não ceda ao reducionismo e não contente com simples justaposição, mas procede dialeticamente, integrando os três polos da *natureza*, do *sujeito* e da *forma* na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem [...]. (VAZ, 2014, p. 18).

Sendo assim, o trabalho esmerado de Henrique Cláudio de Lima Vaz representa, na reflexão antropológica contemporânea, uma filosofia integral e articulada, que se propõe superar as ideias reducionistas acerca do homem, acusadas pelo filósofo de forma tão veemente em suas obras (DAL POZZO, 2014, p. 23-25).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ANDRADE, Paulo Raphael Oliveira. **A Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico**. 2016. 163 f. Dissertação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

BIOGRAFIA de Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. Disponível em: <[DAL POZZO, Edson Luiz. **A Dimensão do Espírito e a relação com a transcendência em Lima Vaz: Uma resposta ao niilismo contemporâneo**. 2014. 117 f. Dissertação. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.](http://www.ihonline.unisinos.br/artigo/6506-lima-vaz-biografia#:~:text=Lima%20Vaz%20nasceu%20em%20Ouro,jesu%C3%ADtas%20em%20Nova%20Friburgo%2C%20RJ.>. Acesso em: 26 jul. 2020.</p></div><div data-bbox=)

FERREIRA, Antônio Marcos Maciel. **A categoria de espírito e as relações humanas na antropologia vaziana**. Disponível em: <[JÚNIOR, Nilo Ribeiro; RUNGUE, Gabriel Gonzalez. O pensamento do Corpo na Antropologia Filosófica de Lima Vaz. **Anais do XI Colóquio Vaziano**. Democracia e Sociedade: conquistas e desafios. v. 3, n. 1. Belo Horizonte: FAJE, 2018. p. 95-105.](https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2760#:~:text=A%20categoria%20do%20esp%C3%ADrito%20C3%A9%20definida%20em%20Lima%20Vaz%20como,ser%20humano%20como%20ser%20humano.>. Acesso em 25 jul. 2020.</p></div><div data-bbox=)

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?** Elementos de Antropologia Filosófica. Tradução de R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 13, n. 2, p. 141-148, 2008.

NOGUEIRA, Philipe Fernandes. **O homem é seu corpo?** A Intepretação vaziana da categoria de corpo próprio. Disponível em: <<https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=648>>. Acesso em: 30 jul. 2020.

OLIVEIRA, Paulo Roberto de. A estrutura da Antropologia Filosófica de Lima Vaz e a necessidade do pensamento teológico. **Comunicações do XII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico**. Filosofia e Teologia: relações e tensões. Belo Horizonte, 2016.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2014.



MICHEL DE MONTAIGNE E A *MEDITATIO MORTIS*

MICHEL DE MONTAIGNE AND THE *MEDITATIO MORTIS*

Guilherme Augusto Portugal¹

Elvis Rezende Messias²

Resumo: O presente artigo objetiva apresentar uma revisão teórico-bibliográfica, colocando-se num caminho filosófico-reflexivo sobre a temática da morte a partir da *meditatio mortis* do filósofo francês Michel de Montaigne. Tomando a si próprio como objeto de estudo, as experiências vividas e a realidade que o circunda, Montaigne propõe caminhos para uma relação mais saudável entre o ser humano e a morte, vista por ele como parte integrante da existência humana. Na contramão do pensamento vigente em sua época e, por vezes, ainda presente na sociedade atual, o filósofo busca “desmascarar” a morte, geralmente vista com medo e horror, e apresentá-la como algo simplesmente natural. Ao tratar da morte, busca-se valorizar a vida, mostrando que esta deve ser autêntica e digna. Assim sendo, afirma-se que aprender a morrer é saber bem viver.

Palavras-chave: Morte. Medo. Indiferença. Vida. Montaigne.

Abstract: This article aims to present a theoretical-bibliographic review on the topic of death. The route is philosophical-reflective and is based on the *meditatio mortis* developed by Michel de Montaigne. Taking himself as an object of study, the lived experiences and the reality that surrounds him, Montaigne proposes paths towards a healthier relationship between the human being and death, seen by him as an integral part of human existence. In contrast to the thinking prevailing in his time, and sometimes this is still present in today's society, the philosopher seeks to unmask death, seen with fear and terror, and presents it as something simply natural. When dealing with death, the aim is to value life, showing that it must be authentic and dignified. Therefore, learning to die is knowing how to live well.

Keywords: Death. Fear. Indifference. Life. Montaigne.

¹ Possui bacharelado eclesiástico em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José (Diocese da Campanha). Atualmente é bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA).

E-mail: guilhermeportugal16@hotmail.com

² Docente pesquisador da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG Campanha). Professor convidado no Instituto Filosófico São José (Diocese da Campanha). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Licenciado em Filosofia pela UEMG. Especialista em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco. Especialização em andamento em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Membro dos grupos de pesquisa Laboratório de Estudos em Religião, Modernidade e Tradição – LeRMOT (CNPq, PUC Minas), Laboratório de Estudos e Pesquisas em História Antiga, Medieval e da Arte – LEPHAMA (CNPq, UEMG Campanha) e Gestão dos Transtornos Emocionais e de Desenvolvimento na Escola – TEDE (CNPq, UNINCOR Três Corações).

E-mail: elvismessias.prof@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

A meta de nossa existência é a morte; é este nosso objeto fatal. O remédio do homem vulgar consiste em não pensar na morte. Mas quanta estupidez será preciso para tal cegueira? As pessoas se apavoram simplesmente com lhe ouvir o nome: morte! (MONTAIGNE, 1980, p. 45).

Michel de Montaigne foi um filósofo francês, cuja vida desenrolou-se de 1533 a 1592, em um contexto de conturbadas disputas filosóficas, de marcantes transformações paradigmáticas e de sangrentas guerras de religião, especialmente entre católicos e protestantes. A vida estava sempre em jogo, determinadas convicções representavam perigo de morte, de tal forma que a exigência de um pensamento crítico sobre as variadas dinâmicas da existência se apresentava como um imperativo irrenunciável: filosofar, saber viver, saber morrer eram inseparáveis.

Montaigne foi autor de uma única obra, dividida em três livros, sobre a qual se dedicou por aproximadamente 20 anos, com um estilo redacional aberto, reflexivo, crítico, que se voltava aos mais variados assuntos do cotidiano da existência... Nada escapa a Montaigne. A essa obra ele deu o nome de *Ensaaios*, inaugurando também o gênero literário que leva esse mesmo nome.

Dentre os muitos temas dos *Ensaaios*, um aqui se destaca: é o tema da morte. Ainda que para muitos esse assunto causasse certa repulsa, Montaigne o reconhece como filosoficamente digno, dado que tudo aquilo que envolve a vida humana é digno do filosofar. Ora, se para tantas pessoas esse tema causa espanto, e é o espanto a raiz da filosofia, eis, então, uma importante matéria filosófica... Talvez a única que, decisivamente, marca a vida de todas as pessoas. Eis, então, um ponto de convergência para toda a humanidade.

Montaigne propõe uma importante reflexão sobre a morte, contrapondo-se ao pensamento vigente que, em geral, se recusava a refletir sobre determinados assuntos, seja por pudor, complexidade ou mesmo por superstição. O ensaísta francês apresenta a morte como algo natural, como uma realidade a ser analisada sem tabus e com tranquilidade pelo ser humano. Dentre outras referências, busca em Cícero o norte para toda sua reflexão: “*Filosofar não é senão aprender a morrer*”, e, a partir dessa provocação, e tomando as próprias experiências por bases, elabora não uma doutrina e/ou métodos mágicos para desmitificar a morte, mas apontamentos e ensaios reflexivos pessoais que pudessem colaborar para a relação dos outros com ela.

Com o presente artigo, nos propomos a uma reflexão sobre a importância da *meditatio mortis* à luz da filosofia montaigneana. O escopo metodológico é exploratório, visando levantar as principais afirmativas de Montaigne sobre o tema da morte a partir dos argumentos que o filósofo francês utiliza para sustentar seu pensamento. A análise se volta, especialmente, aos ensaios “*De como filosofar é aprender a morrer*” (I, 20) e “*De como julgar a morte*” (II,13)³. É diante dos horrores das guerras que presencia em seu tempo e das grandes perdas que viveu, como a de seu pai Piérre e a do amigo La Boétie, que Montaigne coloca-se em um intenso processo de introspecção intelectual. Não se priva do convívio social, porém, no espaço meditativo da torre de seu castelo, coloca a si mesmo como objeto de seus estudos (MONTAIGNE, 1980, p. 07) e, como num reflexo projetivo, cria possibilidades de meditação filosófica a todos quantos têm a oportunidade de acessar a sua obra.

Montaigne vê na sua circunstância social, dentre outras coisas que a marcam, duas posturas distintas: por um lado, as centenas de vidas ceifadas sem o menor remorso por disputas ideológico-religiosas, e, por outro, o medo da morte que atormenta os indivíduos em geral. Essa indiferença perante a morte de outros e o pavor da própria morte, ou dos próximos, leva o filósofo francês a desenvolver sua filosofia como forte crítica à sociedade do seu tempo.

Inspirado como ele era especialmente pela filosofia céptica⁴, intentamos demonstrar que um marcante desejo de Michel de Montaigne era utilizar a reflexão filosófica como um meio para preparar-se para a morte, sempre eminente na vida humana, e a ajudar na reorientação da postura que cada um deve ter diante da mesma. E isso conduz a um entendimento de que a morte, o sofrimento e a dor fazem parte da vida e podem ser vistos com um novo olhar.

³ Montaigne não se limita a filosofar sobre a morte apenas nesses dois ensaios citados, mas em toda sua obra a temática da morte é recorrente. Outros capítulos são apresentados como fonte para elaboração da reflexão sobre a morte, como os “Do exercício” (II, 6) e “Da Fisionomia” (III, 12). A eles também nos reportaremos nesse artigo, ainda que brevemente.

⁴ Montaigne se apropria da sentença inscrita no templo de Delfos, “homem, conhece-te a ti mesmo”, e faz dela também uma importante parte de seu programa de filosofar, tomando a si próprio como objeto de estudo. O “conhece-te a ti mesmo” não se desemboca numa resposta sobre a essência do homem, mas exclusivamente sobre as características do homem singular (individual). Só alcançamos essa máxima e seu objetivo vivendo e observando os outros a viverem. É necessário, para tal, reconhecer-se a si mesmo e refletir a partir da experiência de outros. Essa busca de uma sabedoria sob medida para o indivíduo conduz Montaigne a dispor-se de uma regra geral, tão valorizada pela filosofia helenista: “*dizer sim à vida em qualquer circunstância.*” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 95-96).

2 TRÊS EXPERIÊNCIAS MARCANTES

Nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; saber morrer nos exime de toda sujeição e constrangimento. (MONTAIGNE, 1980, p. 47).

Duas experiências de morte e uma de “quase morte” marcaram profundamente Montaigne: a morte de seu amigo La Boétie, a morte de seu pai Pierre Eyquem e outra que ele mesmo viveu de proximidade mortal quando de uma queda de cavalo.

Montaigne, com 25 anos de idade, encontra-se com Étienne de La Boétie, numa reunião festiva da cidade. La Boétie era mais velho que ele três anos, também estudioso de direito e possuidor de grande erudição, e pertencia ao Parlamento desde 1554. Michel já o conhecia pelo seu escrito *Discurso da Servidão voluntaria*. Nesse cenário nasceu uma amizade verdadeira e fecunda, sem obrigações nem sujeição, e tudo transcorria na liberdade voluntária. Falando sobre ela, Montaigne fez uma das definições mais clássicas sobre o conceito de amizade, destacada a seguir:

Na amizade a que me refiro, as almas entrosam-se, confundem em uma única alma, tão unidas uma à outra que não se distinguem, não se lhes percebendo sequer a linha de demarcação. Se insistirem para que eu diga por que o amava, sinto que não saberia expressar senão respondendo: *porque era ele; porque era eu.* (MONTAIGNE, 1980, p. 94. Itálicos nossos).

A sabedoria de La Boétie encantou Montaigne e o levou ao gosto pela filosofia e ao contato com o humanismo. “Êmulo dos oradores políticos gregos, tradutor de Xenofonte e Plutarco, autor de poemas latinos e franceses, La Boétie partilha os entusiasmos humanistas com Montaigne.” (TOURNON, 2004, p. 43).

Entretanto, aos 33 anos, no dia 18 de agosto de 1563, La Boétie morreu. Montaigne estava ao lado dele, e descreveu os momentos finais para Pierre, seu pai, escritos que publicou em 1570. Montaigne sentiu-se responsável por atender o último pedido do amigo, até então para ele um enigma:

Então, entre outras coisas, pôs-se-me a rogar e implorar, com uma extrema afeição, a lhe dar um lugar. De modo que tive medo de que seu julgamento estivesse abalado: mesmo quando, tendo-lhe assaz docemente mostrado que se deixava levar pelo mal, e que estas palavras não eram de homem muito ponderado, não se rendeu a primeira investida, e repetiu ainda mais forte:

Meu irmão! meu irmão! Acaso me recusais um lugar? (PEROUSE apud TOURNON, 2004, p. 45).

Montaigne entende posteriormente que deve dar um “lugar” ao seu amigo La Boétie na memória dos contemporâneos, levando seu testemunho na lembrança e na própria vida.

Tudo que Montaigne pôde salvar do naufrágio e incorporar em si mesmo foi o ato da reflexão vigilante; desejará oferecer-lhe o campo de um vasto tempo disponível, em que desaparecerá pouco a pouco a necessidade do *combate* para o qual La Boétie destinava seu amigo. O repouso feliz suplantarão o ardor belicoso. (STAROBINSKI, 1993, p. 67).

A experiência da morte de La Boétie foi marcante, portanto, para Montaigne.

Cinco anos depois, em 1568, enquanto estava em Paris, o seu pai faleceu, e Montaigne não chega a tempo para assistir os seus últimos momentos e dar testemunho conforme fez com La Boétie. Mas guarda doce lembrança do pai afetuoso, que não deixa de abraçar e cultivar a memória, a amizade e a companhia, com uma união perfeita e muito viva (TOURNON, 2004, p. 48).

A morte do amigo e, cinco anos depois, a morte do pai, causaram uma profunda mudança na vida de Montaigne: “[...] se esta morte marca uma etapa importante de sua existência, é menos em razão do luto do que pela nova situação em que ela lhe coloca: doravante não há mais ninguém a quem prestar conta de sua vida e de suas decisões” (TOURNON, 2004, p. 48). O apego de Montaigne aos seres que mais amou, o pai e o amigo, desencadeia sua mudança de vida, levando-o ao empreendimento de sua obra pessoal para os amigos e próximos, em vista do pensamento de possuir pouco tempo de vida. Em múltiplas ocasiões, relata a perda e o luto, principalmente do amigo, em carta enviada ao pai e em cartas-dedicatórias que compõem um capítulo inteiro de sua obra, o “*Da Amizade*”.

Essa fidelidade, essa assiduidade no luto convertem-se assim, em “gozo”; com isso, o sentimento do valor pessoal se acha aumentado. Pois a escolha ininterrupta (“rememorar constantemente”) de um amigo guardado na memória constitui um elemento de constância e de continuidade – talvez o único – em uma vida que se sabe entregue à inconstância e à descontinuidade. (STAROBINSKI, 1993, p. 44-45).

De algum modo, essas experiências, até então, significaram, para o próprio Montaigne, também uma certa morte e um novo nascimento. Em julho de 1570, cedeu seu cargo de conselheiro no parlamento e passou a viver da renda das propriedades do seu castelo. Um ano

depois, “em sua biblioteca, consagrada em uma dedicatória à memória de La Boétie, manda pintar uma inscrição que comemora, datando-a simbolicamente do dia de seu aniversário, este retiro libertador” (TOURNON, 2004, p. 48).

Uma outra experiência marcante ainda ocorre a Montaigne. Entre 1568 e 1570, indeterminadamente, numa queda de cavalo Montaigne tem uma síncope, o que se lhe apresenta como um gosto prévio da morte:

Nada de terrificante nessa experiência, ao contrário, Montaigne descobre o caráter inofensivo, a “doçura” do estado de semiconsciência que atribui aos agonizantes, à despeito dos estereótipos da agonia entre anjos e demônios repisados pela literatura e pela gravura edificante da época. (TOURNON, 2004, p. 54).

Montaigne demonstra as marcas que esse acidente deixou gravadas em sua existência. Após essa experiência de quase morte, ter um sentimento de aproximação com ela, e perceber que há, de algum modo, um estado de doçura ao tocá-la, torna essa relação mais familiar e amena: “Essa recordação, que se gravou fundamente em meu espírito, de um acidente em que a morte me apareceu por assim dizer com o aspecto que deve realmente ter, causando-me a impressão que devemos sentir, essa recordação reconcilia-me até certo ponto com ela.” (MONTAIGNE, 1980, p. 176).

Montaigne ainda vai afirmar, a partir dessa experiência, que o desmaio assemelha-se à morte e possibilita um estudo sobre tal. O estado de inconsciência liberta o ser humano da dimensão de espaço e tempo, conduzindo-o a essa sensação de morte, esta não de dor e sofrimento, mas de doçura e despreocupação:

Quem, em conseqüência (*sic*) de algum acidente, desmaiou e perdeu por completo o conhecimento das coisas, esteve, imagino, bem perto da morte natural. Quando ao instante preciso da passagem da vida à morte não há como temer que comporte esforço ou dor. Pois nada podemos sentir sem a presença do tempo. Nossas sensações precisam de tempo para serem sentidas e o tempo é demasiado curto no que cabe temer, e essa aproximação é passível de estudo. (MONTAIGNE, 1980, p. 176).

Aqui inicia-se, de modo especial, todo um processo de ressignificação pessoal sobre o fato e o tema da morte, transpondo os limites interpretativos do senso comum que, com relativa frequência, interpreta a morte como fenômeno absolutamente ruim, nefasto, doloroso e angustiante.

Essa estranha experiência de quase morte marca consideravelmente a sua obra. Diversos pontos de seu livro trazem a marca dessa reapropriação, de uma consciência que sabe-se frágil e tanto melhor aplica-se a registrar suas ações, sensações, vontades, julgamentos que lhe dão consistência a todo instante frente à realidade confusa em que corre o risco de perder-se, e o declínio que a ameaça (TOURNON, 2004, p. 54-55). Montaigne sente-se familiarizado com a morte:

Parece-me contudo que haja possibilidade de nos familiarizarmos com a morte, de apreciá-la de perto. Podemos tentar a experiência, se não inteira e perfeita, ao menos em condições em que nos seja proveitosa, fortalecendo nossa coragem e dando-nos alguma segurança. Se não podemos alcançá-la, podemos aproximar-nos dela, reconhecê-la. [...] Não sem razão, comparam-na ao sono, que mui parecidos são. Com facilidade adormecemos, perdemos a noção da luz e de nós mesmos, quase sem nos apercebermos. Talvez esse sono que nos priva momentaneamente de movimento e sensação, se nos afigurasse inútil e inexplicável se não víssemos nisso uma lição da natureza, a de que estamos destinados a morrer como a viver. Para que nos acostumemos e não tenhamos receio, ela nos mostra no decurso da vida o estado que nos reserva para quando deixarmos a existência. (MONTAIGNE, 1980, p. 175-176).

Além do mais, os conflitos sociais e religiosos eram intensos na época em que Montaigne viveu, como já foi dito, e o filósofo não se viu isolado deles:

Praticamente toda a vida adulta de Montaigne decorreu dentro da ambiência sócio-política das Guerras de Religião na França. Ora, em um ambiente de intensa crise, em que diversas autoridades, com seus paradigmas e visões de mundo, procuravam justificar, a todo custo, seus poderes atacados, Montaigne, que também fora um magistrado, parece ter sentido fortemente a necessidade de viver de modo equilibrado e imperturbável (*ataraxia*), à maneira dos céticos, ciente das inconclusões da vida humana. Sua lucidez revela-se coerentemente avessa ao autoritarismo que engessa a realidade e não admite visões diferentes. (MESSIAS, 2017, p. 52-53).

Em 1581, Montaigne é eleito prefeito de Bordeaux pela magistratura municipal. Na ocasião encontrava-se em Roma e atrasou sua partida tentando recusar a oferta. Contudo, o rei lhe dá a ordem de assumir suas funções sem dilação nem escusa.

Entre os anos de 1588 e 1592 Montaigne não para de enriquecer a sua obra, com releituras e acréscimos no que já tivera elaborado. Toda a sua obra é um “espelho” de si mesmo. Aguardando a morte em todo lugar e momento, ele empenhou-se em escrever seu livro para fazer dele a imagem viva, sobrevivente, de um ser que não se resigna a ser

esquecido. As páginas de sua obra tomam a pintura de si, adquirem seu relevo sobre o fundo melancólico do desaparecimento constantemente esperado (STAROBINSKI, 1993, p. 42).

3 A *MEDITATIO MORTIS* NO “DE COMO FILOSOFAR É APRENDER A MORRER”

Ela [a morte] é inevitável. [...] Portanto, se a receamos, temos nela um motivo permanente de tormentos e andaremos como um país inimigo a deitar os olhos para todos os lados. (MONTAIGNE, 1980, p. 45).

No capítulo 20 do Livro I, Montaigne apresenta uma reflexão sobre a morte a partir da máxima “*De como filosofar é aprender a morrer*”, e faz uma forte crítica à sociedade do século XVI em sua reação diante da própria morte, bem como dos horrores das constantes guerras religiosas que ceifaram a vida de muitas pessoas.

Montaigne parece incomodar-se com o fato de grande parte das pessoas querer fugir da morte e trazer em si sempre a esperança de viver um pouco mais. Incomoda-o, inclusive, o vínculo comum que se faz entre a morte e a idade. Diz o filósofo: “jovens e velhos se vão da vida em condições idênticas. Partem todos como se acabassem de chegar.” (MONTAIGNE, 1980, p. 45). Ele sabe que muitos temem a morte e têm grande dificuldade para lidarem com ela: “As pessoas se apavoram simplesmente com lhe ouvir o nome: a morte! E persignam-se como se ouvissem falar do próprio diabo.” (MONTAIGNE, 1980, p. 45).

O medo e repugnância da morte são tão grandes que, segundo Montaigne, várias pessoas buscam aliviar até mesmo o modo como se referem a ela:

Como esta palavra [morte] ressoa demasiado forte a seus ouvidos, e lhes parecia de mau augúrio, tinham os romanos se habituado a adoçá-la ou a empregar perífrases. Em vez de dizer: morreu, diziam: parou de viver, viveu; bastava-lhes que se falasse em vida. Nós lhes tomamos de empréstimos esses eufemismos e dizemos: Mestre João se foi. (MONTAIGNE, 1980, p. 45).

Nesse sentido, Montaigne vai apresentar a máxima da antiguidade clássica que apropriada de Cícero, já na primeira linha de seu texto (20, I), “*De como filosofar é aprender a morrer*”, para afirmar que a sabedoria colabora a entender e preparar para a morte. Em

perspectiva marcadamente ascética-platônica, Montaigne apresenta duas hipóteses que confirmariam a tese de abertura de que filosofar é aprender a preparar-se à morte.

Primeira: “[A] de certa forma o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo, o que é um certo aprendizado e representação [*ressemblance*] da morte” (DUARTE, 2012, p. 50).

Segunda: “toda sabedoria e discernimento [*discours*] do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer.” (Idem).

Há, nesse sentido, um método reflexivo filosófico que visa a não estabelecer tabus. Temas tidos como estranhos e assustadores são, justamente, aqueles sobre os quais não nos debruçamos decididamente, embora sejam aqueles que frequentemente nos tocam mais de perto. A filosofia ensaística de Montaigne se propõe especialmente ao serviço de voltar-se a temas pouco considerados pelos próprios filósofos e, cotidianamente, pelas pessoas em geral. Meditar sobre a morte, além de servir “de preparação para a hora extrema” (VAZ, 2008, p. 609), é indicativo metodológico-filosófico de que à filosofia cabe o dever de refletir sobre tudo o que corresponde à vida humana. Aos filósofos não é dado o direito de furtarem-se de tratar determinados assuntos; o “inadequado” à filosofia é estabelecer temas que não são adequados à importância cotidiana da vida. Tomada desse modo, não seria a filosofia um caminho de liberdade, nem uma experiência de sabedoria e uma arte no bem viver.

A função da filosofia de nos ensinar a afastar do temor da morte se justifica, assim, pelo fato de a razão ter como objetivo principal nosso contentamento e nosso prazer. Presume-se, portanto, que aquele que não teme a morte vive melhor e é mais feliz, o que só poderia se efetivar através da meditação filosófica. Ou, falando de outro modo, o objetivo primevo da filosofia é nossa felicidade, a qual só pode ser de fato alcançada se aprendemos a morrer. (DUARTE, 2012, p. 51).

Por mais que se faça de conta que a vez de cada um está inscrita em algum lugar do futuro indeterminado e sempre o mais distante possível, não se escapa ao pensamento sobre a morte. Ainda que se a recuse firmemente, ela espreita e pode surpreender a qualquer um (SILVA, 2012, p. 147). Nenhum ser humano pode prever, com precisão absoluta, o momento último de sua vida. É preciso, todavia, preparar-se:

Se a morte fosse um inimigo suscetível de se evitar, aconselharia agir diante dela como um covarde diante do perigo; mas, em não sendo isso verdade, e atingindo ela infalivelmente os fugitivos, poltrões ou valentes, “persegue o homem em sua fuga e não poupa nem mesmo a tímida juventude que tenta

escapar-lhe”; como nenhuma couraça nos protege contra ela, [...] aprendamos a espera-la de pé firme e a lutar. Para começar a despojá-la da vantagem maior de que dispõe contra nós, tomemos, por caminho inverso ao habitual. Tiremos dela o que tem de estranho; pratiquemo-la, habituemo-nos com ela, não pensemos em outra coisa; tenhamo-la a todo instante presente em nosso pensamento sob todas as formas. [...] “Pensa que cada dia é teu último dia, e aceitarás com gratidão aquele que não mais esperavas.” (MONTAIGNE, 1980, p. 46-47).

Assim sendo, percebemos em Montaigne uma recomendação para uma espécie de relação ativa com a morte, dado que para ela todos nos encaminhamos, tomando-a como alvo transversal das reflexões filosóficas, tirando dela certo estado de estranheza e de banalidade, e, em geral, contribuindo para que as pessoas concentrem forças no enfrentamento de seu medo: “[...] devemos reconhecer que no mar como no lar, na guerra como no retiro, a morte sempre se encontra perto de nós: ‘nenhum homem é mais frágil do que o outro, nenhum tem assegurado o dia seguinte’” (MONTAIGNE, 1980, p. 47). Montaigne mostra, nesse sentido, que nenhum ser humano é tão especial que seja capaz de escapar da morte, e nem tão miserável que seja o único a ter que enfrentá-la.

É importante notar que não se trata de uma argumentação de fôlego, exaustiva e longamente demonstrada a que Montaigne faz. A reflexão é ensaística. Contudo, é clarividente do ponto de vista da exposição filosófica das ideias. A proposta montaigneana coloca-se como algo simples e corriqueiro, embora raros indivíduos parecem conseguir realizar tal proeza. A morte deve fazer parte do pensamento humano, não escondida e camuflada. Nota-se, assim, que o autor a coloca como integrante de sua existência; não a supervalorizando, mas tendo em conta uma vida bem vivida, em vista daquilo que é seu último ato: a morte.

Acrescenta-se, ainda, que essa interação com a morte torna-a mais amena e desmitificada, desmascarada. Aquele que procura aceitá-la e entendê-la tem, segundo Montaigne, maior facilidade de abraçá-la no momento em que ela ocorrer:

Também se tornou em mim um hábito não somente ter sempre presente a idéia (*sic*) da morte como também falar dela constantemente. E nada me interessa mais do que indagar da morte das pessoas: que disseram, que atitude assumiram? [...] Se a morte é súbita e violenta, não temos tempo de receá-la; se não, na medida em que a enfermidade nos domina, diminui naturalmente o nosso apego à vida. (MONTAIGNE, 1980, p. 48).

Como se disse, é fundamental na filosofia montaigneana não transformar nenhum tema em um tabu, em realidade intocável, em algo que não se pode questionar e refletir; não esconder nos “porões da mente e dos sentimentos” realidades que nos marcam cotidianamente. Tratando da morte como algo pertencente à vida, se pode lidar com ela de maneira mais livre e desimpedida. Notemos que o fato de Montaigne tornar um hábito indagar a morte das pessoas não deve ser posto como uma atitude de mera curiosidade sobre a vida alheia, mas como uma postura investigativa e como ato de reflexividade filosófica. Ainda que essa postura investigativa possa soar indelicada e invasiva, o problema não é a investigação nem a pergunta em si, mas o tema a que elas se referem.

Montaigne, ao longo do “De como filosofar é aprender a morrer”, acena uma crítica no sentido de como deveria ser transformado o pensamento comum que se vigorava na sociedade do século XVI. Mas tal reflexão crítica parece aplicar-se para além do seu tempo. Ao longo da história da humanidade sempre apareceu e aparece o temor pelo sofrimento e pela morte, sendo causa constante de tormento para muitas pessoas. O filósofo francês vai na contramão disso e trata em seus escritos de maneira clara sobre um assunto tão atormentador, “pois quem ensinasse os homens a morrer os ensinaria a viver” (MONTAIGNE, 1980, p. 48): eis um importante trabalho à filosofia.

A partir de suas experiências marcantes com a morte, tomando a si mesmo como objeto para pensar e escrever, procura ajudar, a partir da filosofia, a todos que sofrem diante da temível realidade da morte. Assim sendo, ela é um objeto autêntico de reflexão filosófica. Montaigne tratará sempre de muitos temas que são considerados “inadequados” para a filosofia: cheiros, flatulências, tamanhos de órgãos genitais, sexualidade, morte, falso saber, arrogância, entre outros. Ora, são temas que perpassam a vida cotidiana e, por isso mesmo, são urgentes para uma reflexão filosófica séria. O que está em jogo, entretanto, não é viver em função da morte, mas preparar-se para a morte em função de uma vida bem vivida.

Lidar com a morte não é algo simples, que se resolve apenas lendo conselhos e reflexões filosóficas, é preciso um caminho longo e constante, e o próprio autor aponta isso citando Lucrécio: “Não pensem que a morte nos rouba a saudade das coisas mais queridas” (MONTAIGNE, 1980, p. 48). Sabe-se bem, como já referido anteriormente, as marcas que a perda do Pai Pierre e a do amigo La Boétie deixaram em Montaigne; ninguém está livre da experiência do luto. Entretanto, uma compreensão mais lúcida desse fenômeno que coroa a vida apresenta-se indispensável para tirar dele a aura de realidade extremada e pavorosa, bem como também pode contribuir para a superação do indiferentismo diante dele.

Na conclusão do capítulo 20 do livro I, Montaigne mostra que muitas vezes as nossas atitudes por ocasião da morte corroboram para a indiferença e o terror. Revestem-na de pompa e pavor, tornando-a tenebrosa e estranha. Mas aconselha: “Arranquemos as máscaras às coisas como às pessoas e por baixo veremos muito simplesmente a morte. A mesma com a qual partiu ontem sem maior pavor tal e qual criado ou aia. Feliz é a morte que nos surpreende sem que haja tempo para semelhantes preparativos.” (MONTAIGNE, 1980, p. 51).

4 A MEDITATIO MORTIS NO “DE COMO JULGAR A MORTE”

Poucas pessoas morrem convencidas de que estejam nos últimos instantes... Não cessa de soprar aos ouvidos: “outros estiveram bem pior, e não morreram, a coisa não é tão desesperada como pensam; ademais Deus fez outros milagres”. (MONTAIGNE, 1980, p. 279).

No capítulo 13 do Livro II, “*De como julgar a morte*”, o filósofo francês trata da postura do homem diante da morte e do sofrimento e propõe uma filosofia que seja objeto de superação do medo no momento da morte, o qual considera o mais importante da vida humana (MONTAIGNE, 1980, p. 279).

O ser humano, em toda história, parece colocar-se diante da morte como uma “adversária”, tendo-a como a sua maior inimiga. E, para conseguir escapar da morte, constrói um aparato de comportamentos e ideias, camuflando que a certeza de que ela recolherá todos um dia não pode ser mudada, nem mesmo retardada. Há um mecanismo psicológico, que a cultura social implanta, quase que automaticamente... Quem nunca ouviu uma história de alguém que disse “tudo vai dar certo!” a familiares de uma pessoa que estava em situação extrema? É difícil distinguir, em alguns casos, o que é esperança e o que é ingenuidade e mesmo desrespeito ou medo.

De qualquer modo, se vê duas posturas muito presentes em várias pessoas sobre a morte: por um lado, há aqueles que parecem acreditar que ela nunca chegará para si, ou seja, agem com desdém sobre o assunto, e, por outro, há os que não conseguem nem sequer viver bem por conta do medo da morte, esperando com angústia o momento em que ela chegará. Montaigne vê nisso uma ocasião singular de reflexão antropológica, um espaço de autoanálise:

Disso se deduz que damos excessiva importância a nós mesmos; é como se tudo sofresse, de algum modo, com o nosso desaparecimento, e se apiedasse de nós, pois nossa visão perturbada faz-nos ver as coisas diferentes do que realmente são. (MONTAIGNE, 1980, p. 279).

Essa ideia de que a visão perturbada faz com que o ser humano veja sempre as coisas maiores e mais complexas do que são leva a refletir sobre o quanto o trabalho consciente sobre a morte – e o luto – é de importância capital para a saúde psíquica, emocional e mesmo intelectual de uma pessoa. O filosofar sobre a morte é mestre para o aprender a morrer e também para o aprender a viver.

E segue provocando o filósofo francês:

Tudo vemos em relação a nós mesmos, daí darmos à nossa morte grande importância, pensarmos que não pode ocorrer facilmente e sem solene consulta aos astros [...] E assim fazemos porque nos estimamos demasiado: “pois tanta ciência se perderia e tão grande prejuízo não seria objeto de particular atenção do destino? O desaparecimento de tão bela alma, e tão exemplar, não valerá mais do que o da mais inútil? Esta vida que tantas outras sustenta, pela qual tantos se interessam, com tantas funções e cargos, deverá ser deitada fora como qualquer outra insignificante?” Nenhum de nós imagina suficientemente que não passa de uma unidade. (MONTAIGNE, 1980, p. 279).

Nesse mesmo livro (13, II), porém, Montaigne apresenta algumas hipóteses e argumentos importantes, no sentido de demonstrar que as pessoas em geral não têm medo da morte propriamente, mas sim do sofrimento que esta lhes pode causar. Para tanto, nota-se que muitos escolhem colocar fim à própria vida, de maneira rápida e distinta, para escapar ao sofrimento. O autor cita um claro exemplo na antiguidade: “Certo cruel imperador romano, falando de suas vítimas, dizia que queria fazer com que sentissem a morte; e acerca de uma delas, que se suicidara, observava: ‘essa me escapou!’ Quisera que sofressem com a morte, através dos tormentos que esta provoca.” (MONTAIGNE, 1980, p. 280).

Deixa entrever a reflexão montaigneana que, seja qual for o sofrimento em que o ser humano se depara na vida, ele sempre procurará saná-lo de alguma forma. E, ao extremo perigo de sofrimento, a morte pode parecer, para muitos, o caminho mais eficaz. (MONTAIGNE, 1980, p. 280).

Nesse sentido, a morte mais desejada é aquela “menos premeditada e mais rápida”, diz César, e, acrescenta Plínio, que “uma morte rápida é a grande felicidade da vida” (MONTAIGNE, 1980, p. 280).

Fechando o “*De como julgar a morte*”, Montaigne aponta exemplos e considerações que o ser humano deve desenvolver em relação à morte, dos outros e, principalmente, a sua. Seja na reflexão da morte como um medo que aterroriza ou num desejo de torná-la concreta para fugir do sofrimento, essa não traz sempre tranquilidade:

Ninguém pode assegurar que estava resolvido a morrer, se evita encarar a morte e não a pode ver chegar de olhos abertos. Os condenados que lhe correm ao encontro, a fim de apressá-la, não fazem por espírito de resolução, mas porque desejam abreviar o tempo em que deverão contemplá-la. Morrer não os atemoriza, o que temem é a passagem da vida à morte: “não quero morrer, mas é-me indiferente estar morto”. (MONTAIGNE, 1980, p. 280).

Assim, se entrevê que o filósofo francês, nesse ponto de sua obra, parece querer mostrar que o ser humano, mesmo com suas inúmeras limitações e inseguranças perante a morte, precisa enfrentá-la com bravura e veemência. Sendo algo comum a todo ser vivo, é necessário ao ser humano, posto que é um ser reflexivo, olhar para a morte e meditar sobre ela para conseguir quebrar os paradigmas que são pré-concebidos e enraizados.

Com lazer suficiente meditara na morte, e não somente não renunciava a ela mas se obstinava e, satisfeito com o início, resolvia bravamente continuar. Provar a morte e saboreá-la é muito mais do que a não recear. [...] Viver não é grande coisa; teus lacaios e teus animais vivem; o que importa é morrer honrosamente, sabiamente e com coragem. (MONTAIGNE, 1980, p. 281).

A vida está intrinsecamente ligada à morte, uma não está desvinculada da outra. A reflexão montaigneana sobre a morte, de modo peculiar no ensaio 13, II, mostra que o autor busca não uma reflexão fechada para o fim último do ser humano, mas uma proposta de buscar, em vista desse episódio, viver uma vida digna, serena e, por fim, válida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema da morte é recorrente na filosofia montaigneana. O autor, mesmo quando reflete sobre outros assuntos, frequentemente acaba por esbarrar na temática que concerne à

morte, visto que ele próprio em boa parte de sua obra mostra que não se pensa a morte separada da vida.

No ensaio “*Do exercício*”, por exemplo, Montaigne retoma pontos já tratados no “*De como filosofar é aprender a morrer*”, embora a tonalidade se altere, posto que, enquanto “no ensaio do Livro I a *razão/imaginação* é a peça fundamental na preparação para a morte, no outro, [...], nosso autor aponta para a *experiência* como o guia mais eficiente para desempenhá-la.” (DUARTE, 2012, p. 72). O ensaísta francês ajuda-nos a refletir que não é possível ensaiar para a morte, pois ela se apresenta, de fato, uma única vez em nossa vida. Porém, é possível apropriar-se de experiências que a própria vida oferece e aprender a preparar-se para esse momento único, decisivo, irrevogável e intransferível (MONTAIGNE, 1980, p. 175). O exemplo especial que Montaigne apresenta aqui é aquele de sua queda do cavalo e da experiência de “quase morte” pela qual teria passado, ao qual já nos referimos nesse trabalho.

No ensaio “*Da fisionomia*”, por sua vez, Montaigne dá mais um importante passo de aprofundamento no que ele mesmo refletiu (DUARTE, 2012), afirmando a importância do comportamento das pessoas simples, que também conseguem lidar com a morte de maneira consistente. O filósofo mais uma vez acena sobre a importância da simplicidade – e não do simplismo indiferente – no trato sobre a realidade da morte:

Quanto há que não se preocupam com a pobreza, que desejam a morte, e a acolhem sem alarde na aflição! O homem que trabalha neste momento em meu jardim, enterrou o pai pela manhã; ou o filho. Os nomes que dão às doenças, atenuando-lhes a aspereza, suavizam-nas; a tísica chama-se então tosse; a disenteria, desarranjo; a pleurisia, resfriado. E assim como lhes temperam os nomes, suportam-nas com naturalidade. É preciso que sejam muito graves para que lhes interrompam o labor diário. Deitam-se somente para morrer. “Essa virtude simples e pura é transformada em uma ciência confusa e fútil”. (MONTAIGNE, 1980, p. 467).

O filósofo francês não está contradizendo-se. Aqui se entrevê a perspectiva cética de sua filosofia, que repetidas vezes espezinha a arrogância daquele tipo de razão que quer entender e explicar tudo de modo acabado. As coisas importantes da vida – como é o caso da morte – são assuntos que pedem sabedoria, e não apenas cognição racionalizante, teorias e elucubrações espalhafatosas. O gênero ensaístico e o método filosófico montaigneanos nos colocam em um movimento livre de reflexão que, não raramente, possibilitam importantes

inferências e interpretações acerca dos fenômenos, sobretudo daqueles que nos são mais cotidianos.

O testemunho do homem simples que trabalha em seu jardim é mais um ponto de percepção que Montaigne encontra para agregar à sua reflexão: importante vestígio de que ele continua gradativamente o exercício de filosofar sobre a morte, sendo coerente com sua reflexão anterior. Montaigne nunca disse que se deve *pensar sempre a mesma coisa* sobre um assunto, mas sim que se deve *pensar sempre* sobre todos os assuntos, aprofundando e ressignificando nossas compreensões sobre eles. Empenhar-se numa reflexão dedicada sobre algo concernente à vida não significa desprender-se a um empreendimento exaustivo e pesado, posto que também isso acarretaria sofrimentos demasiados ao ser pensante. Aconselha o filósofo francês a não se preocupar em demasia nem antecipadamente... De nada adianta aprender ou preparar-se para a morte se não se aprende a saber viver.

Sobre os infortúnios da morte, por fim, “enquanto não chegam, diverti-vos, ocupai vosso pensamento no que vos agrada. Por que ir ao encontro do infortúnio e acolhê-lo, estragando o presente por temor do futuro, tornando-vos infeliz desde agora só porque o deveis ser um dia?” (MONTAIGNE, 1980, p. 471). Poderá o ser humano encontrar um verdadeiro sentido para vida, essa vida que sabe-se finita, quando aprender a viver com tudo que ela lhe oferece. Afinal, além da certeza de que a morte em breve aguarda a todos, do que mais se pode estar certo senão da vida que, por ora, ainda insiste em dar pulso? “Se existe uma vida após a morte não podemos saber seguramente, mas é certo que existe uma vida antes da morte, a nossa, a de hoje, e que merece ser bem vivida e bem cuidada.” (MESSIAS, 2020, p. 95). Mesmo depois de quase 430 anos da morte de Montaigne, seu pensamento segue vivo e ainda tem o que ensinar. De alguma forma, os “clássicos” são, de fato, imortais.

REFERÊNCIAS

DUARTE, Tiago Barros. **Leituras sobre o problema da morte nos Ensaios de Michel de Montaigne**. 2012. 138f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências. Belo Horizonte, 2012.

MESSIAS, Elvis Rezende. **Educação e ceticismo na filosofia de Montaigne**. Curitiba: CRV, 2017.

MESSIAS, Elvis Rezende. **Conversa de andarilho: ensaios de filosofia do cotidiano**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

MONTAIGNE, Michel de. Ensaaios. In: **Os pensadores**. Trad. Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 1990.

SILVA, Antônio Ozaí. Sobre a morte... e a vida! **Revista Espaço Acadêmico**, vol.11, n. 131, p. 145-148. 2012.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em Movimento**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TOURNON, André. **Montaigne**. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VAZ, Lúcio. **A simulação da morte: versão e aversão em Montaigne**. 2008. 113f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2008.



A ÉTICA DE LIMA VAZ E A SUA RELAÇÃO FILOSÓFICA COM O DIREITO DIANTE DAS PRINCIPAIS APORIAS SURGIDAS NA MODERNIDADE

THE ETHICS OF LIMA VAZ AND ITS PHILOSOPHICAL RELATIONSHIP WITH LAW STARTING THE MAIN APORIAS ARISING IN MODERNITY

Leonardo da Silva Rodrigues¹

Resumo: Este artigo tem o objetivo de apresentar e refletir alguns elementos da Ética filosófica do pensador brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para tanto, serão expostos os conteúdos principais desenvolvidos nessa pesquisa, a saber, fenomenologia do *ethos* (utilizada pelo nosso autor como método mais eficaz para que sejam compreendidas as manifestações do *ethos*); rompimento com a tradição filosófica na modernidade (um dos principais motivos do surgimento das aporias relacionadas à Ética no mundo hodierno, com destaque ao niilismo ético) e alguns acenos sobre a relação entre Ética e Direito (reflexão elaborada por Lima Vaz a partir dos problemas éticos, sobretudo em relação às mazelas do campo intersubjetivo). Contudo, não se tem a pretensão de apresentar a filosofia de Lima Vaz como a única solução dos problemas hodiernos, mas como um caminho consistente e eficaz para superá-los.

Palavras-chave: Ética. Tradição filosófica. Modernidade. Nihilismo ético. Direito.

Abstract: This article is reflection of the Philosophical Ethics of the Brazilian Philosopher Henrique Cláudio de Lima Vaz. For that, the main contents developed in this research will be exposed, namely, phenomenology of the *ethos* (used by our author as the most effective method for understanding the manifestations of *ethos*); break with the philosophical tradition in modernity (one of the main reasons for the emergence of difficulties related to Ethics in today's world, with emphasis on ethical) and some nods about the relationship between Ethics and Law) reflection elaborated by Lima Vaz based on ethical problems, especially in relation to the problems of the intersubjective). Porém, não se pretende mostrar a Filosofia de Lima Vaz como única solução para os problemas da atualidade, mas como uma forma consistente e eficaz de superá-los.

Keywords: Ethics. Philosophical tradition. Modernity. Ethical nihilism. Law.

¹ Possui bacharelado eclesialístico em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Diocese da Campanha. Graduando do I período do curso de Teologia da Faculdade Católica de Pouso Alegre – Pouso Alegre, M.G.
E-mail: leorodrs2016@outlook.com

1 INTRODUÇÃO

A aurora do mundo contemporâneo traz consigo as mais diversas correntes do pensamento filosófico constituído ao longo da história da humanidade. Com efeito, são muitos os paradigmas lançados sobre a reflexão do sujeito racional que busca ardentemente uma só coisa, o sentido de sua existência.

O nascimento da modernidade provocou a quebra do amálgama da tradição que sustentava o saber filosófico por dois grandes períodos, a antiguidade e a idade média. Contemplou-se, desse modo, um novo tempo, em que as fragmentações do saber multiplicaram as vertentes antropológicas, deixando para a contemporaneidade uma multiplicidade de ideias.

Junto a essa multiplicidade de ideias, a humanidade assiste ao crescimento de muitas aporias. Essas aporias referem-se basicamente aos principais anseios do homem, seja a respeito do sentido de sua vida, seja em relação a angústia que o cerca sobre o modo mais adequado de se viver.

Entre tantos filósofos que ousaram responder a essas indagações, destaca-se o brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Nascido aos 24 dias do mês de agosto de 1921 em Outro Preto, M.G., sendo os seus pais Theodoro Amálio da Fonseca Vaz e Emília Josephine de Lima Vaz, Henrique Cláudio ingressou na Companhia de Jesus em 28 de março de 1938, onde realizou os seus estudos de bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Faculdade Anchieta de Nova Friburgo.

Realizadas essas graduações, mudou-se para Roma com o intuito de cursar Teologia, e lá obteve o bacharelado e a licenciatura da disciplina mencionada nos anos de 1949 e 1950, respectivamente; bem como o doutorado em filosofia no ano de 1953. Todos os estudos realizados na Pontifícia Universidade Gregoriana. Também em Roma, Lima Vaz foi ordenado sacerdote no dia 15 de julho de 1948.

Retornando para o Brasil em 1953, o filósofo jesuíta “tornou-se um mestre e pensador dos problemas da filosofia ocidental e alcançou, através de seu ensino e escritos, uma posição de destaque no cenário filosófico brasileiro” (CRUZ, 1997, p. 19).

Lima Vaz era um grande erudito e conhecedor de várias culturas, conservava uma vida simples e disciplinada. Atuou com destreza e autoridade no magistério filosófico por quase cinquenta anos, tornando-se referência no conhecimento da história da filosofia. Após uma vida inteira dedicada à Igreja e aos muitos setores da sociedade, com destaque à

educação e ao exercício filosófico, Padre Vaz precisou passar por um procedimento cirúrgico, o que resultou em complicações pós-operatórias, até que veio a falecer aos 23 dias do mês de maio de 2002.

Pode-se afirmar que o pensamento vaziano é marcado por uma interpretação profunda da realidade. Em seus manuais de filosofia, bem como nos incontáveis artigos de sua autoria, percebe-se que há a grande preocupação de afirmar o homem na sua totalidade. Dessa forma, ao apresentar o ser humano como corpo (manifestação imediata e intencional no mundo); alma (passagem imediata para mediata, estar-no-mundo para ser-no-mundo) e espírito (abertura para a natureza, ao outro e ao transcendente), o filósofo jesuíta rechaça qualquer tipo de fragmentação antropológica que se possa dar ao homem.

Outro grande trabalho apresentado por Lima Vaz é a sua *Ética* filosófica, na qual ele busca discorrer sobre o homem como sujeito ético, protagonista de uma *ciência do ethos*, que são os costumes, hábitos e modos de se viver. Ele se debruça sobre os diversos discursos situados na história ao longo do tempo e, a partir das diferenças particulares, organiza uma estrutura sólida, reflexiva e sistemática.

Em relação ao conceito *Ética*, convém destacar o seu significado para Lima Vaz. Há uma questão de natureza terminológica que causa muitas contradições e desentendimentos a respeito do valor semântico de *Ética* e *Moral*. A complexa era da modernidade, ao provocar o embate entre o indivíduo e o todo, separou esses termos e gerou perspectivas distintas entre *Ética* e *Moral* como se elas não tratassem do mesmo objeto. Por isso, o nosso autor busca na origem desses conceitos os reais significados que os caracterizam, o que torna mais objetiva a compreensão e a possibilidade de se estabelecer uma *Ética* filosófica.

A proveniência desses termos deixa claro que eles são praticamente sinônimos. De origem grega, *Ética* tem dois sentidos: “seja como o exercício constante das virtudes morais, seja como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes” (VAZ, 1999, p. 13). *Moral*, oriunda do latim, além de corresponder ao grego *ethos*, evoluiu analogamente junto à *Ética*, tendo, porém, um sentido mais amplo e expressivo. Desse modo, Lima Vaz afirma:

Vemos assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de suas origens etimológicas não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos, ambos designando fundamentalmente o mesmo *objeto*, a saber, seja o *costume* socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade (VAZ, 1999, p. 14).

Conclui-se que Ética e Moral estão em profunda concordância semântica e, paralelamente, dizem respeito ao mesmo objeto. Todavia, Lima Vaz prefere utilizar o conceito Ética, uma vez que os múltiplos discursos filosóficos a respeito desse tema optaram por consagrá-lo, relacionando-o ao *ethos* grego. Portanto, no desenvolvimento deste artigo, usar-se-á, preferencialmente, o termo Ética.

2 A CIÊNCIA DO ETHOS E AS PRINCIPAIS APORIAS RELACIONADAS À ÉTICA A PARTIR DA MODERNIDADE

Esta reflexão inicial pretende explicitar a ciência do *ethos*, que é marcada por algumas aporias com o nascimento da modernidade. Para tanto, desenvolver-se-á a discussão tomando como ponto de partida as seguintes questões: a fenomenologia do *ethos*, método para que se compreendam as formas do saber ético e as suas manifestações por meio da cultura; ruptura com a tradição filosófica a partir da Renascença; e a multiplicidade de perspectivas antropológicas, onde o caráter particular ou subjetivo tem ganhado mais atenção no campo da reflexão e da prática do que os princípios universais defendidos pela tradição filosófica. A partir dessa realidade, será possível compreender que o relativismo e o niilismo atingem o mundo demasiadamente.

O estudo da fenomenologia² do *ethos* possibilita a compreensão da natureza integral desse conceito. Com o intuito de combater qualquer fragmentação desse termo, Lima Vaz se debruça sobre a argumentação filosófica, pois a partir dela é possível construir um sistema que abarque tanto a sua forma quanto o seu conteúdo, constituindo, desse modo, uma definição real da Ética.

Padre Vaz inicia a discussão fenomenológica distinguindo os conceitos semânticos entre *ciências formais* e *ciências reais*. E já acena para aquilo que, sem dúvida, contribui com

² Para Lima Vaz: “O termo ‘fenomenologia’, criado provavelmente no século XVIII (Lambert) e ilustrado por Hegel no século XIX, recebeu sua acepção filosófica mais conhecida nos inícios do século XX (E. Husserl e escola fenomenológica). Definido como método da descrição da ‘essência’ dos fenômenos, evoluiu para uma forma de ‘idealismo transcendental’ (E. Husserl), de ‘pensamento do Ser’ (M. Heidegger), de ‘ontologia fenomenológica’ (J.-P. Sartre), conhecendo igualmente uma vasta difusão como *método* em vários campos da Filosofia, particularmente na Ética e na Antropologia Filosófica” (VAZ, 1999, p. 38-39). Na sua perspectiva filosófica mais conhecida, a partir do filósofo alemão Edmund Husserl, essa área do conhecimento tinha por objetivo realizar um “retorno às coisas”, ou seja: “Para além das construções teóricas jogadas no ar e dos conceitos aparentemente justificados, o fenomenólogo quer construir uma filosofia que, porém, se fundamente sobre dados indubitáveis, ou seja, sobre evidências estáveis” (REALE; ANTISERI, 2006, p. 175). Uma vez que a fenomenologia não é a ciência de fatos, mas de essências, Lima Vaz recorre a esse método para investigar as características inerentes à Ética, para que seja alcançada a síntese de um conhecimento verdadeiro.

a concretização das aporias que serão apresentadas no curso do artigo, o relativismo e o niilismo ético. Segundo ele:

No clima intelectual atualmente reinante na cultura ocidental, em que os problemas de *forma* adquirem uma primazia sempre mais ampla sobre os problemas de *conteúdo*, convém ter presente a distinção clássica, mas sempre vigente, entre *ciências formais* e *ciências reais*. As primeiras, que são igualmente designadas como *metaciências*, têm como objeto as *formas* do saber e sua articulação em formas canônicas de *linguagem*, seja as formas *puras*, domínio da Lógica e da Matemática, seja as formas *aplicadas* a uma região do saber, domínio da Lógica e da Epistemologia das diversas ciências. As segundas são *ciências* propriamente ditas, que têm por objeto a *realidade* investigada e compreendida sob determinado ângulo gnosiológico e, como tal, *formalizada* numa linguagem específica própria. Conquanto a ciência *real* esteja, portanto, submetida às condições formais das *metaciências* puras e aplicadas, seu objeto é o *ser real*, não a *forma* com a qual é pensado. Usando uma velha terminologia escolástica, podemos dizer que na Metaciência a *forma* é o *id quod* (o que é conhecido), ao passo que na Ciência real a *forma* é o *id quo* (a *medição lógico-linguística* por meio da qual o objeto real é conhecido). No primeiro caso, das ciências formais, o *objeto* e a *forma* se identificam, no segundo, das ciências reais, necessariamente se distinguem, sendo a *forma* o *medium in quo*, o perfil inteligível pelo qual o objeto *real* é pensado (VAZ, 1999, p. 35-36).

De acordo com o filósofo jesuíta, há uma tendência em dar mais importância e até mesmo primazia às discussões vinculadas à Metaética³, que embora seja um conceito inicialmente favorável à investigação filosófica a respeito da Ética, ganhou diferentes contornos na contemporaneidade. Se a Metaética na sua gênese, quando instaurada por Aristóteles, pretendia realizar a elucidação racional da Ética por meio do *ethos* que se manifesta na linguagem e nas experiências humanas, agora, porém, tornou-se basicamente uma questão de linguagem, sobre a qual a Ética está propensa a graves problemas, fruto do processo de *desrealização*, que, segundo Lima Vaz, é uma forte tendência dos tempos atuais.

Para Padre Vaz, a *desrealização*, isto é, “[...] a perda progressiva da referência do *real* que atinge os grandes paradigmas éticos transmitidos pela tradição” (VAZ, 1999, p. 36), contribui com o desenvolvimento de duas aporias que desestabilizam a moral da nossa

^{3c}Aristóteles foi o iniciador da reflexão *metaética*, ao definir a especificidade do conhecimento *prático*, do qual o conhecimento *ético* é uma espécie, e ao analisar a estrutura conceptual e analítica do conhecimento *prático*, do qual o conhecimento *prático* e do conhecimento *ético*, em particular ao expor no livros VI e VII da *Ética de Nicômaco* em outras passagens de sua obra as propriedades lógicas do chamado ‘silogismo prático’, e ao investigar, nos primeiros capítulos do livro I, a polissemia do termo “bem” (*agathon*). Mas as investigações metaéticas de Aristóteles são decididamente orientadas para a elucidação *filosófica* da *praxis* ética, desempenhando nessa elucidação função mediadora fundamental o conceito de “sabedoria prática” (*phronesis*). Se levarmos em conta, portanto, a exemplaridade da *pragmateia* ética aristotélica, parecerá contestável a pretensa neutralidade da Metaética em face do caráter *normativo* da lógica e da linguagem éticas, bem como a limitação do campo ético à pluralidade das formas culturais do *ethos*” (VAZ, 1999, p. 37).

civilização. A primeira aporia apresentada por ele é em relação à *instrumentalização* da forma, onde

[...] a docilidade da *forma* aos usos e fins do operador humano, patente nas aplicações tecnológicas das ciências físicas-matemáticas, confere aos sistemas *formais* uma larga margem de autonomia com relação aos conteúdos reais aos quais eventualmente são aplicáveis (VAZ, 199, p. 36).

Um exemplo explícito dessa aporia é o predomínio da Metaética, que, como visto anteriormente, ao provocar a *instrumentalização* da linguagem, corrobora o entendimento errôneo no que diz respeito ao conteúdo *real* da Ética. Essa prática favorece a “[...] expressão de um universal relativismo dos valores, de acordo com as necessidades e fins subjetivos ou com os interesses ideológicos dos agentes éticos” (VAZ, 1999, p. 36).

A segunda aporia refere-se ao rompimento com a tradição filosófica. Por esse rompimento, os conceitos vinculados à Ética são entendidos “[...] apenas em termos e padrões culturais, ou de categorias psicológicas e sociológicas, corroborando novamente o pressuposto de um universal relativismo ético” (VAZ, 1999, p. 37).

Diferentemente dessas questões apresentadas nos parágrafos anteriores, o nosso autor compreende em sua análise fenomenológica que a experiência do *ethos*, embora seja sócio-histórica, apenas se concretiza quando praticada pelos indivíduos. Dessa forma, entende-se que o *ethos* é social e individual. Ese conceito é assim entendido pelo fato de que

[...] todo fenômeno especificamente *humano*, isto é, não redutível a simples processos biofísicos, sendo um fenômeno de *cultura*, é constitutivamente *social*. No caso do *ethos*, porém, a relação do *social* e do *individual* mostra-se dotada de características que deverão ser reconhecidas como próprias da esfera ética. A transposição metafórica que está na origem da significação moral de *ethos* oferece-nos aqui uma primeira pista. O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a “casa” (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entendida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura (VAZ, 1999, p. 39-40).

Esse caminho proposto por Lima Vaz permite a visualização da manifestação do *ethos*, que encontra na cultura o seu receptáculo mais concreto, de modo que esses dois conceitos caminhem em linhas complementares, por vezes até se confundindo. O *ethos* é co-extensivo à cultura e isso

[...] significa afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*praxis*), seja como fazer (*poiesis*). O dualismo estrutural da ação mostra uma distância ineliminável que nela se estabelece entre o conteúdo e a significação, entre o dado e a intenção, entre o determinismo imanente ao objeto da ação e o finalismo do agente (VAZ, 1993, p. 36).

O processo de manifestação do *ethos* por meio da cultura pode ser compreendido como o movimento do *ethos* à Ética, ou seja, a prática dessa ciência. E quando se fala em cultura, são muitas as expressões que permitem tal manifestação. Inicialmente, Lima Vaz destaca que:

Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual – no mundo da *cultura* – que é constitutivamente *ético*. A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não se operasse a partir de uma concepção *ética* da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem (VAZ, 1999, p. 40).

Assim sendo, compreende-se que o ser humano encontra na cultura o sustentáculo para que a sua morada espiritual seja preservada. Preservação essa que só é possível com a tradição do *ethos*, “[...] pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado – o mais precioso – que as gerações se transmitem (*tradere, tradatio*) ao longo do tempo (VAZ, 1999, p. 40). A historicidade própria do *ethos*, bem como a sua *tradicionalidade* é reafirmada por Lima Vaz como algo fundamental, quando ele destaca que:

A contraprova da tradicionalidade intrínseca do *ethos* poder ser vista na dissolução das tradições éticas na sociedade contemporânea **cujo efeito primeiro e inevitável é o niilismo ético generalizado**, que vem pondo em risco o próprio futuro da civilização (VAZ, 1999, p. 40, grifo nosso).

No entanto, embora o *ethos* seja tradicional, ele possui a capacidade de adequação aos princípios e às realidades que se atualizam na história. Há uma dinâmica entre permanência e historicidade, realidade que se efetiva por meio do costume e do hábito⁴.

⁴À permanência social do *ethos* na forma do *costume* correspondem sua interiorização e permanência no indivíduo na forma do *hábito*. Nele se faz presente um novo traço fundamental do *eidos* fenomenológico do *ethos*. Também aqui a etimologia nos é útil para a descrição e compreensão do *hábito*. Presente no indivíduo como forma concreta de vida, o *ethos* torna-se para ele o *bem* cultural que confere, afinal, significação plenamente humana a todos os outros bens da cultura. Nesse sentido, o *ethos-costume* é possuído pelo indivíduo como *ethos-hesis* ou *hábito*. O termo *hexis* usado por Aristóteles, deriva do verbo *echein* (ter, possuir), donde o seu homólogo latino *habitus* (*habere*, ter, possuir) e o correspondente *hábito* em nossa língua. O *hábito* é uma

O hábito do *ethos*, como destaca Lima Vaz, não é semelhante ao hábito da ciência ou o hábito da técnica, mas “[...] é essencialmente finalizado pelo próprio *bem* do indivíduo que é a sua auto-realização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado” (VAZ, 1999, p. 42). O hábito torna-se, desse modo, a expressão da excelência do sujeito virtuoso, que pelo costume atinge as tradições e os indivíduos constituindo os paradigmas de cada época.

Assim como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo assegurada pela *tradição*, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se, no indivíduo, forma permanente de seu agir pela *educação*. Na *tradição* se inscreve a historicidade do costume, na *educação* a historicidade do hábito. Na inter-relação entre ambas revela-se uma das formas originais da dialética do tempo humano. Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como *tradição* é um *universal abstrato* que se *particulariza* continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela *educação*. Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre *tradição* e *educação* ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *praxis*: do *ethos* a *praxis* recebe sua *forma*, da *praxis* o *ethos* recebe seu *conteúdo* existencial (VAZ, 1999, p. 42-43).

Enfim, o itinerário fenomenológico traçado por Lima Vaz é o seu método para delinear os contornos da Ética filosófica. Se de um lado há o pólo da subjetividade, que busca conformar as suas ações no pólo da objetividade, é na intersubjetividade, isto é, na esfera social, que serão constituídas as reflexões éticas. Essas reflexões se iniciam através da construção do conhecimento, este que é um exercício de correspondência entre o objeto conhecido e aquele que lhe conhece. Trata-se de

[...] ser um processo de acumulação *qualitativa* segundo o qual a realidade se reorganiza na mente numa rede de relações abstratas e em séries classificatórias que tornam o conhecimento para o ser humano o mais eficaz e poderoso instrumento de acesso ao mundo exterior e de presença ativa em meio às coisas. Acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma do *saber*. Desde as origens, o *saber*, ora materializado em instrumentos e objetos fabricados, ora traduzido em expressões simbólicas como as pinturas rupestres ou as primeiras formas de linguagem articulada, constitui a diferença específica daquele que foi justamente designado *homo sapiens*, estágio final de uma longa evolução (VAZ, 1999, p. 45).

propriedade fundamental da *praxis* humana, e o fato de significar uma *aquisição* do agente posta à sua disposição em virtude da intencionalidade consciente que está na sua origem distingue-o do comportamento instintivo e puramente repetitivo que o animal recebe da Natureza (VAZ, 1999, p. 41).

O processo descrito acima é denominado por Lima Vaz de “natureza e formas do saber ético”⁵, e ele ressalta que “[...] em razão de sua homologia com a imensa diversidade do real, tornada possível pela universalidade abstrata de sua *forma*, o saber necessariamente se diversifica” (VAZ, 1999, p. 46). Desse modo, o saber ético se apresenta por meio de muitas formas em consonância com o seu objeto.

Lima Vaz acredita em dois aspectos fundamentais relacionados a essas formas do saber ético que estão atrelados ao movimento reflexivo de cada indivíduo. No primeiro aspecto, o homem olha para si, toma consciência de si e percebe que é responsável pela realização do *ethos*. O autoconhecimento, muito presente no pensamento socrático, é apoiado sobre a ideia de hábito, que como visto no capítulo anterior, está intrinsecamente ligado ao nascimento da ciência do *ethos*.

O segundo aspecto, complementar ao primeiro,

[...] diz respeito à característica do conhecimento ético que decorre da natureza de seu objeto como *bem*, ou seja, o que convém e é o “melhor”, assegurado como tal pela milenar experiência humana depositada na racionalidade imanente do *ethos* e prescrito autoritativamente por sua legitimidade social. É esse o aspecto que marca, talvez, mais profundamente a experiência ética dos indivíduos, traduzindo-se na interrogação sempre renascente sobre a necessidade do *dever*, sobre a natureza da *obrigação moral*, enfim sobre a **força inata e misteriosa do juízo de obrigação que nasce no mais íntimo do sujeito ético: *deomai, debeo, Eu devo*** (VAZ, 1999, p. 48, grifo nosso).

Esse segundo aspecto, que pode ser chamado de consciência moral fecha o caráter auto-reflexivo do *ethos* e apresenta as formas propriamente ditas do saber ético. Afinal,

Sendo o *ethos* coextensivo à cultura e sendo a cultura essencialmente *expressão* da vida propriamente humana, **é lícito concluir que a vida humana é igualmente, por essência, uma vida ética**, e todas as suas expressões são expressões do *ethos* como *forma* universal de vida [...]. Assim sendo, o *saber ético* se difunde por todas as *formas* da cultura, e o vemos consubstanciado nas mais diversas manifestações culturais,

⁵ “[...] a forma do *saber ético* apresenta-se desde o início com características inconfundíveis. São essas características que irão dar origem às categorias fundamentais da Ética propriamente dita. Com efeito, ao nos referir aqui ao *saber ético*, temos em vista uma propriedade fundamental do *ethos*, que, como ele, é *universal* e, como ele, está já presente nas primeiras aparições históricas dos grupos humanos. Não é possível assinalar-lhe uma origem empírica definida, pois o *saber* é um constitutivo intrínseco do *ethos*, devendo ser compreendido, portanto, nas diversas hipóteses antropológicas sobre a origem dos *costumes* na formação das primeiras sociedades humanas. A passagem do *saber ético* à Ética é um evento cultural relativamente tardio em algumas civilizações e, esse sim, explicável documentadamente por alguma forma de *crise* a ameaçar o *ethos* daquelas civilizações” (VAZ, 1999, p. 46).

constituindo propriamente a *tradição ética* dos vários grupos humanos (VAZ, 1999, p. 49, grifo nosso).

Entre as manifestações que transmitem por meio de suas tradições o saber ético, a mais antiga é a religião. Na perspectiva da Ética filosófica, é importante destacar que a religião é compreendida principalmente enquanto fenômeno cultural. Porém, embora a religião tenha esse reconhecimento por parte de muitos pensadores, desde a Antiguidade há movimentos contrários a essa realidade e, na Modernidade, sobretudo, surgem filosofias totalmente avessas a essa relação.

Com efeito, Lima Vaz salienta que algumas correntes filosóficas da Modernidade explicitaram uma proposta de separação entre Ética e Religião. Mesmo assim, torna-se evidente que

[...] a prática religiosa mostra-se indiscutivelmente como criadora de formas éticas de vida, [...] que apresentam fenomenologicamente feições contrastantes em sua relação com o mundo, ora criando um *ethos* da vontade de estruturação (*Gestaltung*) do mundo como no Cristianismo ou no Islamismo, ora desenvolvendo um *ethos* de fuga e desprezo do mundo (*contemptus mundi*) como em algumas seitas cristãs e em religiões hindus (VAZ, 1999, p. 51).

Outra forma de manifestação do saber ético é a sabedoria de vida. Sabedoria essa que é transmitida por meio de duas realidades muito próprias do ser humano, a razão e a linguagem. A razão se concretiza no sábio⁶, ou seja, naquele que possui a capacidade de ser um paradigma para os demais em relação ao comportamento ético, e torna-se peculiar ou típica de um contexto sócio-histórico por meio da linguagem. A propósito, o tema da linguagem é extremamente importante para a construção da ciência do *ethos*, bem como da auto-afirmação do ser humano.

⁶ A história da humanidade é marcada por inúmeros sábios. Já na antiguidade, Sócrates afirmou um legado filosófico que permanece vivo até hoje. Sem dúvida alguma, é um paradigma a ser seguido enquanto sujeito ético que busca e vive a verdade. Posteriormente, Aristóteles edifica uma ideia de virtude e prudência a partir do equilíbrio das ações e dos sentimentos, fruto de um hábito constante. “A tradição romana, por sua vez, irá integrar, na expressão literária dos moralistas como M. T. Cícero e Sêneca, os valores romanos dos *mores maiorum* ao ideal estoíco de ‘sábio’. Não menos significativa é a personagem do ‘sábio’ na tradição bíblico-cristã, desde os chamados livros ‘sapienciais’ no AT até a formação do culto dos *santos* na Antiguidade tardia, que faz das imitações desses modelos um *topos* clássico do ensinamento ético-espiritual cristão-católico, e cujo desaparecimento, em algumas das versões do Cristianismo pós-Reforma, é um índice incontestável da crise do antigo *saber ético* no clima cultural da nascente modernidade. Na tradição ética cristã estamos, porém, em face de um *modelo* singular e único, *fundador* reconhecido pela sua autoridade absoluta e normativa sobre toda a tradição e no qual transluz não apenas a racionalidade de um *ethos* histórico, mas sobretudo a transracionalidade de uma *revelação* divina. O fato *Jesus Cristo*, rico de inexaurível significação ético-religiosa, apresenta-se como um evento decisivo na história do *saber ético* no Ocidente, enquanto a *imitatio Christi* deixa sem dúvida o sulco ético mais profundo entre as condutas que marcam nosso *ethos* histórico” (VAZ, 1999, p. 53).

[...] Isso significa dizer, que as experiências concretas dos homens com as coisas, com as pessoas, com as instituições, etc., são, sempre, mediadas pela comunidade humana com a qual eles partilham uma determinada interpretação do todo desta experiência. Está em jogo, aqui, uma “totalidade de sentido”, historicamente formada e socialmente mediada, que é condição de possibilidade do agir concreto do homem. Sendo, assim, a linguagem, enquanto mediadora desta totalidade prático-sócio-histórica possibilitadora do ser-homem, é o lugar próprio do homem: fazendo emergir a questão do sentido, ela rompe com a estruturação puramente instintiva de sua vida e faz o homem emergir como aquele, que se encontra no aberto da pergunta por seu ser, ou seja, como aquele, que se descobre como alguém, cujo ser deve ser construído e conquistado. Nesta perspectiva, a linguagem rompe com a “repetição do sempre mesmo” e abre o futuro do homem como futuro de alguém, que descobre seu ser como “tarefa histórica” numa comunidade humana determinada (OLIVEIRA, 1988, p. 39).

Contudo,

[...] a perda da força nativa dessa linguagem em meio à multiplicação das linguagens artificiais de nosso tempo, e de sua instrumentalização ideológica sob o conceito ambíguo de “cultura popular”, **denota inequivocamente um progressivo apagar-se da memória ética de nossa civilização, com as consequências que começam a ser dramaticamente sentidas** (VAZ, 1999, p. 54, grifo nosso).

É certo que já na Antiguidade a humanidade assistiu algumas correntes relativistas na estruturação do pensamento ético-filosófico, por exemplo, os sofistas. Mas, na compreensão do nosso autor, é na Modernidade que esses problemas se tornam mais expressivos e evidentes, o que proporcionou crises terríveis na contemporaneidade, principalmente no que tange as relações intersubjetivas.

De fato,

O problema filosófico do outro é um tema muito privilegiado na filosofia contemporânea; porém, é importante um discurso antropológico equilibrado que não acentue demais o solipsismo, como em muitas filosofias do sujeito ou, tão pouco que enfatize em demasia o domínio do funcional e do operacional da relação intersubjetiva, próprio da sociedade dominada pela tecnociência ou pela racionalidade empírico-formal (CRUZ, 1997, p. 42).

A humanidade é uma grande comunidade de sujeitos distintos, e é na *polis* que o indivíduo busca se afirmar. Portanto, não se faz Ética e nem Política sozinho. Porém, as particularidades podem se sobrepor em relação ao todo. Infelizmente, esse é o cenário que se destaca no mundo desde a modernidade e será o objeto de discussão do próximo ponto deste artigo.

3 OS RUMOS DA ÉTICA A PARTIR DA MODERNIDADE

Desde o nascimento da modernidade, contempla-se com clareza um ideal antropocêntrico, isto é, o homem como centro de todas as coisas. Consequentemente, a humanidade inicia um processo de pluralidade antropológica em que

[...] a unidade cultural (como na Grécia) ou religiosa (como na Idade Média) da imagem do homem é desfeita pela descoberta da imensa diversidade das culturas e dos tipos humanos e pelo próprio avançar das ciências do homem que submetem seu objeto a uma análise minuciosa e, aparentemente, desagregadora de sua unidade (VAZ, 1991, p. 65- 66).

Inicialmente, a antropologia que se destaca é fruto do Renascimento ela possibilita o fortalecimento de outras tantas correntes que rompem com a tradição filosófica, até então preservada no período medieval. É um tempo de transição, ou então, “[...] uma ruptura intencional e radical com a cultura cristã medieval e como manifestação do projeto histórico de instauração de um novo tipo de humanidade” (VAZ, 1999, p. 258).

Esse novo tipo de humanidade emerge sobre a inspiração da cultura e dos valores da civilização antiga. Na visão renascentista, é a oportunidade de se romper o elo obscuro inaugurado pela filosofia cristã na história do pensamento reflexivo, e traçar um caminho de autonomia dos sujeitos, mais precisamente, autonomia da razão.

Embora a Renascença tenha o objetivo de desvencilhar-se por completo da cultura medieval, o estudo de seu início cronológico apresenta o estabelecimento de uma relação dialogal entre esses dois períodos. Realmente,

[...] a leitura mais cuidadosa das fontes e sua interpretação mais atenta aos condicionamentos históricos, culturais e conjunturais da gestação de uma nova visão de mundo e das expressões filosóficas e literárias que lhe correspondem, levaram a uma ênfase maior sobre a continuidade que se torna visível entre a cultura medieval e a cultura renascentista, na medida em que algumas das ideias mestras e dos paradigmas teóricos que irão definir a identidade histórico-cultural da Renascença começam a se constituir a partir do século XII (VAZ, 1999, p. 259).

Outro fator que convalida essa realidade histórica é que

[...] os grandes fundadores da cultura cristã ocidental como os Padres da Igreja Agostinho, Ambrósio e Jerônimo figurarão entre os autores mais lidos pelos humanistas e serão beneficiados na Renascença com suas primeiras edições críticas. É mesmo possível interpretar a Renascença, numa das duas tendências fundamentais encarnada, por exemplo, no humanismo erasmiano, como uma tentativa de retomar em novos tempos e novas condições, o projeto de harmonização entre Antiguidade clássica e Cristianismo que caracterizou a primeira cultura cristã (VAZ, 1999, p. 259).

Todavia, apesar de, inicialmente, haver o reconhecimento da harmonia entre as duas culturas, paradoxalmente, há a visualização do processo inverso, no qual os dois períodos ganham traços completamente distintos e independentes. Em relação a esse processo, o conceito de humanismo renascentista⁷, permite vislumbrar “[...] a expressão intelectual de uma *Ética* renascentista como pródromo anunciador da *Ética* moderna, e que pode ser justamente denominado *Ética* humanista” (VAZ, 1999, p. 260).

A transição renascentista cumpre, portanto, um duplo e importante papel na história da *Ética* ocidental. De um lado recebe, transmite e mesmo recupera a herança das grandes escolas éticas da Antiguidade, o platonismo e o neoplatonismo, o aristotelismo, o epicurismo e o estoicismo, sobretudo dando a conhecê-las através dos textos originais nos primeiros ensaios de edições críticas filologicamente confiáveis, imensamente superiores às precárias traduções medievais, ao mesmo tempo em que continua a alimentar, sobretudo nas Universidades, a tradição da *ética* cristão-medieval ou vê nascer no seio dessa tradição uma variante de extrema importância qual seja a *ética* protestante, sobretudo calvinista. De outro, a *ética* renascentista na versão que recebe por parte dos humanistas, inaugura um novo estilo de reflexão moral, integrado ao projeto de uma nova concepção da cultura e de uma nova pedagogia, fundamentos de um universo simbólico que assinala a ascensão do *individuo* ao primeiro plano da cena histórica e o primeiro anúncio da chamada modernidade (VAZ, 1999, p. 265).

Destaca-se que

⁷ Segundo Kristeller, um renomado estudioso da Renascença: “O humanismo renascentista não foi tanto uma tendência ou um sistema filosófico, mas muito mais um programa cultural e pedagógico, que valorizava e desenvolvia um setor importante, mas limitado dos estudos. Esse setor teve como seu centro um grupo de matérias que, essencialmente, não diziam respeito aos estudos clássicos ou à filosofia, mas sim aquilo que, a grosso modo, pode ser indicado como literatura. Foi a essa peculiar preocupação literária que o estudo verdadeiramente intensivo e extensivo dedicado pelos humanistas aos clássicos gregos e especialmente latinos deveu o seu caráter peculiar, que o diferencia dos estudos próprios dos filólogos clássicos a partir da segunda metade do século XVIII. Ademais, embora o *studia humanitatis* incluam uma disciplina filosófica, isto é, a moral, na verdade excluem por definição campos como a lógica, a filosofia da natureza e a metafísica, além da matemática e da astronomia, da medicina, do direito e da teologia, para cita apenas algumas matérias que tinham um lugar claramente definido no currículo universitário e nos esquemas classificatórios da época. Parece-me que esse simples fato basta para fornecer uma prova irrefutável contra as repetidas tentativas de identificar o humanismo renascentista com a filosofia, a ciência ou a cultura desse período, em seu conjunto” (KRISTELLER apud REALE; ANTISERI, 1990, p. 18- 19).

[...] no seio da moral propriamente renascentista e em estreita ligação com os ideais e o projeto pedagógico dos humanistas **que tem lugar a lenta, mas decisiva passagem da natureza à cultura como pólo organizador da vida ética**. Com efeito, o *homo humanus* dos humanistas é o homem cultivado ou, segundo a expressão da época, *ad humanitatem informatus*, sobretudo pela prática da *sapientia* tornada possível pela aquisição de uma ampla cultura de base literária (VAZ, 1999, p. 264, grifo nosso).

A passagem descrita na citação anterior possibilita, desde já, a contemplação da questão que fundamenta o principal problema a ser discutido neste capítulo, afinal, no momento em que a natureza perde o espaço para a cultura em relação à organização da vida ética, inaugura-se o ambiente para que as culturas dêem a tônica do discurso ético. Isso significa que já não há uma estrutura universal que afirme e direcione os atos dos sujeitos, mas sim atitudes totalmente particulares, conseqüentemente, propensas ao relativismo.

Em suma, ressalta-se, mais uma vez, que a Renascença é um importante período de descobertas pedagógicas, políticas, literárias, enfim, culturais, mas não é propriamente a modernidade. A era moderna inicia-se, especificamente, com a revolução científica e introduz um ideal racionalista do homem e, por conseguinte, uma concepção racionalista da Ética.

Após o declínio da Renascença, inaugura-se um novo tempo e uma nova maneira de se pensar. Trata-se da concepção antropológica racionalista.

[...] esse novo modo de pensar e sentir permanece herdeiro e devedor do humanismo renascentista e dele receberá influência direta por meio dos grandes moralistas franceses do século XVI, sobretudo Michel De Montaigne (1553-1592), que transmite ao racionalismo emergente os temas da observação de si mesmo e do ‘conhece-te a ti mesmo’, como da lei natural e da natureza como guia das ações. Mas, por outro lado, a nova forma de razão que então se constitui traz consigo uma crítica radical ao vitalismo renascentista e à tradição antiga da *psyché* e do *pneûma*. A antropologia racionalista prolongará a tradição do *zoonlogikón*, mas dando-lhe um novo conteúdo, pois nela o esquema mecanicista (ou a primazia do modelo da máquina) se estenderá à explicação da vida e do homem (VAZ, 2004, p. 71).

Como afirma Lima Vaz, “é difícil e sempre problemático escolher um paradigma racional ao mesmo tempo *heurístico*, ou seja, fonte de novos problemas, e *hermenêutico*, ou seja, princípio de novas interpretações” (VAZ, 1999, p. 268) para se explicar o exercício racional de alguma realidade. Todavia, ao tratar-se da modernidade, a pesquisa filosófica de alguns pensadores versados nesse contexto, permite a compreensão das suas principais referências.

Entre as referências paradigmáticas da era moderna, destaca-se, portanto, o método “(...) mecanicista, de predominância *físico-matemática*, que presidirá à primeira forma de

Razão e guiará o primeiro estilo de prática racional na última modernidade ocidental – a nossa (VAZ, 1999, p. 268).

A respeito do modelo mecanicista, é fundamental acentuar o seu sentido na modernidade. Trata-se de uma relação que tem de um lado o homem e o universo e do outro lado a máquina. É sabido que desde o contexto tardo-medieval, o agir e o fazer humano que se operavam harmoniosamente na ordem universal, são rompidos pelas concepções do nominalismo, mas é na modernidade, com o modelo mecanicista, que há a separação do ideal antigo de cosmos e, conseqüentemente, a crise dos atributos da Metafísica clássica. Outra conseqüência de igual valor refere-se ao fazer humano na relação objetiva com o mundo.

Uma vez que no cenário da modernidade todos os conceitos relacionados à ação humana são submetidos ao crivo do racionalismo, também a Ética se configura a partir de uma nova Razão, que tem o objetivo de pensar a natureza da realidade tendo como ponto de partida o próprio ser humano, este, capaz de produzir todas as coisas por meio de métodos experimentais.

No auge dessa nova razão, destaca-se a sabedoria cartesiana com a figura de René Descartes. O filósofo francês introduz no discurso filosófico o método crítico e subjetivo, que se pauta sobre a dedução e a matemática. Resumidamente, o seu método segue um caminho de intuição, análise, síntese e enumeração completa (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1974, p. 309), partindo de uma dúvida universal, denominada por ele de dúvida metódica, até que se atinja uma verdade segura, plena e confiável.

A aposta quase que cega aos ditames da razão instrumental, apoiada sobre o caráter subjetivo do conhecimento ético, viabilizou um caminho de muitas crises. Na modernidade, “O homem não se sente mais como inserido num todo maior, que, heteronomamente, lhe fornece o sentido de sua vida, mas ele mesmo é *fonte de sentido* de qualquer todo, já que o lugar que determina o sentido de tudo” (OLIVEIRA, 1989, p. 16). Portanto, se não existe um fundamento universal que assegure as ações dos sujeitos, progressivamente, o clima de relativismo dos valores se acentua na história, introduzindo um tempo de crises profundas.

O rompimento com a tradição filosófica ocorrido na modernidade afetou o campo da ação dos sujeitos. Com efeito, “o abandono da divisão aristotélica da razão e o predomínio da atividade puramente *poiética* do sujeito orientado pela racionalidade técnico-científica inviabilizaram a orientação ética das ações” (OLIVEIRA, 2013, p. 52).

Contudo, segundo Lima Vaz, o “sujeito singular não suporta tal peso ontológico e tal responsabilidade metafísica”. A maior evidência disto seria

o fato de que “a ética kantiana do dever foi notoriamente submergida pela ética do prazer e do poder”. O postulado da autonomia absoluta do sujeito teria conduzido, historicamente, ao avanço da “dialética do desejo e da dominação (ou da satisfação hedonista do poder), expressão universal do niilismo ético. **Lima Vaz define o niilismo ético como “a perda do humano no agir e na obra do homem”**. Sua essência se mostra, segundo ele, justamente no fato de que “todos os meios vão se obscurecendo, uma a uma, as *razões* de ser livre” (OLIVEIRA, 2013, p. 53, grifo nosso).

Para Lima Vaz, embora a tecnociência moderna tenha dado à humanidade um amplo patrimônio cultural, ela não foi capaz de produzir regras resistentes que conduzam o agir dos indivíduos, agora, dotados de poder extremo (OLIVEIRA, 2013, p. 54). Em relação a esse poder, percebe-se que uma das causas principais do niilismo ético na contemporaneidade é a desvinculação ou a desarticulação da matriz conceptual proposta por Aristóteles como expressão da realização humana.

Com efeito,

[...] ao abrir mão da consideração teleológica e orientar-se por modelo de conhecimento eminentemente operacional, a liberdade não consegue ultrapassar seu momento inicial. Ela se constitui unicamente como poder de escolha ou *livre-arbítrio*, tal como é definida pelo empirismo. **Sem referência ao Bem, entendido como fim autenticamente humano, o indivíduo se torna “incapaz de aprender o verdadeiro sentido da liberdade, para finalmente alienar-se nos meandros subjetivos do arbítrio”**. [...] Ao revelar-se incapaz de dar aos próprios produtos valor humano autêntico, a razão *poiética*, termina por levar o ser humano “a estatuir normas, valores e fins de acordo com os princípios axiológicos por ele mesmo estabelecidos e que atendem sobretudo à satisfação das suas necessidades naturais ou artificialmente suscitadas (OLIVEIRA, 2013, p. 54).

Torna-se perceptível que, o homem por si só, sem uma correspondência objetiva que o auxilie na deliberação de seus atos, é incapaz de tomar decisões livres de duros conflitos. De fato, “[...] ao estender seu domínio ao campo da liberdade a racionalidade *poiética*, própria da tecnociência, teria se colocado ‘a serviço do instinto – da dominação, do prazer, do lucro, da violência e, finalmente, da destruição e da morte (OLIVEIRA, 2013, p. 54). Por esses motivos, “a relação intersubjetiva teria se transformado, de algum modo, em relação objetiva, não recíproca. Transformado em objeto, o ser humano não é mais reconhecido na dignidade de fim em si” (OLIVEIRA, 2013, p. 54).

Muitos autores da contemporaneidade se dispuseram a refletir sobre esses problemas. Entre esses autores, é importante que se destaque a figura de Nietzsche, pois além de seu

pensamento ser fonte de críticas extremamente relevantes para o debate ético, como afirma Volpi, ele é o primeiro grande profeta e teórico do niilismo.

Nietzsche fundamenta a sua abordagem a respeito do niilismo na história debruçando-se sobre a tradição socrático-platônica. Para ele, a perspectiva de que existam dois mundos, sendo um real e o outro fictício, corrobora com afirmação do “nada”, pois se apenas um desses mundos é real, automaticamente, o outro deve ser desprezado.

Evidentemente, ele compreende que os elementos apresentados pela tradição socrático-platônica são totalmente ilusórios, pois se desgastam ao longo do tempo até que sejam reduzidos a nada. “O niilismo poderia ser definido como o vácuo ou a falta de sentido ocasionada pela deterioração daqueles elementos que até então ofereciam meios para se responder à pergunta pelo sentido da vida, do ser, da história” (OLIVEIRA, 2020, p. 362).

Em relação à busca pelo sentido das coisas, é importante destacar a concepção defendida por Nietzsche sobre Deus. Para ele, Deus está morto, e a sua morte significa uma rejeição radical aos dogmas impostos pela religião, pois, na sua compreensão, eles viabilizam a eliminação do ser humano enquanto aquilo que ele é: vontade e potência.

As concepções a respeito do niilismo estruturadas por Nietzsche contribuíram para que muitos pensadores discorressem sobre esse assunto no mundo contemporâneo. Lima Vaz, por exemplo, trabalha com afinco sobre as questões relacionadas a esse tema. Ele acredita que a quebra com a tradição filosófica proporcionou uma multiplicidade infinita de ideias, mas não foi capaz de organizá-las de modo que os principais anseios do homem encontrassem uma resposta plausível e equilibrada.

Porém, é importante ressaltar que não foi apenas a quebra com a tradição filosófica que gerou esse tempo de agrura. A ruptura com a estrutura axiológica do *ethos* e o desprendimento de um princípio transcendental que direciona as ações do indivíduo, corroboraram também para que a humanidade chegasse a uma situação caótica, denominada pelo filósofo jesuíta de o “enigma da modernidade”⁸.

⁸ O enigma da modernidade, “[...] foi formulado no intento de compreensão filosófica da modernidade operado por Henrique Cláudio de Lima Vaz ao longo de mais de uma década de reflexão sobre o fenômeno. Com efeito, a expressão ‘enigma da modernidade’ aparece na obra de Lima Vaz em um Editorial sobre ‘Ética e Comunidade’ da **Revista Síntese** do início de 1991. Entretanto, a complexa realidade que a expressão designa já fora esboçada em Editorial sobre ‘Ética e Civilização’, da mesma revista, publicado em meados de 1990. Segundo Lima Vaz, o grande enigma da modernidade procede do ‘trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que, no seu impetuoso e aparentemente irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido’ (SNF 49, p. 10). Dito de maneira mais sintética, trata-se do ‘enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética’(SNF 52, p. 11)” (PERINE, 2002, p. 51). *A sigla SNF refere-se à revista Síntese Nova Fase. O autor que escreveu o artigo de onde esse trecho foi extraído, utilizou o volume 1, número 49 de 1990.

O antropocentrismo exacerbado que deu ao homem a total autonomia de suas ações, não é capaz de lhe conferir o equilíbrio no que se refere a sua liberdade. Assim sendo, os conceitos subjetivos se sobrepõe no momento em que os sujeitos deliberam as escolhas de seus atos, causando um desgaste profundo nas relações intersubjetivas.

O niilismo estende sua sombra por toda parte, é um “fenômeno de muitas faces, manifestando-se [...] onde se fazem presentes as diferentes famílias de ideias e valores da nossa tradição: religiosa, metafísica, ética, política, estética”. De acordo com Lima Vaz, contudo, o niilismo poder ser visto propriamente em dupla perspectiva: metafísica e ética. Segundo a primeira, ele se caracteriza como a perda do *fundamento* (*arché*); na segunda vertente, como a perda do *fim* (*télos*) (OLIVEIRA, 2020, p. 367- 368).

No niilismo ético, quando o homem perde o seu *fim*, ele tem consciência de que pode produzir muito na ação poética, porém não sabe se essa produção o levará a um *fim* bom ou mau. “O homem moderno, portanto, por um lado assiste ao multiplicar das possibilidades de agir, mas, ao mesmo tempo, não pode contar com nenhum princípio vinculante capaz de orientar estas possibilidades de ação” (OLIVEIRA, 2013, p. 53).

Com efeito, a dissolução entre a natureza e o homem, entre o homem e Deus e entre o humano e ele mesmo (PERINE, 2002, p. 57), provocou a existência do niilismo como um comportamento, que se configura por meio da extrema particularidade. A extrema particularidade aqui mencionada, diz respeito ao modo no qual se estrutura a organização humana na cultura niilista.

O agir humano, desse modo, organiza-se a partir de interesses ideológicos, segundo o critério pragmático de utilidade, de “um relativismo universal e de um hedonismo que não conhecem limites”, e não em vista de fins legítimos, conforme à dignidade humana. O homem vive por nada, age por nada, morre por nada – eis o niilismo ético em ato. Neste contexto, para Lima Vaz, os pensadores ditos “pós-modernos” exercem com sutileza a função de “[...] dar ao niilismo ético como ‘espírito do tempo’ uma forma aceitável de legitimação intelectual”, de modo que esta desventurada situação seja vista como normal ou “politicamente correta” e seja aceita como configuração natural da história contemporânea (OLIVEIRA, 2020, p. 368).

Uma análise profunda da realidade permite a compreensão de que o niilismo ético possui as suas raízes no niilismo metafísico. Padre Vaz contempla o mundo hodierno e percebe que

[...] a racionalidade técnico-científica, ao estabelecer normas, formular hipóteses, enunciar teorias, verificar leis, propor modelos, simular situações, medir e calcular conseguiu produzir quantidade enorme de objetos, mas se

mostrou incapaz de pensar o simples estar-no-mundo do sujeito (OLIVEIRA, 2013, p. 50).

Em suma, seja na metafísica ou na Ética, a modernidade inaugurou um tempo terrivelmente obscuro em relação à luz que refletia sobre a razão humana, essa obscuridade é o niilismo que aos poucos toma conta das culturas, ganhando espaço e vigor na história como algo absolutamente normal. “Diante disso, a única alternativa que se apresenta, segundo a convicção de Lima Vaz, consiste na ‘aceitação do Transcendente absoluto que, sendo Princípio e Fonte do existir é necessariamente Fim” (OLIVEIRA, 2013, p. 55).

Conforme apresentado e refletido até aqui, são muitas as aporias relacionadas à Ética desde o advento da modernidade. Essas aporias podem ser resumidas basicamente em duas, a saber: 1) a falta de um discurso integral e sistemático que oriente a reflexão dos sujeitos; 2) a necessidade de algo que afirme a importância da harmonia nas relações intersubjetivas, tão desprezadas com a sobreposição da subjetividade e da particularidade no mundo contemporâneo.

Consciente desse contexto crítico que o cerca, Lima Vaz propõe a discussão sobre a relação filosófica entre Ética e Direito, pois segundo o nosso autor, esse é o melhor caminho para que se afirme uma sociedade livre de atos demasiadamente particulares que estão propensos aos excessos e, conseqüentemente, às desigualdades nas relações entre os sujeitos.

4 ACENOS SOBRE A RELAÇÃO FILOSÓFICA ENTRE ÉTICA E DIREITO, SEGUNDO LIMA VAZ

É certo que com a gênese da sociedade política a ciência do *ethos* tem acompanhado constantemente a evolução da humanidade, que diante de seus inúmeros desafios percebe a necessidade de se criar organismos capazes de contribuir para que haja harmonia entre os sujeitos. Entre tantos organismos, o Direito deve ser aplicado a todos, indistintamente, de modo que as diferenças particulares não sobreponham a uma igualdade de justiça já assegurada pela lei⁹

⁹ “A matriz conceptual é representada aqui pela ideia de lei (*nomos*), que deve permitir o estabelecimento de uma proporção ou correspondência (*analogia*) entre a lei ou medida (*métron*) interior, que rege a *práxis* do indivíduo, e a lei da cidade, que é propriamente *nómos*, e deve assegurar a participação equitativa (*eunomia*) dos indivíduos no bem que é comum a todos e que é, primeiramente, o próprio viver-em-comum (VAZ, In.: TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 205).

No início desta discussão, são de suma importância as palavras de Mac Doweell¹⁰:

[...] na exposição sistemática de sua Ética, Pe. Vaz introduz a noção de Direito a partir da reflexão sobre a lei. Por outro lado, o conceito de Direito está intrinsecamente ligado à idéia de justiça. Trata-se da mesma realidade vista a partir do pólo subjetivo (justiça) ou do pólo objetivo (lei) do *ethos*. O Direito pertence ao horizonte objetivo do agir ético, enquanto é correlativo à lei, criado pela lei. Ela é a regra do Direito, a ideia diretiva e imperativa à qual deve conformar-se o agir nas relações intersubjetivas. Em suma, Direito, originalmente, é aquilo que é devido a outro, segundo uma relação de equidade da maneira que a lei o determina. Trata-se, portanto, de uma relação triádica, que se estabelece entre dois termos, o sujeito do direito e o sujeito do dever, pela mediação da “res justa”, i.e. do objeto, que mede a pretensão de um e o dever do outro (MAC DOWELL, 2007, p. 265).

A gênese do Direito, na compreensão de Lima Vaz, está intimamente ligada à formação do *ethos* por meio de duas realidades. A primeira é alicerçada sobre a racionalidade imanente do *ethos* que “[...] se constitui como teoria da *práxis* individual e assume a forma de uma doutrina da virtude (*areté*) ou da Ética no sentido estrito. O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como *hábito* (hexis)” (VAZ, 1993, p. 135). Na segunda, “[...] a razão do *ethos* irá exprimir-se na forma de uma teoria do existir e do agir em comum e se apresentará como doutrina da lei justa (*politéia*), que é, na comunidade, o análogo da virtude no indivíduo” (VAZ, 1993, p. 135). Neste segundo caso o *ethos* é costume, sendo a Política (*politéia*) a expressão concreta da Ética.

A Ética, ciência da *práxis* individual, se dispõe de um grande problema. Esse problema acontece em relação à liberdade, que só alcança a sua plena virtude quando há o domínio da Política enquanto ciência que dita as normas da comunidade. Mas, diante dessas normas, nasce um segundo problema, fruto da dificuldade de se estabelecer uma razão do livre consenso, isto é, “[...] uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstre na lei justa a realização plena, a *energia* da *práxis* consensual” (VAZ, 1993, p. 136).

A respeito da questão consensual, e moldando com mais argumentação a sua análise filosófica sobre o Direito, Lima Vaz discorre:

A razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras prescrições e sentenças é o que se denomina propriamente Direito e que está para a comunidade como a razão reta (*orthòs lógos*) está para o indivíduo. A

¹⁰ João Augusto Mac Dowell é um sacerdote jesuíta, doutor em Filosofia. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. *Informações extraídas do artigo “Ética e Direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz” (Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 09 – jan./jun. 2007).

sociedade, como o indivíduo, tem seu excesso, sua *hybris*, que se traduz em formas degeneradas ou perversas de *politéia* ou na própria perversão do Direito. **A lei aparece, assim, como o oposto exato da *hybris* social em todas as suas formas e, portanto, como a razão explicitada e codificada da liberdade consensual.** Neste sentido, Direito ou o sistema do Direito é definido por Hegel, com perfeita exatidão, como “o reino da liberdade realizada” (VAZ, 1993, p. 136, grifo nosso).

Desde as sociedades aristocráticas e guerreiras da Grécia arcaica, há um embate em relação ao poder e a sociedade política. Levando-se em conta o fator natural e universal de que o poder e a força estão associados, a sua primeira expressão está ligada à violência. O nascimento da sociedade política se dá justamente com o objetivo de combater essa união entre poder e violência, de modo que o poderio dentro da *pólis* seja assumido e legitimado pela lei, enfim, pelo próprio Direito, este, assegurado pela constituição do Estado. Essa necessidade de poder e admoestação afirmada pela lei é necessária porque:

Assim como, no indivíduo, o movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo *métron* da virtude, assim a dinâmica do poder é habitada internamente pela desmesura ou a *hybris* da violência e deve ser regulada internamente pelo *logos* presente na lei. Por conseguinte, o poder que, como causa eficiente, é necessário para a constituição do ser da sociedade política e para a garantia de seu permanecer deve encontrar na ordenação da razão que é a lei sua causa formal e sua legitimação. Deve ser, em suma, um poder legítimo, vem a ser, um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça e no qual a *hybris* da violência cede e se retira diante da equidade da *dike*. A justiça, por sua vez, segundo a definição clássica do Direito Romano retomada por Tomás de Aquino, tem por objeto o direito a ser atribuído permanentemente a quem é devido. É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem portanto, não em seu simples ser natural, mas nessa ‘segunda natureza’ pela qual o sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada, é que deve exercer a mediação entre a simples força que é violência e o poder político que deve ser justo. O indivíduo político é, por definição, o indivíduo livre ou capaz de liberdade (VAZ, 1993, p. 137).

O nascimento do Direito, como manifestação da sociedade política, é respaldado pelo homem, razão própria dos direitos. Isso faz com que os direitos sejam reconhecidos como, necessariamente, direitos humanos. Todavia, há que se destacar a falta de reconhecimento e efetivação desses direitos¹¹ em muitas sociedades. Segundo Padre Vaz, esse fenômeno se dá

¹¹ “Se os chamados direitos humanos permanecem um tema problemático nas sociedades políticas contemporâneas, [...] é que busca de novas e adequadas formas de organização e ideários políticos, na sequência das profundas transformações que vêm acompanhando o fim do *Ancien Régime*, persiste como um desafio para o mundo que está surgindo dessas transformações. Entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos aos quais eles são atribuídos, estende-se um vasto espaço, ocupado por

desde o Direito arcaico na Grécia e perpassa a história com seus conflitos humanistas e tendências anti-humanistas, chegando à contemporaneidade e provocando aos pensadores a elaboração “[...] ora de críticas ora de justificação, da própria *prática* política, ou seja, do tipo de relação entre o poder e o direito reconhecida na sociedade” (VAZ apud TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 208).

Na Grécia Antiga, como fruto dessa crítica num momento de declínio da *polis*, Aristóteles apresenta o *zôom político*, isto é, o animal político. E Rousseau, ao ver o início da sociedade liberal na Modernidade, coloca em evidência o perfil do “homem natural” (VAZ apud TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 208). Ambos teceram um pensamento situado à realidade política em que se encontravam. No entanto, Lima Vaz destaca que:

É conveniente, pois, distinguir a *prática* política de determinada sociedade ou época histórica, com a *ideia* do homem que lhe é imanente (já que a prática política postula do indivíduo que ele se pense como ser moral, isto é, universal), das *teorias* políticas que visam explicitar, justificando ou criticando, tal prática, e são levadas assim a tematizar a concepção do homem que sustenta a racionalidade implícita dessa prática. Temos assim, de um lado, a ideia do homem presente no *ethos* das sociedades políticas e que orienta e regula, como uma espécie de *norma reatrix*, seu desempenho histórico; de outro, as teorias do homem como ser político que se formulam em momentos cruciais – de ascensão, crise ou declínio – nos quais a sociedade política se volta sobre si mesma e se interroga sobre a validade e a consistência das ideias fundamentais que dão razão de sua existência (VAZ apud TOLEDO; MOREIRA, 2002, p. 208).

O itinerário construído pelas sociedades políticas tem o objetivo de legitimar o horizonte universal do Direito. De fato, ao ser reconhecido como um homem de direitos ou sujeito universal, o indivíduo se desprende de qualquer particularidade¹².

[...] as vicissitudes das sociedades políticas no Ocidente são acompanhadas pelas variações de um motivo antropológico fundamental que se esforça por traduzir as complexas relações que se estabelecem entre a *universalidade*

formas antigas e novas de violência. Vale dizer que os mecanismos de poder em ação nas sociedades políticas contemporâneas não alcançaram aquela legitimação que seria propiciada pela real efetivação dos direitos do homem ou pelo reconhecimento do cidadão como portador efetivo dos direitos cujo respeito confere ao poder seu predicado essencial como poder político, ou seja, poder justo” (VAZ, 1993, p. 139- 140).

¹² A política nasce com o intuito de produzir “[...] a elevação do indivíduo empírico a um plano de existência universal, vem a ser, de uma vida social regida por normas racionais e obedientes, portanto, ao imperativo de um *dever-estar*: exatamente o imperativo da lei ou do Direito. É necessário, pois, caracterizar inicialmente a particularidade do indivíduo que será dialeticamente negada pela passagem ao universal da existência política. Trata-se, evidentemente, dessa forma de particularidade que traz em si o princípio da sua própria negação como particularidade. **Fica, portanto, excluída a particularidade que caracteriza uma parte simplesmente adicionável ou integrável num todo no qual cessa a sua existência separada. Fica igualmente excluída a particularidade que se mantém fechada em si mesma como centro de referência para a satisfação das suas necessidades imediatas**” (VAZ, 1993, p. 142, grifo nosso).

objetiva da lei e do Direito e a *particularidade* das situações que circunscrevem a existência do cidadão de um lado e, de outro, entre essa mesma universalidade e a singularidade das consciências individuais. A aparição histórica do *político* traz consigo, portanto, a mesma necessidade de justificação racional ou ideal que se fez presente no momento em que o advento do indivíduo, emergindo da ruptura do *ethos* tradicional, suscitou o imperativo da criação da Ética como ciência do *ethos*. O itinerário que conduz da Ética socrática à Política platônica permanece como paradigma dessa exigência de pensamento do universal, que tenta assentar sobre novos fundamentos – sobre os fundamentos do *logos* demonstrativo ou da ciência – o existir histórico do indivíduo e da comunidade (VAZ, 1993, p. 141).

A dialética constitutiva da política é permeada por dois pólos fundamentais. De um lado o homem individual é portador do *logos*, do outro a existência de uma “[...] dialética formal de valores e numa lógica do dever-ser: bem e o mal, o justo e o injusto” (VAZ, 1993, p. 143). Ao passo que o ser humano se constitui como ser ético, eleva-se a sua constituição para ser político.

Essa constituição de ser político vincula a relação entre a universalidade objetiva do *logos* (lei e do Direito) com a universalidade subjetiva do *logos*, permitindo que o homem seja de fato um ser socializado, “[...] não no círculo fechado da existência agregaria, mas no espaço livre da existência política” (VAZ, 1993, p. 144).

Realizar efetivamente essa síntese da universalidade objetiva e do indivíduo universal no espaço do *logos*, eis a tarefa que cabe às sociedades políticas na medida em que tentam assegurar ao homem a existência social como existência regida pela razão. Se, nas teorias políticas, essa tarefa é pensada segundo as exigências de otimização que decorrem da própria razão, na realidade histórica efetiva a existência política é marcada pela contingência que torna impossível a síntese perfeita entre a universalidade objetiva do *logos* e a universalidade subjetiva da razão singular. Com efeito, a particularidade natural do indivíduo, manifestando-se no “mau infinito” do desejo nunca satisfeito, subsiste sob a universalidade objetiva do *logos* e se opõe à sua concretização adequada numa prática política totalmente penetrada pela razão (Vaz, 1993, p. 144).

Em síntese, o itinerário construído entre a razão da sociedade política e o indivíduo natural, edifica o “[...] o processo de universalização, propriamente pedagógico (a Política, como a Ética é fundamentalmente uma *paideia*), que eleva o indivíduo à condição de cidadão [...], indivíduo universal porque vivendo segundo a razão (VAZ, 1999, p. 145).

Convém refletir, ainda, a respeito da relação entre Direito e Justiça. Lima Vaz parte da concepção aristotélica que afirma duas realidades vinculadas, a saber, justiça como virtude (subjetiva) e justiça legal (objetiva).

Na sua dimensão subjetiva a justiça é uma virtude, ou seja, um hábito ou disposição constante do indivíduo que o leva a seguir a reta razão, neste caso, na sua relação com o outro. Trata-se da excelência do agir individual no espaço simbólico do viver-em-comum. Ela se apresenta como a categoria ética fundamental, que permite pensar a vida ética na sua estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida. Assim como a virtude, em geral, é a categoria que exprime a universalidade da vida ética em sua vivência subjetiva, assim a justiça exprime a mesma universalidade na sua dimensão intersubjetiva, como vida comunitária. Ela se exerce na reciprocidade da relação ética dos indivíduos tornados fundamentalmente iguais no espaço da comunidade ética pelo reconhecimento e acolhida de sua mesma condição de seres racionais e livres (MAC DOWELL, 2007, p. 267).

A justiça, segundo Lima Vaz, é a necessidade de se reconhecer e respeitar a dimensão do Direito que existe no outro. Todavia, essa necessidade exige, evidentemente, a utilização de métodos coercitivos, que podem ser considerados por meio das leis. Uma vez que a vida ética se estende nas relações intersubjetivas, o Direito confere aos sujeitos a realidade objetiva do bem comum.

Em suma, após a apresentação da relação filosófica entre Ética e o Direito, torna-se evidente que essas duas realidades constitutivas da natureza humana devem caminhar de modo conjunto para que os excessos da estrutura particular jamais se sobreponham aos direitos da estrutura comunitária ou universal. Aliás, mais do que isso, é o Direito, manifestado por meio da justiça que garante a igualdade a todos. Essa igualdade que, segundo o nosso autor,

[...] não é fruto da convenção ou do contrato social. Não é uma mera igualdade aritmética materializada em documentos de identidade que buscam operacionalizar as funções burocráticas presentes na relação entre o indivíduo e estado. Não é uma igualdade proporcional na participação nos bens materiais produzidos pelo trabalho social (RIBEIRO, 2011, p. 77).

Mas, ela é uma “[...] tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo de ser sempre mais livre para a prática do bem, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da consciência moral” (VAZ apud RIBEIRO, 2011, p. 77).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de Lima Vaz é um diálogo com o seu tempo. O filósofo jesuíta fez da filosofia não apenas uma profissão, mas uma atitude inquietante, ou seja, um exercício de

provocação crítica e analítica a respeito de si, das relações com outro e com o mundo circundante.

Entre tantos escritos deixados por Lima Vaz, a pesquisa deste trabalho foi direcionada mais intensamente à reflexão sobre a sua Ética e, a partir dela, à relação filosófica com o Direito. Para tanto, contemplou-se um extenso caminho que tem suas origens na antiguidade com o nascimento da ciência do *ethos*, até a contemporaneidade com a multiplicidade das perspectivas filosóficas.

Padre Vaz é um homem totalmente situado às realidades do seu tempo. Ao proclamar que a modernidade é um universo enigmático, o filósofo jesuíta tem a consciência de que é preciso olhar a fundo para as mazelas que assolam a realidade humana, e mais do que isso, é necessário propor caminhos que possibilitem a retomada filosófica da inteireza antropológica do homem.

Para ele,

[...] pensar filosoficamente resposta para os problemas da falta de inteligibilidade e normatividade para a existência não se constitui em tarefa meramente intelectual, mas apresenta-se como urgente exigência diante da dramática crise imposta pela situação histórica. Guiado pela convicção de que a existência possui sentido, o desafio de Lima Vaz assume consiste, então, em traduzir essa convicção, que nasce da experiência profunda de fé, em discurso racional. Esse discurso deve ser capaz de reconduzir os dualismos e aparentes ambiguidades da história à unidade capaz de conferir sentido ao existir e ao agir humanos (OLIVEIRA, 2013, p. 63- 64).

Em relação à existência e ao agir humanos, o homem sempre se questiona a respeito do modo mais adequado de se viver. Ainda que a resposta dessa pergunta seja pretensiosa ou subjetivada a partir dos próprios interesses, deve-se afirmar que a natureza humana, pensada de maneira integral, é capaz de produzir uma vida ética.

A vida humana é essencialmente ética. Ainda que haja discursos e movimentos contrários a essa realidade, uma análise metódica e reflexiva como é a Ética sistemática de Lima Vaz prova, com toda certeza, que o ser humano é capaz de se abrir ao horizonte universal do Bem, que se expressa por meio da razão e da liberdade.

Neste trabalho, refletiu-se também sobre a necessidade de se afirmar a defesa do Direito, de modo que muitos problemas da sociedade, sobretudo os de ordem intersubjetiva, sejam superados e possa existir harmonia constante entre os sujeitos. É importante notar que a relação filosófica entre Ética e Direito segundo Lima Vaz não se dá apenas pelo cumprimento da lei e da norma produzida pela convenção e o discurso contratual, mas principalmente pela anulação da particularidade interessada que pode sobrepor o ato individual, produzindo um

ambiente de caos. A Justiça se efetiva quando há o reconhecimento do Direito que existe no outro e, conseqüentemente, todos se compreendam como membros de um Direito que é Universal.

O período hodierno prova que o mundo está carente de paradigmas éticos como foi Padre Vaz. São poucos os sinais transmissores de uma mensagem coerente e eficaz para que os sujeitos pensem a realidade e tracem caminhos salutares na constituição de um mundo mais ético e humanizado. Talvez, um dos poucos exemplos da contemporaneidade, que propaga uma mensagem não apenas para cristãos ou católicos, seja o Papa Francisco. O seu pensamento ecoa sobre a humanidade e provoca a reflexão de todas as pessoas de boa vontade. Ao caminhar para a conclusão deste trabalho, salta aos olhos as palavras escritas por ele, recentemente, na encíclica *Fratelli Tutti*:

Numa sociedade pluralista, o diálogo é o caminho mais adequado para se chegar a reconhecer aquilo que sempre deve ser afirmado e respeitado e que ultrapassa o consenso ocasional. Falamos de um diálogo que precisa ser enriquecido e iluminado por razões, por argumentos racionais, por uma variedade de perspectivas, por contribuições de diversos conhecimentos e pontos de vista, e que não exclui a convicção de que é possível chegar a algumas verdades fundamentais que devem e deverão ser sempre defendidas. Aceitar que há alguns valores permanentes, embora nem sempre seja fácil reconhecê-los, confere solidez e estabilidade a uma ética social. Mesmo quando os reconhecemos e assumimos através do diálogo e do consenso, vemos que estes valores basilares estão para além de qualquer consenso, reconhecemo-los como valores transcendentais aos nossos contextos e nunca negociáveis. Poderá crescer a nossa compreensão do seu significado e importância – e, neste sentido, o consenso é uma realidade dinâmica –, mas, em si mesmos, são apreciados como estáveis pelo seu sentido intrínseco (FRANCISCO, 2020, n. 211).

Portanto, conclui-se que, embora seja um desafio pensar a realidade ética, é extremamente importante praticar esse exercício. Nesse intento, uma das vias apresentada por Lima Vaz é a releitura dialética da metafísica de Tomás de Aquino, uma vez que, segundo o nosso autor, Ética e metafísica estão em profunda intimidade.

No entanto, ainda que para alguns os valores puramente metafísicos e transcendentais não sejam mais suficientemente capazes de responder aos anseios do tempo presente, que se abrace a filosofia, a sabedoria perpetuada ao longo do tempo por incontáveis homens e mulheres, pois ela será capaz de conceder a todos aquele ideal sonhando por Sócrates na antiguidade: o autoconhecimento e, conseqüentemente, a compreensão daquilo que cada um é em relação a si mesmo, ao outro e à natureza. Esse exercício possibilitará que as relações humanas sejam mais éticas e justas.

REFERÊNCIAS

CRUZ, Pedro Cunha. **Antropologia e Razão moderna no pensamento de H. C. de Lima Vaz**. *Romae: Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis*, 1997.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti**: Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Vaticano, 2020. Disponível em: < http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 05 out. 2020.

MAC DOWELL, João Augusto. Ética e Direito no Pensamento de Henrique de Lima Vaz. In: **Revista Brasileira de Direito Constitucional (RBDC)**, n. 9, 2007.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha. **Metafísica e Ética**: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013. (Coleção estudos vazianos).

OLIVEIRA, Juliano Almeida. Crise da Modernidade, Nihilismo e Sentido: Lima Vaz Intérprete do Seu Tempo (I). In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, MG, v. 47, n. 147, p. 45-62, 2020.

_____. Crise da Modernidade, Nihilismo e Sentido: Lima Vaz Intérprete do Seu Tempo (II). In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, MG, v. 47, n. 148, p. 353-375, 2020.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da Filosofia**. 10. ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1974.

PERINE, Marcelo. Ética e sociedade. Razão teórica versus razão técnica. In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, MG, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: De Nietzsche à Escola de Frankfurt, vol. 6. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ética e Direito**. In: TOLEDO, Cláudia; LUIZ, Moreira (Org.). São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Antropologia Filosófica**. vol. 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Introdução à Ética Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000.

VOLPI, Franco. **O Nihilismo**. 2. ed. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola Jesuítas, 2012.



A AUTENTICIDADE NO PENSAMENTO DE JEAN-PAUL SARTRE:

um existencialismo de esperança para os tempos atuais

THE AUTHENTICITY ACCORDING TO THE THOUGHT OF JEAN- PAUL SARTRE: an existentialism of hope for the present times

Igor Sudério Abreu¹

Resumo: O presente artigo científico propõe analisar o existencialismo do filósofo contemporâneo Jean-Paul Sartre e trazer para os tempos atuais, percebendo que no homem e apenas nele se encontra a chance de um futuro melhor. Serão tratados temas pertinentes da filosofia sartriana, como o homem sendo livre e único sujeito de suas ações, as atitudes relacionadas à má-fé, o encontro com a angústia. Viver autenticamente o Para-si e estar ciente do ser-para-o-outro é não sofrer a angústia da liberdade, porém gozar do prazer de fazer a escolha certa. O existencialismo trabalhado no artigo coloca a esperança no próprio homem, sendo que muitas pessoas se encontram perdidas em meio à própria existência. Logo, é preciso reconhecer a autenticidade como positiva no homem e constantemente vivê-la como meio de ação, pois o homem se faz a partir de seus atos.

Palavras-chave: Autenticidade. Má-fé. Liberdade. Construção. Esperança.

Abstract: The present scientific article purposes itself to analyze the existentialism of the contemporary philosopher Jean-Paul Sartre and bring it to nowadays, perceiving that in man and only on him there is the chance of a better future. The pertinent themes of Sartre's philosophy will be treated, like man being free and only subject of his actions, the attitudes connected to faithless, the meeting with narrowness. To live authentically the "for-himself" and to be conscientious of "being-for-the-other" is not suffering the narrowness of freedom, but enjoy the pleasure of doing the right choice. Existentialism approached in this article put hope in the own man, so that many people are lost in the middle of their own existence. Therefore, it is necessary to recognize the authenticity as positive in man and live it constantly as a way of action, because man build himself over his acts.

Keywords: Authenticity. Faithless. Freedom. Construction. Hope.

¹ Aluno do V período do curso eclesialístico de bacharelado em Filosofia no Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG.
E-mail: igorsuderio@hotmail.com.

1 INTRODUÇÃO

A proposta do presente texto é abordar, principalmente, a responsabilidade do homem sobre as suas atitudes, sendo estas autênticas e mostrar que nele se encontra a esperança para uma humanidade melhor.

A base de todo o artigo está no autor existencialista contemporâneo Jean-Paul-Sartre² e a obra destacada em todo artigo é *O existencialismo é um humanismo*³, porém não se esquecendo da sua obra principal: *O ser e o nada*, dentre outras que serão destacadas. Busca-se também obter informações para maior enriquecimento de artigos, teses e dissertações.

Os temas tratados buscarão conceitos básicos na filosofia de Sartre, como a definição de homem, a liberdade, a angústia, a má-fé, a constante construção do homem finalmente chegar ao tema principal do artigo: o existencialismo de esperança para os tempos atuais, visto que no homem se encontra o futuro da humanidade.

A busca por um ser autêntico nas suas escolhas é uma constante preocupação do existencialismo. E como fazer com que o homem seja o que veio para ser: condenado à liberdade? É uma pergunta chave, a qual o artigo buscará refletir.

Diante disso é necessário entender que a autenticidade de escolha se dá numa perspectiva antropológica e ética, pois a partir do momento em que o homem escolhe não é somente para si, mas para toda humanidade. Ser autêntico não é ser egoísta, pensar somente em si, porém é assumir a sua subjetividade visando também o outro que está a sua volta. Escolher é uma ação constante imbuída de responsabilidade.

Por mais que muitas vezes o homem se depara com a angústia, o desespero e o desamparo no momento da escolha, sendo estes sentimentos bons na visão existencialista, é

² Nascido em Paris, Sartre tinha apenas quinze meses quando seu pai morreu. Criado pela mãe e pelo avô, mostrou-se um aluno brilhante e ingressou na prestigiosa *École Normale Supérieure*. Lá conheceu sua companheira de toda a vida e colega filosófica Simone de Beauvoir. Depois da graduação, trabalhou como professor e foi nomeado para a cadeira de filosofia na Universidade de Le Havre em 1931. Durante a Segunda Guerra Mundial, Sartre, convocado pelo exército, caiu prisioneiro por um breve período. Ao ganhar a liberdade, em 1941, uniu-se ao movimento de resistência. Depois de 1945, os textos de Sartre tornaram cada vez mais políticos e ele fundou a revista político-literária *Les temps modernes*. Ganhou – e recusou – o Prêmio Nobel de Literatura em 1964. Sua influência e popularidade era tamanha que mais de 50 mil pessoas foram ao seu funeral (O LIVRO da Filosofia, 2016, p. 269).

³ “*O existencialismo é um humanismo* é o texto estenografado, pouquíssimo retocado por Sartre, de uma conferência que ele proferiu em Paris, na segunda-feira dia 29 de outubro de 1945. [...] O existencialismo é um humanismo é, portanto, um texto circunstancial, mas que por pouco que já se tenha abordado a obra de Sartre sob seu aspecto literário ou filosófico, permite perceber o primeiríssimo momento, ainda vago, intimamente conflitivo, de uma virada em sua vida intelectual. Um novo ciclo de investigação filosófica irá começar. As objeções à sua obra, que ele procura inventariar nessa conferência, por confusas e hostis que sejam, provocarão nele novas questões que serão tratadas mais tarde em *Crítica da razão dialética*, após um livre amadurecimento, testemunhado, entre outras coisas, por seus escritos póstumos”. (ELKAIM-SARTRE, 2014, p. 9-14).

preciso agir com responsabilidade, não é possível ficar inerte, pois com a fuga da escolha responsável o homem pode agir com má-fé, ou seja, rejeitar o reconhecimento da sua liberdade.

O existencialismo de esperança busca, a partir da realidade, propor uma mudança na pessoa do homem, esta que muitas vezes é colocada como utópica. Contudo, o homem ao assumir a sua missão no mundo. Ao assumir sua liberdade, sua identidade de ser homem, ser humano, ele traçará novos paradigmas de vida, tendo em vista sua preocupação individual, social, política e existencial.

2 O HOMEM NO PENSAMENTO DE SARTRE

A máxima do existencialismo é que “a existência precede a essência” (SARTRE, 2014, p. 18) e Sartre aprofundou seu pensamento a partir dessa máxima. É saber que o homem nasce sem predestinação alguma e a partir do momento em que se encontra no mundo, ele é o único sujeito de suas ações, tudo o que ele usa como forma de desculpa ou justificativa para suas escolhas, seja ligada à religiosidade ou à questão do contexto histórico vivido, ele está agindo de má-fé.

[...] o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida [...]. O homem não é apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz. (SARTRE, 2014, p. 19).

Certamente, há, sim, influências na personalidade de cada ser, sejam elas culturais, sociais ou históricas, advindas do círculo de convivência. Todavia é importante destacar que mesmo estando no mundo e sendo influenciado por ele, o homem tem consigo a capacidade de decidir a situação que deseja e em todo o momento, tem uma vasta possibilidade de alternar esta situação. O para-si que vive em constante transformação, sempre tendo a possibilidade de se construir.

O homem, ao escolher, não escolhe somente para si, mas sim para a humanidade: “quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas é responsável por todos os homens” (SARTRE, 2014, p. 20). Ao perceber que ele não é responsável somente por si e sim por

todos os homens, gera-se uma grande angústia, pois a reponsabilidade pelos seus atos e suas escolhas é muito maior do que ele pensa.

O existencialismo costuma declarar que o homem é angústia; isso significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade. (SARTRE, 2014, p. 21).

Essa angústia não pode ser vista como algo negativo ou ruim, pois ela é um reconhecimento pleno do conceito de liberdade para Sartre. Ao ser tomado por essa angústia, o homem reconhece sua liberdade que está ligada com a responsabilidade que o sujeito tem com suas ações, pois como já dito ele escolhe não só por si, mas por toda a humanidade.

Para Sartre, o ser verdadeiramente apaixonado pela liberdade autêntica é aquele que, antes de pensar na sua liberdade, pensa na dos outros, respeita a dos outros, defende a dos outros, portanto, aquele que fala primeiro e somente por sua liberdade, não é livre. É, mais do que qualquer outro, escravo do egoísmo e de si mesmo. (BARANOWSKIE, 2012, p. 20).

O homem é um ser “em situação”, localizado num espaço geográfico, cultura, nação e, a partir disso, ele faz suas escolhas, porque para isso é necessário estar no mundo. Não há possibilidade de ser, de fazer ou de agir sem primeiramente estar. Sartre ajuda a entender isso com sua definição na obra *Reflexões sobre a questão judaica*:

O Homem se define antes de tudo como um ser “em situação”. Isto significa que constitui um todo sintético com a sua situação biológica, econômica, política, cultural, etc. não é possível distingui-lo desta situação, pois ela o forma e decide suas possibilidades, mas, inversamente é ele que lhe atribui o sentido, escolhendo-se em e por ela. Estar em situação, segundo nós, significa escolher-se em situação e os homens diferem entre si como diferem suas respectivas situações e também conforme a escolha que efetuam de sua própria pessoa. (SARTRE, 1963, p. 35).

Portanto, mesmo encontrando em uma situação determinada, ou melhor, com características próprias, o homem ainda é capaz de escolher a que quer viver, só depende dele mesmo. Há inúmeras possibilidades de mudança na situação em que o homem se encontra e a única pessoa que pode mudá-las ou dar sentido a elas é o próprio homem, por isso um exercício constante de reflexão sobre o porquê da existência do homem no mundo pode levá-

lo a dar um sentido positivo para sua existência sabendo que ao fazer isso ele responde por todos os homens.

2.1 O ser-em-si, o ser-para-si e o ser-com-o-outro

Sartre define o ser-Em-si em basicamente três características: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 1997, p. 40). Se este é o que é, se esgota apenas em sê-lo e não pode não ser, e, muito menos se relacionar com o outro. Portanto, conclui-se o ser-Em-si, basicamente:

Imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação de si no seio do ser, fosse necessário uma descompressão do ser. Não devemos entender tampouco, por outro lado, que o ser seja uma afirmação de si indiferenciada: a indiferença do Em-si acha-se além de uma infinidade de afirmações de si, na medida que há uma infinidade de maneiras de afirmar-se. Resumiremos dizendo que o ser é em si. (SARTRE, 1997, p. 38).

O ser-Para-si denomina-se o próprio homem. “O para-si encontra-se de repente em um mundo invadido por coisas que são possíveis para ele: pode optar por isso ou por aquilo, e ainda deve optar por continuar e ser” (GARCÍA, 2017, p. 65). Pode-se dizer que a partir do para-si, o homem já se coloca em posição de escolha, sendo dono do seu destino. Ao entender o para-si, o homem remete a questão da facticidade, sendo esta a percepção de todos os pormenores factuais dos quais o homem não tem nenhum controle. Portanto, agora, inserido neste contexto o ser-Para-si enfrenta as decisões de sua vida. Ele também é denominado consciência, pois está no em Em-si, porém não é o Em-si que está completo, mas sim a possibilidade de ser, de mudar, de agir e de fazer.

Ao tomar consciência do Para-si o homem percebe que não existe somente a sua realidade, a sua subjetividade, mas inserido no mundo ele se depara com várias subjetividades, consciências e pensamentos diferentes. O Ser-com-o-outro para Sartre está intimamente ligado ao autoconhecimento, muito mais que olhar para o outro, o homem toma consciência de que está sendo observado: “O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento” (SARTRE, 2014, p. 34). Daí surge a célebre frase, muitas vezes, mal interpretada “o inferno são os outros”, pois a partir do

momento que eu estou exposto ao outro, eu me reconheço, enxergando tudo o que o outro me conferiu: “Reconheço que sou como o outro me vê” (SARTRE, 1997, p. 290).

2.2 A escolha e a liberdade

O homem a todo o momento está dependente das escolhas, sejam elas positivas ou negativas e a partir das suas escolhas ele vai construindo a sua vida. “A escolha é possível em um sentido, mas o que não é possível é não escolher. Eu sempre posso escolher, mas tenho que saber que se não escolho, isto também é uma escolha” (SARTRE, 2014, p. 36-37). Logo, é preciso ter em mente uma visão capaz de modificar o dia a dia para um futuro melhor a partir da liberdade autêntica.

Consequentemente, ao ter reconhecido, no plano da autenticidade total, que o homem é um ser no qual a essência é precedida pela existência, que ele é um ser livre que não pode, em circunstâncias diversas, desejar outra coisa que a liberdade, reconheci, ao mesmo tempo, que não posso senão desejar a liberdade dos outros. Assim, em nome desta vontade de liberdade, implicada pela liberdade enquanto tal, eu posso formar e emitir julgamentos sobre aqueles que procuram ocultar tal gratuidade de sua existência e sua total liberdade. Aqueles que encobrem, à guisa de seriedade ou com escusas deterministas, sua total liberdade, eu os chamarei de covardes; e aos que tentarem mostrar que sua existência era necessária, sendo que ela é a própria contingência da aparição do ser humano sobre a terra, a esses os chamei de asquerosos. (SARTRE, 2014, p. 40).

A liberdade é ontológica no homem, e este está condenado a ela⁴. Quaisquer escolhas ou ações são a expressão da liberdade do homem, tendo ele a capacidade de olhar e julgar se são positivas ou negativas, lembrando que suas escolhas não são somente para si, mas para toda a humanidade. Daí vem a responsabilidade ligada à liberdade.

[...] o homem é condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz. (SARTRE, 2014, p. 24).

Na filosofia existencialista o homem é definido por suas ações. É um movimento linear e assim ele vai se construindo a cada dia, sendo possível mudar os rumos. O passado não é possível ele modificar, porém poderá transformar o futuro a partir daquilo que é escolhido. Cabe ao homem dar um sentido a sua vida, ele não é considerado fim, contudo

⁴ Cf. SARTRE, 2014, p. 24

pode tomar novos rumos. “Antes de começar a viver, a vida, em si, não é nada, mas nos cabe dar-lhe sentido, e o valor da vida não é outra coisa senão o sentido que escolhemos” (SARTRE, 2014, p. 42).

Uma rápida e pouco aprofundada interpretação do existencialismo pode levá-lo a uma descrição pessimista, porém muito pelo contrário é uma tendência otimista, não só por colocar o destino nas mãos do próprio homem, mas também por considerar como um impulso para o agir do homem, visto que em muitos lugares a esperança se vê perdida e cabe ao próprio homem resgatá-la.⁵

Esta escolha com liberdade está intimamente ligada à consciência, pois nenhuma escolha pode ser feita inconscientemente: “É preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e mesma coisa” (SARTRE, 1997, p. 569).

O homem não pode estar preso a nenhum tipo de determinismo que tende a reger sua vida e o incentive a ter repulsão pelas suas escolhas. É possível perceber que um tipo de determinismo que influencia diretamente nas escolhas dos homens é a moral cristã, uma vez que o homem acredita que suas escolhas devem estar pautadas em alguns mandamentos, estes quando não cumpridos podem dar-lhe um castigo, ou seja, o inferno após a morte. Indubitavelmente, o existencialismo sartriano não tem nenhuma pretensão de desmerecer a existência de um Deus, porém busca um agir autêntico de escolha do homem, desvinculado a qualquer justificativa, desculpa ou determinismo.

Mesmo que Deus exista, isso não mudaria nada [...]. Não quer dizer que creiamos que Deus existe, mas que achamos que o problema não é sua existência ou não. O homem precisa encontrar-se ele próprio e convencer-se de que nada poderá salvá-lo de si mesmo, mesmo que houvesse uma prova incontestável da existência de Deus. Nesse sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina da ação, e apenas por má-fé é que, confundindo seu próprio desespero com o nosso, os cristãos podem nos chamar de desesperançados. (SARTRE, 2014, p. 44).

A filosofia sartriana não tem em mente ordenar o homem à libertinagem, mas ao contrário tem a intenção de que o homem possa reconhecer sua liberdade e ter em mente que as suas escolhas não dizem somente a si, e sim a toda humanidade, gerando, então, certa responsabilidade naquilo que decide. Na mesma medida em que o homem é condenado a ser

⁵ Cf. SARTRE, 2014, p. 33.

livre, ele também assume o compromisso de responsabilidade com suas escolhas consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

A autonomia autêntica da liberdade não é um fim em si mesmo, tampouco designa uma qualidade do próprio ser apreendida pela consciência. “A autenticidade indica uma atitude reflexiva face às próprias ações e uma atitude compreensiva diante das ações dos outros, colocando-nos em contanto com o cerce da conversão moral”: a revelação do processo que conduz a consciência da inautenticidade à autenticidade e que, ao mesmo tempo, leva à transformação das estruturas da ação, em nível tanto subjetivo como intersubjetivo. Sartre recusa todos e quaisquer determinismos presentes na moral do dever e seus valores universais, bem como uma moral axiológica e sua hierarquia dos valores, em nome de uma moral ontológica da liberdade concreta, da autonomia autêntica e da escolha. (ALMEIDA, 2016, p. 59).

Outro tema de grande consistência, diz a respeito à angústia no reconhecimento da liberdade de escolha para si e para a humanidade, pois o encontro com ela pode levar o homem à fuga. O homem não deseja sentir angústia. A indecisão do homem ou a inautenticidade de escolha o levará a agir de má-fé.

2.3 O encontro com a angústia

A liberdade coloca no homem a responsabilidade em suas escolhas, em suas ações, não somente para si, mas para toda a humanidade. Ele se encontra com a angústia, porque tudo o que ele fez, seja de bom ou de ruim, é pura e simplesmente por livre e espontânea vontade. Todas as justificativas ou desculpas o colocam como agente de má-fé.

[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se preferem a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão. (SARTRE, 1997, p. 72).

O sentimento de angústia não é algo ruim, pelo contrário, quando este chega ao homem é o reconhecimento de sua total liberdade: “é a captação reflexiva de liberdade por elas mesma” (SARTRE, 1997, p. 84). Muito mais que o medo em momentos decisivos, o homem se sente angustiado pelo que pode vir a acontecer a partir de suas escolhas. Um exemplo que pode ajudar a perceber o sentimento da angústia é quando uma vítima com a consciência de que em poucos minutos vai ser torturada e possivelmente morta, ela não sente

dor, porque ainda não está sendo torturada, contudo um sentimento amedrontador espalha pelo seu corpo, uma tensão inexplicável e um desespero porque não sabe se vai ou não aguentar a tal barbárie⁶.

A angústia, cotidianamente, é sentida pelos homens diante das oportunidades que estão aumentando cada vez mais e é difícil escolher, porque a escolha errada pode acarretar consequências. “Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (SARTRE, 1997, p. 84).

Nesta vivência de angústia não cabe ao homem ficar sem atitudes, remoendo constantemente a sua existência no mundo, no entanto é necessário agir, sempre com a responsabilidade, pois não é possível escapar dela diante da escolha.

[...] eles vislumbrem diversas possibilidades e, quando optam por uma delas, percebem que ela só tem valor por ter sido escolhida. E essa espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que ela se explica, além disso, por **uma responsabilidade direta em relação aos outros homens envolvidos pela escolha**. Ela não é uma cortina a nos separar da ação, mas antes faz parte da ação em si. (SARTRE, 2014, p. 23, grifo nosso).

O que pode acontecer diante desse reconhecimento da liberdade a partir da angústia é a fuga, que gera então a má-fé. Não é possível negar a angústia, pois o homem sendo liberdade é também angústia, mesmo tentando mascará-la ou agindo de má-fé.

Em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia. Assim esta não pode ser, propriamente falando, nem mascarada nem evitada. Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se eu sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de “não sê-la”, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica⁷ a angústia enquanto fujo dela e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé*. (SARTRE, 1997, p. 89).

Outros sentimentos citados por Sartre frente à descoberta da liberdade, além da angústia são o desamparo e o desespero. O desamparo acontece a partir do momento que o homem não vê a existência de um Deus e a partir disso assume todas as consequências de sua

⁶ Cf. MENDES, 2018, p. 28

⁷ “A nadificação é esse perpétuo desgarramento da consciência das coisas e de si que a faz posicionar o ser como existente e negá-lo. Ela permite ao homem realizar um recuo nadificador colocando no mundo a possibilidade do não-ser. O não-ser encontrado é o fundamento da negação. O nada encontrado é o que sustenta a negação, e mais que isso, o não-ser e a negação são condições necessárias para que surja a realidade humana. Para clarificar este arcabouço teórico, e concluir este trabalho, podemos exemplificar como a nadificação da consciência faz surgir o nada em meio ao ser de forma concreta.” (NASCIMENTO, 2012, p. 521).

existência. Então encontra a necessidade de levar em consideração os valores existentes *a priori*: “é necessário que seja obrigatório *a priori* ser honesto, não mentir, não bater na mulher, criar filhos etc.” (SARTRE, 2014, p. 23). O desespero vem acompanhado da angústia, pois diante da escolha, há uma série de possíveis probabilidades: “eu estou entregue ao domínio das possibilidades; mas não se trata de contar com as possibilidades senão na estrita medida em que nossa ação comporta o conjunto desses possíveis” (SARTRE, 2014, p. 29).

Logo, é possível salientar que no existencialismo sartriano o reconhecimento da autenticidade leva a uma conduta ética do homem, pois antes mesmo de escolher, o homem reconhece que escolhe também pela humanidade, pelo próximo, lembrando os valores éticos e morais que o levam a viver bem na sociedade.

2.4 O conceito de má-fé

A má-fé, muitas vezes, é ligada ao mentiroso, porém é possível perceber que há uma diferença, pois o mentiroso engana somente o outro, mas aquele que age de má-fé além de enganar o outro engana a si mesmo.

O homem ao agir de má-fé utiliza dos determinismos expostos na sociedade contemporânea, rejeitando o reconhecimento de sua liberdade. Por mais que o homem, olhando para si reconheça sua autenticidade de escolha, não é capaz de assumi-la, porque não deseja arcar com as reponsabilidades de sua escolha.

As justificações e desculpas do homem são caracterizadas pela má-fé. A indecisão devido à liquidez da modernidade pode ser caracterizada pela má-fé, e não só a indecisão como também a própria escolha, que influenciada pelos determinismos culturais, sociais e religiosos são ditas como verdades.

Ao definirmos a situação humana como sendo de uma escolha livre, sem excusas e sem auxílio, todo homem se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé. (SARTRE, 2014, p. 39).

Além de o cristianismo ser muitas vezes uma justificava de escolhas, há também questões histórico-culturais que são usadas para justificar certas escolhas, como por exemplo: uma mulher nasce na zona rural, sua família sempre trabalhou na zona rural, conseqüentemente ela também vai trabalhar na zona rural e usa a história da família para justificar sua decisão. Porém, Sartre descreve que há possibilidade de mudança e esta só se

encontra na determinação e no querer do homem. Todas as justificativas para não mudar, caracterizam que o homem está agindo de má-fé.

Enfrenta-se grande dificuldade da autenticidade no contexto atual, dado que muitas possibilidades de escolha, na maioria das vezes determinadas, cercam os homens e mulheres. Estes, por sua vez, mentem a si mesmos quando colocam desculpas nas suas escolhas e levam em consideração que não são capazes de tomar decisões sozinhos, deixando se guiar pelas influências. Fugindo de sua responsabilidade ao assumir a liberdade, o homem de má-fé vive com sua tranquilidade mascarada.

[...] a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura de mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. (SARTRE, 1997, p. 94).

A má-fé tem por objetivo “fazer com que eu seja o que sou, à maneira do ‘não ser o que se é’, ou não ser o que sou, à maneira do ‘ser o que se é’” (SARTRE, 1997, p. 113).

Conclui-se que, para viver a autenticidade é preciso que o homem se construa a cada dia, buscando o que é melhor para a humanidade. A construção implica ação, não é possível ficar estagnado e aquele que decide viver livre, não agindo de má-fé assume as responsabilidades do para-si diante das escolhas.

2.5 O homem em constante construção

O homem, desde que se faz presente no mundo, encontra-se em constante construção, pois o mundo temporal exige que o homem se reinvente em cada segundo:

É transparente o que a temporalidade nos apresenta: inventarmo-nos a cada instante. É a aposta à qual conduz o orgulho do ser livre, de termos de nos identificar de novo continuamente para sabermos que não somos matéria morta e descartável. A diretriz ontológico-moral é essencial: ser como existente significa reinventar-se a cada momento na maré da temporalidade. (GARCÍA, 2017, p. 66).

Para todo homem que tem algum conhecimento e faz a sua escolha é preciso um exercício constante da razão, a fim de que ele escolha para o bem do mesmo. É necessário buscar o bem da humanidade e não agir de má-fé.

[...] somente o homem possui a surpreendente faculdade de refletir sobre si mesmo, de ter ideias, de julgar, de raciocinar. O homem não só conhece as coisas e reflete sobre elas, mas chega a refletir sobre si mesmo, a ser autoconsciente. Refletindo sobre si mesmo, o homem não se sente objeto, mas sujeito, eu, pessoa; o homem se descobre como um ser em marcha, diante de um horizonte nunca alcançado e sempre estimulante. (RAMPAZZO, 2014, p. 35-37).

A dificuldade de uma escolha na contemporaneidade pode encontrar-se na durabilidade dessa escolha e a cada dia que passa as possibilidades de escolhas do homem são maiores. O homem se perde ou prefere ficar estagnado, alienado, deixando que as decisões sejam tomadas não por ele, mas por outros.

Vive-se atualmente uma modernidade líquida, onde os conceitos sólidos vividos no passado se tornaram fluídos, pois a era da globalização e dos avanços tecnológicos levaram a uma perda da coletividade e da solidariedade pelo individualismo. O tempo das informações em excesso podem prejudicar o constante processo da busca pela autenticidade.

As modas vêm e vão com velocidade estonteante, todos os objetos de desejo se tornam obsoletos, repugnantes e de mau gosto antes que tenhamos tempo de aproveitá-los. Estilos de vida que são ‘chiques’ hoje serão amanhã serão alvo do ridículo. (BAUMAN, 2001, p. 203).

Em vista da fluidez dos tempos, elencada por Zygmunt Bauman⁸, o homem se vê perdido, agindo na maioria das vezes de má-fé: “a verdade que torna os homens livres é, na maioria dos casos, a verdade que os homens preferem não ouvir” (Agar *apud* BAUMAN, 2001, p. 28). Então, comprova-se mais uma vez a necessidade da busca ou do reconhecimento da autenticidade e da liberdade.

As chances de cair nos determinismos aumentam. Hodiernamente, percebem-se jovens que dizem ser livres, usando roupas da moda, cabelos, gírias, certos estilos que mal sabem que são consequências do capitalismo exacerbado, que de tal forma “determina” o estilo de cada época.

Enfim, é preciso fazer do homem, que está em constante construção, um ser livre diante de suas escolhas, um ser que é capaz de mudar os rumos da história, entendendo que o

⁸ Nascido em 1925, Zygmunt Bauman é um sociólogo polonês vindo de uma família judia não praticante que foi forçada a se mudar para a União Soviética em 1939, após a invasão nazista. Depois de servir na divisão polonesa do Exército Vermelho, mudou-se para Israel. Em 1971, estabeleceu-se na Inglaterra, onde hoje é professor emérito de sociologia na Universidade de Leeds (O LIVRO da Sociologia, 2016, p. 139). Bauman. Faleceu aos 91 anos no dia 9 de janeiro de 2017.

futuro está em suas mãos, assim há a necessidade de assumir a autenticidade a partir deste processo de ação. Ele só se constrói a partir de suas escolhas. Ele é aquilo que escolhe ser.

2.6 Um existencialismo de esperança

Tendo a consciência de que o homem é liberdade, o existencialismo sartriano oferece ao homem condições de mudança para um futuro melhor. Reconhecendo sua capacidade de mudar os rumos o homem não consegue ficar estagnado, pelo contrário, é imbuído de uma capacidade de agir e aquele que foge, conseqüentemente age de má-fé, não assumindo sua liberdade e sua responsabilidade.

O primeiro esforço do existencialismo é o de por todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando Sartre diz que o homem é responsável por si próprio, na verdade ele não quer dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. (BARANOWSKIE, 2012, p. 45).

A corrente de pensamento existencialista surge com mais veemência no século XX após a 2ª Guerra Mundial. O homem vivenciava inúmeros problemas e se encontrava em situações caóticas em relação a sua existência, porém ele poderia ordenar-se a partir de suas escolhas. Esta corrente de pensamento também vem contrária às questões do positivismo de progresso, pois acreditava que todas as coisas poderiam ser apreendidas a partir da experiência. O existencialismo surge não somente como uma corrente de pensamento, mas também como uma atitude de ação diante da vida.

Hoje em dia, parece que se perdeu a esperança diante dos inúmeros acontecimentos que o próprio homem tem causado. Não há uma vontade latente no rosto dos homens e mulheres da sociedade. Infelizmente, o determinismo tem tomado conta e cada vez mais tem ocasionado à estagnação do homem.

É preciso que o homem tenha a consciência da sua existência e que esta lhe ofereça chances de mudança, de ação para a busca de soluções, de melhora. Aquele que reconhece sua liberdade não consegue ficar estagnado frente a situações injustas. O existencialismo não vem mostrar que a existência do homem é ruim e angustiante, contudo no existencialismo encontra-se a chance para a mudança, pois ela só depende do homem. O existencialismo é totalmente otimista, como propõe Sartre.

O que leva o homem viver alienado, ser levado por falsas verdades que o deixam sem reação? Mesmo vendo a triste realidade da pobreza, da fome, da corrupção, da opressão, da injustiça, o homem ainda não consegue reagir de uma forma capaz de traçar novos rumos. Se o mundo chegou onde está, foi unicamente devido as escolhas do próprio homem.

A intenção não é apenas olhar para os pontos negativos que o homem gerou, mas também perceber as coisas boas que o homem foi capaz de inventar. Quantas e quantas inovações foram capazes de salvar vidas: as tecnologias, os remédios. Os avanços para o bem do próprio homem são nítidos.

Agora resta ao homem rever suas escolhas e iniciar a mudança em novos tempos. O homem, no existencialismo, não é tomado como fim, pois está sempre por fazer-se⁹. A construção de um novo sentido para a vida está na escolha de cada homem. “Na realidade, as coisas serão exatamente como o homem decidir que elas sejam” (SARTRE, 2014, p. 30).

A massificação de um projeto ideal de homem é combatida de forma severa pelo existencialismo. É preciso mostrar que o ideal do homem é ação e não ação para o mal da humanidade, mas sim para o bem de si e do outro. As injustiças estão a todo o momento sendo mostradas pelas redes de comunicação e qual é a reação diante disso? É preciso despertar o ser autônomo do homem e, por conseguinte, o espírito crítico que aspira à mudança.

Para Sartre já é hora de provocar a emersão do ser humano autônomo. É hora de suscitar a consciência crítica, que não se deixa enganar. É hora de fermentar a reflexão emancipatória que se mantém insubmissa. É hora de amadurecer um projeto original que levante gerações de seres humanos independentes e responsáveis. É hora de encorajar o ser humano a concretizar seu projeto de vida comprometido com a justiça, com a solidariedade, com a igualdade social e com a dignidade humana. E comprometido com a erradicação da injustiça, da miséria e da exclusão humana. (BARANOWSKIE, 2012, p. 79).

Mesmo o homem sendo um ser dialético, pois ele está inserido na sociedade e em constante convivência com outros homens, outros pensamentos, outros seres livres, é possível reconhecer a liberdade. A partir de um combate entre a autenticidade e a inautenticidade devido às inúmeras escolhas e opiniões da sociedade, cada um traz sua subjetividade, sua escolha, sua liberdade. Por mais que, a cada dia, tenha sido difícil encontrar a autenticidade, não é impossível, pois como já dito, o homem é liberdade.

⁹ Cf. SARTRE, 2014, p. 43.

Para viver esta esperança o homem precisa de um engajamento social, político ou comunitário, pois antes de fazer, ele precisa estar. Muitas vezes o homem tem apenas a capacidade de julgar a apontar os erros, mas o que eu estou fazendo para mudar? É necessário esse despertar autêntico dentro de cada um, vivenciando e agindo em prol da humanidade.

3 CONCLUSÃO

Tendo em vista todo conteúdo apresentado, a partir do pensamento de Sartre, conclui-se que o homem existe a partir daquilo que escolhe e para tanto é livre. A liberdade, sendo um bem precioso que o homem traz ontologicamente, requer responsabilidade, pois aquele que assume ser livre diante das escolhas decide o que é melhor para toda a humanidade. Mesmo nascendo em uma condição histórica, social, cultural, econômica e religiosa é possível mudar, é livre para tanto. Basta agir, pois o existencialismo é intimamente ligado à ação do homem.

Conhecer a autenticidade é aspiração humana. O ser humano tem sede de autenticidade. Vai buscá-la nas encostas do mundo e nos recôncavos de seu ser. Descobrir a autenticidade para Sartre é conquistar alvissareira liberdade. Compensa atravessar vigílias e trilhas, veredas e pântanos para alcançar a autenticidade. Enquanto existir autênticos dispostos a viverem a autenticidade, o projeto humano viverá. Por outro lado, sem a autenticidade, ou estando a autenticidade encoberta pela má-fé, o ser humano viverá sem ética. A autenticidade clareia a vida. Sem a autenticidade, a existência é sombra. A autenticidade gera verdade. Onde falta a verdade, instala-se lacuna existencial. A invasão da falsidade nega a verdade e expulsa a autenticidade. Quem não possui autenticidade, segundo Sartre, está corroído por dentro. Impregnar-se de autenticidade é humanizar-se. (BARANOWSKIE, 2012, p. 81).

A liberdade defendida por Jean-Paul Sartre não pode ser comparada em nenhum momento à libertinagem, ou a má conduta de ações, todavia a verdadeira liberdade exige responsabilidade consigo e com a humanidade. Consequentemente, é gerada certa angústia no homem, pois este não decide só por si, mas por toda humanidade. O sentimento de angústia vem frente à tensão de se imaginar o que pode acontecer diante da escolha, porque a escolha gera consequências, sejam boas ou ruins. O homem é angústia, o homem é liberdade. Ao se deparar com esse sentimento, pode-se ter em mente que o homem encontrou sua liberdade, logo esse sentimento não é visto como negativo, mas sim positivo.

Aquele que foge desse sentimento age de má-fé. Este de forma alguma quer sentir a responsabilidade da escolha e agindo de má-fé, além de enganar o outro se mascarando através de determinismos, engana a si mesmo. O homem sabe que é livre e ao agir de má-fé

não quer assumir o que é constitutivo para ele. Para aquele que não quer reconhecer sua liberdade e usa de desculpas, justificativas ou determinismos para suas escolhas age de má-fé e pensa que está enganando os outros, porém ele engana a si mesmo. A massificação dos homens na sociedade contemporânea tem levado muitos a agir de má-fé e de algum modo esmorecendo a autenticidade de cada um.

O homem ao fazer suas escolhas se põe em constante construção, não é nada mais que seus atos: “O homem não é nada mais que seu projeto, ele não existe senão na medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida” (SARTRE, 2014, p. 30).

Apenas no homem se encontra a esperança de um futuro melhor diante das aparentes tristezas que são provocadas, diariamente, no mundo, pelo próprio homem. O futuro do homem se encontra no próprio homem, por isso, ao trazer o existencialismo como uma forma de esperança para os tempos atuais é acreditar no homem e na sua mudança de vida. É fazer com cada um, assumindo a responsabilidade da liberdade, possa agir buscando a cada escolha, o bem da humanidade.

A partir do encontro com o nada do homem, existe a capacidade de se construir. O constante projetar-se é a oportunidade que o homem tem de lançar a esperança. O passado não tem como mudar, mas o agir no presente é o que existencialismo propõe.

Portanto, é possível sair de qualquer predefinição que a sociedade contemporânea tem gerado para o homem. A solução se encontra em cada um que assume, verdadeiramente, e de forma processual, a posição de ser autêntico e muito mais que ser, a necessidade é de agir em vista desta autenticidade, para que o árduo testemunho cativa outros para saírem do cativeiro das falsas verdades.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz. **Sartre: direito e política**. São Paulo: Boitempo, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentizen. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BARANOWSKE, Durval. **A autenticidade na ética de Jean-Paul Sartre**. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/15574/1/AutenticidadeEticaJean.pdf> >. Acesso em: 21/out/2019.

ELKAIM-SARTRE, Arlette. Situação da Conferência. In: SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 9-14.

GARCÍA, J. L. Rodríguez. **Sartre: O maravilhoso orgulho de ser livre**. São Paulo: Salvat do Brasil Ltda, 2015.

MENDES, Gabriel Adriano. **Liberdade e Autenticidade na filosofia de Sartre e sua implicação no mundo contemporâneo**. 2018. 46f. Trabalho de Conclusão de Curso. (Curso livre de filosofia) – Instituto Filosófico São José, Campanha, 2018.

NASCIMENTO, Siloe Cristina do. **A nadificação como conduta concreta humana em Sartre**. Disponível em: <http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/41-Siloe-Cristina-do-Nascimento-A-NADIFICA%C3%87%C3%83O-COMO-CONDUTA-CONCRETA-HUMANA-EM-SARTRE.pdf> >. Acesso em: 21/out./ 2019.

O LIVRO da Filosofia. Tradução Douglas Kim. 2. ed. São Paulo: Globo, 2016.

O LIVRO da Sociologia. Tradução Rafael Longo. 2. ed. São Paulo: Globo, 2016

RAMPAZZO, Lino. **Antropologia: religiões e valores**. São Paulo: Paulus, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o Nada** – Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Reflexões sobre a questão judaica**. São Paulo: Européia do Livro, 1963.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.



A LEI NATURAL E A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DOS DIREITOS HUMANOS: uma abordagem a partir da filosofia de Jacques Maritain¹

THE NATURAL LAW AND THE METAPHYSICAL FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS: an approach based on the philosophy of Jacques Maritain

Gabriel Henrique da Silva²

Resumo: A lei natural é um tema bastante questionável no âmbito acadêmico. Este artigo visa demonstrar a viabilidade de se falar sobre ela, apontando a sua relevância no cenário hodierno, marcado pela égide da tecnociência e hostilidade quanto à metafísica. Para isso, busca apresentar a reflexão filosófica de Jacques Maritain, pensador contemporâneo (neo) tomista que, no século XX, a partir da síntese de Santo Tomás de Aquino, defendeu a existência de uma natureza humana e também de uma lei natural não escrita, que não só esclarece o que o ser humano deve ou não fazer, mas também legitima sua dignidade inalienável. Em se tratando da lei natural, o autor distinguiu uma dimensão ontológica: a lei natural como normalidade de funcionamento da vida humana; e outra gnosiológica: a lei natural conhecida por conaturalidade ou inclinação e, por isso, reconhecida por todas as pessoas, sendo melhor desenvolvida com os progressos da razão ligados à história. Por conseguinte, a lei natural possibilita uma compreensão de direitos fundamentais ligados à própria constituição humana e que podem ser reconhecidos por todos, mesmo que haja diferentes formas de fundamentação desses mesmos direitos.

Palavras-chave: Lei Natural. Dignidade Humana. Direitos Humanos. Metafísica. Tomismo.

Abstract: The natural law is a very questionable topic in the academic field. This article aims to demonstrate the viability of talking about it, presenting its relevance in the today's scenario, marked by the aegis of technoscience and hostility concerning metaphysics. For this, seeks to present the philosophical reflection of Jacques Maritain, contemporary (neo)thomist

¹ Artigo elaborado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado em 2019 no Instituto Filosófico São José, Campanha-MG, intitulado “A dignidade da pessoa humana no pensamento de Jacques Maritain e suas provocações para o cenário existencial contemporâneo”, orientado pelo Prof. Esp. Pe. Wendel de Oliveira Rezende.

² Bacharelado em teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA). Cursado em filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Campanha-MG.
E-mail: sh-gabriel@hotmail.com

thinker who, in the twentieth century, based on the synthesis of Saint Thomas Aquinas, defended the existence of a human nature and also of an unwritten natural law, which not only clarifies what the human being should or shouldn't do, but also legitimizes his inalienable dignity. When it comes to natural law, the author distinguished an ontological dimension: the natural law as normality normalness of human life's functioning; and a gnoseological dimension: the natural law known by conaturalness or inclination and, therefore, recognized by all people, being better developed with reason's progress connected to history. Consequently, the natural law allows an understanding of fundamental rights, regarding the human constitution itself and that they can be recognized by all, even if there are different ways of substantiating these same rights.

Keywords: Natural Law. Human Dignity. Human Rights. Metaphysics. Thomism.

1 INTRODUÇÃO

É válido falar de lei natural ainda hoje? Com efeito, muitos estudiosos modernos e contemporâneos tecem inúmeras críticas à compreensão de lei da natureza em sua abordagem metafísica, como fora desenvolvida na filosofia Antiga e Medieval. Para eles, essa noção é muito abstrata, objetiva e fixista, contrariando a feição concreta, subjetiva e histórica que assumiu o pensamento moderno, cujo contexto é marcado pelo avanço cada vez mais crescente da tecnociência. Contudo, não obstante a suspeita com relação à metafísica, ainda existem pensadores que buscam compreendê-la melhor e percebem a sua relevância para o contexto intelectual e existencial hodierno.

Nesse sentido, o filósofo brasileiro Lima Vaz afirmou que a metafísica se configuraria "... entre os traços mais visíveis do horizonte filosófico do século XXI" (VAZ, 1998, p. 33-34). De acordo com sua tese, a égide da tecnociência conduziria ao ressurgimento das questões metafísicas, levando à interrogação sobre o ser, sobre o sentido do ser do homem e das coisas. O autor jesuíta ressaltou que, apesar da abundância dos objetos técnicos que impregnam a ambiência atual, mais intensa é "... a fome de um alimento substancial para o espírito" (VAZ, 1998, p. 41), que pode ser saciada através do contato com a tradição teológico-religiosa e metafísica.

Esses aspectos introdutórios são importantes, porquanto este texto visa apresentar a reflexão do filósofo francês Jacques Maritain³ sobre a lei natural, enfatizando a sua

³ Jacques Aimé Henri Maritain foi um filósofo francês do século XX. Nascido em 18 de novembro de 1882, em Paris, iniciou no ano de 1900 seus estudos na Sorbonne, onde conheceu sua esposa, a escritora e filósofa Raïssa Oumanoff (GALEAZZI, 1999, p. 33). Depois de experimentar o ceticismo filosófico da sua época, o casal converteu-se ao catolicismo em 1905 e passou a estudar as obras de Santo Tomás de Aquino. A partir daí, Jacques Maritain iniciou seu percurso como autêntico filósofo cristão e tomista, tornando-se possível dizer que:

importância para a compreensão da dignidade da pessoa humana e a sistematização dos direitos humanos fundamentais. O pensamento maritainiano parte de uma compreensão metafísica herdada da tradição tomista, da qual faz parte. Como destacou Étienne Gilson:

... não se encontrará nenhum metafísico que, como Maritain, encontre contato com problemas eternos, o segredo de uma familiaridade tão perfeita, apoiado intimamente nas fontes diárias do seu tempo. (GILSON apud SANTOS, 2019, p. 30).

Vale destacar que Gilson enfatiza a capacidade de Maritain de conciliar os “problemas eternos” com as “fontes diárias do seu tempo”. Isso justifica que a metafísica não gera um distanciamento da realidade, mas favorece a compreensão dela de um modo mais amplo. No caso de Maritain, a compreensão da lei natural contribuiu para a defesa dos direitos humanos. Inclusive, suas ideias influenciaram o estabelecimento da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), promulgada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, após os horrores da Segunda Guerra Mundial (SANTOS, 2019, p. 140).

Este artigo, procedente de uma pesquisa de caráter bibliográfico, com o levantamento de dados qualitativos a respeito do tema, está organizado em três seções. Na primeira, apresentar-se-ão alguns elementos fundamentais sobre a compreensão da lei natural ao longo da história do pensamento filosófico. Trata-se de uma sistematização bastante sintética, mas que pontua elementos necessários para a contextualização da filosofia de Maritain. Na segunda seção, debruçar-se-á sobre a compreensão maritainiana da lei natural, que consiste na reflexão fulcral do artigo, sendo, por isso, a parte mais longa. Por fim, buscar-se-á estabelecer a relação entre a lei natural, a dignidade humana e os direitos humanos a partir das elucubrações do filósofo francês delineadas neste artigo.

2 A LEI NATURAL: DA ANTIGUIDADE AO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Antes de tratar propriamente a respeito da lei natural na reflexão maritainiana, faz-se mister estabelecer alguns acenos sobre o desenvolvimento do tema na história do pensamento.

“... foi o mais autorizado representante do neotomismo” (MONDIN, 1983, p. 142). Ele morreu em 28 de abril de 1973 em Tolosa, junto dos Irmãozinhos de Jesus do Beato Charles de Foucault (GALEAZZI, 1999, p. 35). Algumas de suas obras mais expressivas são: *Distinguir para Unir Ou Os graus do saber* (1932); *Humanismo integral* (1936); *Sete lições sobre o Ser* (1939); *Os direitos do homem e a lei natural* (1942); *Cristianismo e democracia* (1943); *A pessoa e o bem-comum* (1947); *O homem e o Estado* (1951); e *A filosofia moral* (1960).

Trata-se de uma apresentação bastante sucinta, mas importante para a percepção da novidade e atualidade da proposta do filósofo francês. Para o próprio Maritain (1967, p. 81), a ideia de direito natural é herança do pensamento clássico e cristão, procedente de Sófocles, dos estoicos, de Cícero, presente nas reflexões dos Padres da Igreja e nos escritos paulinos, e desenvolvida por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.

Com efeito, já na Antiguidade, o poeta grego Sófocles referiu-se à ideia de uma lei natural na sua obra *Antígona*, cujo título refere-se ao nome da protagonista da estória. Para Maritain “*Antígona é a heroína [sic] eterna do direito natural*” (1967, p. 81). Muitos outros estudiosos também consideram a tragédia de Sófocles como o primeiro escrito conhecido que trata da lei natural (SOUZA, 2012, p. 17).

Depois de Sófocles, também os estoicos e o escritor latino Cícero destacaram-se no desenvolvimento sobre a lei natural (MARITAIN, 1967, p. 81), mas só com a reflexão cristã o tema recebeu maior sistematização e abrangência, destacando-se sobretudo a figura de Santo Tomás de Aquino: em verdade, “O autor sobre a lei natural que teve influência mais duradoura [sobre toda a reflexão a respeito da lei natural] foi Tomás de Aquino” (AUDI, 2011, p. 557), o grande mestre intelectual de Jacques Maritain.

A doutrina da lei natural foi, porém, colocada em questionamento ao longo da reflexão filosófica, sendo muitas vezes deformada ou rechaçada. Na Idade Moderna, por exemplo, autores como Hugo Grócio, Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau referiram-se a ela com uma noção bastante diversa da que foi proposta pela teoria clássica do direito natural, dissociando-a do referencial ontológico e divino e relativizando-a (COMPARATO, 1998, p. 58). Por outro lado, mormente na contemporaneidade, emergiu o chamado positivismo jurídico⁴, que descartou a noção de lei natural e deu às leis uma estrita denotação positiva e humana (isto é, sem nenhuma referência transcendente).

Todavia, os horrores, as injustiças e o desrespeito aos direitos humanos ocasionados pelas duas grandes guerras e pelos regimes totalitários no século XX levaram muitos pensadores da contemporaneidade a refletir novamente sobre a lei natural (NEDEL, 2012, p. 75). Como afirma Aleixo (2012, p. 69): “Durante a segunda guerra mundial cresceu a consciência da dignidade da pessoa humana e a repulsa a filosofias e práticas que violaram os

⁴ O positivismo jurídico ou positivismo legal, como expressa o *Dicionário de filosofia de Cambridge*, é “... uma teoria acerca da lei que comumente se caracteriza por duas doutrinas principais: (1) que não há uma conexão necessária entre lei e moral e (2) que a validade legal determina-se em última instância por referência a certos fatos sociais básicos (...). Os adversários tradicionais dos positivistas legais são os teóricos da lei natural” (AUDI, 2011, p. 736).

seus direitos”. Nesse contexto, Jacques Maritain retomou a reflexão sobre a lei natural, elaborando uma influente filosofia a respeito dos direitos humanos. Sua preocupação era de apresentar fundamentos ontológicos para se pensar a dignidade da pessoa humana.

Portanto, se, por um lado, na modernidade a lei natural transformou-se muito mais numa questão jurídica e racional que ontológica, permanecendo dissociada do referencial divino (ABBAGNANO, 2000, p. 593), e sua existência foi negada pelos representantes do positivismo jurídico (COMPARATO, 1998, p. 58), por outro, autores como Jacques Maritain repropuseram o ideal de lei da natureza, partindo de suas bases ontológicas clássicas e cristãs (ALVES, 1996, p. 226), favorecendo a reflexão filosófica, teológica e do direito.

3 A LEI NATURAL NA FILOSOFIA DE JACQUES MARITAIN

A proposta maritainiana sobre a lei natural ficou explicitada, basicamente, nas obras *O homem e o Estado* (1966) e *Os direitos do homem e a lei natural* (1967). Nelas, o autor partiu da necessidade de fundamentar adequada e razoavelmente a noção dos direitos humanos, o que só foi possível a partir da compreensão da lei natural num viés realmente metafísico (ALVES, 1996, p. 226), uma vez que, para ele, “O fundamento filosófico dos Direitos do Homem é a Lei Natural” (MARITAIN, 1966, p. 83). Com efeito,

Jacques Maritain, fiel à sua condição de filósofo cristão, procurou dotar os direitos humanos de uma autêntica e coerente fundação filosófica (...). Uma justificação racional dos direitos humanos só é possível, segundo Maritain, pela descoberta da lei natural, entendida nas suas conotações realmente metafísicas. (ALVES, 1996, p. 226).

Nessa empreitada, o filósofo francês retomou a doutrina tomásica da lei natural, enriquecendo-a com seus contributos e desenvolvimentos específicos (ALVES, 1996, p. 226).

O primeiro passo para se pensar uma lei natural referente à pessoa humana é admitir a existência da “natureza” humana. Segundo Maritain (1967, p. 81): “... seja admitido geralmente que existe uma natureza humana e que esta natureza humana é a mesma entre todos os homens”. Isso significa que todos os humanos são definidos por uma natureza comum. Para retificar essa suposição, o autor fez uma analogia: assim como os pianos, independentemente do seu tipo particular, do tempo ou espaço que ocupam, têm como

finalidade produzir sons exatos, o ser humano possui objetivos que correspondem a uma constituição natural e que são os mesmos para todos (MARITAIN, 1967, p. 82).

É necessário ponderar que o ser humano é dotado de inteligência e, por isso, “... age compreendendo o que faz, tendo assim o poder de determinar por si mesmo os fins que pretende” (MARITAIN, 1967, p. 82), ou seja, porque inteligente, o ser humano tem objetivos (fins) para os quais dedica a sua própria existência e que livremente pode escolher. Decorre, porém, que há entre os homens não apenas escolhas pessoais e subjetivas, mas também “... objetivos que correspondem a uma constituição natural e que são os mesmos para todos” (MARITAIN, 1967, p. 82) e é a partir dessa ideia que Jacques Maritain depreende a existência da lei natural:

Quer isto dizer que há, em virtude mesmo da natureza humana, uma ordem ou uma disposição que a razão humana pode descobrir, e segundo a qual a vontade humana deve agir afim de se pôr de acordo com os fins necessários do ser humano. A lei não escrita, ou o direito natural não é outra coisa. (MARITAIN, 1967, p. 82-83 – destaque no original).

A lei natural constitui, portanto, segundo Jacques Maritain, uma ordem ou disposição da própria natureza humana que pode ser descoberta pela razão. Ela serve como meio para o ser humano atingir seus fins necessários e baseia-se no princípio de que se deve fazer o bem e evitar o mal, como já afirmara Santo Tomás (MARITAIN, 1967, p. 85). Maritain diz ainda, como o Aquinate, que a lei natural deriva da lei eterna, a Sabedoria criadora, e adquire, assim, um respeito sagrado (MARITAIN, 1967, p. 83)⁵.

Na contramão do jusnaturalismo moderno, para Maritain é a razão divina que confere existência à lei natural, não a razão humana. Para ele, todas as coisas são medidas pela lei eterna, o plano racional do Criador (ALVES, 1996, p. 238)⁶. Entretanto, o filósofo deixa claro que, embora aqueles que acreditam em Deus tenham uma crença mais firme e inabalável na lei natural, é possível que ela seja aceita por todas as pessoas, na medida em que se

⁵ A perspectiva cristã e a influência tomásica em Jacques Maritain manifestam-se, dentre outros elementos, na ligação da lei natural com a lei eterna, situando aquela num horizonte transcendente que, particularmente, refere-se ao Deus cristão. Por conseguinte, viver de acordo com a lei natural corresponde a viver conforme o modo pensado e desejado por Deus.

⁶ O jusnaturalismo (ou “Teoria do Direito Natural”) clássico, decorrente dos filósofos greco-latinos e cristãos, tem fundamento ontológico e concebe a lei natural a partir de um elemento transcendente, enquanto participação da lei eterna, inscrita no coração de Deus. Já o jusnaturalismo moderno não se apoia na ideia de uma natureza criada por Deus e “Sem fundamento transcendente, metafísico, converte-se em artifício: resulta de convenção, pacto...” (NEDEL, 2012, p. 92).

compreenda a natureza e a liberdade humanas como realidades universais e necessárias (PRADO, 2017, p. 410).

A lei natural possui uma importância singular para Maritain e ele afirma ser ela tão real quanto as leis físicas como, por exemplo, as que envolvem o crescimento e o envelhecimento (MARITAIN, 1967, p. 83). Isto é: assim como uma criança naturalmente cresce e torna-se adulta, ela possui uma disposição natural ao bem, embora a lei natural dependa, particularmente, da liberdade humana (ALVES, 1996, p. 233).

Na noção maritainiana, dois elementos complementares embasam a noção de lei da natureza, quais sejam, o elemento ontológico e o elemento gnosiológico, que serão explicitados a seguir.

3.1 O Elemento Ontológico da Lei Natural em Jacques Maritain

O primeiro elemento que se refere à lei natural é o ontológico, “... designando simplesmente a *normalidade de funcionamento* fundada na essência do ser homem” (ALVES, 1996, p. 232). Na obra *O homem e o Estado*, Maritain defende que tudo o que existe na natureza possui a sua normalidade de funcionamento, “... o próprio modo segundo o qual, por motivo de sua estrutura e das suas finalidades específicas, *deveria* (...) realizar a plenitude de sua entidade em seu crescimento ou em seu comportamento” (MARITAIN, 1966, p. 89).

Em suma, tudo o que existe possui uma “lei natural”, um modo próprio de ser e de operar. É importante, porém, compreender que, no ser humano, essa normalidade de funcionamento é peculiar, porquanto se torna lei moral. Um cavalo, por exemplo, possui uma normalidade de funcionamento que fará dele um bom ou um mau cavalo, mas ele não dispõe de livre arbítrio e sua lei natural é apenas uma rede necessária de tendências e instintos ligados, segundo a perspectiva maritainiana, ao movimento do cosmos (MARITAIN, 1966, p. 89).

No caso do ser humano, entretanto, a lei natural torna-se lei moral, já que a ela o homem pode obedecer ou não, segundo a sua liberdade. Isso porque o comportamento humano pertence a uma ordem privilegiada, que não se reduz simplesmente à ordem do cosmos, mas tende a um fim superior (MARITAIN, 1966, p. 89). Isso significa que a normalidade de funcionamento não é, para o ser humano, automática ou pré-determinada e que ele é livre para corresponder ou não à lei natural (ALVES, 1996, p. 233).

Nesse sentido, segundo as palavras do próprio Maritain, a lei natural, em seu sentido ontológico e referida à pessoa humana, pode ser compreendida e definida como:

... a forma ideal do desenvolvimento de um certo ente (...), uma *ordem ideal* relacionada com as atividades humanas (...), uma *linha divisória* entre o adequado e o inadequado, o próprio e o impróprio, que depende da natureza ou da essência⁷ humana e das necessidades imutáveis nela radicadas... (MARITAIN, 1966, p. 90).

Machado (2012, p. 56) sintetiza a posição maritainiana mostrando que a lei natural consiste no princípio decorrente da natureza das coisas, sendo a natureza entendida, metafisicamente, como a substância ou a essência de cada ente, e que faz aquilo ser o que é e não outra coisa. Dessa forma, no caso do ser humano, ele atinge a sua realização plena quanto mais observa a lei natural, ou seja, quanto mais vive de acordo com a sua própria natureza, o que ocorre na medida em que cumpre a lei eterna de Deus.

Para Prado (2017, p. 140), do ponto de vista da ontologia, a lei natural, em sua versão clássica e cristã, baseando-se na existência de uma natureza comum a todo ser humano e como consequência da razão criadora de Deus, é imutável e compreensível pela razão, conferindo a toda a comunidade humana uma orientação a fins comuns. Em suma, metafisicamente é possível afirmar que a lei natural é propriedade inerente a cada homem e cada mulher; é algo comum a todos; é fruto da razão criadora de Deus; é imutável e compreensível pela razão.

O elemento aqui apresentado configura-se como ontológico justamente por isto: por reconhecer uma lei universal e imutável da natureza humana, que, além de definir o adequado comportamento humano (dimensão ética), proclama também a sua própria essência enquanto criatura racional, participante da lei divina, detentora de objetivos e finalidades que “... correspondem a uma constituição natural ...” (MARITAIN, 1967, p. 82):

Resumindo, digamos que a lei natural é, a um tempo, algo de *ontológico* e *ideal*. É algo de *ideal*, porque fundada na essência humana e em sua estrutura imutável, bem como nas necessidades inteligíveis que encerra. A lei natural é, além disso, *ontológica*, porque a essência humana é uma realidade ontológica que não existe separadamente, mas sim em cada ser humano, de modo que, pela mesma razão, a lei natural subsiste como uma

⁷ Isso não quer dizer que toda e qualquer situação humana já esteja contida na essência do ser humano, como se fosse uma predeterminação, uma vez que “As situações humanas são algo de existencial (...). [Porém,] Toda situação dada (...) implica uma relação com a essência do homem” (MARITAIN, 1966, p. 89).

ordem ideal na própria substância de todos os homens existentes. (MARITAIN, 1966, p. 91).

Todavia, segundo Alves (1996, p. 133), o contributo mais valioso e peculiar de Maritain “... está na importância que [ele] atribui ao outro elemento da lei natural: o elemento gnosiológico ...”, que será apresentado a seguir.

3.2 O Elemento Gnosiológico da Lei Natural em Jacques Maritain

O segundo elemento da lei natural refere-se ao modo pelo qual o ser humano a conhece, sendo por isso chamado de gnosiológico. Se, como diz Maritain, “A lei e o conhecimento da lei são duas coisas diferentes” (MARITAIN, 1967, p. 83), é necessário compreender, por isso, para além do elemento ontológico, se é possível conhecer a lei natural e como ocorre esse processo (ALVES, 1996, p. 233).

Pressupor que a lei natural existe não significa conhecê-la e viver de acordo com ela. Entretanto, há um carácter que dificulta o conhecimento da lei natural: ela não está escrita em código, mas “Ela está escrita, afirma-se, no coração do homem. Sim, mas em profundidades secretas, tão secretas a nós quanto o nosso próprio coração” (MARITAIN, 1967, p. 84).

É indubitável que o conhecimento da lei natural é possível, ou nenhum ser humano poderia viver de acordo com o desígnio do Criador. Contudo, esse conhecimento se dá aos poucos e deve-se à evolução da história e ao progresso da razão: “A lei natural é uma lei não escrita. O conhecimento que o homem tem dela cresceu pouco a pouco com os progressos da consciência moral” (MARITAIN, 1967, p. 86).

Com efeito, complementa Maritain sobre a lei natural:

Os homens a conhecem mais ou menos dificilmente, e em graus variados, arriscando-se ao erro, como em tudo o mais. O único conhecimento prático que todos os homens têm natural e infalivelmente em comum, é que é necessário fazer o bem e evitar o mal. Este é o preâmbulo e o princípio da lei natural, não é esta lei propriamente. A lei natural é o conjunto das coisas que se devem e que não se devem fazer, dele decorrentes de uma maneira necessária e pelo fato somente de que o homem é homem, abstraindo de qualquer outra consideração. (MARITAIN, 1967, p. 85).

Percebe-se, então, que é possível conhecer a lei natural, não plena e definitivamente, mas através de um processo ligado à história, que possibilita o progresso da consciência. Isso quer dizer que o processo gnosiológico, no que concerne à lei natural, não acontece, conforme

afirma Alves (1996, p. 234), de maneira linear e sem riscos, mas passa por graus diversos, que ocorrem de acordo com um percurso histórico que, pode, inclusive, levar a desvios e erros.

Destarte, na medida em que cresce a consciência moral humana, cresce também o conhecimento da lei natural ou lei não escrita (ALVES, 1996, p. 234). E assim se torna claro o fato de que “... o conhecimento desta lei natural é sempre imperfeito: permanece como uma tarefa, um desafio que a história lança ao homem” (ALVES, 1996, p. 234).

Tudo isso decorre do fato de que esse conhecimento da lei natural não é propriamente racional, mas acontece por “inclinações” (ALVES, 1996, p. 234). Em verdade, pode-se afirmar que “Maritain está convicto de que o modo próprio de conhecer a lei natural é por *inclinação* ou *conaturalidade*” (MACHADO, 2012, p. 65):

Quando lhe diz que a razão humana, guiada pelas inclinações da natureza humana, descobre as normas da lei natural, significa com isso que o próprio modo ou a maneira pela qual a razão humana conhece a lei natural não é o conhecimento racional e sim o conhecimento por inclinação. Essa espécie de conhecimento não é um conhecimento claro por conceito ou juízos conceptuais. É um conhecimento obscuro, não sistemático, vital; por conaturalidade ou cogenialidade, no qual o intelecto, para poder formular um juízo, consulta e escuta a melodia interior que as vibrações das tendências íntimas manifestam no sujeito. (MARITAIN, 1966, p. 93).

Vê-se, pois, que o conhecimento da lei da natureza ocorre por conaturalidade, de modo “obscuro” e pouco conceitual (ALVES, 1996, p. 235), não sendo claro e demonstrável segundo os parâmetros das ciências empíricas. Entretanto, “... isso não é sinal de irracionalidade ou indício de menos validade da lei natural, mas apenas um sinal de sua profunda, constitutiva e essencial *naturalidade*” (ALVES, 1996, p. 235). Vale ressaltar, ainda, em conformidade com a reflexão de Alves (1996, p. 244), que essas inclinações naturais não são correlatas aos instintos animais: são inclinações essencialmente humanas e, de alguma maneira, permeadas pela razão.

A origem da reflexão de Maritain a respeito do conhecimento por inclinação pode ser melhor apreendida a partir do reconhecimento das influências de Bergson e Tomás de Aquino: “Segundo McCool, a importância da intuição no sistema de Maritain provém de sua influência bergsoniana, ainda que o uso da intuição em Maritain tenha claramente se transformado pela sua leitura de Santo Tomás” (PRADO, 2017, p. 410 - tradução livre)⁸.

⁸ “Según McCool, la importancia de la intuición en el sistema de Maritain proviene de su influencia bergsoniana, aunque el uso de dicha intuición en Maritain quedó claramente transformado tras su lectura de Santo Tomás” (PRADO, 2017, p. 410).

Bergson teve o mérito de distinguir “... conhecimento adquirido através do intelecto e conhecimento da mente através da intuição” (ZILLES, 2016, p. 109). Na perspectiva bergsoniana, o conhecimento por intuição acontece por meio de uma espécie de “simpatia” e permite captar o que há no interior das coisas, apreendendo o que o objeto cognoscível tem de único e inexprimível (REALE; ANTISERI, 2008, p. 335).

Para Maritain, contudo, há uma lacuna na reflexão de Bergson sobre a intuição: “Esse modo de conhecer opõe-se essencialmente ao conhecimento discursivo; trata-se de um conhecimento imediato, que incide sobre o singular, sem a intermediação do raciocínio (...) Bergson declara-a [a intuição] supra-intelectual” (SAMPAIO, 1997, p. 28). Ou seja, a limitação de Bergson, na perspectiva maritainiana, “... consiste em ‘cortar em dois’ a nossa capacidade de conhecer, ‘pondo de um lado a intuição com a verdade, do outro, o raciocínio com o erro’” (SAMPAIO, 1997, p. 29).

Entretanto, Prado (2017, p. 410-411) esclarece que, se na reflexão de Bergson a intuição está separada da função intelectual, em Maritain, a partir do estudo das obras tomásicas, o conhecimento só existe quando a inteligência permanece ativa, o que significa dizer que o intelecto pode conhecer através da intuição aquilo que há de essencial na realidade de maneira mais profunda que o próprio discurso racional.

Consequentemente, faz-se mister compreender melhor a tese tomásica sobre o conhecimento a partir das inclinações⁹. Prado (2017, p. 411) retoma a seguinte passagem da *Summa Theologiae* de Santo Tomás: “... é inerente ao homem a inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria, como ter o homem a inclinação natural para que conheça a verdade a respeito de Deus e para que viva em sociedade” (TOMÁS DE AQUINO, 2010, p. 563). Percebe-se, portanto, a existência de uma inclinação ao bem, constituinte da essência humana, que parece ser a tese central na gnosiologia tomista quanto à lei natural (PRADO, 2017, p. 411-412).

Prado (2017, p. 413) sustenta que o Doutor Angélico dá certa primazia epistemológica à inclinação que, posteriormente, através da razão, deverá interpretar e dar sentido à captação intuitiva. Afirma também que, no que diz respeito à lei natural, há uma centralidade inquestionável do conhecimento por inclinação: “Em todo caso, a centralidade da inclinação

⁹ Note-se que, ao se falar de Bergson, utilizou-se a expressão “intuição” e de Jacques Maritain a expressão “inclinação” ou “conaturalidade”, o que já demonstra a diferença reflexiva entre os autores, como apontada no texto do artigo. Fato é que a compreensão intuicionista de Bergson influenciou Maritain, sobretudo em sua juventude, mas foram as teses tomásicas acerca do conhecimento que lhe deram um rumo decisivo no que se refere à gnosiologia (PRADO, 2017; SAMPAIO, 1997).

nos parece absolutamente inquestionável na abordagem gnosiológica tomista da lei natural” (PRADO, 2017, p. 413 - tradução livre)¹⁰.

3.3 A Lei Natural e os Progressos da História

Com as valiosas contribuições de Maritain para a compreensão do elemento gnosiológico da lei natural, percebe-se também a importância eminente da dimensão histórica para o conhecimento dessa mesma lei, porquanto é a história quem mostra as verdadeiras inclinações que guiam a razão humana. Segundo a interpretação de Alves (1996, p. 144): “... na medida em que o homem é um animal histórico, essas inclinações são libertadas ou desenvolvidas no curso da história”.

Porém a história pode levar a erros diversos (ALVES, 1996, p. 235-236), uma vez que “... inclinações corrompidas, transviadas ou pervertidas podem mesclar-se com as inclinações fundamentais” (MARITAIN, 1966, p. 95). Tais erros, todavia, não atestam a invalidade da lei natural nem impedem sua correta compreensão e adequação prática, segundo o próprio Maritain:

Observava Montaigne maliciosamente que o incesto e o latrocínio têm sido considerados ações virtuosas por certos povos, com o que Pascal se escandalizava; e nós nos escandalizamos de que a crueldade, a denúncia dos pais, a mentira ao serviço do partido, o assassinio dos velhos ou dos doentes sejam levados a conta de ações virtuosas pelos jovens educados segundo os métodos nazistas. **Nada disso prova contra a lei natural**, do mesmo modo que um erro de soma nada prova contra a aritmética, ou que os erros dos primitivos, para quem as estrelas eram buracos na tenda que recobria o mundo, nada provam contra a astronomia. (MARITAIN, 1967, p. 86 - grifo nosso).

Em suma, “Maritain insiste no facto de, caso se queira verdadeiramente renovar o conceito de lei natural, ser necessário, antes de tudo, entendê-la numa correcta ‘perspectiva histórica’” (ALVES, 1996, p. 247), pois, segundo ele, as inclinações da razão são descobertas por experiência, através da história da humanidade.

Nesse sentido, percebe-se que no desenvolvimento maritainiano a lei natural não fica presa na abstração e no fixismo, mas está aberta à história e à sua dinâmica. É possível que o

¹⁰ “*En cualquier caso, la centralidad de la inclinación nos parece absolutamente incuestionable en el planteamiento gnoseológico tomista de la ley natural*” (PRADO, 2017, p. 413).

progresso da consciência moral faça os homens perceberem novas perspectivas advindas dessa lei não-escrita. Seu fundamento ontológico, associado à noção gnosiológica, torna a lei natural pertinente mesmo segundo os paradigmas epistemológicos da modernidade.

3.4 As Implicações da Reflexão Maritainiana Sobre a Lei Natural

É necessário que fique suficientemente considerada a importância e as implicações da novidade proposta por Maritain. De acordo com Lima Vaz,

Desta sorte, a lei natural é conhecida universalmente por meio de um conhecimento pré-racional de natureza afetiva, e esse conhecimento traduz de maneira espontânea e não-conceptual a fundamentação ontológica da lei natural na própria natureza humana, **constituindo o pressuposto das formas históricas que o conceito de lei será enunciado através dos tempos.** (VAZ, 1999, p. 469 – grifo nosso).

É pelo caráter ontológico e metafísico concernente à lei natural, portanto, universalista, que ela poderá fundamentar adequadamente e com rigor filosófico a problemática dos direitos humanos. Mas como acontecerá isso, se nem todos acreditam em Deus ou em algum ente metafísico que fundamente essa lei? Diz Prado:

Do ponto de vista gnosiológico, o fundamento da lei natural (não só em Maritain, mas em toda a linha de pensamento jusnaturalista em que ele se situa) deriva da sabedoria criadora de Deus. No entanto, não é necessário crer em Deus para conhecê-la e respeitá-la: basta conhecer a natureza humana. Com outras palavras, o conhecimento da lei natural não deriva da fé, nem sequer da razão, e sim fundamentalmente da inclinação de nossa natureza, o que marca um caminho obscuro e assistemático. (PRADO, 2017, p. 410 – tradução livre)¹¹.

Assim, todos podem conhecer a lei não escrita, mesmo os que não creem em Deus, porque o conhecimento da lei natural não é uma questão de fé, nem eminentemente racional, mas uma inclinação natural: “Maritain considera que a apreensão da lei natural é acessível a toda pessoa, sem limitar suas possibilidades de compreensão a qualquer tipo de elite

¹¹ “Desde el punto de vista gnoseológico, el fundamento de la ley natural (no sólo en Maritain, sino en toda la línea de pensamiento iusnaturalista en la que él se sitúa) deriva de la sabiduría creadora de Dios. Sin embargo, no es necesario creer en Dios para conocerla y respetarla: basta conocer la naturaleza humana. Con otras palabras, el conocimiento de la ley natural no deriva de la fe, ni siquiera de la razón, sino fundamentalmente de la inclinación de nuestra naturaleza, lo cual marca un camino oscuro y asistemático” (PRADO, 2017, p. 410).

intelectual” (PRADO, 2017, p. 418 – tradução livre)¹². Assim, “Tal conhecimento é a ferramenta que possibilita a todas as pessoas partilharem um ponto em comum” (DUSSO, 2006, p. 46).

4 DA LEI NATURAL AOS DIREITOS HUMANOS

A lei natural não só esclarece as coisas que se deve ou não fazer (âmbito ético-moral), mas reconhece a dignidade de cada pessoa e, associado a isso, direitos e deveres concernentes à própria natureza do ser humano (MARITAIN, 1967, p. 87), ou seja, “Há coisas que pertencem de direito ao homem, simplesmente porque homem” (MARITAIN, 1967, p. 88). Isso significa que a reflexão ontológica sobre o direito natural desemboca na noção de direitos humanos fundamentais, em que “... o respeito à dignidade humana é uma premissa fundamental” (POZZOLI, 2001, p. 93-94). Com efeito:

Quando falamos de direito natural, do que estamos falando é de que o homem não se apresenta ante os demais com um ser que pode ser tratado como qualquer outro, senão um ser digno e exigente, portador de alguns direitos que são inerentes ao seu próprio ser. Ainda, na dignidade do homem se contém o fundamento de todo direito, de maneira que, fora do respeito ao que o homem é e representa, não há direito, senão prepotência e injustiça, ainda que os instrumentos destas tenham formas de lei. (HERVADA apud PRADO 2017, p. 406 – tradução livre)¹³.

Isso posto, percebe-se que dignidade humana e direitos humanos se inter-relacionam a partir da compreensão da lei natural. Para Maritain, é tarefa em vão falar sobre a dignidade humana quando a reflexão se esquiva da noção de que é a partir da lei natural que a pessoa tem o direito de ser respeitada e torna-se, ainda, sujeito de direitos (MARITAIN, 1967, p. 87).

Desse modo:

¹² “Maritain considera que la captación de la ley natural es asequible a toda persona, sin limitar sus posibilidades de comprensión a cualquier tipo de élite intelectual” (PRADO, 2017, p. 418).

¹³ “Cuando hablamos de derecho natural, de lo que estamos hablando es de que el hombre no se presenta ante los demás como un ser que pueda ser tratado a capricho, sino como un ser digno y exigente, portador de unos derechos que son inherentes a su propio ser. Más todavía; en la dignidad del hombre se contiene el fundamento de todo derecho, de manera que, fuera del respeto a lo que el hombre es y representa, no hay derecho, sino prepotencia e injusticia, aunque los instrumentos de estas tengan formas de ley” (HERVADA apud PRADO 2017, p. 406).

O autor [Jacques Maritain] relaciona a idéia de lei natural à dos direitos da dignidade da pessoa humana como um direito fundamental. Seu objetivo é amarrar a lei natural a um conceito com plena inteligibilidade para nossa sociedade, qual seja, a dignidade... (DUSSO, 2006, p. 31).

Afirmar, pois, a dignidade da pessoa humana quer simplesmente dizer que, por lei natural, a pessoa humana tem o direito a ser respeitada, é sujeito de direito e possui direitos. A preocupação de Maritain é profundamente antropológica: “é a pessoa, vista na sua integralidade, que serve de critério para a individuação dos direitos e dos deveres que lhe dizem respeito (A. SCOLA)”. (ALVES, 1996, p. 272, grifo nosso).

Confirma-se, portanto, que: “A verdadeira filosofia dos direitos da pessoa humana repousa pois sobre a idéia da lei natural” (MARITAIN, 1967, p. 88). Como já foi ressaltado, além da perspectiva ética, a lei natural alcança uma dimensão antropológica e ontológica, na medida em que propõe ao ser humano, naturalmente, uma dignidade ímpar e inalienável. Desse modo, a lei natural prescreve algo importante: o humano, isto é, toda pessoa humana, indistintamente, relaciona-se com a lei eterna e, por isso, possui uma normalidade de funcionamento que lhe garante direitos e deveres que não podem ser negados por ninguém e a ninguém.

Portanto, na perspectiva maritainiana, os direitos humanos fundamentais, como, por exemplo, o direito à vida e à liberdade, derivam da própria essência do humano que, sendo pessoa, participa das realidades transcendentais e possui em sua própria natureza uma lei que não só rege seus atos, mas proclama também a sua inenarrável grandeza.

4.1 Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos

Em 1948 a ONU promulgou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, consequência de muitas reflexões precedentes¹⁴ e de um contexto histórico que fez emergir a necessidade de reconsiderar a dignidade da pessoa humana. Por sua vez, “Maritain teve um papel fundamental tanto no ambiente histórico anterior ao texto da DUDH (...) como também diretamente nas discussões que resultaram no texto da DUDH...” (SANTOS, 2019, p. 140).

¹⁴ A contribuição maritainiana e de outros pensadores do século XX forjou alguns dos ideais da DUDH. Entretanto, faz-se mister considerar também que os direitos humanos listados na declaração da ONU foram consequência de um caminho histórico que já havia sido delineado pelos Estados Unidos, com a *Declaração de Direitos de Virgínia*, de 1776, e pela França, com a *Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão*, de 1789 (POZZOLI, 2001, p. 125).

À necessidade de elaborar uma declaração sobre os direitos humanos, sobreveio a dificuldade de fundamentá-los em meio à pluralidade de culturas, ideologias e filosofias existentes no mundo (SANTOS, 2019, p. 139). Foi, então, que a filosofia personalista de Maritain favoreceu pensar o ser humano nos seus contextos sociais mais variados (SANTOS, 2019, p. 139) e a sua compreensão da lei natural, sobretudo devido à novidade gnosiológica, possibilitou a abertura a um consenso prático quanto aos direitos fundamentais que deveriam ser prescritos:

... ainda que a humanidade se encontre dividida em relação a desacordos intelectuais, é possível a cooperação prática. Uma cooperação que não implica compartilhar uma mesma concepção do mundo, do homem e do conhecimento, mas sim a afirmação de um mesmo quadro de convicções práticas, o quadro moral do mundo civilizado. Em outras palavras, o discurso de Maritain defendia firmemente a ideia de uma comunidade de pensamento prático e de convicções comuns relativas à ação entre homens de culturas distintas, inclusive de ideologias antagônicas. (PRADO, 2017, p. 415 – tradução livre)¹⁵.

Desse modo, compreendeu-se que, embora não seja possível o consenso teórico sobre os fundamentos dos direitos humanos, é possível um consenso prático, garantidor de sua universalidade, apesar da pluralidade existente no mundo. Assim, embora não tenha integrado diretamente a comissão responsável pela redação da DUDH, “Jacques Maritain figurou entre os filósofos e pensadores do mundo que se empenharam no estudo dos problemas teóricos e filosóficos dos direitos humanos” (COSTA, 2017, p. 77), o que demonstra a vigência, a relevância e o acerto do seu desenvolvimento gnosiológico concernente à lei natural (PRADO, 2017, p. 414).

5 CONCLUSÃO

Assim como no século passado, ainda hoje existem inúmeras formas de desrespeito à dignidade da pessoa humana. Apesar disso, já há mais de 70 anos da promulgação da DUDH,

¹⁵“... aunque la humanidad se encuentra dividida sobre la base de desacuerdos intelectuales, es posible la cooperación práctica. Una cooperación que no implica compartir una misma concepción del mundo, del hombre y del conocimiento, sino tan sólo la afirmación de un mismo cuadro de convicciones prácticas, el cuadro moral del mundo civilizado. Con otras palabras, el discurso de Maritain defendía firmemente la idea de una comunidad de pensamiento práctico y de convicciones comunes relativas a la acción entre hombres de culturas distintas e incluso de ideologías antagonistas” (PRADO, 2017, p. 415).

os direitos humanos ainda são vistos com desconfiança, abordados muitas vezes com critérios ideológicos e partidários. A filosofia de Maritain continua, pois, pertinente e pode colaborar para as reflexões acerca dessas questões: o que exige que cada ser humano seja respeitado em sua dignidade é o fato de que todos compartilham de um valor pessoal inalienável. Na perspectiva cristã maritainiana, esse valor procede do próprio desígnio divino, que fez o ser humano à sua imagem e semelhança.

Isso é evidenciado pela compreensão da lei natural, que não só tem uma dimensão ética e moral, capaz de prescrever o que se deve ou não fazer, mas que demonstra ontológica e racionalmente a dignidade de cada pessoa humana.

Ademais, desenvolvendo o elemento gnosiológico, Jacques Maritain demonstra que a lei natural não é uma “crença” religiosa. Embora o pensamento cristão tenha desenvolvido essa noção a partir de suas convicções de fé, ela pode ser conhecida por todos a partir das inclinações próprias da natureza humana. Por isso é possível pensar em direitos humanos fundamentais: apesar das diferenças religiosas, filosóficas e epistemológicas existentes em todo o mundo, há questões que podem ser defendidas por todos, na medida em que o uso da razão e o diálogo permitem compreender adequadamente aquilo que diz respeito ao ser humano e às suas relações. Desse modo, mesmo que a fundamentação de alguma lei ou de algum direito divirja, pode haver o consenso de que aquilo deve ser prescrito de maneira universal.

Poder-se-ia objetar que há direitos e leis que nem sempre foram considerados, porque promovidos em determinado contexto, e isso desfiguraria o caráter universal e metafísico da lei natural. Maritain ajuda a compreender, entretanto, que a evolução histórica não invalida a compreensão de lei da natureza, na medida em que essa passa por um desenvolvimento ligado à própria história e ao progresso da consciência moral humana. Há situações novas e prementes que podem e devem ser lidas à luz da lei não-escrita que, justamente por não ser definida por meio de um código, permite uma deliberação atenta e racional, marcada pelo diálogo e pelo respeito, em meio à pluralidade.

Tudo isso ajuda a perceber que a defesa da inviolável dignidade humana é um imperativo nos dias hodiernos. E isso não se trata de uma questão eminentemente política ou ideológica. O bom senso e o conhecimento fazem perceber que, mesmo nas atitudes cotidianas, é necessário respeitar e valorizar a todos, buscando o bem de todas e de cada pessoa. Além disso, a convicção de que há direitos universais pressupõe que há também deveres a serem colocados em prática.

Percebe-se, portanto, que não obstante desconsiderada por muitos estudiosos, a lei natural em sua dimensão metafísica gera implicações teóricas e práticas para as diversas áreas do conhecimento (filosofia, teologia, direito, bioética...). Não se trata de uma noção ultrapassada e alheia à vida concreta dos seres humanos, mas pode ser um instrumento epistemológico capaz de favorecer em muito a vida pessoal e social. Em todo caso, “Refletir, meditar, debater, ponderar, é a vocação da investigação crítica. A discussão (...) está permanentemente aberta e não se vislumbra seu fim. Assim acontece com a análise das perspectivas dos Direitos Naturais...” (NALINI, 2012, p. 115).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALEIXO, Carlos Brandi. Os Direitos Humanos na Vida e Obra de Jacques Maritain. In: POZZOLI; LIMA (Org). **Presença de Maritain: testemunhos**. 2. ed. São Paulo: LTr, 2012. p. 59-78.
- ALVES, José Anastácio de Gouveia. Os direitos do homem e a Lei Natural em Jacques Maritain. **Dikaskalia – Revista da faculdade de teologia de Lisboa**, n. XXVI, p. 225-280, 1996. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/17845>>. Acesso em: 30 out. 2018.
- AUDI, Robert (Org.). **Dicionário de filosofia de Cambridge**. Tradução João Paixão Netto et al. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- COMPARATO, Fábio Konder. Fundamentos dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, PUSSOLI (coord). **Cultura dos direitos humanos**. São Paulo: LTr, 1998. p. 51-74.
- COSTA, Jefferson Alexandre da. Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos: a influência da filosofia maritainiana na Constituição Federal Brasileira de 1988 e o salário-família. In: PLAZA, Julio et al (Org.). **O pensamento humanista cristão de Jacques Maritain e os desafios contemporâneos na América Latina**. São Paulo: Clássica, 2017. p. 69-95.
- DUSSO, Marcos Aurelio. **Os fundamentos do “consenso prático” em Jacques Maritain**. 2006. 101f. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2006. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/-5427/000515106.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 30 out. 2018.
- GALEAZZI, Giancarlo. Introdução. In: MARITAIN. **Por um humanismo cristão: textos seletos**. Tradução Gemma Scardini. São Paulo: Paulus, 1999. p. 5-35.

MACHADO, José Roberto Lino. **Os direitos Fundamentais na obra de Jacques Maritain**. 2012. 93f. Dissertação de Mestrado - Faculdade de filosofia de São Bento, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.faculadadesaobento.com.br/files/pesquisas_14366809-03087669-0990-182016.pdf>. Acesso em: 30 out. 2018.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

_____. **Os direitos do homem e a lei natural**. Tradução Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente** (v. 3). Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1983.

NALINI, José Renato. Perspectivas próximas para os direitos naturais. In: SOUZA, Carlos Aurélio Mota de. **Direito natural: uma visão humanística**. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012. p. 97-115.

NEDEL, José. Tomás de Aquino e o direito natural. In: SOUZA, C. A. M (Org.). **Direito natural: uma visão humanística**. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012. p. 75-95.

POZZOLI, Lafayette. **Maritain e o Direito**. São Paulo: Loyola, 2001.

PRADO, Manuel López Casquete de. La ley natural en el pensamiento de Jacques Maritain. **Pensamiento**, Sevilla, v. 73, n. 276, p. 405-423, 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/319362315_La_ley_natural_en_el_pensamiento_de_Jacques_Maritain>. Acesso em: 09 maio 2019.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.

SAMPAIO, Laura Fraga de Almeida. Introdução. In: _____. **A intuição na filosofia de Jacques Maritain**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1997. p. 13-44.

SANTOS, Ivanaldo. **Jacques Maritain e a reconstrução dos direitos humanos: 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. São Paulo: Cultor de livros, 2019.

SOUZA, Carlos Aurélio Mota de. Introdução. In: _____ (Org). **Direito natural: uma visão humanística**. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012.

TOMÁS DE AQUINO. Questão 94. In: **Suma Teológica Volume 4: I Seção da II Parte – Questões 49-114**. Tradução A. Vannucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 559-572.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Presença de Tomás de Aquino no horizonte do século XXI. **Síntese – Rev. de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 19-42, 1998.

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.



DO SENSÍVEL AO INTELIGÍVEL: o caminho do conhecimento segundo Aristóteles

FROM SENSITIVE TO INTELLIGIBLE: the path of knowledge according to Aristotle

Miguel Soares dos Reis¹

Resumo: Todo ser humano é vocacionado a ser amigo do conhecimento verdadeiro, por isso ele se distingue dos demais animais, porque é racional. O presente artigo busca explicar o caminho de construção do conhecimento, proposto por Aristóteles, grande sábio e filósofo da Antiguidade. O homem é um ser que possui na sua alma uma faculdade exclusiva, que permite que ele seja capaz de conhecer o inteligível através do sensível. O filósofo apresenta notáveis aspectos da psicologia e da epistemologia, que contribuem para a compreensão da capacidade cognitiva do homem, a qual é capaz de entender o divino, o transcendente, o imaterial e o fundamento de toda a realidade. Através do pensamento aristotélico será possível concluir que o inteligível não é só finalidade do conhecimento, mas é também a causa dele.

Palavras-chave: Conhecimento. Alma. Sensível. Inteligível. Metafísica.

Abstract: Every human being is called to be a friend of true knowledge, so he is distinguished from other animals, because he is rational. This article seeks to explain the way of construction of knowledge, proposed by Aristotle, great sage and philosopher of antiquity. The man is a being who possesses in his soul an exclusive privilege that allows him to be able to know the intelligible through the sensitive. The philosopher presents remarkable aspects of psychology and epistemology, which contribute to the understanding of the cognitive capacity of man, who is able to understand the divine, the transcendent, the immaterial and the foundation of all reality. Through Aristotelian thought it will be possible to conclude that the intelligible is not only the purpose of knowledge, but is also the cause of it.

Key words: Knowledge. Soul. Sensitive. Intelligible. Metaphysics.

¹ Aluno do III período do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais.
E-mail: miguel.s.reis@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

“Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento” (ARISTÓTELES, 2012, p. 41). Com essa frase Aristóteles inicia a sua grande obra *Metafísica*, afirmando a natural necessidade do homem de conhecer, a fim de demonstrar que seus escritos buscavam corresponder à vontade humana de saber. A filosofia conduz o homem nessa via, não só de busca, mas também de amor pelo conhecimento. No exercício filosófico, o indivíduo entra em contato constante com as diversas questões sobre a origem da realidade, que segundo Aristóteles, têm explicação própria em um ramo das ciências teoréticas, a metafísica.

É perceptível o grande embaraço de alguns estudantes em lidarem com a metafísica, pois encontram dificuldades em termos e conceitos que são polívocos. Entretanto, acessar o conhecimento metafísico é uma necessidade humana para compreender a realidade, que tem como causa e finalidade o inteligível. Outros muitos se deparam com impasses em relacionar a epistemologia com o transcendente, porém a alma e a faculdade da inteligência, tem no conhecimento que é imaterial, a origem e a fonte do exercício racional.

Diferentemente de seu mestre, Aristóteles não despreza as percepções sensíveis, mas a coloca como fundamentais no processo de conhecimento. Desse modo há um caminho que inicia-se no sensível, pelo contato com os objetos sensíveis e termina no inteligível, na contemplação das formas. O conhecimento precisa ser entendido em etapas, as quais fazem parte de um sistema organizado, que é capaz de contemplar o inteligível a partir do sensível.

Para aqueles que ainda nunca estudaram metafísica, a epistemologia aristotélica fornece bases sólidas para o início da construção dessa sapiência. Assim, pelo entendimento do pensamento aristotélico, tornar-se-á possível entender como o ser humano possui a capacidade racional de transcender a esse corpo e contemplar a causa primeira de toda a realidade.

2 AS CIÊNCIAS SEGUNDO ARISTÓTELES – METAFÍSICA

2.1 Divisão da obra *Metafísica*, livro E (épsilon), n. 1

Aristóteles² na busca pela compreensão do ser, afirma na sua *Metafísica*, no livro E³, que toda ciência intelectual possui elementos, causas e princípios. Entretanto, essas muitas

² “Aristóteles era macedônio, filho de Nicômaco, médico da corte do Rei Amintas II. Com 17 anos foi para Atenas, que na ocasião já havia perdido para Esparta a guerra do Peloponeso. Ingressou na Academia platônica

ciências isolam um gênero particular do ser, tomando apenas uma parte para o estudo e investigação, preocupando-se apenas em descobrir o que *é*, deixando de lado a especulação pela causa essencial do ser. O filósofo entende que essas ciências não são dignas de serem chamadas de sapiência, pois não contemplam o “ser enquanto ser”, não compreendem a universalidade, não apreendem o ser essencial. Há ainda um aceno às ciências que percebem pela hipótese, baseada na observação empírica, das quais se extraem fragmentos perceptíveis das essências dos seres, porém não gozam do conhecimento. “Evidencia-se com isso que não há demonstração da substância ou essência por meio dessa abordagem, mas sim alguma outra maneira de revelá-la” (ARISTÓTELES, 2012, p. 171).

Como um filósofo sistemático, o Estagirita propõe uma classificação das ciências, segundo os seus objetos de estudo e o nível de abstração da matéria. Essa divisão ficou famosa pois foi a primeira na história da filosofia, tendo em vista que os pré-socráticos, Sócrates e Platão, não dedicaram tempo para sistematizar o saber, ou muito menos classificá-lo. Após demonstrar as fundamentais diferenças entre as ciências particulares e a ciência universal, o filósofo realiza essa notável classificação das ciências⁴ em: práticas, produtivas (poiéticas) e teóricas.

As ciências práticas estão ligadas diretamente a moralidade do indivíduo, por isso pode ser subdividida em ética e política. “De fato, é manifesto que as ações morais têm seu início no sujeito e retornam ao próprio sujeito, aperfeiçoando-o” (REALE, 2001, p. 48). Percebe-se que o movimento é criado pelo próprio indivíduo, que age a fim de conquistar um objetivo que tem o fim no próprio sujeito, muitas vezes para aperfeiçoá-lo, como é o caso da prática das virtudes como caminho para a *eudaimonia*⁵, ou ainda no exercício político, para o trabalho e o governo da *pólis*, que beneficia toda a comunidade. O filósofo aponta para algumas marcas do conhecimento prático, na sua obra *Ética a Nicômaco*:

onde em pouco tempo se destacou por sua inteligência. Depois da morte de Platão tentou, por duas vezes, sem sucesso, dirigir a Academia. Viajou pelas colônias gregas e fundou escolas nos moldes da Academia platônica em Assos e Mitilene. Foi também, durante oito anos, preceptor de Alexandre, o Grande, a convite de Filipe da Macedônia. Em seu retorno a Atenas, já em plena maturidade, fundou o Liceu. Nunca foi reconhecido como cidadão ateniense; suas relações com a corte macedônica e sua amizade com o general macedônico Antípatro foram motivo de desconfiança dos atenienses. Com a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C., quando se fortalece a oposição à Macedônia em Atenas, Aristóteles é processado e acusado de impiedade e se exila para morrer em dois anos depois, na cidade de Eubeia” (FARIA, 2007, p. 21).

³ Cf. E 1, 1025 b 5.

⁴ Cf. E 1, 1025 b 25.

⁵ Eudaimonia: felicidade. (ABBAGNANO, 2007, p. 391)

Uma das formas de conhecimento será seguramente saber que é próprio a si mesmo, mas esse conhecimento é muito diferente das outras espécies. Parece que aquele que conhece seus próprios interesses e com eles se ocupa, é um homem dotado de sabedoria prática, enquanto os políticos são considerados intrometidos. (ARISTÓTELES, 2015, p. 163).

Há portanto, um conhecimento que tem início e fim no homem, o ser “político” e racional, que conhecendo a si próprio é capaz de agir na comunidade. O movimento é ético construtivo, que visa modelar o indivíduo para que possa viver bem, contemplando a *eudaimonia*, que é o fim moral do homem.

As ciências poiéticas têm o movimento iniciado no sujeito, que consegue externá-lo em forma de ação uma produtiva, por isso essas ciências estão ligadas aos diversos tipos de arte. “De fato, o princípio da produção está no produtor – a inteligência, a arte ou algum tipo de potência – enquanto o princípio da ação está no agente: a vontade, pois a coisa feita e a coisa que é objeto da vontade são a mesma” (ARISTÓTELES, 2012, p. 172). Portanto a fabricação de um produto, a ação de uma profissão, bem como as produções artísticas são frutos dessas ciências.

Neste livro da *Metafísica*, o filósofo discute sobre qual seria a ciência primeira, aquela que teria superioridade sobre as outras, contemplando o conhecimento de forma absoluta. A problemática começa a partir da física, ciência que trata dos seres materiais e passíveis de movimento. Aristóteles justifica que ela não poderia ser primeira, pois para obter o título de sapiência, necessariamente a ciência deveria abordar o “ser enquanto ser”. O critério para essa discussão é o objeto de investigação de cada ciência, enquanto sua capacidade de contemplação do ser em sua totalidade. A Física, para Aristóteles, está diretamente ligada a matéria e ao movimento, percebe-se uma dificuldade em classificá-la.

E como a física, semelhantemente outras ciências, trata [restritamente] de um gênero do ser (ou seja, trata do tipo de substância que encerra em si mesmo o princípio do movimento e do repouso), obviamente não é nem uma ciência prática nem uma ciência produtiva. (ARISTÓTELES, 2012, p. 172).

O Estagirita chega à conclusão que a física é uma ciência teórica (especulativa). Reale salienta que, “existe uma diferença entre a física e as ciências práticas e poiéticas, pois na física o princípio do movimento está no próprio objeto, fonte de investigação, enquanto nas outras ele está no sujeito que investiga” (REALE, 2002, p. 305). Essa ciência se ocupa da forma física, aquela que é inseparável da matéria, porém se a forma não está junto da matéria, ela já não é mais objeto de estudo da física.

A ciência matemática, na visão de Aristóteles também é classificada como teórica, pois ela se ocupa das grandezas, as quais são entes abstratos, que não podem ser pensados sem a realidade material. Os entes matemáticos são imóveis, entretanto não subsistem por si, pois necessitam de estar nos objetos sensíveis.

Grandezas, planos etc., nas matemáticas, são considerados prescindindo de todos os outros aspectos, por abstração (por “separação” dos outros aspectos das coisas físicas); é claro, portanto, que os objetos de que trata a matemática, enquanto entes abstratos (aspectos particulares das coisas físicas separados dos outros), são imóveis, mas não são entes subsistentes por si, justamente porque abstrações (separações) operadas pelo pensamento, que, baseando-se na própria estrutura ontológica das coisas pode considerar as próprias coisas sob alguns dos seus aspectos, prescindindo de outros. (REALE, 2002, p. 49).

A ciência matemática já avança em grau de abstração, pois seu conhecimento demanda uma atividade intelectual que seja capaz de contemplar a grandeza fora da matéria, como um ente inteligível, que depende do princípio material para existir.

Existe por último uma ciência teórica, a chamada Filosofia Primeira, que se ocupa de um objeto suprassensível, imóvel e eterno. Aristóteles diz que essa ciência se encarrega do divino, por isso também é chamada de teologia, visto que as reflexões dessa ciência se direcionam sempre ao Primeiro Motor Imóvel, causa final de toda realidade. No livro E⁶ da *Metafísica*, o filósofo se questiona sobre a supremacia dessa ciência sobre as demais e conclui, que a filosofia primeira é, dentre todas, a ciência primária e universal.

Respondemos que, se não há uma substância além das que são naturalmente compostas, a física será a ciência primeira; mas se há uma substância que não está sujeita ao movimento, a ciência que estuda essa substância será anterior à física e será a filosofia primeira, e, neste sentido, universal, porque é primeira. E caberá a essa ciência investigar o ser enquanto ser – tanto o que é quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser. (ARISTÓTELES, 2012, p. 173).

A Filosofia Primeira, sublime ciência, não se ocupa de nada particular, não isola nenhuma parte do ser, mas o compreende em sua totalidade e com seus atributos. Ela tem valor em si mesma, pois busca o conhecimento por si, realizando o desejo humano de conhecer as coisas na sua essência e completude. Evidentemente, a sapiência é consequência

⁶ Cf. E 1 1026 a24.

direta dessa ciência que se ocupa com o universal, considerando o ser em sua totalidade, que é substância suprassensível, causa final de todas as coisas.

2.2 O inteligível como princípio (causa) e fim (finalidade) do real

A metafísica é a única ciência capaz de contemplar o inteligível, a realidade imaterial, o suprassensível. Platão quando descobriu a “segunda navegação”, deu um passo enorme no campo epistemológico, pois fundamentou a fonte de explicação do conhecimento e da realidade, no saber das formas suprassensíveis do mundo das Ideias. Aristóteles, o melhor de seus discípulos, apresentou outra doutrina diferente, afirmando ser possível contemplar as formas inteligíveis a partir da realidade sensível, que comunica a inteligibilidade de sua essência. Pensar o transcendente, não é só afirmar a existência de outra dimensão, uma imaterial, mas é entender que pelo inteligível a realidade passa da indeterminação à determinação formal.

A primeira definição apresentada da metafísica é como ciência das causas e dos princípios primeiros⁷, os responsáveis pela construção da realidade. As mais elementares causas, que são necessárias para a existência do ser são:

[...] um deles é a essência ou a natureza essencial da coisa (uma vez que o “porque” em última instância é uma causa e princípio); um outro é a matéria ou substrato; o terceiro [tipo de causa] é o princípio do movimento; e o quarto é a causa que se opõe a isso, nomeadamente a finalidade ou “bem” (visto ser isso o fim de todo processo gerador e motriz. (ARISTÓTELES, 2012, p. 47).

Entretanto, segundo Aristóteles, é impossível regredir ao infinito através das causas. Deve existir um Primeiro Motor Imóvel, que não tenha sido causado por nada, nem possua potência, pois poderia não vir a ser, mas que seja puro ato. Diferentemente da realidade sensível (física) e espacial (astronômica), a substância de caráter teológico desse motor é “imóvel, eterna e transcendente ao sensível” (REALE, 2001, p. 112).

Na realidade espacial, existem diversos moventes⁸, que se colocam de forma hierárquica, tendo como o início do movimento o Ser Divino e eterno, pois é ele o primeiro a realizar esse movimento, não por ação mas por emanção, como causa final.

⁷ Cf. A 1 982 a1.

⁸ Cf. Λ 8 1073 b2.

Que a causa final seja aplicável às coisas imóveis é demonstrado pela distinção de seus significados. De fato, a causa final é tanto aquilo a **favor do que** quanto aquilo **para o que**; no segundo sentido ela se aplica às coisas imóveis, mas no primeiro não. E produz movimento como o que é amado, ao passo que todas as outras coisas produzem movimento por estarem elas próprias em movimento. (ARISTÓTELES, 2012, p. 307 – grifo nosso).

Ora, o Primeiro Motor é o que existe de mais sublime, é que há de bom, por isso não pode pensar em outra coisa a não ser em si mesmo. Logo, o bom é desejável não só pelos seres humanos, mas também por todos os seres, que se movem por atração para essa substância que é puro ato e pensamento perfeito.

Como é evidente, a causalidade do Primeiro Motor não é uma causalidade de tipo eficiente, ou seja, do tipo de causalidade exercida pela mão que move um corpo, ou pelo escultor que esculpe o mármore, ou pelo pai que gera o filho. Deus, ao contrário, atrai; e atrai como o que é amado ($\omega\zeta$ ἐρώμενου), ou seja, à guisa de fim: a causalidade do Movente imóvel é, portanto, propriamente, uma causalidade de tipo final. (REALE, 2001, p. 115).

O desejo pelo que é bom faz com que todas as coisas se movam em direção a esse princípio, “do qual dependem os céus e o mundo da natureza” (ARISTÓTELES, 2012, p. 308). O Estagirita de forma muito poética e bonita, escreve sobre esse Princípio Divino, expressando a natureza celestial de Deus que é pura inteligência, fonte da vida e extrema perfeição.

Se, então, Deus está sempre naquele bom estado no qual às vezes estamos, isso suscita nosso maravilhamento, e se num melhor ainda, experimentarmos um maravilhamento ainda maior. E Deus está num estado melhor. Ademais, a vida também pertence a Deus, já que o ato do pensamento é vida, e Deus é esse ato. O ato essencial de Deus é a vida maximamente boa e eterna. Afirmamos, portanto, que Deus é um ser vivo, eterno, maximamente, e portanto a vida e uma contínua existência eterna dizem respeito a Deus, pois isso é o que Deus é. (ARISTÓTELES, 2012, p. 308 – 309).

A vida dos seres vivos sensíveis comunica a perfeição de Deus, tendo em vista que o pensamento que existe nos homens é a atividade que se assemelha ao divino. A faculdade intelectual carrega no seu íntimo, partículas da essência do pensamento divino, que é sabedoria e fonte de vida.

O relacionamento de Deus com os homens não é um relacionamento direto, pois a substância divina, que é perfeição, não pode pensar em seres inferiores, porque seria uma

inferioridade para Deus. “Deus conhece, portanto, o Mundo pelo menos em seus princípios primeiros. Por outro lado, se o próprio Deus é o Princípio supremo, é claro que também deverá conhecer como tal” (REALE, 2001, p 121), assim, a atividade do primeiro motor é contemplativa, pois pensa em si mesmo, o que há de mais bom e perfeito.

O Estagirita afirma na sua *Metafísica*, no livro Z 3 1029 b10, que o conhecimento inicia-se pela percepção das substâncias sensíveis, dos particulares, logo a investigação começa do que é menos inteligível, o sensível. O conhecimento das causas segue um que caminho de vai do sensível ao inteligível, proporcionando ao indivíduo a possibilidade de conhecer pelas causas fundamentais, a causa primeira e final de todas as coisas.

É conveniente avançar rumo ao que é mais inteligível; com efeito, o conhecimento é sempre adquirido dessa maneira, isto é, avançando através do que é naturalmente menos inteligível para o que é mais. E tal como nas ações, cabe a nós partir do que é bom para cada um e tornar o que é bom em si mesmo bom para cada um, cabe-nos partir do que é mais inteligível para si mesmo e tornar o que é inteligível por natureza inteligível para si mesmo. Ora, o que é inteligível e primário para cada um é frequentemente inteligível apenas numa modestíssima medida e contém muito escassa realidade. Entretanto, partindo daquilo que sofrivelmente inteligível, porém inteligível para si mesmo, temos que tentar compreender o inteligível em si mesmo – avançando, como dissemos, por meio dessas mesmíssimas coisas que nos são compreensíveis. (ARISTÓTELES, 2012, p. 184 – 185).

Como o conhecimento é especialidade da faculdade intelectual e fragmento divino na alma humana, deve ser desenvolvido e aprimorado por aqueles que desejam conhecer a causa de todas as coisas. Porém, essa investigação que pretende atingir o princípio fundamental e primeiro, deve começar das realidades sensíveis, para as inteligíveis. Todos são inclinados por atração a esse Primeiro Motor, que é causa e finalidade de toda a realidade, por isso através desse caminho intelectual, o homem deve fazer uso do o exercício de sua faculdade intelectual para contemplar a verdadeira realidade das coisas. As formas, na concepção de Aristóteles, são compreendidas como substâncias que sustentam e formam a realidade. Elas podem ser classificadas da seguinte maneira:

As substâncias primeiras (*protai*) são objetos que não podem ser predicados de outros, senão que delas se predica algum outro, isto é, algum acidente (*o tò symbebekós*). As substâncias segundas ou secundárias (*deúterai ousíai*) são essências específicas, o que responde aos conceitos universais. (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 63)

Ora, as substâncias primeiras ocupam o plano inteligível, são as formas puras e independentes da matéria, são elas: “Deus, as Inteligências e as esferas” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 64). Portanto, o exercício humano do conhecimento na busca pelos princípios primeiros, deve fundamentalmente direcionar-se para o Primeiro Motor, o qual é inteligível em si, o cerne da teologia aristotélica, causa e finalidade das coisas. A metafísica é a ciência que é capaz de conduzir o indivíduo nesse caminho do conhecimento, pois ela proporciona o conhecimento em si mesmo, satisfazendo a vontade humana pela sabedoria verdadeira.

3 A ALMA RACIONAL E O CONHECIMENTO INTELIGÍVEL – PSICOLOGIA

3.1 A tripartição da alma e suas formas de conhecimento

O conhecimento é nobre e existe diversos tipos, os quais merecem ser investigados. A alma é o centro dessa investigação, pois ela é o princípio vital e determinante da natureza racional do ser. Para Aristóteles, a certeza sobre qualquer coisa está diretamente relacionada na apreensão da essência do ser, da sua substância fundamental. O Estagirita entende que é preciso iniciar essa investigação sobre a capacidade de conhecer as substâncias pelo estudo da alma, a qual pode ser dividida em partes. “Sejamos cautelosos, ademais, para não ignorar a questão de se há uma só explicação particular, por exemplo: a do cavalo, a do cão, a do ser humano, a do deus” (ARISTÓTELES, 2011, p. 42). Porém, antes de compreender a famosa tripartição da alma em Aristóteles, é preciso conhecer como ele a define em sua essência.

Da mesma maneira que a forma precisa estar ligada a matéria para exercer sua determinação, a alma precisa estar ligada ao corpo para operar suas faculdades, pois o sentido proporciona conhecimento. Isso é importante para entender o conceito de alma em Aristóteles, a qual é percebida nos seres segundo a obtenção de movimento e sensação. Entretanto, antes de afirmar sua concepção, o Estagirita realiza um exercício que é característico de suas pesquisas, a investigação do pensamento dos seus antecessores, os quais concebiam a alma em um caráter místico e religioso, não como instância necessária para a vida e para conhecimento, contudo o filósofo identifica elementos interessantes para sua reflexão.

A conclusão é que todos, podemos afirma-lo, definem a alma por três características distintivas: o movimento, a sensação e a incorporeidade, cada uma delas sendo relacionada aos primeiros princípios, o que explica – salvo por uma excessão – que todos os que definem a alma por sua função cognoscente fazem dela um elemento ou a compõem a partir dos elementos. (ARISTÓTELES, 2011, p. 51).

Dentre essas três características que foram herdadas dos seus predecessores, o movimento chama a atenção de Aristóteles para a investigação de sua origem. A alma exerce um movimento natural sobre o corpo, o que o diferencia dos outros que são inanimados, os quais só podem ser movidos por um motor exterior.

Por outro lado, como evidencia-se que a alma transmite movimento ao corpo, é racional supor que ela lhe transmite os movimentos pelos quais ela própria é movida, o que nos autorizaria a inferir, considerando a ordem inversa e dizendo o que é verdadeiro, dos movimentos do corpo similares a alma. (ARISTÓTELES, 2011, p. 53).

Sem o movimento é impossível conceber a alma, pois esta atividade é essencial, sem a qual a alma não poderia existir. Entretanto, ela não se restringe apenas ao movimento, mas também a sensação, que tem grande importância na interação com o mundo físico, do qual ela capta as formas e as transfere para o intelecto. A constituição do seres animados se dá pela matéria, o princípio potencial indeterminado e a forma, o princípio atual determinante. Deste modo, aqueles seres animados, têm na matéria de seus corpos a potência para vida, que é atualizada pela alma, o ato do corpo. Para tanto, o Estagirita esclarece:

Mas visto que se trata de um corpo dessa qualidade – nomeadamente que possui vida -, o corpo não poderia ser idêntico à alma; de fato, o corpo não se encontra entre os atributos de um sujeito. Sendo ao contrário, ele próprio sujeito e matéria. Conclui-se que a alma é necessariamente uma substância no sentido de ser a forma de um corpo natural que possui vida em potência. Mas como a substância é realização (ato), a alma é o ato de um corpo como anteriormente caracterizado. (ARISTÓTELES, 2011, p. 72.).

Após concluir que a alma é indissociável do corpo e que constitui o princípio vital, o filósofo observa fenomenologicamente os diversos seres da realidade, os quais apresentam capacidades diferentes. Dentre as faculdades observadas, a atividade intelectual, própria dos seres humanos, apresenta uma natureza imaterial, a qual é capaz de estabelecer contato com a inteligível. “Percebe-se, portanto, que se trata de um outro tipo de alma, podendo haver exclusivamente aqui separação” (ARISTÓTELES, 2011, p. 76). Depois de suas observações e

pesquisas, o filósofo realiza a tripartição da alma, fornece um esclarecimento sobre as operações vitais e as faculdades específicas de cada ser.

É necessário, portanto, indagar, no caso de cada tipo de ser vivo, que alma lhe é peculiar, ou seja, qual é a alma própria aos vegetais, ao ser humano, aos animais irracionais. Será objeto de nossa investigação na sequência a causa de se dispor as diferentes almas assim em série. De fato, a faculdade sensorial estaria ausente se não houvesse a faculdade da nutrição; em contrapartida, a faculdade da nutrição está isolada da faculdade sensorial nas plantas. Analogamente, nenhum sentido existe separadamente do tato, ao passo que este existe separadamente dos demais sentidos. Muitos animais não possuem nem visão, nem audição, nem olfato. Por outro lado, entre os animais dotados de sentidos, alguns têm capacidade de locomoção, enquanto outros não. Finalmente, certos animais – uma modesta minoria – possuem a capacidade do raciocínio e do discurso racional. De fato, os seres perecíveis capazes de raciocínio gozam igualmente de todas as demais faculdades. Entretanto, os seres possuidores de somente uma ou outra dessas últimas não são dotados todos dotados de raciocínio; outros não possuem sequer a imaginação, ao passo que outros vivem exclusivamente da imaginação. (ARISTÓTELES, 2011, p. 79 – 80).

A alma, segundo Aristóteles, possui três faculdades que exercem funções específicas no seres. A faculdade vegetativa caracteriza-se pela a geração, a nutrição, o crescimento, o decaimento e o repouso. A especificidade da faculdade sensitiva é as sensações, os apetites e o movimento. A faculdade intelectual, a mais excelsa entre elas, é caracterizada pelo conhecimento, a deliberação e a escolha. No entanto, é necessário entender as distintas propriedades que compõem essas faculdades dos seres vivos.

A faculdade vegetativa é fundamental e necessária para que a vida possa surgir nos seres. É responsável pela geração, crescimento, nutrição, decaimento e corrupção. Essa faculdade está presente em todos os seres vivos, porém foi observando as plantas que o Estagirita conseguiu compreender de forma pura e objetiva as funções dessa faculdade. Logo os vegetais são gerados, ordenados, nutridos, desenvolvidos e corrompidos, segundo a disposição dessa faculdade da alma.

Parece que o princípio observado nas plantas é também, ele próprio, um tipo de alma, pois é o único princípio comum a animais e vegetais; é capaz de existir separadamente do princípio sensitivos, embora sem ele coisa alguma seja dotada de sensibilidade. (ARISTÓTELES, 2011, p. 68).

O movimento produzido por essa faculdade é um movimento local, aquele que a própria alma realiza nas etapas de geração, nutrição, crescimento e corrupção. Nestes seres

não há a capacidade sensitiva e intelectual, responsáveis pelo movimento pelas sensações, bem como pela atividade cognitiva.

Nem todos os seres capazes de percepção são capazes de todos os movimentos. Para que certos seres vivos são estacionários e, não obstante, pelo que parece, o movimento local é o único que a alma gera nos seres vivos. [...] É evidente que as plantas vivem sem a capacidade de locomoção ou percepção e que muitos animais não possuem a faculdade do pensar. (ARISTÓTELES, 2011, p. 66).

Sem essa faculdade seria impossível que os seres vivos obtivessem a percepção sensorial, bem como a inteligência, visto que sem a nutrição os seres não seriam vivos, ela é, portanto, a primeira atualização dessa potência vital que se encontra nos seres.

A sensação (tato) é marca essencial dos animais, os quais possuem a faculdade sensitiva, encarregada de perceber as sensações, os apetites e produzir o movimento. Todos os animais, racionais e irracionais, possuem essa faculdade, que é antes precedida pela faculdade vegetativa.

É graças à presença desse princípio originário que estamos autorizados a falar de coisas vivas; é, todavia, a posse da sensação que nos faculta a falar de coisas vivas como animais, pois mesmo os seres destituídos da capacidade de movimento e locomoção, mas dotados de capacidade de sensação, são chamados por nós de animais, e não simplesmente de coisas vivas. (ARISTÓTELES, 2011, p. 75).

A faculdade sensitiva consiste na potência de sentir, que é atualizada quando se estabelece o contato com um objeto sensível. O filósofo de Estagira esclarece por uma imagem simbólica: “a faculdade sensorial é paralela ao que é combustível, que nunca se inflama espontaneamente, exigindo um agente capaz de desencadear a ignição; se não fosse assim, ela se inflamaria a si mesmo e prescindiria do fogo ao ato para inflamá-lo” (ARISTÓTELES, 2011, p. 86). Logo, a sensação produz uma alteração da potência – o combustível, é potencialmente capaz de ser inflamado – ao ato – que é o combustível inflamado, no entanto é preciso de algo que desencadeie essa ignição, que faça o combustível se inflamar. De modo semelhante acontece na alma sensitiva, que necessita do contato com o objeto sensível, para atualizar a capacidade de sentir do indivíduo, o qual a partir dessa sensação conhecerá a realidade.

Os sentidos próprios dessa faculdade são cinco: o tato, a visão, o paladar, o olfato e audição. A textura, a cor, o gosto, o cheiro e o som, são sentidos característicos que são

captados de forma correspondente ao seu sentido natural. Há também os sensíveis comuns, os quais são captados de forma geral por todos os sentidos, que em colaboração direta são capazes de perceber movimento, repouso, número e unidade, formato, magnitude. Já a captação dos sensíveis próprios está intimamente relacionado aos sensíveis por acidente:

É, porém, acidentalmente que os diversos sentidos percebem os objetos sensíveis próprios a uns e outros, e isso não na condição de sentidos especiais, mas formando um só sentido quando as percepções de vários sentidos confluem para o mesmo objeto – disso é exemplo a bile que é percebida como amarga e amarela. A asserção da identidade de ambas essas qualidades não pode ser realizada por um sentido ou outro, daí a ilusão do sentido, a saber, ao ver o amarelo, crê-se que se trata da bile. (ARISTÓTELES, 2011, p. 113).

Dentre outras capacidades da faculdade sensitiva, o movimento da locomoção se destaca, pois os animais são capazes de desejar e conseqüentemente também capazes de mover-se a si mesmos, independentemente da imaginação. Da sensação derivam a ‘fantasia’, que é a produção de imagens e a ‘memória’, que as conserva (e do acúmulo de fatos mnemônicos deriva a ‘experiência’)” (REALE, 2012, p. 103).

A faculdade intelectual, a que possui excelência sobre as demais, se ocupa do pensamento e das operações racionais, necessitando também das duas outras faculdades, sem as quais não poderia existir. Por operar uma atividade de caráter imaterial, essa faculdade possibilita que o indivíduo, consiga conhecer não só as formas materiais sensíveis, mas as formas inteligíveis. Essa faculdade está presente somente nos seres humanos, que têm por natureza a potencialidade de conhecer as formas, através do contato pela sensação. “O intelecto, parece ser uma substância independente instalada em nós e que não está sujeita à corrupção” (ARISTÓTELES, 2011, p. 60). Sendo imaterial e incorruptível, o intelecto se assemelha com as formas que ele compreende.

O ato intelectual é análogo ao ato perceptivo à medida que é uma recepção ou assimilação de formas inteligíveis, assim como esse último é uma assimilação sensível, mas difere profundamente da faculdade perceptiva, pois não é misturado ao corpo e ao corpóreo. (REALE, 2012, p. 104).

Conhecer a existência e conhecer a essência não são a mesma coisa, pois saber sobre a existência de determinado ser na realidade é apenas uma “apreensão simples”, uma sabedoria simplesmente comum, já o conhecimento sobre a essência envolve atividades próprias do intelecto, que terminam no conhecimento científico, aquele que conhece as causas. Há

portanto, uma captação dos particulares, pelas sensações e uma apreensão dos universais pelo conhecimento científico.

O mundo sensível é fundamental no processo de intelecção, tendo em vista que não é possível conhecer sem obter as sensações. O intelecto é a marca essencial do homem, pois o define e o distingue dos outros seres, dotado de racionalidade os seres humanos são capazes de pensar, deliberar e escolher. O itinerário de formação do conhecimento se dá em um caminho do sensível ao inteligível, levando o seres a contemplar uma realidade imaterial, carregada de pureza e verdade.

3.2 A alma intelectiva e o conhecimento racional

A alma intelectiva possui como atividade o pensamento e a inteligência, que se articulam com a percepção sensorial. Os antigos afirmaram que o processo de intelecção era um processo totalmente corpóreo, porém não entendiam a imaterialidade dessa instância animada responsável por produzir o pensamento. De fato, Aristóteles concede grande importância a percepção na construção do pensamento, chegando até mesmo a assemelhar os dois processos, porém reconhece que há uma distinção, sobretudo no sujeito que o exerce.

Tampouco o pensamento (que inclui o pensamento correto e o incorreto, o primeiro sendo discernimento, conhecimento e opinião verdadeira, enquanto o segundo constitui seus contrários) é idêntico à percepção sensorial; de fato a percepção dos objetos sensíveis particulares é sempre verdadeira e concerne a todos os animais, enquanto o pensamento discursivo pode também ser falso e não é concedido a nenhum ser que não seja também dotado de razão. (ARISTÓTELES, 2011, p. 119).

Sendo privilégio apenas dos seres racionais, os quais devem possuir em potência a capacidade de perceber a forma do objeto pensável. O exercício da intelecção acontece quando se absorve a forma física que transforma em atualidade a potência do intelecto de conhecer essas formas. “O princípio do pensar deve, portanto, ser impassível, porém capaz de receber a forma de um objeto, ou seja, deve ser idêntico em potência ao seu objeto sem que seja o próprio objeto” (ARISTÓTELES, 2011, p. 123 – 124). Há portanto, um intelecto que é potencial responsável por compreender todas as coisas em potência, sendo apto a receber as formas inteligíveis, as quais foram captadas no ambiente sensível pelas sensações. Como também o intelecto ativo determina a matéria pela forma, dessa maneira ele recebe também o

nome de intelecto produtivo. “E, de fato, há de um lado, um pensamento que é capaz de converter-se em todas as coisas, ao passo que, de outro o pensamento de produzir todas as coisas, o qual assemelha-se a uma espécie de estado positivo como a luz” (ARISTÓTELES, p. 127, 2011). Percebe-se, a final, que o caminho que o conhecimento realiza inicia-se no sensível e culmina no inteligível.

O conhecimento intelectual, como o sensitivo, também é explicado por Aristóteles em função das categorias metafísicas de potência e ato. A inteligência, de *per si*, é capacidade e potência de conhecer as formas puras; as formas, por sua vez, estão contidas em potência nas sensações e nas imagens da imaginação. É necessário, portanto, que alguma coisa traduza essa dupla potencialidade em ato, de modo que o pensamento se atualize, apreendendo a forma em ato, e a forma contida na imagem se converta em conceito apreendido e possuído em ato. (REALE, p. 106, 2012).

Entretanto a inteligência não pode ser confundida com a imaginação, mesmo que o intelecto precise dela para realizar o seu funcionamento racional. As formas físicas concebidas na percepção sensorial são absorvidas em forma de imagens, as quais são armazenadas na memória e podem ser passíveis de erros. “Imaginar se identificaria, então, com pensar exatamente o mesmo objeto que se percebe não acidentalmente” (ARISTÓTELES, p. 121, 2011). Não é possível pensar sem imagens, pois elas são conteúdos da percepção e necessárias para o raciocínio.

Existe uma possibilidade de olhar a epistemologia Aristotélica e entender que o filósofo concebia como verdade todo o fenômeno, porém no livro Γ da Metafísica⁹, o sábio refuta a tese de Protágoras, a qual afirmava que tudo o que é percebido individualmente é verdade. O Estagirita afirmava que não podemos conceber a verdade de todo fenômeno, pois nem todos são reais, haja vista que “a impressão que obtemos não é idêntica à percepção” (ARISTÓTELES, 2012, p. 122). É importante esclarecer que não são sentidos que erram, não se contradizem, o que poderá acontecer será se enganar de forma relativa às coisas.

Por exemplo, o vinho poderá parecer-me ora doce e sucessivamente amargo (ou porque se estragou ou porque o meu corpo mudou); todavia o doce permanece sempre aquilo que é, e não muda como doce, e qualquer coisa que é doce, deverá necessariamente ter aquela característica, e não poderá ser, ao mesmo tempo, de um modo e de outro. (REALE, 2016, p. 187).

⁹ Cf. Γ 6 1011 a 18-25.

A verdade se estabelece quando o conhecimento sensível condiz com o objeto percebido, já a falsidade dá quando não existe correspondência, surgindo uma aparência. Mas para armazenar todas essas formas apreendidas pelos sentidos, os animais necessitam de memória. Assim, toda atividade intelectual culmina no conhecimento racional, o que caracteriza a essência humana.

4 O CONHECIMENTO RACIONAL, DO SENSÍVEL AO INTELIGÍVEL

Aristóteles apresenta aspectos importantes na sua metafísica e na psicologia, que ajudam na compreensão da capacidade racional e cognitiva do homem. O filósofo reconhece o papel da inteligência na vida humana, o seu caráter determinante e essencial, por isso busca compreender sistematicamente o processo de surgimento e desenvolvimento dessa excelsa faculdade. Diferentemente de Platão, o Estagirita demonstra na sua epistemologia que o homem pode conhecer através das experiências sensíveis, as quais são fundamentais para a obtenção do conhecimento.

O conhecimento segue um caminho de elevação, que culmina na mais nobre ciência, a metafísica. Os homens que se satisfazem com as ciências particulares, essas que têm como objeto apenas uma parte do ser, sendo ele físico ou dependente da materialidade, não conseguem contemplar o conhecimento universal, o conhecimento das causas fundamentais da realidade. Portanto, o homem precisa fazer uso da abertura ao transcendente que existe em sua alma, já que o próprio intelecto transcende o corpo. Não é desprezar o conhecimento do mundo físico, mas é enxergar nele a possibilidade de encontro com o inteligível. O próprio filósofo já havia afirmado, que deveremos começar investigado do que é menos inteligível para o que é mais inteligível.¹⁰ Por isso o indivíduo que busca gozar da sapiência deve desenvolver-se, elevar-se e reconhecer no mundo físico as formas que são suprassensíveis. “Assim também, o que é inteligível em si, originariamente não é inteligível para nós; mas devemos exercitar as nossas mentes até que seja inteligível para nós” (REALE, p. 340, 2002).

A novidade em Aristóteles é que a alma humana é capaz de absorver as formas inteligíveis pela realidade sensível, logo a substância inteligível que é captada, também é o objeto de estudo da filosofia primeira. Portanto, o estudo da metafísica e da psicologia fornecem bases sólidas para a conclusão de que a alma humana, não só é o “lugar das formas”, mas é estrutura capaz de conhecer os princípios primeiros, dentre os quais culminam

¹⁰ Z 1029 b 1 – 15.

no Primeiro Motor Imóvel. Aristóteles chamava o conhecimento metafísico de conhecimento divino, pois ocupa-se de uma substância suprassensível, que é Deus. Por isso, transcender a capacidade sensitiva para compreender as coisas é também um ato de busca a Deus, de procura pela realização da necessidade primordial do homem, que é conhecer.

O ser humano que faz metafísica aproxima-se de Deus e, nisso, Aristóteles situou a máxima felicidade do ser humano. Deus é bem-aventurado, conhecendo e contemplando a si mesmo; o homem é bem-aventurado, conhecendo e contemplando os princípios supremos das coisas, e, portanto, Deus *in primis et ante omnia*. Nesse conhecimento, o ser humano realiza perfeitamente sua natureza e a sua essência, que, justamente, consiste na inteligência e na razão. (REALE, 2001, p. 51).

O inteligível não é só finalidade do conhecimento, mas é também a causa dele. Consequentemente, dispensar e negar essa realidade de transcendência é um erro, pois retira-se a essência humana expressa nessa sublime faculdade. Das faculdades da alma, a faculdade intelectual é a única que pode assemelhar-se com o que é divino, o que é puro e inteligente. Em Aristóteles, as formas e o suprassensível são alcançados por todos aqueles que possuem racionalidade, pois o próprio ato de pensar já exige uma atividade inteligível.

5 CONCLUSÃO

O homem é um animal racional, diferentemente dos demais seres, ele consegue adquirir um conhecimento inteligível, que está além dessa estrutura física da realidade. Ao longo dos tempos, muitos se esforçaram para explicar ao povo o verdadeiro processo de conhecimento, que fosse capaz de levar o homem a contemplação da verdade absoluta. Na Antiguidade, a discussão ganhou mais profundidade, a partir do entendimento da realidade metafísica. Aristóteles, mais do que ninguém, soube sistematizar e problematizar a metafísica para explicar a fundamentação da realidade no seu tempo.

Como um ser cognoscente, o homem possui uma estrutura intrínseca e imaterial, necessária à vida e o conhecimento, denominada alma. Aristóteles afirma que a alma possui faculdades distintas, as quais são responsáveis pelas atividades realizadas pelo ser humano. As três almas estabelecem uma relação de dependência entre elas, para que em uma perfeita cooperação elas consigam atualizar as potencialidades daquele corpo, seja vegetal, animal ou racional.

A faculdade intelectual é responsável pelo conhecimento, haja vista que ela possui em si uma imaterialidade, não como Platão defendia, mas como forma do corpo que depende dele para conhecer. Portanto, o conhecimento se dá pela captação das imagens inteligíveis através dos seres sensíveis, os quais são necessários para esse processo de conhecimento. Logo, esse processo se dá do sensível ao inteligível, possibilitando ao homem o privilégio de contemplar uma realidade transcendente, pelas formas dos objetos.

Todo esforço de Aristóteles para explicar a realidade culminou na explicação do Primeiro Motor Imóvel, também chamado de Deus. A metafísica possui primazia e excelência, porque se ocupa desse princípio divino, perfeito e excelso. O Deus aristotélico é a bondade desejada por todos os seres, por isso exerce o movimento sobre os seres como casualidade final. Dessa forma, todos os homens são inclinados a Deus, pois desejam o que existe de mais perfeito, por isso possuem uma abertura ao transcendente que não deve ser ofuscada, mas valorizada para a compreensão perfeita dessa realidade. É o imaterial que sustenta e move todo o universo, é a substância perfeita que se coloca como princípio primeiro e necessário para a fundamentação da realidade. Os tempos modernos particularizaram as ciências e ofuscaram a visão humana para um realidade imaterial, contudo ela ainda é necessária para a explicação de muitos problemas que calam a voz das demais ciências. A metafísica tem autoridade pois é universal, tem em si o conhecimento da realidade e da verdade absoluta, que sacia a vocação humana de conhecer.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi e Ivone C. Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. **Da alma**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011. (Serie Clássicos Edipro).

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015. (Coleção a obra-prima de cada autor; 53).

_____. **Metafísica**. 2. ed. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012. (Serie Clássicos Edipro).

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt. **Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant**. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Filosofia).

REALE, Giovanni. A psicologia: análise do *De anima*. In: _____. **Introdução a Aristóteles**. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. Ensaio Introdutório. In: ARISTÓTELES. **Metafísica** – Volume I: Ensaio introdutório. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Sumários e Comentários. In: ARISTÓTELES. **Metafísica** – Volume III: Sumários e Comentários. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSSET, L.; FRANGIOTTI, R. **Metafísica Antiga e Medieval**. São Paulo: Paulus, 2012.



OLHARES ICÔNICOS: o ensino de História da Arte para seminaristas¹

ICONIC LOOKING: Art History to seminarians

Francislei Lima da Silva²

Resumo: Provocados pelos olhos feitos de carne, tinta e pedra, na capa desta revista, convidamos nossas/os leitoras/es a refletir sobre o poder exercido pelas imagens sobre nós, e de que maneira a disciplina história da arte ajuda a nos relacionarmos com as práticas artísticas, abrindo os nossos olhos, inclusive, ao não-familiar. Tal convite, parte das vivências e questionamentos apresentados pelos seminaristas durante as aulas no Seminário Propedêutico São Pio X, em Campanha/MG, e, para além delas, do contato desses jovens com objetos artísticos “icônicos” salvaguardados em museus, igrejas e outros lugares que abrigam arte.

Palavras-chave: história da arte; ícone; iconoclastia; imagens sagradas; obras de arte.

Abstract: Once we are provoked by pieces representing human flesh eyes, paint and stone in the cover letter of this paper; we invite the readers to reflect upon the power that images influence on us. Reflection will be achieved through art history, which helps to correlate and engage with this universe, opening our eyes even to those who are not familiar with this analytical process. By this invitation, part of the questions or experiences underwent by seminarians during an academic discipline at Seminário Propedêutico São Pio X, in

¹ A presente narrativa é resultado de uma troca frutífera com os propedeutas da turma de 2018, durante as aulas de história da arte, no Seminário Propedêutico São Pio X, sediado em Campanha/MG. Por isso, dedicamos este texto aos seminaristas Adielson Martins, Caio Vinícius Fernandes, Igor Sudério Abreu, Rafael Rodrigues Barbosa e ao jovem Yan Américo de Paula, por tanto aprendizado juntos. Agradecemos, também, ao padre Wendel de Oliveira Rezende, então reitor, pela abertura e confiança, bem como à/aos pesquisadora/es Carlos Lima Junior, Diego da Silva Castro e Paola Camargo pela generosa contribuição com os assuntos de sua especialidade em história da arte nas aulas em que foram convidada/os. Ao Dr. Carlos Lima Junior, especialmente, pelo companheirismo e participação na elaboração do plano de curso para a disciplina, aqui destacando a sua colaboração com as temáticas relativas à pintura de história no Brasil. Ao seminarista Iuri de Carvalho Santos, expressamos nossa gratidão pela leitura cuidadosa e crítica do texto, bem como pela indicação de alguns dos documentos da Igreja citados no artigo.

² Doutorando em História da Arte pelo Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e bolsista CAPES, com pesquisa versada sobre as imagens da água e a ornamentação de chafarizes e lavatórios de igrejas e capelas dos povoados de Minas Gerais - séculos XVIII e XIX. Atua como professor da disciplina de História da Arte no Seminário Propedêutico São Pio X, Diocese da Campanha/MG, desde 2018.

E-mail: francislei.lima@gmail.com

Campanha at the state of Minas Gerais (MG). Seminarists' Direct contact made with pieces in museums, churches and other facilities hosting the artistic objects, here named "iconic".
Keywords: art history, iconic, art pieces, iconoclasm; sacred images³.

A capa proposta para a primeira edição da Revista *Ratio Integralis* nos provocou a lançarmos questões importantes sobre o exercício do olhar, no tocante à maneira como nos aproximamos das imagens e elas se deixam ver. É Merleau-Ponty quem nos instiga a indagar de que esses olhos são testemunhas (MERLEAU-PONTY, 2013).

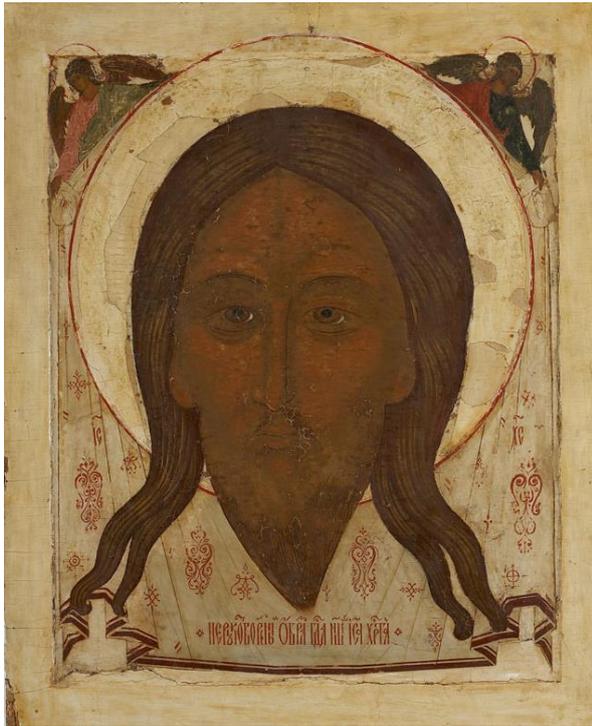
Uma exposição realizada entre outubro de 2019 e março de 2020, em Bremen, na Alemanha, nos ajuda a introduzir nosso argumento sobre esse debate. Nas salas do *Kunsthalle Bremen* foi reunida uma série de trabalhos conforme a temática "*Icons - Worship and Adoration*" [Ícones - Culto e Adoração]⁴. Dentre as obras, podemos destacar uma verônica, o famoso Mandylion (**imagem 1**) - ícone cuja origem lendária relaciona sua aparição milagrosa ao contato do rosto de Cristo com um tecido guardado como relíquia séculos adentro-; bem como outras imagens icônicas, celebradas e cultuadas não em igrejas ortodoxas e católicas, mas dentro de museus, enquanto "santuários" da arte, à exemplo de uma reprodução anônima da Mona Lisa (**imagem 2**), de Leonardo da Vinci (1452-1519). Outras, ainda, evidenciaram o culto à/ao artista, tal como um autorretrato de Vincent Van Gogh (1853-1890), e obras de nomes da arte contemporânea supervalorizados pelas casas de leilão - o britânico Damien Hirst (1965-) e o estadunidense Jeff Koons (1955-), além de um retrato da cantora Beyonce (1981-).

³ Agradecemos Wilgner Lima da Silva pela tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.

⁴ As imagens da exposição estão disponíveis no link:

<<https://www.kunsthalle-bremen.de/en/view/exhibitions/exb-page/icons>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

Imagem 1 – Mandyllion, Rússia, segundo quartel do séc. XVI. Têmpera sobre madeira, 71 x 58 cm.



Fonte: Ikonen Museum, Recklinghausen|Alemanha.

Imagem 2 – Anônimo, Alemanha ou Holanda. **Mona Lisa**, séc. XVI/XVII. Óleo sobre madeira, 73 x 53,7 cm.



Fonte: Staartsgalerie, Stuttgart|Alemanha. Fonte: Fotografia de © Staartsgalerie Stuttgart.

O sentido da palavra ícone⁵ nos impõe, antes de tudo, uma relação de presença⁶. Não nos colocamos, segundo sua lógica, diante de um quadro, pura e simplesmente. Antes, aprendemos com as imagens sagradas, salvaguardadas nas basílicas onde são veneradas. Elas nos apresentam sua realidade própria, da qual eu posso me aproximar para estabelecer, por meio dela, uma conexão com o seu mundo - a imagem enquanto mediadora de uma experiência outra, inquietante (DIDI-HUBERMAN, 2006)⁷, que só é permitida nessa sutil distância entre mim, meus olhos, e o que vejo.

Também temos os ícones da contemporaneidade ao nosso alcance, aqueles cultuados pela civilização ocidental: os espaços consagrados que exibem arte, as obras e as/os artistas

⁵ “A palavra ícone vem da palavra grega EIKÓN, que significa ‘imagem’ no sentido amplo da palavra”. PASTRO, Cláudio. **A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço**. São Paulo: Paulus, 2010.p. 232.

⁶ “A composição do ícone está em íntima relação com a teologia e espiritualidade da Igreja. Não se trata de ‘um quadro’, na concepção ocidental, mas de um momento e lugar epifânicos. (...) O ícone quer ser, portanto, a partir dessa Teologia da Encarnação (já que Jesus Cristo se encarnou e teve um rosto humano, segundo o Concílio de Niceia II), uma Presença, a presença de Deus, pois é d’Ele que ele [o ícone] fala. É como se fosse uma janela do infinito aberta sobre o finito”. *Idem*, p. 236-237.

⁷ Cf. Entrevista com Georges Didi-Huberman realizada por Mathieu Potte-Bonneville e Pierre Zaoui, e publicada na revista *Vacarme*, n. 37, out. 2006. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: <<https://flanagens.blogspot.com/search?q=inquietar-se>>. Acesso em: 26 nov. 2020.

em si. Não somente historiadoras/es da arte, mas também curadoras/es, críticas/os de arte e leiloeiras/os hoje são as/os responsáveis por agitar esse cenário, quase como uma pessoa que cuida do que é exibido numa vitrine, substituindo e trocando os produtos conforme a importância que ganha naquele momento para a sua clientela. Cabe a nós, desse modo, o desafio de nos esforçarmos para compreender de que forma participamos dessa dinâmica de fruição e consumo da arte, enquanto um produto cultural.

Em meio a esses questionamentos, surgiu o convite em 2018 para ministrar a disciplina de História da Arte no Seminário Propedêutico São Pio X, localizado na Diocese da Campanha/MG. Logo na primeira reunião com o corpo docente, o reitor nos apresentou o documento “*Ratio Fundamentalis* - O dom da Vocação”, no qual a Igreja Católica orienta a formação dos jovens rapazes. O texto nos marcou com o categórico apelo para

“uma preparação Cultural de caráter geral, de modo credível e compreensível aos homens de hoje, a mensagem evangélica, estabelecer um diálogo profícuo com o mundo contemporâneo, e sustentar, com o lume da razão, a verdade da fé, mostrando a sua beleza”. (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 8 dez. 2016, art. 116)

Tal era, a partir dali, o desafio a ser superado com a elaboração do programa para a disciplina, tendo em vista que iríamos propor um curso para vocacionados à vida sacerdotal: que tipo de linguagem ou viés deveria ser adotado para conduzir as discussões em sala de aula?

Nesse exercício de procura por um caminho para iluminar toda a problemática do campo artístico para os alunos, a carta datada em 04 de abril 1999, escrita por São João Paulo II e endereçada às/aos artistas, se tornou um bom ponto de partida. Do coração de Wojtila, seguindo o anseio de seu predecessor, São Paulo VI, brotava um convite estendido a todas/os aquelas/es que apaixonadamente procuram por novas “epifanias” da beleza para oferecê-las ao mundo como “criação” artística. Convite feito não somente às/aos artistas educados segundo a tradição judaico-cristã, mesmo que seu desejo, à priori, fosse o da fabricação de obras inspiradas nas sagradas escrituras, a fim de “expressar o inefável” (FRANCISCO, 9 nov. 2019). Trabalhos artísticos polissêmicos feitos em uma sociedade complexa e dinâmica, como é a nossa, permeada de ruídos que impõem à Igreja Católica o desafio de se abrir às realidades diversas, ao que Bento XVI, em 2009, celebrando os dez anos da carta, reforça com a pergunta:

Fazendo eco às palavras do Papa Paulo VI, o Servo de Deus João Paulo II reafirmou o desejo da Igreja de renovar o diálogo e a colaboração com os artistas: "Para transmitir a mensagem que lhes foi confiada por Cristo, *a Igreja precisa da arte*" (*Carta aos Artistas*, n. 12); mas perguntava logo a seguir: "*A arte precisa da Igreja?*", solicitando assim os artistas a reencontrar na experiência religiosa, na revelação cristã e no "grande código" que é a Bíblia uma fonte de inspiração renovada e motivada. (BENTO XVI, 2019, grifos nossos)

O artista Cildo Meireles (1948-) construiu uma instalação para a Tate Modern⁸ de Nova York sugestivamente denominada "Babel" (**imagem 3**). Uma torre meticulosamente construída com rádios garimpados em oficinas e lojas, devidamente consertados e sintonizados cada um numa frequência diferente. Há, nessa curiosa instalação, um interesse particular sobre a cacofonia, aquela mesma experiência desorientadora que atormentaram os artífices responsáveis pela construção da torre em Gênesis 11. Essa desarmonia sonora, constante nas nossas cidades, marcada pelo trânsito de automóveis, por obras e pelo agito frenético de pessoas, foi explorada por Arvo Pärt (1935-), cristão ortodoxo e membro do Conselho Pontifício da Cultura (Santa Sé), desde 2011. Na sua estonteante composição *Credo* (1968), para coro e orquestra, o compositor causa em nós sensações que nos aproximam do que seja o terrível, experimentado tanto pela ordem, ouvida no toque suave ao piano de uma sequência melódica de Johann Sebastian Bach (1685-1750), contrastada com os berros do coro, misturados de maneira desesperadora aos ruídos estridentes dos instrumentos junto ao som sintético e artificial de uma máquina, eis o caos. Entre sons e silêncio, sensações de luz e escuridão nos atravessam.

⁸ A Tate Modern apresenta a obra de Cildo Meireles por meio de um vídeo em sua página no Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pYIRn64Cj4I>>. Acesso em: 21 nov. 2020.

Imagem 3 – Cildo Meireles (1948-). **Babel**, 2001-2006. 900 rádios, 5 x 3 m. Tate Modern, Nova York|EUA.



Fonte: Fotografia de Fred Romero/ Wikimedia Commons/ CC BY 2.0.

Talvez o que discutimos até agora não faça muito sentido, já que, infelizmente, não frequentamos galerias de arte contemporânea com muita frequência, muito menos temos salas de concerto no sul de Minas Gerais onde esperaríamos ouvir um compositor estoniano. É justamente na contramão desse fluxo que as aulas de história da arte surgem, a fim de apresentar o máximo possível da produção artística do passado e do presente e provocar os

discentes quanto ao que nomeamos arte ou beleza, na tentativa de encontrar juntos uma resposta para o questionamento lançado pelos papas.

Justamente por essa linha de raciocínio não podemos agir sobre as imagens como iconoclastas⁹, decidindo sobre a sua destruição ou preservação sem conhecimento exigido para isso, apoiados apenas em nosso juízo de gosto sobre o que consideramos bonito ou feio, digno de ser apreciado. Nem mesmo à história da arte cabe esse juízo crítico, ficando ele reservado à estética¹⁰. Esta sim, possui o instrumental necessário para uma argumentação coerente sobre o assunto.

O ensino de história da arte para os seminaristas toca, com responsabilidade, nos percalços e desafios enfrentados para a salvaguarda do patrimônio artístico das comunidades onde esses jovens atuarão durante o trabalho pastoral, ainda enquanto vocacionados e, posteriormente, como párocos e vigários. A formação sacerdotal não pode desconsiderar a educação sobre as imagens a fim de que os futuros sacerdotes não venham a agir como iconoclastas, no sentido negativo do termo. Os critérios adotados para qualquer intervenção dependem de um diálogo amplo e cauteloso com diferentes especialistas conforme as áreas de conhecimento a serem articuladas para a tomada de decisão sobre a conservação de uma pintura, escultura ou edificação.

A feiura também faz parte da história da arte, como bem salientou Umberto Eco, reservando um livro inteiro para isso¹¹. Exemplo curioso é o agito causado, frequentemente, em torno das férulas utilizadas pelo Papa Francisco durante as celebrações litúrgicas, especialmente em suas viagens apostólicas. E é aí que a história da arte entra para cumprir seu papel. As imagens não podem ser postas a júri, suspensas no ar. Antes, é preciso que elas sejam compreendidas dentro de um complexo movimento desde a sua fabricação no ateliê de uma/um artista, para que fim elas foram materializadas daquela forma e para quais usos elas se destinam ou a que público. Por isso, não somente os seminaristas durante as aulas, mas

⁹ Sobre a temática da “batalha das imagens”, os autores sugeridos a seguir nos ajudam a compreender o processo de “destruição deliberada da arte” desde o período bizantino, passando pela Revolução Francesa até chegar ao III Reich; momento da história em que o foco dessa ação não era apenas religiosa, mas também política, mesmo quando se tratava da destruição das imagens de Cristo, ver: BESANÇON, Alain. **A imagem proibida: uma história intelectual da Iconoclastia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997; GAMBONI, Dario. **La destrucción del arte: iconoclastia y vandalismo desde la revolución francesa**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2014.

¹⁰ “O substantivo ‘estética’ remete a um *corpus* teórico constituído de textos que definem o domínio específico da arte, propõem análises, avaliam obras. No conjunto, a estética pode ser considerada uma disciplina ou matéria de estudos: é um *sítio*. Esse sítio admite diversas ‘teorias’, segundo as espécies de estéticas próprias de seus autores. Temos, desse modo, a estética de Hegel, a de Kant, a de Adorno etc. Ou ainda a estética romântica, a barroca, a renascentista, que caracterizam para cada época uma maneira particular de ver, de sentir e de pensar arte. Elas não constituem teorias, mas terminam construídas como uma visão de conjunto de um período”. In: CAUQUELIN, Anne. **Teorias da arte**. Tradução de Rejane Janowitz. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 13.

¹¹¹ ECO, Umberto. **História da Feiura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

todos nós devemos nos confrontar com aquilo que não nos parece familiar, e, portanto, considero tal coisa feia ou desinteressante. Esse talvez seja o ponto de partida para uma ampliação profunda e sem volta de nossa paisagem cultural. O resultado desse processo em que nos predispomos a ver as coisas como elas realmente são, e não como gostaríamos que elas fossem, nos abre para outras versões sobre o mundo e as coisas que não somente a minha. Um valioso exercício para o Propedêutico, tendo em vista que a Filosofia exigirá voos maiores e a imagem é uma porta de entrada fundamental a ser atravessada para se alcançar realidades em que a poética e metáforas alegóricas ganham espaço.

Nesse exercício criativo, coisas que chamam a atenção dos vocacionados logo de cara podem nos ajudar a introduzir questões fundamentais para se compreender o mundo particular das imagens. Além da cruz ferular de Francisco, a capa vestida por São João Paulo II na abertura Porta Santa (também ela uma obra de arte) por conta do Ano Jubilar de 2000, gerou, à época, uma série de incômodos que são sanados aproximando-a de outros mantos, mostrando que a história da arte é, antes de tudo, relacional, já que um objeto artístico não pode ser compreendido de forma isolada, hermética, conforme a própria *Sacrosanctum Concilium* orienta no seu capítulo VII¹².

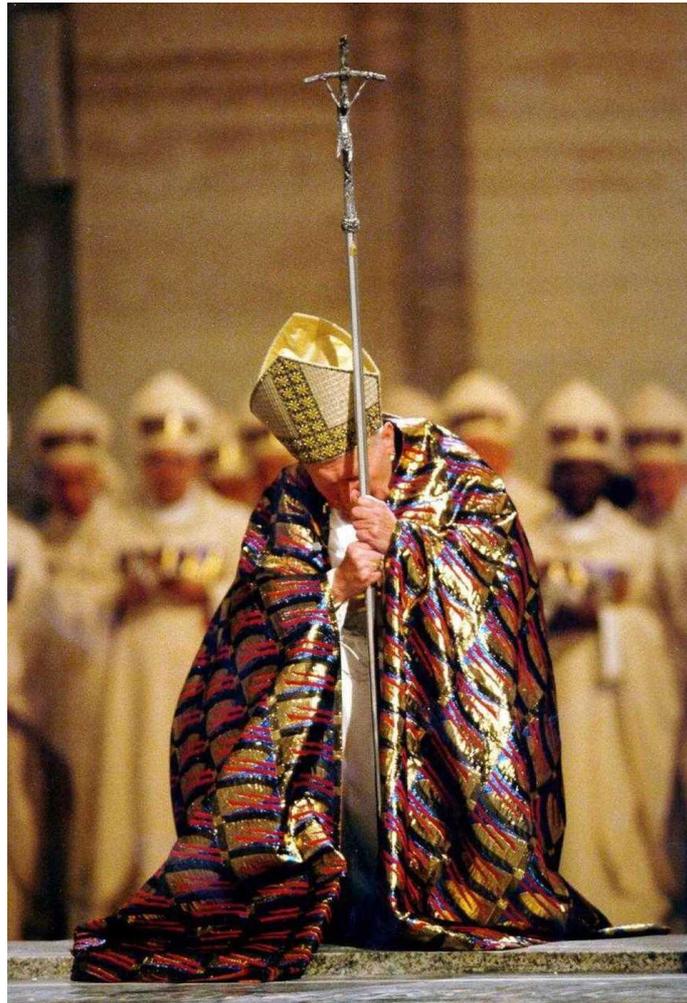
Sabemos que Karol Wojtyla era um homem que fazia vistas diante das pessoas que acompanhavam cada gesto daquele momento memorável na virada do milênio. Mas qual roupa ele deveria usar para o dia de tão grande festa? Quais dentre os tantos tecidos e brocados preservados nas coleções dos Museus Vaticano daria conta de impactar o mundo - e digo o mundo porque não podemos nos esquecer de que aquele foi um momento significativo para a virada tecnológica humana, no campo das comunicações-, naquele momento em que as televisões, de países do ocidente e oriente, focaram suas lentes sobre o Papa rezando ajoelhado em silêncio?

Eis que a imprensa, assim que noticiado o nome da empresa têxtil, responsável por tecer o pano de seda e fios sintéticos brilhantes para o Vaticano, abriu espaço a uma série de críticas infundadas, mesmo antes que a aparição/performance do Pontífice nos proporcionasse uma experiência sobre a visão do Maravilhoso narrado na liturgia celeste do Apocalipse de

¹² Parágrafo 123 da *Sacrosanctum Concilium*: “A Igreja não tem nenhum estilo próprio. De acordo com o espírito dos povos, as condições e necessidades dos vários ritos e das diversas épocas, admitiu uma grande diversidade de formas, que constituem hoje o seu tesouro artístico. A arte deve ser livremente exercida na Igreja, segundo as tendências dos nossos tempos, de todos os povos e de todas as regiões, desde que se ponha a serviço da honra e da dignidade dos templos e das celebrações religiosas, participando assim, com sua própria voz, do concerto admirável que os grandes homens do passado vêm entoando, com fé, ao longo dos séculos”. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição *sacrosanctum concilium* sobre a sagrada liturgia**. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 68.

São João (Apocalipse 4). A capa¹³ (**imagem 4**), composta por formas que sugerem raios de fogo, reluziu aos olhos de todas as pessoas que acompanharam detidas aquela transmissão. Uma obra contemporânea que ainda continha reflexos daquele mesmo brilho alcançado por Jan Van Eyck (c. 1390-1441), quando, explorava a tinta óleo como uma nova tecnologia acessível às/aos pintoras/es do século XV, reforçando que não tratamos somente de artistas homens na história da arte.

Imagem 4 – Papa João Paulo II em oração durante a abertura da porta santa na Basílica de São Pedro, 24 de dezembro de 1999.



Fonte:

<https://www.ilmessaggero.it/home/canonizzazione_giovanni_paolo_ii_vicino_ognuno_cristo_2popesaints_roma-377479.html>. Acesso em: 20 nov. 2020.

¹³ Curiosamente, esse manto foi exibido durante a exposição “Esplendores do Vaticano: uma jornada através da fé e da arte”, sediada no pavilhão da Oca, no Parque do Ibirapuera de São Paulo, entre os dias 21 de setembro e 23 de dezembro de 2013.

Para o grande painel da “adoração do Cordeiro místico”, no retábulo da igreja de Gand, Van Eyck não poupou esforços para pintar as texturas e tons furta cor dos tecidos adamascados e brocados de dourado vestidos pela corte celeste (**imagem 5**), que entoa hinos com voz alta, conforme as expressões e bocas entreabertas.

Imagem 5 – Jan van Eyck (c. 1390-1441). Detalhe do retábulo **Adoração do cordeiro místico**, c. 1432. Têmpera e óleo sobre madeira, cada painel 146,2 x 51,4 cm; Catedral de S. Bavão, Gand.



Fonte: <<https://artsandculture.google.com/asset/the-ghent-altarpiece-singing-angels-hubert-and-jan-van-eyck/HQEIJ7TmnkDpZg>>. Acesso: 28 nov. 2020.

No painel em que o cónego adora o Menino (**imagem 6**), Van Eyck nos faz pensar que algo desse mesmo azul, roxo e dourado ainda reluz naquele *mantello* de Wojtyła.

Imagem 6 – Jan van Eyck (c. 1390-1441). Detalhe de **A Virgem e o Menino com o cômego Van der Paele**, c. 1434-6. Óleo sobre madeira, 141 x 176,5 cm. Museu Groeninge, Bruges.



Fonte: Fotografia do autor.

O que nos interessa na história da arte, é, antes, o *pathos* da busca exaustiva para alcançar aquilo que se pretendia com a fabricação de uma obra, muito mais que lançar um julgamento de gosto precipitado sobre ela. Immanuel Kant¹⁴ já nos “vacinou” quanto a esse risco, por mais difícil que pareça de início compreender o que ele nos disse sobre a fruição da beleza na arte. Ou, ainda, como alerta Ernst Gombrich: “existem razões erradas para não se gostar de uma obra de arte” (GOMBRICH, 1999, p. 15). É preferível evitar os rótulos.

¹⁴ Kant nos ajuda a compreender o “julgamento do olha” que lançamos sobre as obras de arte e de que maneira nos relacionar com a arte, em seu universo distinto das demais áreas do conhecimento, que possui chaves de compreensão cujo centro da ação está na atividade reflexiva sobre o exercício contemplativo e não necessariamente sobre as obras em si. Ver: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2015. O seminarista Rafael Rodrigues Barbosa foi um importante interlocutor para essa questão do julgamento na construção da obra de arte em Kant.

Há algo de ordem, mas também de caos, de silencioso, como na observação do papa, e de musical, como no grupo de criaturas celestiais. Nesse esforço do fazer artístico, que se inspira em visões sobre o sagrado e o profano, citamos outro caso marcante, dessa vez na alta costura, quando o jovem estilista Alexander McQueen (1969-2010) agitou o mundo da moda com sua última coleção de outono/inverno “*Angels and Demons*” [Anjos e Demônios], apresentada em Paris, no ano de sua morte. Baseado nas visões apocalípticas e dantescas de pintores como Hieronimus Bosch (c.-1516) ou Sandro Botticelli (1445-1510), as modelos ostentavam plumagens douradas sobre a cabeça (como asas que se metamorfoseavam em moicanos) ou recobrando partes do corpo, unidas às cores, com vibrações e efeitos emocionais que ganhavam força no contraste intenso entre tons de ouro sobre o preto e o carmim.

Uma outra lição valiosa sobre as imagens nos é dada por Didi-Huberman (2015). Ele nos lembra que são elas que sobrevivem a nós, e não o contrário. Nosso tempo de vida é extremamente curto em relação ao das obras de arte. Entretanto, são muitos os riscos e perigos infringidos a elas.

Não podemos nos esquecer, por exemplo, da comoção de cunho moralista causada em torno da inauguração da exposição *Queermuseu*, prevista para ser aberta em Porto Alegre, no ano de 2017. O tom agressivo contra obras que tocavam a realidade de gays, lésbicas, pessoas trans, travestis, evocava um termo cunhado por Adolf Hitler, no ano de 1949, para reunir e destruir obras de arte consideradas “degeneradas”¹⁵. Quadros de pintores judeus, por exemplo, tal como Marc Chagall (1887-1985) e Amadeo Modigliani (1884-1920), hoje compõem as coleções dos Museus Vaticano, apontando outros caminhos para um passado de perseguição.

Dentre as pinturas que a mídia selecionou e exibiu, quase que como corpos proibidos, estava o Cristo feito Shiva (**imagem 7**). De início ele pode nos causar estranhamento, mas aos poucos, quando não o julgo de cara, como já aprendemos, o quadro passa a fazer sentido dentro de uma crítica ao modo de vida da sociedade capitalista ocidental. Muito do que foi pintado ressoa e ganha eco nas palavras de Francisco, quando este faz uma dura crítica em relação a como estamos acostumados à cultura de descarte impetrada pela forma como rapidamente a “criação vem sendo desgastada”¹⁶ pelo consumismo¹⁷. Os produtos

¹⁵ Esse termo foi cunhado para a exposição *Entartete Kunst* [Arte Degenerada], realizada em 1937, com quadros e esculturas confiscados pelo exército nazista. Em 2017, mesmo ano da exposição censurada no Brasil, o museu de Belas Artes de Berna, na Suíça promoveu a mostra Gurlitt: *Status Report “Degenerate Art” - Confiscated and Sold*, a fim de apresentar ao público uma reflexão histórico artística sobre obras condenadas e artistas perseguidos/os.

¹⁶ “Escrevo-vos a fim de vos convidar para uma iniciativa que desejei muito: um evento que me permita encontrar-me com quantos estão a formar-se e começam a estudar e a pôr em prática uma economia diferente, que faz viver e não mata, inclui e não exclui, humaniza e não desumaniza, cuida da criação e não a devasta. Um

emblemáticos sustentados por esses tantos braços, ou exibidos sobre uma espécie de oratório, altar doméstico, com citações visuais das mais variadas, nos lembram da “cultura do descarte” (FRANCISCO, 2015), num jogo visual em que não há como desvencilhar o ocidente do cristianismo.

Imagem 7 – Fernando Baril (1948-). **Cruzando Jesus Cristo com o deus Shiva**, 1996.



Fonte: <<https://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2017/09/o-que-representam-obras-que-causaram-o-fim-da-exposicao-queermuseu.html>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

acontecimento que nos ajude a estar unidos, a conhecer-nos uns aos outros, e que nos leve a estabelecer *um “pacto” para mudar a economia atual e atribuir uma alma à economia de amanhã*”. In: FRANCISCO, **Carta do Papa Francisco para o evento "Economy of Francesco"**, (Assis, 26-28 de março de 2020).

¹⁷ “disciplinar a própria vontade face à onda de consumismo, educando-se tanto para o reto uso do dinheiro e quanto a correta administração dos bens”. Letra O do parágrafo 190 dos objetivos da formação humana do documento 110 da CNBB. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja do Brasil fala desse educar do candidato frente ao consumismo**. 2. ed. Brasília: CNBB, 2020, p. 103.

Vale destacar que essa obra foi exibida pela primeira vez em 1996, não havendo nenhuma onda de críticas contra à sua exposição, na maior parte das vezes, reservada a um público muito específico. O que é uma pena, tendo em vista que o acesso à cultura e à arte deveria ser um direito de todas as pessoas - assunto já caro às cartas dirigidas pelos papas às/aos artistas.

No momento de polêmica em relação ao quadro, o artista Fernando Baril (1948-) saiu em defesa de sua obra com o seguinte argumento:

Aquele quadro tem 21 anos. Era uma semana santa, e eu estava lendo sobre as santas indianas, então resolvi fazer uma cruz entre Jesus Cristo e a deusa Shiva. Deu aquele montarêu de braços carregando só as porcarias que o Ocidente e a Igreja nos oferecem – explica Baril, que desabafa: – Certa vez, Matisse fez uma exposição em Paris e, na mostra, tinha uma pintura de uma mulher completamente verde. Uma dama da sociedade parisiense disse "desculpe, senhor Matisse, mas nunca vi uma mulher verde", ao que Matisse respondeu que aquilo não era uma mulher verde, mas uma pintura. Aquilo não é Jesus, é uma pintura. É a minha cabeça, ponto. Me sinto bem à vontade para pintar o que quiser¹⁸.

A partir deste depoimento é possível dar voz a um artista e nos aproximarmos, ainda que sua percepção sobre o mundo e as coisas parece muito distante da nossa, de sua realidade e compreensão sobre a liberdade de expressão do fazer artístico. Em uma das aulas ministradas pelo professor Carlos Lima Junior, aprendemos que precisamos desconfiar do discurso do artista, procurando ler nas entrelinhas as suas escolhas e intenções com a pintura de um quadro e a narrativa sobre ele. Sendo assim, voltamos, mais uma vez, nossa atenção à provocação manifestada pela imagem do Cristo Shiva, salientando que artistas se apropriam de um repertório visual amplo, tocando as diferentes temáticas em relação ao período em que vivem. Ao contrário do senso comum, artistas não estão à frente de seu tempo, ao contrário, o encaram de frente enquanto problema artístico (Cf. ARGAN; FAGIOLO, 1994), mesmo que essa problemática perpassa por questões religiosas, lançando mão de imagens sagradas. Entretanto, se criticamos as/os artistas por fazer um uso que consideramos indevido da imagem de santas/os, da Virgem Maria e de Jesus Cristo, mas concordamos com atos como aquele praticado por indivíduos autodenominados como “católicos conservadores”, que roubaram os ícones de deidades femininas durante o Sínodo da Amazônia e os lançaram no rio Tibre, em 2019; estamos assumidamente, também nós, nos autodeclarando iconoclastas.

¹⁸ Entrevista concedida pelo artista ao jornal Zero Hora e reproduzida na revista Galileu, em 13 de setembro de 2017, dentro da reportagem “O que representam as obras que causaram o fim da exposição Queermuseu”. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2017/09/o-que-representam-obras-que-causaram-o-fim-da-exposicao-queermuseu.html>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

Não podemos perder de vista, ainda, a difícil realidade francesa, quando uma série de atentados foi provocada devido à produção de charges em jornais com a figura do profeta Maomé ironizada. Se formos “xiitas”, radicais ao ponto de condenar determinadas imagens, também deveríamos condenar maus usos daquelas tidas por sagradas, não perdendo de vista o significado do termo ícone. Da mesma forma que podemos lançar juízo sobre a pichação do “Cristo com sacolas de compras” de Banksy (**imagem 8**), por que não nos escandalizamos com a estampa do mesmo Jesus sendo centrifugada em uma máquina de lavar?

Imagem 8 – Banksy (1973-). **Jesus carregando sacolas de compras**, 2004. Uma da série de gravuras que pode ser adquirida em galerias ou sites de compra como a Amazon. Serigrafia em cores, 69,8 × 49,5 cm.



Fonte: <<https://www.redbubble.com/i/photographic-print/Banksy-Jesus-Christ-with-Shopping-Bags-Artwork-Reproduction-for-Prints-Posters-Tshirts-Men-Women-Kids-by-clothorama/41595305.6Q0TX#&gid=1&pid=3>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

Arriscamos aqui uma resposta: ela se encontra dentro desse grande banco de imagens cotidianas do qual lançamos mão, na contemporaneidade. Segundo Hans Belting (BELTING, 2010), a era da imagem se deu antes da era da arte, justamente naquele limiar em que as/os artistas do Renascimento elegeram a perspectiva com elemento demarcador da sua época, que já teria chegado ao seu fim, inclusive, enquanto modelo narrativo baseado em corolários como “estilo”. Os ícones, como acontece com o Mandylion, são imagens cuja narrativa lendária sobre elas atribui sua aparição a um milagre e não à mão de artistas¹⁹, portanto, únicas. Cada comunidade considerava a sua sagrada face única, como sendo aquele retrato verdadeiro.

Fernando Baril e Banksy têm como fonte de renda a reprodução de imagens icônicas, não mais revestidas de sua aura “sacra”, da mesma maneira que o fazem, por outros interesses, as empresas que alimentam o mercado de camisetas votivas de santas/os. Executam o mesmo trabalho técnico utilizado pelo artista Andy Warol, quando “silcava” o rosto de celebridades em suas telas, vendidas ainda hoje por preços astronômicos. Uma das dezenas de versões para o retrato de Marilyn Monroe (1926-1962), apropriação da artista Elaine Sturtevant (1924-2014) (**imagem 9**), inclusive, integrou a exposição *Icons*.

Imagem 9 – Elaine Sturtevant (1924-2014). **Triptych Marilyn**, 2004. *Silkscreen* de polímero sintético e acrílico sobre tela, 55 x 130 cm. Courtesy Galerie Thaddaeus Ropac, London, Paris, Salzburg © Estate Sturtevant, Paris.d



Fonte: Fotografia de Charles Duprat.

¹⁹ “Não que aquelas imagens deixassem de ser arte em um sentido amplo, mas serem arte não fazia parte de sua produção, uma vez que o conceito de arte ainda não havia surgido de fato na consciência geral, e essas imagens – ícones, realmente – desempenhavam na vida das pessoas um papel bem diferente daquele que as obras de arte vieram a ter quando o conceito finalmente emergiu e alguma coisa como considerações estéticas começaram a governar nossas relações com elas. Elas nem eram pensadas como arte no sentido elementar de terem sido produzidas por artistas – mas eram vistos como tendo uma origem miraculosa, como a impressão da imagem de Jesus no véu de Verônica”. In: DANTO, Arthur. **Após o fim da arte**. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 4.

Uma última pergunta deve ser dirigida a nós: devemos nos ater somente às obras e artistas que consideramos moralmente alinhadas/os ao cristianismo? Por que determinadas obras deveriam ser condenadas e outras não? Quais os critérios para tal eleição? De fato, ambas interrogam o nosso olhar, portanto, nenhuma delas está passível à condenação, ao menos no campo da história da arte. Antes, deveríamos nos permitir “descobrir o que o artista revela como preocupações, como visão, qual a especificidade entre as artes de seu tempo” (COLI, 2006, p. 37).

Artistas promovem “epifanias”, não somente da beleza, mas, antes, revelam o confronto entre modos de existência e significação do mundo, de forma poética. O corpo nu é, senão, uma das plataformas da arte mais vigiada; mesmo o patrimônio artístico cristão está povoado de personagens bíblicas nuas. Os museus de arte estão abarrotados delas, porém nenhuma é atacada ou coberta com panos de pudor, porque já bastante naturalizadas aos nossos olhos, moralizadas. Exemplos²⁰ bastante conhecidos são o São Sebastião atribuído a Pietro Perugino (1446-1523) (**imagem 10**), cujo corpo escultural e luminoso é sutilmente recoberto por um perizônio que insinua um pênis; e, a grande tela de Nicolas Poussin (1594-1665) (**imagem 11**), há pouco tempo restaurada pelo MASP, versada sobre a dança ritual em torno da deidade fálica mitológica; continuam expostas sobre os famosos cavaletes de vidro de Lina Bo Bardi (1914-1992) sem qualquer suspeita de ataques.

²⁰ Ver: PEDROSA, Adriano; MESQUITA, André (orgs.). *Histórias da Sexualidade*: antologia. Catálogo de exposição. São Paulo: MASP, 2017.

Imagem 10 – Pietro Perugino (1446-1523) e ateliê. **São Sebastião na coluna**, 1500-10.
Óleo sobre tela, 181 x 115 cm.



Fonte: Acervo do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand. Fotografia de João Musa.

Imagem 11 – Nicolas Poussin (1594-1665). Detalhe de **Himenaeus travestido durante um sacrifício a Priapo**, 1634-1638. Óleo sobre tela, 167,5 x 373 cm.



Fonte: Acervo do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand. Fotografia de Alexandre Leão.

Todos esses debates devem fazer parte do diálogo em sala de aula, de forma que alunas/os e professoras/es possam buscar, juntos, compreender esse complexo universo das artes. Com essa atividade, corremos o risco constante de sermos anacrônicos, de nos confundir e nos equivocar, mas nem mesmo os papas passam ilesos a isso, caso ocorrido naquele encontro de 2009 com Bento XVI.

Na ocasião, Ratzinger expressou seu orgulho por celebrar tal encontro na Capela Sistina (**imagem 12**), “santuário de fé e de criatividade humana” (*Op. Cit.* BENTO XVI, 21 nov. 2009). Ao mesmo tempo, segundo ele, ela é “um escrínio singular de memórias, porque constitui o cenário, solene e austero, de eventos que marcam a história da Igreja e da humanidade” (*Ibidem*).

Imagem 12 – Registro do encontro entre Bento XVI e as/os artistas na Capela Sistina, em 21 novembro de 2009.



Fonte: <https://www.snpcultura.org/pcm_bento_xvi_artistas_1.html>. Acesso em: 21 nov. 2020.

Bento XVI deixou escapar, contudo, os dilemas e tensões que se descortinaram naquele cenário no passado, onde logo após o Concílio de Trento (1545-1563), um forte debate sobre a nudez²¹, o sagrado e o profano, cristãos e pagãos se instalou. A Capela nos pontificados de Júlio II e Paulo III é recordada como sendo o palco de uma série de discussões

²¹ “De um lado, Michelangelo é o passado do século XVI e um passado que o século XVI já não reconhece como seu. A pretensão michelangiânica de condensar no nu, e tão somente nele, o universo do exprimível permanece tributária do horizonte cultural da Florença dos anos 1480-1494, momento em que o jovem artista estruturou sua forma mentis. Ora, desse horizonte a Itália, precipitada em crises político-militares e religiosas abissais, seria rapidamente distanciada, e isso já a partir do pontificado de Leão X (1513-1521). Não obstante o fato de que os nus de Michelangelo — retorcidos, vergados e arcados sob o peso da “expressão” — já nada têm a ver com o *homo quadratus* do Quatrocentos, eles permanecem a seu modo um paradigma absoluto, que o século XVI, finda sua “Idade de Ouro”, tenderá a abandonar e mesmo a censurar. Neste sentido, a arte de Michelangelo é, paradoxalmente, uma arte do passado, no sentido de uma arte não atual ou intempestiva. Malgrado o endeusamento de que o artista foi objeto em vida, o fato incontornável é que a recepção de sua arte foi, desde ao menos os anos 1540, crescentemente negativa. Michelangelo não podia dar ao século de Trento a arte pela qual este ansiava”. MARQUEZ, Luiz (Org.). Prefácio. In: VASARI, Giorgio (1511-1574). **Vida de Michelangelo Buonarroti**: Florentino, pintor, escultor e arquiteto (1568) / Giorgio Vasari. Tradução, introdução e comentário: Luiz Marques. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p. 16.

acerca do decoro daqueles corpos²² pintados por Michelangelo Buonarroti (1475-1564), mesmo ele já sendo reconhecido em vida, como um dos maiores artistas de seu tempo. Isso torna a história da Igreja ou a história da arte menos colorida ou interessante? Não, pelo contrário. É justamente nas tensões²³ que se manifestam as diferentes nuances sobre o complexo ambiente de produção, circulação, recepção e celebração de obras e artistas. Vicenç Furió (2012) nos esclarece acerca desse processo de reconhecimento e supervalorização de determinadas/os artistas em detrimento de outras/os. Exemplo claro disso, na nossa região é o fato de celebrarmos o dito “barroco mineiro”²⁴ a partir de dois nomes: o Aleijadinho (1738-1814), escultor, e, Mestre Ataíde (1762-1830), pintor; quando muito conhecemos os forros e painéis pintados por artífices como Joaquim José da Natividade (1771-1841), encontrados em paróquias da Diocese da Campanha²⁵, ou ainda, o trabalho de personagens anônimas como

²² Todo a corpulência das personagens pintadas ou esculpidas por Michelangelo provinham do seu estudo de mármore antigos conservados nas coleções arqueológicas dos papas, tais como o torso de belvedere, (re)encontrado em 1430, e Laocoonte, escavado em 1506, dois anos antes dos desenhos preparatórios para os seus profetas do antigo testamento misturados à sibilas, afrescados entre os anos de 1508 e 1512. Os olhos que julgavam a nudez dos corpos de Michelangelo e os censuraram com panos de pudor, especialmente os do Juízo Final (1536-1541), os quais permanecem, em parte, cobrindo ainda hoje o sexo das figuras, foram, senão, aqueles dos padres da Cúria Romana, após 1563. Sobre o assunto ver: HALL, Marcia B. **Michelangelo’s ‘last judgment’**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; LAND, Norman E. A concise history of the tale of Michelangelo and Biagio da Cesena. In: **Notes in the History of Art**, vol. 32, no. 4, 2013, pp. 15–19.

²³ Aby Warburg (1866-1929), historiador da arte alemão, foi um importante estudioso das imagens que se esforçou, ao longo de toda a sua atividade de pesquisa, em conectar motivos encontrados em pinturas e esculturas religiosas do renascimento italiano e flamengo, contaminados de muitos elementos da antiguidade clássica “revivificados como testemunhas de sua própria mortalidade diante da revelação cristã”. Dessa forma, ele nos apresenta imagens potentes, já que elas nos apresentam à complexidade cultural e simbólica do período que as fabricou. Ver: WARBURG, Aby. **A renovação da antiguidade pagã: contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu**. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

²⁴ O jornalista Affonso Ávila cunhou o termo “barroco mineiro” a partir da identificação de elementos formais (técnicas construtivas, seus processos arquitetônicos e de ornamentação e os vários aspectos históricos, artísticos e materiais que os envolvem e caracterizam) que, segundo ele, distinguia a produção artística da capitania de Minas Gerais, fabricada ao longo do século XVIII, das demais regiões da colônia. ÁVILA, Affonso; GONTIJO, J. M. M.; MACHADO, R. G (orgs.). **Barroco Mineiro: glossário de arquitetura e ornamentação**. Rio de Janeiro: Fundação João Pinheiro; Fundação Roberto Marinho, 1979; _____. **Iniciação ao barroco mineiro**. São Paulo: Nobel, 1984.

²⁵ Na região hoje pertencente à Diocese da Campanha, antigo Termo da Vila da Campanha da Princesa, Joaquim José da natividade (1771-1841) pintou os forros da nave e da capela mor da Matriz de São Tomé, em São Tomé das Letras e o retábulo da Irmandade dos Passos na Igreja Matriz de Nossa Senhora de Montserrat, em Baependi.

aquelas que fabricaram frontispícios para os livros de Irmandades leigas²⁶, ou pequenas esculturas para o culto doméstico às/aos santas/os de devoção²⁷.

Mal conseguimos superar a arte colonial, que dirá nos abrir à (re)conhecer a produção de artistas que circularam pela região atendendo a encomendas, tal como Nicolau Facchinetti²⁸ (1824-1900), ou ainda, aquelas/es formadas/os pelas Academia Imperial e Escola Nacional de Belas Artes, ao longo de todo o século XIX e início do século XX, que possuem quadros com suas assinaturas em coleções públicas e particulares no sul de Minas²⁹.

A cidade de Campanha é o maior exemplo desse paradoxo. Não vemos dentre as esculturas de bronze que homenageiam os “heróis” locais um busto sequer à sua conterrânea, Maria Martins (1894-1973). A escultora surrealista tem sido objeto de estudos sobre a produção de mulheres artistas no Brasil, mas em sua cidade natal permanece uma figura ainda silenciada. O único trabalho empenhado em identificar as narrativas sobre Maria Martins no imaginário local é realizado pelo estudante do curso de História da Universidade do Estado de Minas Gerais UEMG – Unidade Campanha, Diego da Silva Castro³⁰.

²⁶ Marcia Almada em suas pesquisas sobre caligrafia e pintura em manuscritos de Minas Gerais localizou o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos, da Vila da Campanha da Princesa, de 1800, no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa. Entretanto, os livros sob a guarda do arquivo da Cúria na Diocese da Campanha ainda não foram objeto de estudos na História da Arte. Os seminaristas têm contato com as páginas decoradas desses livros durante as aulas a fim de estimulá-los quanto à promoção da salvaguarda e comunicação dos bens culturais e objetos artísticos provenientes das paróquias da diocese da Campanha. Ver: ALMADA, Márcia. **Das artes da pena e do pincel: caligrafia e pintura nos manuscritos do século XVIII**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

²⁷ O Museu Regional do Sul de Minas foi fundado em 1992 a partir da reunião dos bens culturais pertencentes ao antigo Museu Diocesano, criado em 1937 pelo bispo D. Inocêncio Engelke. Dentre os acervos, destaca-se a variada coleção de esculturas devocionais reunidas pelo memorialista Monsenhor José do Patrocínio Lefort nas paróquias da diocese. Sobre o assunto ver: SILVA, Francislei Lima da. O museu como lugar de visões fantasmáticas: as relações novas e incoerentes entre os restos e materiais residuais. In: **MUSAS – Revista brasileira de museus e museologia**. n. 7. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2016, p. 100-111; PEREIRA, Bruna Fortunato. **A necessidade de repensar o museu regional do sul de Minas**. 2019. Monografia (Graduação em História) – UEMG Unidade Campanha, Campanha/MG, 2019.

²⁸ “Em anotações do próprio Facchinetti (pintor de origem italiana que chegou ao Rio de Janeiro em 1849), constatamos encomendas feitas por familiares do barão do Rio Preto e do barão de Alfenas, proprietários de vastas extensões de terra em Minas Gerais. Foram essas encomendas que levaram Facchinetti a rincões de tão difícil acesso, entre eles São Tomé das Letras”. MARTINS, Carlos. Nicolau Facchinetti, São Tomé das Letras, 1876. In: BROWNLEE, Peter John; PICOOLI, Valéria; UHLYARIK, Georgina (orgs.). **Paisagem nas américas: pinturas da terra do fogo ao ártico**. Catálogo de exposição. São Paulo: Art Gallery of Ontario, Pinacoteca do Estado de São Paulo, Terra Foundation for American Art, 2016, p. 161.

²⁹ O trabalho de mapeamento da pintura no sul de Minas tem sido possível graças à pesquisa em parceria com o Dr. Carlos Lima Junior a partir de um dos retratos de D. Pedro II (1862), de autoria desconhecida, pertencente às coleções da Diocese da Campanha, cedidas em comodato ao Museu Regional do Sul de Minas, sediado em Campanha/MG. Em 2020, Carlos Lima Junior defendeu sua tese de doutorado intitulada “*Marianne à brasileira: Imagens republicanas e os dilemas do passado imperial*” (MAC/USP), na qual apresenta alguns dos retratos desse acervo, assinados pelo pintor Miguel Navarro Cañizares (1834-1913), fundador da Academia de Belas Artes da Bahia, no século XIX.

³⁰ Ver: CASTRO, Diego da Silva. Maria Martins, a “adultera”. In: TOGNON, Marcos (coord.). **Atas do encontro de história da arte | arte e confronto: embates no campo da história da arte**. Campinas, SP:

Tudo isso evidencia o quanto nossos usos e abusos das imagens estão relacionados a determinados critérios e escolhas, determinando a condição de ilustração muitas vezes reservada a elas. As imagens parecem, ainda, secundárias ao texto, desconsiderando-se sua própria linguagem e sua maneira de comunicar e significar. Por isso, a nossa provocação de, a partir dos olhares de rostos feitos de carne e de pedra como os da capa desta revista, explorarmos a maneira como vemos aquilo que nos olha, mesmo que brevemente.

Por fim, Papa Francisco nos enche de esperança com o seguinte comentário: “O mundo cresce e enche-se de nova beleza, graças a sucessivas sínteses que se produzem entre **culturas abertas**, fora de qualquer imposição cultural” (FRANCISCO, 2020, p. 80)³¹. Caminho esse que tem sido possível percorrer, sob as orientações da *Ratio Fundamental*, na direção de um diálogo aberto com os seminaristas, colocando-os em contato com diferentes realidades e culturas, por meio do estudo das imagens icônicas, fabricadas tanto por artistas que cultivam a amizade com a Igreja, quanto por aquelas/es que não, já que essas obras coabitam as coleções de museus e suas reproduções são dispersadas pelas mídias sociais, pela imprensa ou por livros de arte, mesmo que de início nossa reação seja querer desviar o olhar delas e falar de outra coisa (*Op. Cit.* DIDI-HUBERMAN, 2006).

REFERÊNCIAS

ARASSE, Daniel. **Nada se vê**: seis ensaios sobre pintura. São Paulo: Editora 34, 2019.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte italiana**: De Michelangelo ao futurismo - v. 3. Tradução de Vilma De Katinszky. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____; FAGIOLO, Maurizio. **Guia de história da arte**. 2. ed. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

BANKSY. **Guerra e spray**. Tradução de Rogério Durst. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.

BELTING, Hans. **O fim da História da Arte**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Semelhança e presença**: a história da imagem antes da era da arte. Rio de Janeiro: Ars. Urbe, 2010.

UNICAMP/IFCH/CHAA, 2019, p. 316-320. Disponível em:

<<https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2018/eha2018completo.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2020.

³¹ Agradecemos ao seminarista Daniel Aguiar de Oliveira Firmino por ter chamado nossa atenção para essa fala do Papa Francisco no documento.

BENTO XVI, Papa. **Discurso do Papa Bento XVI por ocasião do encontro com os artistas na Capela Sistina.** (Sábado, 21 de novembro de 2009) Disponível em:

<http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti.html>. Acesso em: 20 nov. 2020.

BESANÇON, Alain. **A imagem proibida:** uma história intelectual da Iconoclastia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CAUQUELIN, Anne. **Teorias da arte.** Tradução de Rejane Janowitz. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COLI, Jorge. **O que é arte.** 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja do Brasil fala desse educar do candidato frente ao consumismo.** 2. ed. Brasília: CNBB, 2020.

_____. **Diretrizes para a formação dos presbíteros da igreja no Brasil.** Brasília: CNBB, 2019.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis.* Cidade do Vaticano: L'Osservatore Romano, 8 de dezembro de 2016.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição *sacrosanctum concilium* sobre a sagrada liturgia.** 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

DANTO, Arthur. **Após o fim da arte.** São Paulo: Odysseus, 2006.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo:** história da arte e anacronismo das imagens. Tradução de Vera Casa Nova, Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2015.

_____. **A imagem sobrevivente:** História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

_____. **O que vemos, o que nos olha.** Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. “Inquietar-se diante de cada imagem”. Entrevista realizada por Mathieu Potte-Bonneville e Pierre Zaoui, e publicada na revista *Vacarme*, n. 37, out. 2006. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em:

<<https://flanagens.blogspot.com/search?q=inquietar-se>>. Acesso em: 26 nov. 2020.

ECO, Umberto. **História da Feiura.** 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber.** Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti - Todos irmãos:** sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: PAULUS, 2020.

_____, **Carta do Papa Francisco para o evento "Economy of Francesco"**, (Assis, 26-28 de março de 2020). Disponível em:

<http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html>. Acesso em 26 nov. 2020.

_____, **Discurso do Papa Francisco aos participantes no congresso sobre a igreja e a música**. (Sábado, 9 de novembro de 2019). Disponível em:

<http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191109_chiesa-musica-convegno.html>. Acesso em 21 nov. 2020.

_____. **LAUDATO SI'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FURIÓ, Vicenç. **Arte y Reputación – Estudios sobre el Reconocimiento Artístico**. Barcelona: Memoria Artium/UAB, 2012.

GAMBONI, Dario. **La destrucción del arte: iconoclastia y vandalismo desde la revolución francesa**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2014.

GOMBRICH, E. **A História da Arte**. Tradução de Álvaro Cabral. 16. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1999.

_____. **Arte e ilusão: Um estudo da psicologia da representação pictórica**. Tradução de Raul de Sá Barbosa. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta do Papa João Paulo II aos artistas**, (14 de abril de 1999).

Disponível em: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html>. Acesso em: 20 nov. 2020.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução de Paulo Neves; Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

PASTRO, Cláudio. **A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço**. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **O Deus da beleza: a educação através da beleza**. São Paulo: Paulinas, 2008.

PELLEJERO, Eduardo. "Ver para crer. A arte de olhar e a filosofia das imagens". **Princípios: revista de filosofia**, v. 20, n. 34, p. 303-324, jul/dez 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **O destino das imagens**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

WARBURG, Aby. **A renovação da antiguidade pagã: contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu**. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.



A SOBERANIA HOBBIANA: constituição do Estado forte

HOBBIAN SOVEREIGNTY: constitution of the absolute State

Hernane Júnior Silva Lopes¹

Resumo: Thomas Hobbes, com sua teoria do Estado forte, absoluto, o qual dá o nome de *Leviatã*, procura buscar a solução para o seu tempo, em que se vivia entre guerras, principalmente no que ele denomina guerra dos homens contra os homens, uma disposição que há nos homens de estarem sempre prontos para preservar a sua vida, não sendo pontualmente uma guerra armada, mas sim uma desconfiança e um estado de medo que predispõe cada um a se defender. Propondo o absolutismo como a forma que traz paz para os homens, Hobbes apresenta um manual para a boa formação do Estado Absoluto.

Palavras-chave: Absolutismo. Monarquia. Estado. Leviatã. Soberania.

Abstract: Hobbes, with his strong and absolute state theory, called Leviathan, sought to mitigate the war issues at his time, mainly what he called the “war of all against all”, the disposition that makes men ready to preserve their lives, not necessarily an armed war, but suspiciousness and a state of fear that predispose everyone to defend themselves. The suggestion of the absolutism as a form of government that brings peace to men, Hobbes writes a manual to the good formation of the absolute state.

Keywords: Absolutism. Monarchy. State. Leviathan. Sovereignty.

1 INTRODUÇÃO

A tradição da filosofia política, em sua maioria, faz uma interpretação superficial do Filosofia de Thomas Hobbes. Na maioria dos textos, o pensador é apresentado como um monarquista absolutista que poderia influenciar diretamente governos despóticos. Porém, ele

¹ Possui bacharelado eclesiástico em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José da Diocese da Campanha. Aluno do Primeiro Período do bacharelado em Teologia da Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA). E-mail: hernanejuniorasilvalopes@gmail.com

foi, acima de tudo, um defensor do absolutismo político com independência total da forma de governo em que foi incorporada. O importante para Hobbes era que ele concentrava em si mesmo todo o poder de que um Estado é capaz de ter: o poder de ditar leis, de aplicá-las, de ir para a guerra, para distribuir riqueza *etc.*

A afirmação de Hobbes será que todo poder político deve ser necessariamente absoluto para cumprir o seu objetivo fundamental: *a salus populi*. A forma de proceder do autor parte de sua Antropologia pessimista e baseia toda a sua força na capacidade das monarquias de serem menos afetadas por disputas pelo trono e guerras. Tal ideia mostra claramente que Hobbes não prefere a monarquia por razões emocionais, mas sim em virtude de seu pessimismo antropológico, em que o homem se vê em uma situação decadente, a qual Hobbes nomeia guerra de todos contra todos. Por meio da análise da principal obra política do autor, verificar-se-á que Hobbes é um defensor convicto da necessidade de todo poder soberano, alcançado através da monarquia.

A vida intelectual de Hobbes foi de grande importância para sua análise da realidade e posteriormente para seus escritos. Thomas Hobbes teve a oportunidade de encontrar-se com pensadores, políticos, entre outros intelectuais, e suas obras. Dentre esses intelectuais, Galileu Galilei exerce forte influência mecanicista no pensamento hobbesiano – além do contato com as obras de Francis Bacon, que exercem influência sobre o método científico e o caráter experimental. O resultado desses encontros foram os escritos sobre a geração de um estado mecanicista, em que Hobbes o apresenta como a “solução” para a guerra dos homens contra os próprios homens.

2 A GERAÇÃO DO ESTADO COMO RESPOSTA AO COTIDIANO DE HOBBS

Thomas Hobbes, natural de Malmesbury, nasceu em 1588, no mesmo ano em que a Invencível Armada² estava atracada nos portos espanhóis. A reunião da frota foi um dos momentos de tensão da Guerra Anglo-Espanhola, iniciada em 1555. O momento foi marcante para o pensamento posterior do filósofo sobre a teoria do Estado, fundamentado em uma fisiologia do medo, a qual leva os homens a estabelecerem o contrato social, por causa do

² Cento e trinta navios tripulados com oito mil marinheiros e dezoito mil soldados compunham a armada reunida pelo rei Felipe II da Espanha com o intuito de invadir a Inglaterra (guerra anglo-espanhola) e neutralizar a influência inglesa sobre a política dos Países Baixos. A Invencível Armada foi derrotada pelos ingleses no Canal da Mancha, França; estes impediram o embarque de trinta mil infantas, obrigando assim o regresso da armada do rei Felipe II (SCHMIDT, 2005. p. 169).

“medo instintivo que se ativa mesmo de forma inconsciente perante estímulos exteriores” (BLANCO, 2015, p. 70). O temor presenciado nesses primeiros dias de vida de Hobbes será usado para discutir as leis civis; tão presente em Hobbes ao ponto de o pensador dizer que sua mãe deu à luz os gêmeos: Thomas e o medo (BLANCO, 2015, p. 22).

Em 1604 foi assinado o Tratado de Londres, pondo fim à Guerra Anglo-Espanhola. Thomas Hobbes tornou-se tutor do jovem Willian Cavendish, realizando, assim, várias viagens continentais que lhe permitiu entrar em contato com políticos e pensadores de destaque de seu tempo. Hobbes teve contato com as obras de Francis Bacon e traduziu-as para o latim, o que o deixou entusiasmado pela ciência através das ideias sobre a indução, a experimentação e o método científico. Também conheceu pessoalmente Galileu Galilei e Descartes.³

A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648)⁴ foi marcada pela oposição dos soberanos católicos a luteranos e calvinistas e também por motivos e divisões políticas. O conflito levou à morte aproximadamente oito milhões de civis. Envolvido como espectador na Primeira Guerra Civil Inglesa (1641-1646) e em seus desdobramentos na Segunda (1647-1648) e na Terceira Guerra Civil (1650-1651), Hobbes viu a dissolução das bases políticas e sociais de seus pais: um rei é executado, oposições políticas se intensificam, e a maior parte da população sucumbia em meio à pobreza. As guerras são marcadas pelos conflitos de tropas, mas também há o conflito contra a fome e contra a guerra. As bases da sociedade se tornam instáveis, a cobrança de impostos para o financiamento das guerras e o recrutamento de jovens civis levam sofrimento à população, e, com a eclosão da guerra,

... a própria existência do Estado é posta em perigo, renunciando uma situação de anarquia longa e feroz, com toda sua hediondez, na metade dos pacifistas, dos inimigos de toda turbulência e dos amantes da ordem, como Thomas Hobbes (BOBBIO, 1991, p. 72).

A vida de Hobbes, portanto, foi marcada por conflitos armados. É possível notar que seu pensamento é voltado para a segurança de seu povo, almejando o fim da guerra de uma

³ O britânico Richard Tuck, grande estudioso de Hobbes, seu compatriota, que, em seus estudos acerca da teoria política e história do pensamento político, apresenta um sólido conhecimento biográfico da vida e do pensamento de Thomas Hobbes (TUCK, Richard. **Introdução**. In: HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008).

⁴ Foi um conflito dentro da chamada Revolução Inglesa, iniciada em 1618, entre os partidários do rei Carlos I e do parlamento inglês sobre o poder absolutista. A guerra culminou na execução pública do rei Carlos I e na redução dos poderes reais, cabendo a esse a existência e não a governança, essa sendo exercida pelo primeiro ministro do parlamento (SCHMIDT, 2005. p. 235- 238).

forma racional, ou seja, através de uma paz alcançada pela razão⁵. Nesse período de guerrilha, Hobbes começou a publicação de seus livros, o que o levou a exilar-se várias vezes com medo da represália política inglesa.

A obra *Elementos do Direito Natural e Político* (1640) representa uma defesa do poder soberano, o que causou uma grande repercussão, tornando-se o marco inicial do pensamento sobre o Estado hobbesiano. Noutras obras, como *De Cive* (1642), *Leviatã* (1651), *De Corpore* (1655) e *De Homine* (1658), está contido todo o pensamento a respeito do Estado hobbesiano (BLANCO, 2015, p. 21-48).

3 O ESTADO NATURAL

A Teoria do Estado desenvolvida por Hobbes é um processo de abstração em que, em um primeiro momento, é marcado por um Não-Estado, um Estado natural⁶ – não constituindo, porém, um estágio primitivo que a humanidade teria atravessado –, que é abstraído para a justificação da criação do Estado (NOTHLING, 2012, p. 45). Trata-se de uma abstração racional com o objetivo de compreender o funcionamento das sociedades antigas – sem, contudo, ser considerado um fato histórico irretocável e preciso. A partir desse Estado natural, Hobbes desenvolverá toda uma teoria procurando demonstrar as consequências advindas da não construção do Estado. A abstração do Estado natural provém do aspecto jusnaturalista, no qual o próprio Hobbes define Direito de Natureza como:

... a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim (HOBBS, 2008, p. 112).

Para Hobbes, o Estado natural é um Estado de guerra, em que o homem vive em função de manter sua própria vida, já que não há um poder comum para manter todos os homens em temor. Assim, os homens vivem em uma constante guerra, não entendida aqui como luta armada, mas sim como permanência da disposição para a luta, pois nesse Estado

⁵ Separado por mais de 100 anos de diferença, Nicolau Maquiavel presenciou um contexto de guerras e conflitos muito parecido com o de Hobbes. Também foi um autor preocupado com o fortalecimento do Estado. Nicolau Maquiavel desenvolveu uma teoria sobre um Estado soberano também em resposta à realidade vivida pelo mesmo. A Itália nesse período não era um Estado consolidado, mas dividido em feudos com muitos invasores como Carlos VIII da França. Hobbes, assim como Maquiavel, elaborou uma teoria do Estado unificador forte, capaz de garantir aos cidadãos paz e felicidade (JUNIOR, Antônio de Freitas. O pensamento político de Maquiavel. *Revista de informação legislativa*, Brasília, v. 44, n. 174, p. 205-211, abr./jun. 2007.).

⁶ Utiliza-se com letra minúscula para diferenciar do Estado-nação, já que o conceito é uma abstração.

natural não há garantia da paz, o que leva os homens a serem inimigos uns dos outros para a preservação de si próprios (NETO, 2006, p. 55).

A causa principal desse Estado de guerra é a igualdade dos homens por natureza: mesmo que um indivíduo seja forte fisicamente, um indivíduo fraco pode derrotá-lo por maquinação ou pela contratação de um sicário, pois o medo da opressão predispõe os homens a buscar associação, demonstrando não uma igualdade de medidas, mas sim uma igualdade de disposições para se manter no mesmo nível. Nessa afirmação, nota-se também que os homens possuem mais ou menos as mesmas virtudes e os mesmos desejos por natureza, ou seja, a preservação da vida. No entanto, o problema surge quando dois ou mais homens desejam a mesma coisa – muitos homens desejam o mesmo. Consequentemente, surge a adversidade entre os homens, causada pela concorrência, pela desconfiança e pelo desejo de glória.

O Estado Natural, ou primitivo, é um pré-Estado em que os homens vivem em função do poder. “Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 2008, p. 85); o poder consiste nos meios dos quais os homens dispõem para obter o que desejam. No Estado natural, não há propriedade privada nem noções como bem e justiça, nem há distinção entre o que “é meu” e o que “é seu”, pois não existe uma lei que rejeite tais atos de posse e distinção; por isso, tudo é tomado pelo poder.

Hobbes define poder como “[...] os meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro” (HOBBS, 2008, p. 75). Esse poder se distingue em dois: original e instrumental. Os poderes originais compreendem aqueles mais elevados das faculdades do corpo ou do espírito, ou seja, naturais, já existentes no homem, como a força e a beleza. Os poderes instrumentais, adquiridos pelos anteriores ou pelo acaso, compreendem meios e instrumentos para a obtenção de mais poder.

Os poderes naturais e instrumentais estão no âmbito do Estado natural, visto que, pela definição acima, os homens dispõem desses poderes para se manterem em um estado de autopreservação, por que têm direito a tudo. Na obra *Leviatã*, Hobbes demonstra uma “tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 2008, p. 85), que constitui a guerra entre os homens para a obtenção do poder superior: *homo homini lúpus est*⁷. O professor Vander

⁷ O homem é lobo do homem. Essa frase foi postulada pelo poeta romano Ovídio (43 a. C. – 17 d. C.) como a primeira transformação do homem em lobo em uma de suas poesias, mas quando Hobbes a utiliza, é para “contrapor duas máximas presentes da Roma Antiga: [...] que o homem é uma espécie de deus para o homem e que o homem é um autêntico lobo para o homem. A primeira é verdadeira se compararmos uns cidadãos com os

Nothling reflete a questão do poder pela terminologia latina de poder, *potentia* e *potestas*, em que

potestas se refere a um poder legítimo, constituído juridicamente mediante um contrato. O conceito de *potentia*, por sua vez, se refere aos meios de que um homem dispõe presentemente para a obtenção de um bem aparente futuro (NOTHLING, 2012, p. 38-39).

O poder no Estado natural é o poder empreendido como *potentia*, visto que na “natureza não se encontra nada que, em si mesmo, seja bom ou mal” (NOTHLING, 2012, p. 39). Assim, o bem é concebido como aparente, e o poder consiste em meios para alcançá-lo, visto que “um meio para a obtenção de um bem futuro, mas este, por sua vez, já constitui um meio para a satisfação do desejo” (NOTHLING, 2012, p. 39).

No entanto, esses poderes originais e instrumentais não são empreendidos em uma investigação profunda por Hobbes, pois o maior dos poderes humanos se constitui quando a maioria dos homens, cada um com seu poder, se une a uma só pessoa, que possui o uso de todos os poderes, o contrato, ou pacto social, e o que caracteriza esse poder é sua exaltação sobre a maioria dos outros poderes dos homens. Vale lembrar que, no estado de guerra, a busca por um poder superior a outros tornam os homens inimigos uns dos outros. Isso é diferente do contrato social⁸, cuja caracterização se dá como o maior dos poderes, aquele que garante a segurança de todos e que se constitui como Estado (NOTHLING, 2012, p. 40-41).

Muitos foram os críticos sobre o Estado natural apresentado por Hobbes. Dentre eles, Rousseau é o pensador que fez mais críticas a Hobbes acerca do Estado natural (primitivo). Ambos os autores são considerados contratualistas⁹. No escrito *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau toma como início de seu pensamento a concepção de homem em sua origem “embrionária”, ou seja, no que hoje se classifica como homens primitivos – o Estado natural é aquele em que o homem obedece somente a seus instintos. As paixões são naturais nos homens, afirma Hobbes, mas Rousseau, por sua vez, diz que elas não são naturais, pois não nascem com o homem, sendo

outros, e a segunda se compararmos cidades” na dedicatória da obra *De Cive*. Hobbes se apropria do aforismo do dramaturgo romano Plauto (254 a. C. – 184 a. C.) em sua *Comédia dos burros*, em que “as pessoas desconhecidas para nós são mais parecidas com lobos: os desconhecidos podem ser perigosos” (BLANCO, 2015, p. 76-77).

⁸O contrato social será trabalhado no segundo capítulo sobre a antropologia Hobbesiana como anseio pela paz.

⁹Doutrina que reconhece como origem ou fundamento do Estado (ou, em geral, da comunidade civil) uma convenção ou estipulação (contrato) entre seus membros (ABBAGNANO, Nicolau. *Contratualismo*. In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 239-240).

deformidades do espírito socialmente adquiridas. Portanto, recusa dizer que o Estado de guerra é um Estado natural derivado de paixões naturais (NETO, 2006, p. 85-89).

Rousseau abstrai seu Estado natural, sendo um Estado em que o homem se encontrava no seu melhor momento: liberdade total – os homens, por seus instintos e por suas necessidades fisiológicas –, não existindo, assim, propriedade privada nem guerras, a não ser a guerra passível pelo alimento, o que garante sua autopreservação. Rousseau apresenta essa autopreservação como amor de si. O amor de si, sendo um princípio anterior à razão, tem um companheiro: a piedade. A piedade para Rousseau é um mal-estar inato ao deparar-se com o sofrimento de seu semelhante. No Estado natural, os inimigos do homem são os animais, assim como as enfermidades, a condição da velhice, entre outros. No Estado natural, o que diferencia o homem dos animais é a liberdade e o aperfeiçoar-se. A liberdade é a capacidade humana de acolha ou rejeição das leis naturais. Já o aperfeiçoar-se, segundo Rousseau, é o que afasta o homem do seu Estado de natureza, sempre em busca de superar o seu antigo Estado. Com as catástrofes e outros eventos, os homens se unem. Assim surgem as propriedades, em que constituem a gênese das desigualdades sociais: a noção de “meu e teu”. Os homens começam a estabelecer uma linguagem padrão, surgem os sentimentos de competitividade, ciúmes e as paixões, até o ponto de estabelecer-se um pacto social. (PEREIRA, 2011, p. 90-95) ¹⁰.

A crítica levantada por Rousseau a Hobbes é a de que o Estado natural não é um Estado de guerra. O Estado é o que corrompe o homem. Para Hobbes, tal crítica é errônea, pois no “Leviatã, por sua vez, contém a preocupação predominante de Hobbes em fornecer uma justificação racional para o poder estatal, não a de identificar no tempo e no espaço a gênese factual do Estado” (NETO, 2006, p. 90). O Estado natural de guerra, afirmado por Hobbes, que constitui o conflito entre os homens no Não-Estado, é consequência das leis da mecânica natural, ou seja, por natureza, os homens perseguem o objeto de sua paixão, quaisquer que sejam, e na impossibilidade de terem, entram em conflito (NETO, 2006, p. 90-93). A constante guerra no Estado natural faz com que o homem realize o contrato social para alcançar a paz pela geração de um Estado que o proteja, visto que “a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 2008, p. 109). O contrato social consiste em inúmeros contratos individuais, os quais cada pessoa faz ao transferir seus direitos e liberdades para o Estado, a fim de se estabelecer um bem comum de levar uma vida

¹⁰Revista digital. PEREIRA, Bruna Andrade. Do Estado natural ao Estado Civeil: reflexões sobre a passagem do Estado de Natureza para o Estado civil segundo Hobbes e Rousseau. **Filogênese**, Marília, v. 4, n. 2, p. 90-103, maio 2011.

tranquila, desejada pelos homens; esse contrato dá vida ao Estado, o grande Leviatã¹¹ (BLANCO, 2015, p. 93-96).

4 A CONCEPÇÃO DE SOBERANO

A concepção de soberano em Hobbes está intrinsecamente ligada à sua participação como espectador das Guerras Civis Inglesas e especialmente da condenação à morte do Rei Carlos I em 1649. Carlos I, em 1628, aceita a Petição dos Direitos promovida pelo Parlamento, a qual limita o poder real, em resposta à cobrança de impostos realizada pelo rei sem a aprovação do Parlamento, tendo a assembleia já negado fundos para financiar o conflito da Guerra dos Trinta Anos, em que a Inglaterra se envolveu. O monarca, não satisfeito com as atitudes do Parlamento, manda fechar o parlamento, permanecendo assim por onze anos. Após esse episódio, começam as disputas entre os defensores do poder real e os defensores da soberania dos súditos acerca de questões sobre o direito divino dos reis, atribuições do parlamento, cobrança de impostos, entre outras. Carlos I se vê obrigado, para conseguir mais financiamento para a guerra, a convocar o parlamento, mas este se põe a limitar, cada vez mais, o poder real. Isso marcará profundamente o pensamento de Hobbes, como na passagem “[...] o rei cujo poder é limitado não é superior àquele ou àqueles que têm o direito de o limitar” (HOBBS, 2008, p. 165). Em 1649, o parlamento decide executar, por decapitação, o Rei Carlos I em praça pública (BLANCO, 2015, p. 36-48).

A dissolução do poder soberano faz que com os homens retornem àquele Estado de guerra contra todos. A queda do rei Carlos é de suma importância para o pensamento de Hobbes, visto que “a queda do rei inglês Carlos I (no contexto da guerra civil inglesa), foi interpretada por Hobbes como causada pelo insuficiente poder do rei no que concerne à conservação e à manutenção de seu Estado” (LEIVAS, 2011, p. 325); tanto é que Hobbes dedica um capítulo da obra *Leviatã* à questão sobre o que leva à dissolução do Estado (HOBBS, 2008, p. 271-282), sendo uma de suas causas a falta de poder absoluto expressa na afirmação: “um homem, para obter um reino, contenta-se muitas vezes com menos poder do que é necessário para a paz e defesa da república” (HOBBS, 2008, p. 272).

¹¹Hobbes utiliza, para demonstrar o Estado civil, uma monstrosidade bíblica do Antigo Testamento: o Leviatã. O monstro aparece no livro de Jó, em que o protagonista, em discussão com Deus, que quer demonstrar a onipotência divina, faz menção a um monstro de poderes enormes, pelo qual, quando se levanta, os valentes tremem. Hobbes utiliza o Leviatã para demonstrar “o grande poder do soberano”, e nada pode se comparar a ele (BLANCO, 2015, p. 100-101).

Toda a concepção de soberano, no entanto, está ligada à geração do Estado, pois “o Estado como um artifício político unitário e unificador [...] só pode edificar-se solidamente sobre um poder absoluto” (BLANCO, 2015, p. 101). A ideia de soberano ligado ao Estado é a forma com que Hobbes demonstra o atributo de exclusividade do soberano, que é a pessoa do Estado, o único com autoridade de administrar, legislar e julgar (NETO, 2006, p. 116). O soberano em Hobbes pode ser uma pessoa ou um número de pessoas, mas, qualquer que seja o tipo de governo, Hobbes

[...] firma não ser contra qualquer forma de governo, desde que a soberania seja absoluta e não seja disputada, embora pessoalmente sempre tenha preferido a monarquia às outras duas, a democracia e a aristocracia (entendida essa última como entre os gregos: o governo dos melhores, e não como a classe social da época de Hobbes) (BLANCO, 2015, p. 94).

Um dos atributos da soberania é o atributo da indivisibilidade, tanto para o soberano constituído por uma só pessoa quanto por uma assembleia, visando à unidade e à força do Estado. O controle do Estado cabe somente ao soberano, que abrange o legislativo, judiciário, administrativo, ideológico e penal, centralizando toda a política na pessoa do soberano, pois um Estado dividido é um amontoado de facções sempre em desacordo, persistindo, desse modo, no Estado de guerra (NETO, 2006, p. 117).

No soberano se incluem direitos por instituição, do pacto que dá origem ao Estado “derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido” (HOBBS, 2008, p. 149). Os súditos ficam obrigados a aceitar todas as ações do soberano como sendo suas pela teoria da representação/autorização, que constitui a teoria jurídica elaborada no capítulo XVI do *Leviatã*, em que “o governo civil é um ato jurídico celebrado por todos aqueles que desejam abandonar aquela miserável condição de guerra” (NOTHLING, 2012, p. 13), em que se dá na transferência dos direitos ao soberano, que representa os direitos dos súditos. O Estado, na pessoa do soberano, “tem a capacidade de ditar, executar e interpretar as leis, o que corresponde aos três poderes do Estado: o legislativo, o executivo e o judiciário” (BLANCO, 2015, p. 105).

O Soberano é o juiz para que a paz possa existir em seu Estado, visto que o contrato é realizado para a obtenção da paz; assim, todas as ações tomadas pelo soberano para a conservação e preservação da paz e da segurança bem como todos os seus atos são justificáveis pela finalidade do contrato realizado (NETO, 2006, p. 112). O soberano é o juiz que determina sobre a justiça e responsabiliza-se pelo estabelecimento de medidas punitivas e

pela declaração de guerra a outras nações, mesmo que sua geração for para a paz; se uma nação ameaçar a paz, o soberano deve tomar todas as medidas para a proteção do Estado caso elas se caracterizarem como “guerra correspondente ao bem comum” (HOBBS, 2008, p. 154). Arrecadar fundos para as despesas da guerra são atribuições somente do soberano, mas como nas guerras há cargos e postos, as nomeações de cargos militares são também atribuídas ao soberano (HOBBS, 2008, p. 154). Outro atributo do poder judicial do soberano reside no fato de ele ser o juiz de quais doutrinas correspondam ao bem do Estado, pois ao soberano cabe o direito de instruir e educar¹², de “definir a matéria que deve ser lecionada em escolas e universidades com a finalidade de educar no dever de submissão” (BLANCO, 2015, p. 105). Aqui se evidencia uma proposta de Hobbes ao controle de ideias, algo muito presente em seu contexto. A ideia que esse atributo exprime é o fato de certas doutrinas, se difundidas, poderem levar à dissolução da República (HOBBS, 2008, p. 276-277). O pensador levanta críticas às obras clássicas e “considera que os autores gregos e romanos são os responsáveis pelo derramamento de sangue inglês, pois tinham desencadeado a rebelião ao popularizar concepções falsas como o ideal republicano de liberdade” (BLANCO, 2015, p. 105).

Outro direito atribuído ao soberano é o de nomear cargos, o que constitui no seu direito de dirigir a administração do Estado (BLANCO, 2015, p. 106); entre essas nomeações está o ministro público, que “é aquele que é encarregado pelo soberano (quer seja um monarca ou uma assembleia) de qualquer atividade, com autoridade, no desempenho desse cargo, para representar a pessoa da república” (HOBBS, 2008, p. 204). Os ministros públicos são todos aqueles que agem sob a autorização do soberano: ministros administrativos, administração econômica, professores, juizes, aqueles que executam as ordens do soberano, embaixadores e conselheiros. A um conselheiro não está apenas a atribuição de opinar, pois um corpo de conselheiros não deixa de ter certa autoridade judicial e administrativa (HOBBS, 2008, p. 204-209).

Ao falar de direitos dos soberanos, Ignacio Blanco afirma que “o soberano é o juiz supremo, legislador onipotente e o governante absoluto.” (BLANCO, 2015, p. 105). Deve-se essa afirmação a uma explicação fundamentada na constituição da pessoa do soberano. Após o contrato, todas as vontades são depositadas no soberano; assim, a obediência, a reverência e o louvor ao Estado e ao soberano são também de todos os súditos. A concepção de soberano é

¹²O direito de instrução é afirmado no *Leviatã*, em que “só o monarca, ou assembleia soberana, possui abaixo de Deus autoridade para ensinar e instruir o povo” (HOBBS, 2008, p. 206).

pautada na teoria da representação e autorização, tema desenvolvido pelo professor doutor Vander Nothling, que diz que

a teoria da representação descortina o grande teatro de relações humanas, uma vez que seu aparato conceitual nos permite compreender o comportamento dos homens, no espaço inter-relacional, em termo de atuações teatrais. Representar, com efeito, significa simultaneamente agir e atuar (no sentido teatral) (2012, p. 80).

Quando Hobbes, no capítulo XVI, fala de sua teoria da representação, é importante salientar a distinção entre dois tipos de pessoas. Para tal distinção, parte-se da definição de pessoa, apresentada como “aquelas cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção” (HOBBS, 2008, p. 138). Hobbes, em sua definição, parte de um dado empírico, visível nas palavras emitidas e nas ações realizadas. Essa definição acompanha toda uma compreensão de indivíduo e Estado como máquinas¹³.

A representação, apresentada pelo autor do *Leviatã*, parte de uma distinção e uma análise das palavras *ator* e *autor* bem como dos conceitos de pessoa artificial e natural, como também são associados ao Estado natural e ao Estado civil¹⁴. Consideram-se as pessoas naturais quando suas palavras pertencem a elas mesmas. Consideram-se as pessoas artificiais, por sua vez, quando as pessoas são representadas por alguém. Essas definições partem de um dado empírico visível na emissão de sinais, ou seja, palavras emitidas e ações. Essa distinção se deve ao componente científico em Hobbes. As definições de pessoa artificial e natural são intrinsicamente ligadas aos conceitos ator e autor na obra do filósofo. Ator é aquele que representa a si mesmo ou a outra, ou seja, todas as pessoas são atores, mas não autores. Quando as ações e palavras de um ator são representadas por outro ator, este é autor.

¹³ Toda a obra de Hobbes é marcada por seu componente científico, pois ele “desejava conferir à ciência civil um estatuto verdadeiramente científico” (NOTHLING, 2012, p. 18). Para Hobbes, física, psicologia e política tinham uma continuidade, por isso ele “foi um dos primeiros pensadores a postular um universo mecanicista ou, o que é o mesmo, a considerar toda a realidade como estrutura semelhante à de uma máquina” (BLANCO, 2015, p. 49).

¹⁴ Em geral, a organização jurídica coercitiva de determinada comunidade. O uso da palavra E. se deve a Maquiavel (*O príncipe*, 1513, § 1). Podem ser distinguidas três concepções fundamentais: 1ª: a concepção *organicista*, segundo a qual o Estado é independente dos indivíduos e anterior a eles; 2ª: a concepção *atomista* ou *contratualista*, segundo a qual o Estado é criação dos indivíduos; 3ª: a concepção *formalista*, segundo a qual o Estado é uma formação jurídica. As duas primeiras concepções se alternaram na história do pensamento ocidental; a terceira é moderna e, na sua forma pura, foi formulada só nos últimos tempos (ABBAGNANO, Nicolau. Estado. In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 423-425).

“A pessoa natural não só age e fala em seu próprio nome como também atua, representando seu próprio papel. A pessoa artificial, por sua vez, além de agir e falar em nome de outro indivíduo, representa o papel deste” (NOTHLING, 2012, p. 80). O autor está presente tanto no Estado natural quanto no Estado civil. No Estado natural, ele representa seu próprio papel, de direito à vida e à sobrevivência, o que resulta na guerra, como foi abordada anteriormente. No Estado civil, o ator transfere suas palavras e ações para que outro ator os represente; este é autor, por que atua por autoridade, constituindo um ato jurídico. Esse ato jurídico consiste na autorização, ou seja, um ator autoriza outro a representá-lo. O que confere justificção à representação é o ato de permitir que outro ator o represente. Entretanto, é preciso compreender essa permissão não como realizada de forma arbitrária ou coercitiva, mas através da razão. O termo autoridade “entende-se sempre o direito de praticar qualquer ação, e feito por autoridade significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito” (HOBBS, 2008, p. 139). A Autoridade é o ponto de contraste entre o ator e o autor, pois um ator simplesmente representa a si mesmo, mas o ator que representa os outros tem o direito conferido ao representar o outro, a autoridade. A autoridade aqui implica responsabilidade, porquanto o autor é responsável pelas palavras e ações dos atores; assim, podemos compreender que se trata de um ato jurídico somente possível no Estado civil, haja vista que o Estado natural é considerado tal por não ter um autor unificador de todos.

No Estado hobbesiano, o soberano é autor, enquanto seus súditos são os atores que autorizaram, pelo contrato social, outro autor, um soberano único, constituindo uma monarquia; ou autores, no caso de o soberano ser uma assembleia, a representarem suas palavras e ações, constituindo um parlamentarismo. Se o autor for um só, não se vê tanta dificuldade para falar de sua autoridade, mas quando um autor for composto por muitos, Hobbes atenta para algumas questões: quando o soberano for constituído por uma assembleia, como a voz de todos, é a voz da maioria por uma questão lógica de que há mais votos de um lado para derrotar o outro lado, visto que se “o representante for constituído por muitos homens, a voz da maioria deverá ser considerada a voz de todos eles” (HOBBS, 2008, p. 141). Compreende-se bem essa questão da voz na tomada de decisões, sejam elas administrativas ou judiciais. Rousseau contrapõe essa definição de Hobbes ao termo *Vontade geral*, aquela comum a todos; não é a de todos como uma soma de vontades particulares, o que seria uma vontade de todos. A *vontade geral* é que dirige o Estado, pois ela é a essência da soberania (para Rousseau, a soberania é a participação de todos os homens); as leis dessa

soberania só existem nos homens não pelo temor, mas por ser a vontade geral (PINTO, 2005)¹⁵.

Outra afirmação, contida no livro XVI da obra *Leviatã*, é de que o autor é inútil quando seu número de constituintes for par. Apesar de Hobbes não elucidar suficientemente essa afirmação, os autores deverão representar os atores (súditos), assim a tomada das decisões pelo soberano não pode ser motivo de impasse pela igualdade de vozes. Para isso, Hobbes exemplifica sua afirmação:

... em alguns casos as vozes contrárias iguais em número podem decidir uma questão, tal como na condenação ou absolvição a igualdade de votos, na medida em que não condena, efetivamente absolve; mas, pelo contrário, não condena na medida em que não absolve [...] não condenar é o mesmo que absolver... (HOBBS, 2008, p. 141-142).

Para resguardar toda a autoridade do soberano, Hobbes quer explicar que essa constituição de soberano por muitos em número par é ineficaz no que tange a possíveis resultados finais de alguma ação tomada por ele. Sua autoridade não é questionável, visto que é autor, atua por autoridade, mas há o impasse da execução dos que fazem parte desse tipo de soberano por muitos. Ações administrativas, judiciais, entre outras, estariam em inércia, pois as vozes contrárias não podem se sobrepor umas às outras, já que estão em nível de igualdade. O soberano constituído por muitos em número ímpar é citado por Hobbes; assim expressa o que o filósofo quer: a unidade de pensamento e ações da assembleia, que não deve ser causa de divergência. Assim, a assembleia constituída por número ímpar demonstra a unidade da assembleia em suas ações, mesmo que vença por um voto de diferença,

A força da assembleia é comprovada através de sua unidade e da manifestação de sua vontade. Assim, o voto da maioria é considerado a voz de todos, ou seja, a maioria dos votos é a vontade da assembleia. Portanto, a assembleia é autor; conseqüentemente, sua vontade representa a vontade de todos aqueles que autorizaram a assembleia a representá-los (HOBBS, 2008, p. 141). É importante observar que todos podem contribuir para o debate, visto que é o soberano. No entanto, considerando o imperativo da paz e da prevenção de conflitos que levariam a divisão do soberano, Hobbes vê a superioridade na maioria dos votos como sendo de todos, pois da mesma forma que se origina o Estado – pela pluralidade de

¹⁵ PINTO, Marcio Morena. A noção de vontade geral e seu papel no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, v. 2, n. 7, p. 83-97, jul. 2005.

votos, entendida como maior número – se dá a realização do pacto social, pondo fim ao Estado de guerra (MIRANDA, 2013, p. 137)¹⁶.

A chamada teoria da representação, em que Hobbes fala sobre a autorização quando realizado o pacto social, consiste simplesmente na demonstração da unificação de uma multidão de homens em uma só pessoa, originando o Estado. Hobbes pretende assim demonstrar que os atos do soberano são os atos dos súditos, ou seja, o pensador encontrou a “maneira de pensar a unidade na pluralidade, sem desconsiderar a relativa irredutibilidade da pluralidade” (NOTHLING, 2012, p. 93).

O tema da sucessão do poder soberano demonstra a preocupação de Hobbes com a perpetuação da paz, visto que ela somente ocorre com a geração do Estado. Mesmo com sua predileção pelo soberano constituído por um indivíduo, o filósofo também apresenta o direito de sucessão para o soberano constituído por uma assembleia. Essa perpetuação, no entanto, é artificial, já que o Estado foi gerado artificialmente. O direito de sucessão reside no soberano, pois “não existe nenhuma forma perfeita de governo em que a decisão de sucessão não se encontre nas mãos do soberano vigente” (HOBBS, 2008, p. 166), e, sendo ele ator, todos os súditos são autores da sucessão. No que tange ao soberano como assembleia, quando um membro falece, por sua autoridade, somente compete à assembleia a eleição para ocupar o cargo desfalcado. Se ela delegar outro para eleger o cargo, ela o faz por autoridade.

O soberano constituído por uma só pessoa deve ter cuidado com o direito de sucessão, visto que, se ele falece, o direito de sucessão ficaria a cargo de qualquer um pela igualdade que cada um tem de escolher um sucessor com maior capacidade de proteger a todos ou a si mesmo, o que causaria o retorno à guerra de todos. Por isso, o direito de sucessão nesse caso reside no soberano vigente. Quem o soberano vigente escolheu como sucessor é expresso por palavras ou sinais de que, em vida, o soberano vigente escolhe seu herdeiro – aqui entendido não como filiação, e sim como aquele que foi escolhido. No entanto, essa sucessão está alicerçada na citação: “a vontade do monarca é que o governo continue sendo monárquico, dado que aprovou essa forma de governo em si mesmo” (HOBBS, 2008, p. 168).

A escolha do herdeiro pode ser expressa em um testamento ou oralmente. Na ausência de um testamento ou de uma exposição oral, o sucessor deverá ser aquele que o costume vigente mostra, como, por exemplo: se o costume for que o parente próximo assuma a soberania, este assumirá, pois se fosse o contrário, o soberano vigente o teria dito em vida,

¹⁶ MIRANDA, Marcela. A teoria da soberania de Thomas Hobbes. **7 mares**, Niterói, v. 2, n. 3, p. 128-144, out. 2013.

“porque seja qual for o costume que um homem tem a possibilidade de regular através de uma palavra, e não o faz, está-se perante um sinal natural de que ele quer que esse costume se mantenha” (HOBBS, 2008, p. 168). Mesmo assim, quando a informação oral nem o testamento existirem, Hobbes apresenta a sucessão pela presunção de um afeto natural. Essa afeição é vista na predileção pelos filhos em vez de outros homens para a sucessão do poder soberano. Além do mais, Hobbes apresenta o sexo masculino como aquele que melhor desempenhará o poder de soberano. Entretanto, na falta de descendentes, é apresentado o irmão, de preferência o mais próximo, pois este é o mais afeiçoado ao soberano vigente e tem mais honra devido a essa aproximação. Residindo no soberano o poder de sucessão, este poderia escolher qualquer um, mesmo sendo estrangeiro e que não estivesse submetido à sua soberania. Por isso, Hobbes declara como legítimo com base na autoridade suprema do soberano, mas apresenta também outros argumentos como: se alguém apresentasse a objeção de que um estrangeiro governaria através da opressão por não respeitar os costumes, Hobbes afirma que isso não se deve ao fato de ser um estrangeiro o soberano, mas sim de não ter habilidades e de não seguir regras da política. Outro argumento: se houver um casamento com estrangeiro, o direito de sucessão por afeição pode recair sobre ele, logo considerado legítimo por todos (HOBBS, 2008, p. 166-169).

Muitas objeções podem ser levantadas quanto ao direito de sucessão; uma delas é se o sucessor possui habilidades para governar. Hobbes não aborda isso diretamente, mas pode-se entender que ninguém pode ensinar outro a ser soberano, pois aquele estaria sendo mais soberano daquele que seria o aprendiz, visto que o soberano é soberano que possui atributos como supremacia, autoridade e poder ilimitado, e quando alguém for aprendiz, estará na condição inferior ao seu mestre. Por isso, todo soberano por sucessão é soberano pela autoridade que lhe foi atribuída após a morte do soberano anterior.

A preocupação de Hobbes com a sucessão está na perpetuação da paz, por ele entendida como eternidade artificial “[...]sem isso, os homens que são governados por uma assembleia voltarão à condição de guerra em cada geração, e com os que são governados por um só homem o mesmo acontecerá assim que morrer seu governante” (HOBBS, 2008, p. 166). Além do mais, quando Hobbes apresenta critérios para a sucessão, ele toma por fundamento que “não existe nenhuma forma perfeita de governo em que a decisão da sucessão não se encontre nas mãos do soberano vigente” (HOBBS, 2008, p. 166); assim, o filósofo quer evitar que os homens retornem ao Estado de guerra.

5 LEIS CIVIS E SUA AÇÃO NO ESTADO HOBBSIANO

Percorrida toda a definição do soberano e de suas atribuições, é importante delinear as leis civis e sua ação/função no Estado. O Estado natural é marcado pela inexistência de leis civis, apesar de Hobbes afirmar a existência de leis naturais que preservam a vida do homem. Ambos os tipos de leis se fazem presentes um no outro de alguma forma, como afirma Hobbes: “... a lei da natureza faz parte da lei civil, em todas as repúblicas do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza” (2008, p. 228). No entanto, as chamadas leis de natureza passam a ser lei somente com a instituição do Estado – antes, como afirma Hobbes, “qualidades que predispõem os homens para a paz e obediência” (2008, p. 227); “a observância das leis de natureza só é razoável quando são removidas as causas de desconfiança quanto a sua não observância, ou seja, sob um poder coercitivo capaz de punir aqueles que as infringirem” (NOTHLING, 2012, p. 67). A diferença entre ambas as leis, natural e civil, está em que a segunda precisa estar redigida, ou seja, escrita; já a primeira não é redigida, mas observada pelos homens, o que a torna uma lei de natureza.

Com a geração do Estado e a promoção do soberano, as leis civis atuam sobre os súditos como ordenação e regulações, como preservação da paz, para o agir dos mesmos. O soberano precisa garantir que as leis sejam obedecidas, visto que o ato de legislar é único ao soberano, e cabe aos juízes, subordinados ao soberano, no ato de legislar, que o faça em consideração ao motivo o qual o soberano teve ao fazer determinada lei. A definição de lei civil no *Leviatã*

[...] é para todo súdito constituída por aquelas regras que a república lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente da sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário à regra (HOBBS, 2008, p. 226).

O soberano não está sujeito a leis, visto que, por autoridade e por atributo de ser legislador, não poderia estar sujeito a nenhuma lei, estaria sujeito a si mesmo. Quando o contrato é realizado, toda autoridade é transmitida ao soberano, até mesmo a de legislar, e o fato de ele ser o único a ser o autor de uma lei está na prerrogativa da paz e pela mesma; seria contraditório o promotor da paz estar sujeito a leis que garantem a paz, e o próprio Hobbes, quando fala das coisas que enfraquecem o Estado e possivelmente a sua dissolução, considera que “o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, a república, fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito à República, isto é, ao soberano representante, ou seja, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis” (HOBBS, 2008, p. 275).

As leis civis estão no Estado para a preservação da paz, de forma a evitar que os homens retornem ao Estado de guerra; assim, pelo contrato estabelecido, os súditos devem obedecer a essas leis por pertencerem ao Estado. Porém, há costumes que os homens preservam e seguem, mas isso não causa prejuízo à república, desde que o silêncio ou a palavra do soberano a torne lei, pois o silêncio é um consentimento, é aquiescência. Esses costumes não são leis pela observância dos homens, e sim pelo consentimento do soberano, e se ele, por autoridade, tornar o costume ilegítimo, este o será, assim como a revogação de leis já feitas pelo soberano podem deixar de existir se assim o soberano decidir.

A obrigatoriedade das leis, segundo Hobbes, necessita de vários passos, desde o desejo do soberano até a interpretação. Quando uma lei é escrita e publicada, deve haver sinais de que provém da vontade do soberano, pois alguns homens, para a garantia de injustos desígnios, podem vir a publicar leis pensando e julgando ter força para tal ato. Primeiramente, deve-se reconhecer o autor, algo não difícil para os súditos, pois, na realização do pacto social, autorizam o soberano. A evidência da autoridade se encontra nos atributos do soberano de designar e autorizar os conselhos, ministros e selos públicos. A interpretação das leis deve ser feita pelo soberano ou por aqueles que foram designados por ele, já que não é na letra (ao menos se for entendida no sentido literal, pois aí reside a intenção final do soberano) que reside a intenção e o significado em relação à causa final pela qual a lei foi feita, pois aí reside a intenção da lei, ligada sempre à preservação da paz, e “... a interpretação da lei não é nem uma introspecção psicológica acerca daquilo que pensa o poder político, nem uma prospecção histórica, mas uma atividade estritamente jurídica e política” (LOPES, 2008, p. 120); assim, mais uma vez quer Hobbes confirmar que a interpretação legítima resulta do soberano.

Há, no entanto, juristas que escrevem sua interpretação da lei da natureza, aquelas não redigidas, e Hobbes se atenta a isso com a afirmação de que “a interpretação das leis de natureza não depende dos livros de Filosofia moral. Sem a autoridade da República, a autoridade dos escritores não basta para transformar em leis as suas opiniões” (HOBBS, 2008, p. 235). Hobbes, assim, evita que haja contradições de interpretações nas leis, pois esses escritores não foram designados para serem intérpretes da lei. É direito do soberano ser juiz das doutrinas e escritos que são contrários à paz, como, por exemplo, interpretações das leis por esses juristas que não foram designados para essa tarefa. Há também a preocupação de que os escritores induzam indivíduos ao descumprimento da lei, pois

[...] deturpam a lei de natureza, tornando-a incompatível com a lei civil, ou então ensinam leis e doutrinas de sua autoria, ou tradições de tempos

anteriores, que são incompatíveis com o dever de um súdito (HOBBS, 2008, p. 251).

A respeito da interpretação das leis, afirma Wladimir Barreto Lisboa que “todo cidadão pode interpretar a lei civil. Apenas a cidade pode interpretá-la definitivamente” (LISBOA, 2008, p. 119). Sendo a cidade uma pessoa artificial, cabe ao soberano a interpretação. Lisboa ainda adverte o soberano a não contradizer sua autoridade:

[...] um soberano que não busca em um litígio, por exemplo, tratar igualmente as partes, enfraquece sua potência, pois, ao cometer um ato hostil contra um ou alguns cidadãos, contraria a própria finalidade pública de sua instituição. A continuidade do poder político depende, pois, do respeito às leis de natureza, inscritas na cidade pela lei civil, e da efetivação do princípio mesmo da soberania, a *salus populi*. Da lei civil depende, portanto, a paz (LISBOA, 2008, p. 119).

O soberano, sendo legislador, pode designar autoridade a juízes para que legislem, mas eles devem legislar segundo as intenções do soberano, este não visto como pessoa individual, mas como pessoa que representa todos; a intenção do soberano é intenção pública. Porém, este deve ter alguns atributos para ser um bom juiz, ou seja, um intérprete da lei, que são:

[...] uma correta compreensão daquela lei principal de natureza a que se chama equidade, a qual não depende da leitura da sobras de outros homens, mas apenas da sanidade da própria razão e meditação natural de cada um, e portanto deve-se presumir existir em maior grau nos que têm maior oportunidade e maior inclinação para sobre ela meditem. Em segundo lugar, o desprezo pelas riquezas desnecessárias e pelas preferências. Em terceiro, ser capaz, no julgamento, de se despir de todo o medo, raiva, ódio, amor e compaixão. Em quarto e último lugar, paciência para ouvir, atenção diligente ao ouvir e memória para reter, digerir e aplicar o que se ouviu (HOBBS, 2008, p. 240).

O soberano que é legislador e aqueles assim designados juízes julgam de acordo com a intenção do soberano, pois Hobbes condena o juiz que julga em causa própria¹⁷. O teórico apresenta que o julgar deve ser com equidade¹⁸, visto que essa é uma lei de natureza, sendo “lei que ordena distribuir equitativamente a cada homem o que segundo a razão lhe pertence chama-se Equidade ou (conforme já disse) justiça distributiva” (HOBBS, 2008, p. 133).

¹⁷ ... ninguém pode ser árbitro adequado em causa própria; e, com a equidade atribui a cada parte um benefício igual ... (HOBBS, 2008, p. 134).

¹⁸ Equidade; disposição de reconhecer igualmente o direito de cada um (SANTOS, Washington. *Aequitas*. In: **Dicionário Jurídico Brasileiro**. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. p. 259). A equidade trata da adaptação da lei ao caso concreto pelos critérios da justiça, mas não deve ser aplicada ao bel prazer, e sim deve estar nos parâmetros legais do direito.

Com isso, Hobbes pretende evitar conflitos entre ambas as partes usando a mesma lei para ambos.

As leis civis, na teoria do Estado hobbesiano, são divididas em distributivas e penais; geralmente, ambas correspondem uma a outra como julgamentos do legislador. As leis distributivas consistem naquelas que estão no âmbito dos súditos, aquelas que garantem leis de proteção, propriedade, bens, entre outras. As leis penais, por sua vez, consistem naquelas que regem qual a sentença penal de quem infringiu alguma lei do Estado e devem ser executadas por ministros públicos.

Outra divisão apresentada é de leis fundamentais e não fundamentais, sendo as primeiras as quais os súditos são obrigados a cumprir, pois são as leis que consolidam o Estado, e o seu descumprimento levaria à dissolução do Estado. Já as leis não fundamentais são aquelas cujo descumprimento não dissolve o Estado, mas está sujeito a punições. Com a criação do Estado, a essas duas divisões de leis sujeitam-se todos os súditos. Desse modo, vê-se a preocupação de Hobbes quanto àqueles indivíduos que podem atentar contra a paz cometendo crimes, que na definição no *Leviatã* “é um pecado que consiste em cometer (por atos ou palavras) algo que a lei proíbe, ou em omitir-se de algo que ela ordena” (HOBBS, 2008, p. 247).

Os crimes cometidos somente existem em relação à existência do Estado, uma vez que “na ausência de qualquer lei que não seja a lei de natureza deixa de haver lugar para a acusação, sendo cada homem seu próprio juiz, acusado apenas pela sua própria consciência e desculpado pela retidão das suas próprias intenções” (HOBBS, 2008, p. 248), o que caracteriza o Estado natural, o qual passa a ser Estado civil com “a instituição de um poder comum capaz de tornar obrigatória a observância das leis de natureza” (NOTHLING, 2012, p. 67), delineando que, com o contrato, as leis passem a existir, e sua observância se dê com um poder coercitivo do soberano, o promotor da paz no Estado, e a penalidade de infração parta da autoridade do soberano ao designar ministros públicos para a execução da pena.

A preocupação de Hobbes com que haja paz é grande, e, na sua elaboração sobre os crimes, afirma haver mestres que deturpam a lei. O teórico atenta para a preocupação e para os riscos de interpretações da lei, que poderiam levar os homens ao Estado de natureza, pois cada um justificaria seus atos pela própria interpretação da lei, visto que a mesma corresponde somente ao soberano – ainda que os súditos possam fazer tal interpretação; contudo, a definitiva é a do Estado (LISBOA, 2008, p. 119). Além do mais, é presente no *Leviatã* a preocupação com a arbitrariedade dos juízes e a história pela qual tentam aplicar sua

interpretação: “uma coisa é certa: a atividade do juiz não é oracular – isto é, ela não consiste em propor uma interpretação arbitrária da lei. Ademais, se a ancestralidade constituísse a autoridade, poderíamos, segundo Hobbes, produzir mil autoridades que se contradiriam umas às outras. A história, a razão privada e mesmo a arte do juiz são impotentes para estabelecer o sentido da lei. “Para Hobbes, a história nada pode ensinar acerca dos fundamentos do direito, da justiça e da soberania” (LISBOA, 2008, p. 121).

A preocupação de Hobbes com a aplicabilidade do direito provém da conservação da paz no Estado; além do mais, a obrigatoriedade da lei preserva a hierarquia produzida pela geração do Estado (LISBOA, 2008, p. 127), evitando que o descumprimento das leis faça os homens voltarem para o Estado de guerra. A obrigatoriedade da lei está fundamentada “na consciência crítica do proveito que da sua instituição resulta para todos, em comparação com os malefícios que seriam a consequência obrigatória de sua falta” (NETO, 2006, p. 141), e não somente no temor ao Estado.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O absolutismo presente em Hobbes oferece aos leitores uma base teórica para a compreensão do assunto, mesmo sendo um tópico muitas vezes deturpado e desconsiderado, mas sua concepção absolutista prevalece na história, e permanece como o filósofo mais conhecido do absolutismo. Toda sua teoria tem em vista somente o bem e a paz. “Além disso, se nos atrevemos aqui a nomeá-lo como príncipe da paz não é pela sua coragem, mas exatamente pelo contrário” (BLANCO, 2015, p. 10).

Hobbes, com seu absolutismo, contribui para toda a posterioridade moderna a fundamentação para um absolutismo monárquico, pois suas teorias sobre o Estado forte concentrado na mão de um soberano trariam paz para todos os súditos. Hobbes tem sido muito depreciado por seu absolutismo ser visto como um totalitarismo, mas o teórico prevê em seus escritos uma boa convivência entre os homens, que antes, regidos pela guerra de todos contra todos, vivem em um Estado forte, em que não há mais as antigas disputas entre os homens. Quando compreendido, Hobbes é visto como um modelo ímpar de contratualismo, em que os homens realizam um contrato desejando por fim ao *Homo Homini Lupus est*, usando de sua total liberdade, para que alcancem um Estado soberano forte, capaz de preservar a paz entre os súditos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicolau. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- BLANCO, Ignacio Iturralde. **Hobbes - a autoridade suprema do grande leviatã**. Tradução Felipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2015.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LEIVAS, Claudio Roberto Cogo. Hobbes e a questão da dissolução e manutenção do Estado. **Ethic@**, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 323-340, dez. 2011.
- LISBOA, Wladimir Barreto, Razão, história e justificação da lei civil segundo Thomas Hobbes. **Sequência**, Florianópolis, v. 29, n. 53, p. 115-130, dez. 2008.
- LOPES, Marco Antônio. Os espelhos dos príncipes: um velho gênero para uma nova história das ideias. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 21-30, dez. 1999
- MIRANDA, Marcela. A teoria da soberania de Thomas Hobbes. **7 mares**, Niterói, v. 2, n. 3, p. 128-144, out. 2013.
- NETO, João dos Passos Martins. **Introdução à filosofia política de Thomas Hobbes**. 2. ed. Florianópolis: OAB/SC Editora, 2006.
- NOTHLING, Vander Schulz. **Soberania e representação em Hobbes**. Curitiba: Editora CRV, 2012.
- PEREIRA, Bruna Andrade. Do Estado natural ao Estado civil: reflexões sobre a passagem do Estado de natureza para o Estado civil segundo Hobbes e Rousseau. **Filogênese**, Marília, v. 4, n. 2, p. 90-103, maio 2011. Recurso eletrônico.
- PINTO, Marcio Morena. A noção de vontade geral e seu papel no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 7, p. 83-97, jul. 2005.
- SCHMIDT, Mario Furley. **Nova história crítica: ensino médio**. São Paulo: Nova Geração, 2005.



VERDADE E RELATIVISMO MORAL NA *CARTA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI*

TRUTH AND MORAL RELATIVISM IN THE *ENCYCLICAL LETTER FRATELLI TUTTI*

Wendel de Oliveira Rezende¹

Resumo: Este artigo procura fazer uma análise dos conceitos de verdade e relativismo moral presentes na *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, escrito magisterial do Papa Francisco lançado em outubro de 2020 com a intenção de chamar a atenção dos católicos (e de todas as pessoas de boa vontade) para a necessidade de se buscar a fraternidade e a amizade social como condição *sine qua non* para superar a crise existencial humana da atualidade, nas suas mais variadas facetas. Em seguida, busca-se demonstrar como a abordagem filosófica desses conceitos no documento papal se relaciona com a ideia de uma “ética de valores”, tomando como exemplo a proposta do filósofo italiano Dietrich von Hildebrand (1889-1977).

Palavras-chave: Magistério pontifício. Doutrina Social da Igreja. Verdade. Relativismo. Ética de valores.

Abstract: This article seeks to analyze the concepts of truth and moral relativism present in the *Encyclical Letter Fratelli Tutti*, magisterial writing of Pope Francis published in October 2020 with the intention of attracting the attention of Catholics (and all people of good will) for the need to seek fraternity and social friendship as a *sine qua non* condition to overcome the present human existential crisis in its most varied facets. Afterwards, it seeks to demonstrate how the philosophical approach of these concepts in the papal document relates to the idea of an “ethics of values”, taking as an example the proposal of the Italian philosopher Dietrich von Hildebrand (1889-1977).

Keywords: Pontifical Magisterium. Catholic Social Teaching. Truth. Relativism. Ethics of values.

¹ Sacerdote da Diocese da Campanha-MG; mestrando em filosofia teórica na Pontificia Università Gregoriana (Roma – Itália).

E-mail: rezendewo@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

No dia 03 de outubro de 2020, o Papa Francisco publicou a *Carta Encíclica Fratelli tutti*² (FT), terceira do seu pontificado e a primeira dedicada ao tema da fraternidade e da amizade social. Nela, o Bispo de Roma retoma boa parte do ensinamento da Doutrina Social da Igreja, dando-lhe novos significados a partir dos desafios atuais, tais como a pandemia de Covid-19, os conflitos entre diversas nações, a polarização política, a manipulação da informação, os atentados contra a vida dos mais frágeis, os problemas decorrentes da desigualdade social, a crise migratória, a falta de diálogo, o fechamento e a indiferença, entre outros.

Além da introdução, o documento é dividido em oito capítulos. Logo de início, o pontífice expressa seu desejo de motivar o convite “a um amor que ultrapassa as barreiras da geografia e do espaço” (FT 1). Seguindo a proposta de S. Francisco de Assis, deve-se buscar “o essencial numa fraternidade aberta, que permite reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita” (FT 1).

Para se chegar a esse grau de virtude moral e cristã, os desafios são imensos e não raras vezes intransponíveis, devido principalmente às barreiras culturais, políticas, econômicas e religiosas. Por essa razão, o apelo do Papa é um chamado universal:

Sonhemos como uma única humanidade, como caminhantes da mesma carne humana, como filhos desta mesma terra que nos alberga a todos, cada qual com a riqueza da sua fé ou das suas convicções, cada qual com a própria voz, mas todos irmãos. (FT 8)

O próprio Bispo de Roma dá esse testemunho de unidade ao retomar o documento escrito em conjunto com o líder islâmico Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb³, por ocasião da visita apostólica aos Emirados Árabes Unidos. Porém, Francisco sabe perfeitamente que nem todos estão abertos a este tipo de diálogo, pois existem “algumas tendências do mundo atual que dificultam o desenvolvimento da fraternidade universal” (FT 9). Por esse motivo, é de

² Cf. FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli Tutti do Santo Padre Francisco sobre a Fraternidade e a Amizade Social*.

³ Cf. FRANCISCO – AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum* (Abu Dhabi 4 de fevereiro de 2019): *L'Osservatore Romano* (ed. semanal portuguesa de 05/II/2019), 21.

fundamental importância que a carta encíclica busque um critério universal que permita a todas as pessoas de boa vontade compreender e viver a fraternidade como um valor moral.

Assim, o presente artigo procura analisar a concepção de verdade apresentada pela encíclica *Fratelli Tutti* como condição irrenunciável para se viver a fraternidade e amizade social, e de que modo isso questiona o relativismo, fonte de tantos desencontros entre as pessoas e culturas. Além disso, busca também compreender como essa definição presente no magistério pontifício se relaciona com a proposta de uma ética de valores, segundo o pensamento do filósofo Dietrich von Hildebrand (1889-1977).

2 A VERDADE COMO CONDIÇÃO MORAL

O tema da verdade está presente em todos os oito capítulos da encíclica, ainda que com maior intensidade no capítulo sexto. Por isso, convém explicitar os diversos contextos em que o conceito foi empregado, de modo a compreender melhor a globalidade da temática no documento pontifício em questão.

2.1 A Verdade em um mundo globalizado, polarizado e informacional

No capítulo 1 – “as sombras de um mundo fechado”, Papa Francisco faz uma análise profunda dos maiores sinais de enclausuramento da atualidade e alerta para o perigo da polarização política em diversas nações, fenômeno baseado na desconfiança, na disseminação de notícias falsas e na desqualificação de pessoas e grupos sociais, impedidos de ter voz e participação ativa na sociedade.

Em tal contexto: “Não se acolhe a sua parte da verdade, os seus valores, e assim a sociedade empobrece-se e acaba reduzida à prepotência do mais forte” (FT 15). Dessa forma, paulatinamente a política se desvirtua em um jogo de interesses econômicos, e “o que é verdade quando convém a uma pessoa poderosa, deixa de o ser quando já não a beneficia” (FT 25).

De acordo com o pontífice, há também o perigo de se considerar “verdade” tudo aquilo que instantaneamente é buscado na internet, em informações horizontais e cumulativas (sem que haja segurança sobre a veracidade das suas muitas páginas), menosprezando o saber

tradicional, construído por um processo longo e contínuo de maturação, até o encontro com a verdade.

Portanto, a verdade deve ser buscada no encontro entre as tradições e as novidades do tempo presente, em um processo transparente:

Podemos buscar juntos a verdade no diálogo, na conversa tranquila ou na discussão apaixonada. É um caminho perseverante, feito também de silêncios e sofrimentos, capaz de recolher pacientemente a vasta experiência das pessoas e dos povos. A acumulação esmagadora de informações que nos inundam, (*sic*) não significa maior sabedoria. (FT 50)

2.2 A Verdade como caminho para a superação das diferenças

No capítulo 2 – “um estranho no caminho”, o Papa retoma a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) e diversas passagens das Sagradas Escrituras para fazer a fundamentação bíblica e teológica do documento magisterial.

No livro de Jó, ao falar dos seus semelhantes, o autor sagrado diz que “Aquele que me criou no ventre, também o criou a ele; um só nos formou a ambos no seio materno” (Jó 31,15). St. Irineu de Lyon (séc. II) usará uma metáfora para defender algo semelhante, isto é, que um mesmo é o autor de todos os sons, ainda que eles sejam diferentes entre si. Portanto, “quem ama a verdade não deve deixar-se enganar pela diferença” (FT 58)⁴.

Segundo o pontífice, a “hora da verdade” (FT 70) da vivência fraterna acontece, na parábola do Bom Samaritano, quando este socorre o judeu ferido e caído à beira do caminho. Os rótulos, as máscaras e diferenças socioculturais perdem a importância: todos são irmãos, ainda que alguns façam a opção de cuidar dos caídos, enquanto outros prefiram a indiferença.

Para os que são cristãos, estas palavras de Jesus são ainda mais exigentes, porque o próprio Cristo tornou o ser humano participante do amor divino (FT 85). Na sua entrega na Cruz, o Redentor demonstrou a universalidade da salvação, que abarca todo o gênero humano e faz o cristão reconhecer o próprio Cristo em cada pessoa fragilizada (Mt 25,40.45).

Assim, a verdade teológica do amor projeta o ser humano à superação das diferenças e à vivência da fraternidade universal, enriquecendo o seu pensar e o seu agir.

⁴ Cf. IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, II, 25, 2: PG 7/1, 798-s.

2.3 A Verdade encontrada na abertura e no respeito ao outro

No capítulo 3 – “pensar e gerar um mundo aberto”, Papa Francisco afirma que o ser humano “não chega a reconhecer completamente a sua própria verdade, senão no encontro com os outros” (FT 87). No dom de si mesmo, na abertura e no respeito aos outros, a pessoa encontra o valor e a finalidade da sua própria vida, que consiste no amor. Por isso, ninguém pode colocar a sua grandeza “na imposição das suas ideologias aos outros, ou na defesa violenta da verdade, ou em grandes demonstrações de força” (FT 92).

E no capítulo 4 – “um coração aberto ao mundo inteiro”, o pontífice defende que a aceitação de que todos os seres humanos são irmãos e irmãs não pode “ficar pela abstração”, mas precisa “se tornar uma verdade encarnada e concreta” (FT 128). Isso impõe desafios e exige novas respostas em busca da fraternidade, o que é apresentado nos capítulos seguintes.

2.4 A Verdade na política, no bem comum e na caridade

No capítulo 5 – “a política melhor”, o Bispo de Roma propõe que, para haver uma comunidade mundial capaz de viver a fraternidade e a amizade social, é necessária uma política mais justa e eficaz, ou seja, “a política colocada ao serviço do verdadeiro bem comum” (FT 154). Livre de populismos, partidarismos e individualismos, esta política melhor exige o amor, “centro de toda a vida social sadia e aberta” (FT 184).

Porém, o Papa esclarece que a caridade social:

É muito mais do que um sentimentalismo subjetivo, naturalmente se aparece unida ao compromisso com a verdade, para que não acabe “prisoneira das emoções e opiniões contingentes dos indivíduos”. É precisamente a relação da caridade com a verdade que favorece o seu universalismo, evitando assim que ela acabe “confinada num âmbito restrito e carente de relações”. [...] Por isso, a abertura à verdade protege a caridade dum fé falsa, que a priva de “amplitude humana e universal”. (FT 184)

Para se alcançar tal caridade social, não bastam as boas intenções: a luz da verdade deve ser buscada tanto pela fé quanto pela razão. Com a contribuição das ciências e a seriedade dos percursos trilhados em conjunto, torna-se possível alcançar a fraternidade e o bem comum (FT 185).

2.5 A Verdade no diálogo, na comunicação e na dignidade humana

No capítulo 6 – “diálogo e amizade social”, Francisco defende que a melhor forma de vencer os problemas que afligem a humanidade é através do diálogo “entre as gerações, o diálogo no povo, porque todos somos povo, a capacidade de dar e receber, permanecendo abertos à verdade” (FT 199). Quando esse diálogo não acontece, é sinal de que há alguns querendo obter vantagens ou impor o seu jeito de pensar, sem se preocupar com o bem comum. Por isso, os “heróis do futuro serão aqueles que souberem quebrar esta lógica morbosa e, ultrapassando as conveniências pessoais, decidam sustentar respeitosamente uma palavra densa de verdade” (FT 202).

Para tanto, é preciso que o debate público seja amplo, dê espaço a todos e não manipule informações. Na busca pela resolução das tensões, as diferenças se tornam criativas e o diálogo “é um estímulo constante que permite alcançar de forma mais adequada a verdade ou, pelo menos, exprimi-la melhor” (FT 203). Nesse sentido, atenção especial deve ser dada aos *mass media* e à internet, pois nas últimas décadas eles encurtaram as distâncias e permitiram o acesso à informação em tempo real, o que aumenta a solidariedade entre as pessoas, mais conscientes dos sofrimentos alheios.

Porém, quando o mundo digital não tem compromisso com a verdade, ele explora as fraquezas e expõe o pior das pessoas. Por isso:

é necessário verificar, continuamente, que as formas atuais de comunicação nos orientem efetivamente para o encontro generoso, a busca sincera da verdade íntegra, o serviço, a aproximação dos últimos e o compromisso de construir o bem comum. (FT 205)

Na sequência, o pontífice afirma que a realidade mais profunda do ser humano é a verdade da sua dignidade, à qual todos devem se submeter para que qualquer sociedade tenha futuro. A dignidade da vida humana: “É uma verdade irrenunciável que reconhecemos com a razão e aceitamos com a consciência. Uma sociedade é nobre e respeitável, nomeadamente porque cultiva a busca da verdade e pelo seu apego às verdades fundamentais” (FT 207).

Por isso, continua: “Temos de nos exercitar em desmascarar as várias modalidades de manipulação, deformação e ocultamento da verdade nas esferas pública e privada” (FT 208). É a passagem da encíclica em que o Papa dedica maior ênfase à transcendência da verdade como pressuposto fundamental para a vida em sociedade. No âmago da questão, está também o postulado da lei natural, tratada de maneira implícita pelo documento, pois a verdade:

É, antes de mais nada, a busca dos fundamentos mais sólidos que estão na base das nossas opções e também das nossas leis. Isto implica aceitar que a inteligência humana pode ir além das conveniências do momento atual e captar algumas verdades que não mudam, que eram verdade antes de nós e sempre o serão. Indagando sobre a natureza humana, a razão descobre valores que são universais, porque derivam dela. (FT 208)

A luz da verdade faz com que a razão descubra aqueles valores inalienáveis para o seu agir moral, entre os quais está o respeito pela dignidade da pessoa humana. Esta lei “impressa” na natureza humana é a lei natural, que pode ser reconhecida por todas as pessoas no reto uso da razão, conforme afirmado por Tomás de Aquino⁵ e pela Doutrina Social da Igreja⁶.

O pontífice não nega nem rejeita a pluralidade que existe na sociedade, mas alerta que a verdade não pode ser um mero consenso da maioria, pois até o consenso pode estar equivocado quando desrespeita os valores fundamentais, principalmente a dignidade da pessoa humana. Por esse motivo:

Falamos de um diálogo que precisa de ser enriquecido e iluminado por razões, por argumentos racionais, por uma variedade de perspectivas, por contribuições de diversos conhecimentos e pontos de vista, e que não exclui a convicção de que é possível chegar a algumas verdades fundamentais que devem e deverão ser sempre defendidas. Aceitar que há alguns valores permanentes, embora nem sempre seja fácil reconhecê-los, confere solidez e estabilidade a uma ética social. (FT 211)

Sendo assim, o compromisso com a verdade precisa levar a sociedade a reconhecer que existem valores transcendentais que estão para além do momento e não podem ser renunciados, ao custo de comprometer seriamente a vida humana e o bem comum. Trata-se de

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 94.

⁶ Assim se expressa o Compêndio de Doutrina Social da Igreja (CDSI), citando uma longa tradição magisterial: “A Lei natural “não é senão a luz do intelecto infusa por Deus em nós, graças à qual conhecemos o que se deve fazer e o que se deve evitar. Esta luz ou esta lei, deu-a Deus ao homem na criação” e consiste na participação na Sua lei eterna, a qual se identifica com o próprio Deus. Esta lei é chamada natural porque a razão que a promulga é própria da natureza humana. Ela é universal, estende-se a todos os homens enquanto estabelecida pela razão. Nos seus preceitos principais, a lei divina e natural é exposta no Decálogo e indica as normas primeiras e essenciais que regulam a vida moral. Ela tem como eixo a aspiração e a submissão a Deus, fonte e juiz de todo o bem, e bem assim o sentido do outro como igual a si mesmo. A lei natural exprime a dignidade da pessoa humana e estabelece as bases dos seus direitos e dos seus deveres fundamentais” (CDSI 140). Igualmente paradigmático neste âmbito é o documento *Em busca de uma ética universal: Novo olhar sobre a lei natural*, publicado pela Comissão Teológica Internacional em 2009 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cf_aith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_po.html).

constatar uma “verdade perene” (FT 212) que sustenta a natureza humana e social, sem a qual não seria possível sobreviver e desenvolver-se:

Que todo ser humano possui uma dignidade inalienável é uma verdade que corresponde à natureza humana, independentemente de qualquer transformação cultural. Por isso o ser humano possui a mesma dignidade inviolável em todo e qualquer período da história, e ninguém pode sentir-se autorizado, pelas circunstâncias, a negar esta convicção nem a agir em sentido contrário. (FT 213)

Portanto, aquilo que é conveniente e consensual para uma sociedade não pode estar em oposição à verdade objetiva, mas precisa ser construído harmoniosamente, de modo a garantir que as normas necessárias para o bem comum sejam a forma externa de algo intrinsecamente bom: “a realidade dum verdade objetiva” (FT 212).

É um verdadeiro desafio, um pacto que só pode ser realizado no diálogo de quem não tem a pretensão de esgotar a verdade, de impor a sua verdade ou de se entregar a uma falsa tolerância, negando direitos aos outros. Segundo Francisco, trata-se de um “realismo dialogante” (FT 221), que reconhece a verdade e a procura, consciente de não ser o seu único detentor.

2.6 A Verdade como exigência para o encontro, o bem comum e a paz

No capítulo 7 – “percursos de um novo encontro”, o Papa propõe que é preciso recomeçar a partir da verdade: não se pode mais continuar a cultivar relações humanas baseadas no fingimento, no ocultamento de informações e nos discursos vazios. A verdade “nua e crua” (FT 226), aprendida do reconhecimento dos erros passados e da consciência dos fatos históricos, ajuda a trilhar um futuro melhor.

De acordo com o pontífice, só assim será possível ir mais longe na construção da ética social, vencer os conflitos e estabelecer a justiça. Toda crise exige a verdade sobre as suas origens. A verdade é inseparável da justiça e da misericórdia, que por sua vez quebra as cadeias da violência:

a verdade não deve levar à vingança, mas antes à reconciliação e ao perdão. A verdade é contar às famílias dilaceradas pela dor o que aconteceu aos seus parentes desaparecidos. A verdade é confessar o que aconteceu aos menores recrutados pelos agentes de violência. A verdade é reconhecer o sofrimento das mulheres vítimas de violência e de abusos. (FT 227)

Sem essa transparência, sem o compromisso da verdade com os mais fragilizados e as vítimas da violência, não pode existir verdadeira fraternidade ou amizade social. Onde há ocultamento da verdade, a justiça e a paz não prevalecerão.

2.7 A Verdade transcendente, iluminadora e garantidora de comunhão

Por fim, no capítulo 8 – “as religiões ao serviço da fraternidade no mundo”, o Bispo de Roma defende não apenas o valioso papel das religiões na busca e na vivência da fraternidade, mas também no diálogo e no reconhecimento de que todos os seres humanos são filhos do mesmo Deus e, portanto, dotados de igual dignidade.

Além disso, Francisco retoma a encíclica *Centesimus Annus* (CA), de S. João Paulo II, para afirmar que:

Se não existe uma verdade transcendente, na obediência à qual o homem adquire a sua plena identidade, então não há qualquer princípio seguro que garanta relações justas entre os homens. Com efeito, o seu interesse de classe, de grupo, de nação contrapõe-nos inevitavelmente uns aos outros. Se não se reconhece a verdade transcendente, triunfa a força do poder, e cada um tende a aproveitar-se ao máximo dos meios à sua disposição para impor o próprio interesse ou opinião, sem atender aos direitos do outro. (CA 44)⁷

Quando se nega a verdade transcendente, o ser humano corre o risco de ter sua dignidade desrespeitada e os seus direitos violados pelos diversos agentes individuais, coletivos e sociais. Por isso, todas as religiões devem refletir e agir à luz desta verdade. De modo particular, os cristãos precisam beber do “manancial de dignidade humana e fraternidade” (FT 277) do Evangelho de Cristo, para comunicá-lo ao mundo, lutando pela dignidade da pessoa humana e buscando a comunhão universal.

3 O RELATIVISMO MORAL EM QUESTÃO

Ao defender o primado da verdade sobre todas as relações humanas, nos múltiplos matizes apresentados acima, a encíclica já rejeitou de modo enfático o relativismo moral. Diferentemente do conceito de “verdade”, o termo “relativismo” aparece em apenas três números do documento.

⁷ S. JOÃO PAULO II, Carta. enc. *Centesimus annus* (1 de maio de 1991), 44: AAS 83 (1991), 849.

No capítulo 5 – “a política melhor”, ao tratar da caridade que é iluminada pela luz da verdade (proveniente da fé e da razão), o Papa afirma que esta relação não permite relativismos, mas exige a seriedade da contribuição das diversas ciências. Não há espaço para gostos, tendências ou intenções: nada pode ser relativizado quando se trata da dignidade da pessoa humana (FT 185).

No capítulo 6 – “diálogo e amizade social”, o pontífice diz claramente que o “relativismo não é a solução” (FT 206). Sob a aparência de tolerância, ele facilita aos que querem entender os valores morais de acordo com a conveniência e esvazia a verdade objetiva das leis, fazendo-as parecer uma imposição ou obstáculo.

Quando esses princípios estáveis não são garantidos, a manipulação acontece e os direitos humanos fundamentais são desrespeitados: falam mais alto a capacidade de destruição, o individualismo e o utilitarismo.

“Ao relativismo junta-se o risco de que o poderoso ou o mais hábil consiga impor uma suposta verdade” (FT 209): prevalece a lei do mais forte, o direito não se refere mais a uma concepção fundamental de justiça e a moral acaba degradada em um “consenso superficial e comprometedor” (FT 210), incapaz de fundamentar qualquer tipo de vida em sociedade.

Por todos esses motivos, o relativismo do preceito: “Não existem o bem e o mal em si mesmos, mas apenas um cálculo de vantagens e desvantagens” (FT 210) é tão danoso para as relações humanas e deve ser evitado a todo custo, pelo bem da verdade e graças ao seu caráter objetivo.

4 VERDADE E RELATIVISMO EM UMA ÉTICA DE VALORES

Ao se olhar para a proposta do Bispo de Roma na encíclica *Fratelli Tutti*, entende-se que, embora seu documento tenha um escopo teológico e uma finalidade magisterial, seus pressupostos morais ressoam em muitos aspectos a ideia de uma ética de valores. Nesse sentido, faz recordar o pensamento de Dietrich von Hildebrand, filósofo italiano de ascendência alemã.

Nascido em Florença em 1889, Hildebrand estudou filosofia na Universidade de Göttingen, sob a influência de nomes como Adolf Reinach, Max Scheler e Edmund Husserl, professores notórios pela orientação fenomenologista de seus pensamentos e pesquisas, em oposição à hegemonia do positivismo dos círculos intelectuais europeus.

Convertido ao catolicismo em 1914 pela influência de Scheler, Hildebrand se destacou como docente de filosofia na Universidade de Munique de 1918 a 1933, quando teve de se exilar devido à perseguição do movimento nazista, contra quem ele se colocou abertamente. Foi primeiro para a Áustria, passando sucessivamente por Suíça, França, Portugal e Brasil, até chegar aos Estados Unidos em 1940, onde passaria a lecionar definitivamente em Nova York. Aí faleceu em 1977.

Suas obras nas áreas de filosofia moral, social e estética se tornaram bastante admiradas pelos departamentos de filosofia e por muitos intelectuais de outras áreas. Sua obra-prima *Ethics* (1950), lançada primeiramente sob o título de *Christian Ethics*, foi gestada no momento crítico da sua saída da Alemanha nazista, organizada e publicada nos Estados Unidos, após o término da guerra.

Na primeira parte do escrito, Hildebrand parte do conceito de importância para chegar à definição de um valor moral, pois, segundo ele, “*nothing can be willed if it is not given to us as being in some way important*”⁸ (HILDEBRAND, 2020, p. 27). Quando um objeto possui uma importância positiva, há um bem; quando é dotado de uma importância negativa, há um mal. O desejo que um objeto desperta pressupõe a posse de um bem capaz de tocar profundamente o sujeito, não de maneira abstrata ou indiferente: “*the point of view under which we choose something is not at all identical with the objective importance that the object has in itself*”⁹ (HILDEBRAND, 2020, p. 35).

Esse “*approach*”, a abordagem do sujeito em relação ao objeto do seu desejo é fundamental para que se possa entender por que alguém escolhe algo pior em relação a um bem maior. Hildebrand não concorda com a ideia socrática de que todo mal moral deriva de um erro intelectual de escolha, e propõe dois outros tipos de erro.

O primeiro consiste “*in confusing one object with another, or ignoring its true nature*”¹⁰ (HILDEBRAND, 2020, p. 47), um tipo de ignorância já descrito por Aristóteles como uma razão para a ação involuntária. O segundo erro é a consequência de uma “*value-blindness*” (cegueira de valores), que ocorre quando: “*a point of view other than the value dominates the approach to reality; the point of view [...] of what satisfies our pride and concupiscence: we are therefore blinded to certain values*”¹¹ (HILDEBRAND, 2020, p. 49).

⁸ “Nada pode ser desejado se não for dado a nós como sendo, de alguma forma, importante” (tradução nossa).

⁹ “O ponto de vista sob o qual nós escolhemos alguma coisa não é todo idêntico à importância objetiva que o objeto tem em si mesmo” (tradução nossa).

¹⁰ “Em confundir um objeto com outro, ou ignorar sua verdadeira natureza” (tradução nossa).

¹¹ “Um ponto de vista (diferente do valor) domina a abordagem da realidade; o ponto de vista [...] do que satisfaz nosso orgulho ou concupiscência: consequentemente, nós ficamos cegos para certos valores” (tradução nossa).

Dessa maneira, tanto por ignorância quanto por orgulho ou concupiscência, um sujeito pode se deixar levar pelo mal moral, afastando-se do bem e da verdade dos valores, porque: “*Value embodies the true, the valid, the objectively important. It has a place in the order of fundamental notions other than the subjectively satisfying. It belongs [...] to those ultimate data and notions such as being, truth, and knowledge*”¹² (HILDEBRAND, 2020, p. 50).

Uma pessoa que se deixa guiar apenas por aquilo que é “*merely subjectively satisfying*”¹³ (HILDEBRAND, 2020, p. 51) não compreende a importância e a medida objetiva dos valores morais e pode cometer toda sorte de erros, afetando a si mesmo e a sociedade. E, em linhas gerais, pode-se dizer que Hildebrand (2020, p. 135-145) diferencia os valores de acordo com os domínios (ou famílias) a que pertencem e, entre si, de acordo com a sua maior ou menor importância.

Os valores *qualitativos* referem-se a um tema ou *ratio* que os diferencia: podem ser morais, intelectuais, estéticos etc.; eles transcendem ao indivíduo que os possui ou pratica; a cada valor qualitativo opõe-se um contrário (desvalor). Já os valores *ontológicos* são intrínsecos ao ser: não possuem opostos, mas sim privação (existem enquanto há o ser); são próprios do ser como tal: sua dignidade de vida, sua alma imortal, sua forma humana, etc.

Portanto, sem a primazia do valor enquanto categoria ética irrenunciável (isto é, valores ontológicos e ontológicos) e da sua importância (em si mesmo), o sujeito cai facilmente no relativismo moral, bastante disseminado no contexto atual. E, segundo Hildebrand (2020, p. 110), o relativismo ético é consequência do relativismo geral (ou do ceticismo radical): ao negar a possibilidade de um conhecimento objetivo de qualquer coisa, ele defende que não há mais uma verdade objetiva para, enfim, negar o valor moral objetivo ou qualquer norma ética. Contudo, o próprio relativismo é contraditório, pois ao dizer que não há mais uma verdade objetiva, essa própria afirmação torna-se uma pretensão de verdade válida objetivamente (o que havia sido anteriormente negado).

Além disso, os relativistas éticos rejeitam as normas morais, postulam a total relativização dos valores estéticos (subjetivos e baseados no gosto pessoal), porém aceitam outros valores como objetivos (tais como vida, saúde, democracia, etc.), “*even though they will not theoretically admit them to be so*”¹⁴ (HILDEBRAND, 2020, p. 112).

¹² “O valor incorpora o verdadeiro, o válido, o que é objetivamente importante. Ele tem um lugar na ordem das noções fundamentais, para além do satisfazer subjetivamente. O valor pertence [...] àqueles últimos dados e noções [da realidade], tais como o ser, a verdade, o conhecimento” (tradução nossa).

¹³ “Meramente satisfatório subjetivamente” (tradução nossa).

¹⁴ “Mesmo que eles não admitam teoricamente de serem assim” (tradução nossa).

Todavia, apesar de todas as tendências e variações culturais entre as sociedades e nações, para Hildebrand é errôneo concluir que não mais qualquer norma moral objetiva “*only because we find many different opinions concerning what is considered to be morally good and evil*”¹⁵ (HILDEBRAND, 2020, p. 113). Segundo o filósofo, isso acontece porque mesmo se alguém afirmasse que todas as convicções de uma sociedade são falaciosas “*due to our confusing the pseudo-objectivity of the interpersonal reality of an idea with its truth, the notion of truth as such would still remain untouched*”¹⁶ (HILDEBRAND, 2020, p. 116).

5 CONCLUSÃO

A partir dessas afirmações de Hildebrand, parece ter ficado claro como a inconsistência do relativismo ético não se sustenta ante à verdade objetiva dos valores morais, cuja importância dá sentido à vida humana e estabelece relações saudáveis entre as pessoas das mais variadas sociedades e culturas.

Nesse sentido é que o presente artigo se propôs a pensar as declarações da encíclica *Fratelli Tutti* como uma expressão magisterial de uma “ética de valores”. Ao defender a validade e a perenidade dos valores morais para toda a família humana, o texto pontifício buscou com afinco a rejeição do relativismo, que enfraquece os laços sociais.

Sem a referência aos valores ontológicos da vida e aos valores qualitativos morais, fundados na verdade objetiva da natureza humana (cuja dignidade é imutável e universal), a ética se torna presa fácil do relativismo, do subjetivismo e da manipulação ideológica. Mas que fique claro: a objetividade dos valores não anula nem condena a pluralidade dos indivíduos, culturas e sociedades.

Ao contrário, valoriza-as ao defender a busca conjunta pela verdade inscrita na natureza humana. Esse diálogo de toda a sociedade, tão bem defendido na encíclica, torna-se eficaz justamente quando colhe a contribuição dos vários indivíduos, grupos sociais, instituições civis e governamentais, ciências e religiões.

Longe de um relativismo travestido de tolerância ou de um consenso superficial de partes, esse empenho pelo bem comum se torna uma realidade concreta nas sociedades

¹⁵ “Somente porque nós encontramos muitas opiniões diferentes sobre o que é considerado a ser moralmente bom ou ruim” (tradução nossa).

¹⁶ “Devido ao nosso confundir a pseudo-objetividade da realidade interpessoal de uma ideia com a sua verdade, a noção de verdade como tal continuaria a permanecer intocável” (tradução nossa).

quando se respeita a verdade elementar sobre o próprio ser humano: a sua dignidade inviolável de vida.

Portanto, para existir verdadeira fraternidade universal e amizade social, é imprescindível a vivência de uma ética de valores. Assim, percebe-se o quanto as afirmações do Bispo de Roma e do filósofo Hildebrand possuem denominadores em comum.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti do Santo Padre Francisco sobre a Fraternidade e a Amizade Social**. Disponível em:

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 04 out. 2020.

HILDEBRAND, D. von. **Ethics**. Steubenville: Hildebrand Project, 2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. O vínculo da liberdade com a verdade e a lei natural. In: _____. **Compêndio da doutrina social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. Questão 94. In: _____. **Suma Teológica Volume 4. I Seção da II Parte – Questões 49-114**. São Paulo: Loyola, 2010.



**OS ACHADOS FENOMENOLÓGICOS DA TEORIA DO
CONHECIMENTO:
os cinco problemas fundamentais da Gnosiologia**

**THE PHENOMENOLOGICAL FINDINGS OF THE THEORY OF
KNOWLEDGE:
the five fundamental problems of Gnosiology**

Caio Vinicius Fernandes¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar os cinco problemas principais contidos nos achados fenomenológicos da teoria do conhecimento, segundo Johannes Hessen (1889-1971): a questão da *possibilidade*, da *origem*, da *essência* e dos *tipos* de conhecimento humano, além da questão do *critério de verdade*. Para o filósofo e teólogo alemão, a gnosiologia, em última instância, nada mais é do que a ciência que investiga essas cinco questões a partir de um método específico: o fenomenológico, que busca compreender a essência geral do fenômeno do conhecimento, permitindo ao sujeito cognoscente estabelecer-se no lugar que lhe é devido em sua relação com o objeto cognoscível.

Palavras-chave: Teoria do Conhecimento. Método fenomenológico. Essência do conhecimento. Verdade.

Abstract: This article aims to present the five main problems contained in the phenomenological findings of knowledge theory, according to Johannes Hessen (1889-1971): the question of *possibility*, *origin*, *essence* and *types* of human knowledge, beyond the question of the *criterion of truth*. For the German philosopher and theologian, gnosiology is ultimately nothing more than the science that investigates these five questions from a specific method: the phenomenological, which seeks to understand the general essence of the phenomenon of knowledge, allowing the cognoscent subject to establish himself in his rightful place in relation to the knowable object.

Key words: Knowledge Theory. Phenomenological method. Essence of knowledge. True.

¹ Aluno do V Período do curso eclesiástico de bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José do Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG.
E-mail: caiofernandes0823@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

O problema gnosiológico perpassa a história da humanidade, encontrando em cada estágio do desenvolvimento da reflexão filosófica uma resposta diferente. Desde a teoria platônica das Ideias, passando pela questão escolástica dos universais ou pelo problema do inatismo cartesiano e do apriorismo de Kant, a Teoria do Conhecimento representa um desafio constante à razão humana, que busca conhecer-se a si mesma.

A questão fundamental no tocante ao conhecimento enquanto atividade racional e inerente ao ser humano é estudada tanto pela lógica² quanto pela gnosiologia. Aquela busca reconhecer e estabelecer as leis do pensamento correto; esta, por outro lado, tenta identificar a origem, a estruturação e o valor do mesmo, bem como as formas de se conhecer (HESSEN, 2003, p. 13). O homem é um ser dotado de *λόγος*: essa é a marca designativa que o diferencia dos outros animais. Por isso, ele, o homem, tende, necessariamente, ao conhecimento, a descobrir o porquê das coisas e da realidade à sua volta. De forma exaustiva, profunda e de conjunto, o *homo sapiens sapiens* tenta explicar, racionalmente, aquilo que a ele se apresenta. Mas como ele o faz? Por quais meios ele chega até essa explicação? Qual o vocabulário que ele emprega para expressar essas descobertas? De qual aparato biológico, histórico e intelectual ele se vale para justificar e basear suas proposições?

Para o filósofo alemão Johannes Hessen (1889-1971)³, essas respostas só podem ser dadas pela Teoria do Conhecimento, que é “uma teoria, isto é, uma interpretação e uma explicação filosóficas do conhecimento humano” (HESSEN, 2003, p. 19). Tendo suas origens epistemológicas na Antiguidade, “é só na Idade Moderna que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente. O filósofo inglês John Locke⁴ deve ser considerado seu fundador” (HESSEN, 2003, p. 14).

² Podemos dizer que a lógica é o campo do saber filosófico que avalia a preponderância entre os raciocínios e os argumentos e, a partir disso, estabelece a relação entre aquilo que se conhece e aquilo que se conclui. O objetivo desse instrumento da filosofia, muito mais que atestar a veracidade de uma proposição, é, sobretudo, estudar as condições mais essenciais para se constituir o conhecimento e fixar certas operações que auxiliarão no funcionamento assertivo do mesmo (ABBAGNANO, 2012, p.722-727).

³ Johannes Hessen nasceu em Lobberich, Alemanha, em 14 de setembro de 1889. Foi sacerdote agostiniano, doutor em teologia e filosofia, com especialização em Santo Agostinho e Immanuel Kant. Em 1989, o Papa Paulo VI, por ocasião do 80º aniversário do filósofo, nomeou-o “Prelado Papal Honorário”, título de grande honra pontifícia. Professor, Hessen publicou várias obras, todas com enorme qualidade escriturística, expressão de uma vida docente ativa e competente. O filósofo morreu aos 81 anos de idade, dias antes de completar mais um ano de vida, aos dois dias de setembro de 1971 (JOHANNES, 2004).

⁴ John Locke nasceu em 1632, na Inglaterra. Filho de pais abastados, recebeu uma sólida formação intelectual. Estudou em Londres e em Oxford. É conhecido tanto pela sua abordagem empírica do fenômeno do conhecimento quanto pelos seus tratados políticos. Por esse motivo, ele é, com mérito, chamado de “pai do empirismo britânico”. Locke acreditava que todo conhecimento provém da experiência, assim “a mente humana,

Hessen entende que a Teoria do Conhecimento procede segundo o método fenomenológico, que é distinto do método psicológico. Este “investiga os processos mentais concretos em seu curso regular e em suas relações com outros processos” (HESSEN, 2003, p. 19); aquele “procura apreender a *essência geral* no fenômeno do conhecimento” (HESSEN, 2003, p. 19). Isso, em última instância, significa que a gnosiologia “não procura estabelecer o que é característico de um determinado conhecimento, mas aquilo que é essencial a todo conhecimento, aquilo em que consiste a sua estrutura geral” (HESSEN, 2003, p. 19).

Destarte, é possível afirmar que o conhecimento consiste, antes de mais nada, na relação entre um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido.

Nessa relação, sujeito e objeto permanecem eternamente separados. O dualismo do sujeito e do objeto pertence à essência do conhecimento. Ao mesmo tempo, a relação entre os dois elementos é uma *relação recíproca* (correlação). O sujeito só é sujeito para um objeto e o objeto só é objeto para um sujeito. Ambos são o que são apenas na medida em que o são um para o outro. Essa correlação, porém, não é reversível. Ser sujeito é algo completamente diverso de ser objeto. A função do sujeito é apreender o objeto; a função do objeto é ser apreensível e ser apreendido pelo sujeito. (HESSEN, 2003, p. 20).

A partir dessa relação entre sujeito e objeto e das conseqüentes afecções infligidas e recebidas reciprocamente, o filósofo apresenta cinco problemas que, segundo ele, são os principais nos achados fenomenológicos (HESSEN, 2003, p. 26). Esses problemas, essencialmente, dizem respeito à relação sujeito-objeto. O primeiro corresponde à legitimidade da apreensão do objeto pelo sujeito, isto é, à *possibilidade do conhecimento humano*; o segundo, voltado para o sujeito, questiona acerca da fonte “em que a consciência cognoscente vai buscar seus conteúdos” (HESSEN, 2003, p. 27), ou seja, questiona a *origem do conhecimento*; o terceiro, que é “o problema verdadeiramente central” (HESSEN, 2003, p. 27), busca identificar a *essência do conhecimento humano* a partir da relação efetiva entre sujeito e objeto, isto é, busca entender se o sujeito determina o objeto ou o contrário; o quarto problema diz respeito aos *tipos de conhecimento humano*; e, por fim, o quinto problema questiona a possibilidade de um conhecimento verdadeiro, ou seja, corresponde aos *critérios da verdade*.

Neste sentido, o presente texto buscará uma resposta a essas questões na obra *Teoria do Conhecimento*, de Johannes Hessen. Metodologicamente, os problemas serão tratados na

no nascimento, é como uma tela em branco, ou tábula rasa. Segundo ele, todo o conhecimento sobre o mundo só pode vir de nossa experiência, transmitido a nós pelos sentidos” (O LIVRO, 2016, p. 132).

ordem em que foram elencados a partir de uma abordagem histórico-conceitual, considerando e respeitando o intento do próprio Johannes Hessen.

2 DE UMA “VERDADE ABSOLUTA” À DEFINIÇÃO DOS LIMITES DA RAZÃO

No tocante à possibilidade do conhecimento, Hessen apresenta seis tendências contidas nos achados fenomenológicos: o dogmatismo, o ceticismo, o subjetivismo e relativismo, o pragmatismo e, por fim, o criticismo.

Por *dogmatismo* entende-se a posição epistemológica segundo a qual o problema da Teoria do Conhecimento não chega a ser levantado, pois o conhecimento não chega a ser um problema, pois já é dado pelo próprio objeto. A expressão *dogma* exprime exatamente isso: doutrina estabelecida. Neste sentido, “também os valores estão, para o dogmático, pura e simplesmente aí.” (HESSEN, 2003, p. 30). Assim, pode-se falar de um dogmatismo teórico, ético e religioso. “A primeira forma de dogmatismo diz respeito ao conhecimento teórico; as duas últimas, ao conhecimento dos valores. O dogmatismo ético lida com o conhecimento moral; o religioso, com o conhecimento religioso” (HESSEN, 2003, p. 30). Portanto, para o dogmático não existe o problema gnosiológico, tendo em vista que na relação entre sujeito e objeto tudo já está estabelecido pelo objeto.

Por outro lado, o *ceticismo* é uma corrente que se torna antagônica ao dogmatismo. A palavra que dá origem ao termo é a expressão grega *sképtesthai* que significa examinar. Para o cético, o sujeito não seria capaz de apreender o objeto e, por isso, é impossível o conhecimento. “O conhecimento como apreensão efetiva do objeto seria, segundo ele, impossível. Por isso, não podemos fazer juízo algum; ao contrário, devemos nos abster de toda e qualquer formulação de juízos” (HESSEN, 2003, p. 31).

Esse é o ceticismo extremo de Pirro de Elis⁵, que acaba incorrendo em enormes contradições. Segundo ele, o contato entre sujeito e objeto não ocorre e

[...] de dois juízos contraditórios, um é exatamente tão verdadeiro quanto o outro [...]. Como não há juízo ou conhecimento verdadeiro, Pirro recomenda a suspensão do juízo, a *epokhé*. (HESSEN, 2003, p. 32).

⁵ Pirro nasceu na ilha jônica de Élis. Exposto à cultura asiática enquanto servia nas campanhas militares de Alexandre, o Grande, foi o primeiro filósofo conhecido a colocar a dúvida no centro do pensamento. Pirro tratou a suspensão de julgamento em relação às crenças como a única reação razoável à falibilidade dos sentidos e ao fato de que ambos os lados de qualquer argumento podem parecer igualmente válidos. Pirro não deixou textos, mas inspirou a escola cética na antiga filosofia grega, que desenvolveu a ideia de que a suspensão da crença leva a uma mente tranquila. (O LIVRO, 2016, p. 331).

Mas existe também o *ceticismo médio*, o qual admite a possibilidade de se chegar a uma opinião verossímil, que surge com o advento da filosofia moderna, no ceticismo de Montaigne⁶ (ceticismo ético); Hume⁷ (ceticismo metafísico) e com o pai da filosofia moderna, René Descartes⁸, que proclamou os direitos da dúvida metódica.

Convém, por fim, admitir que o cético não pode realizar nenhum ato de pensamento, pois tão logo estará entrando em contradição. “A aspiração ao conhecimento da verdade é. Do ponto de vista do ceticismo estrito, desprovida de sentido e de valor” (HESSEN, 2003, p. 34).

Por outro lado, para o subjetivismo e o relativismo, “a verdade certamente existe, mas é limitada em sua validade” (HESSEN, 2003, p. 36). Se, por um lado, o ceticismo negou a verdade que o dogmatismo tornou absoluto, por outro, o subjetivismo e o relativismo, se aproximam do ceticismo e propõem a não existência de verdades universais. Isto é, não existe verdade universalmente válida e apreendida por todos. “No fundo, subjetivismo e relativismo são ceticismo, pois também negam a verdade, não diretamente, mas indiretamente, na medida em que contestam sua validade universal” (HESSEN, 2003, p. 38)

O subjetivismo coloca o sujeito como referência para o conhecimento. É ele que determina e avalia o critério de valor dos juízos. O relativismo, contudo, não se limita aos elementos internos ao sujeito, mas leva em conta os fatores externos que interferem no conhecimento (a cultura, a história). A expressão máxima dessa corrente se encontra nos sofistas: “o homem é a medida de todas as coisas”.

Fundada por William James⁹, a tese geral do *Pragmatismo* diz que o homem é um ser prático, cheio de vontades, ativo e não um ser pensante teórico. Nesse intento, o pragmatismo

⁶ Michel Eyquem de Montaigne nasceu e cresceu no *château* da sua rica família, perto de Bordeaux. [...] A partir de 1557 Montaigne passou treze anos como membro do parlamento local, mas renunciou em 1571, ao herdar as propriedades da família. Publicou o primeiro volume dos *Ensaio*s em 1580, escrevendo mais dois volumes antes da morte, em 1592. (O LIVRO, 2016, p. 109).

⁷ David Hume nasceu em Edimburgo, Escócia, em 1711. Criança prodígio, Hume entrou na Universidade de Edimburgo aos doze anos. Mudou-se para La Flèche, França, após sofrer um colapso nervoso, onde escreveu *Tratado da natureza humana*, o compêndio de suas ideias filosóficas. Em 1763 foi nomeado embaixador da Escócia em Paris, o que lhe permitiu contatar Jean-Jacques Rousseau, responsável por torná-lo mais conhecido como filósofo. Hume morreu na sua cidade natal em 1776 (O LIVRO, 2016, p. 150).

⁸ René Descartes nasceu em 1596 em La Haye, na Touraine, na França. Foi educado no colégio jesuíta *La Flèche*. Quando concluiu seus estudos em *La Flèche*, estudou direito em Poitiers. Alistou-se, em 1616, no exército da Holanda. Anos mais tarde, mudou-se para Alemanha, em 1619, onde, também, alistou-se no exército católico do duque da Baviera. Em 1628, o filósofo se estabeleceu na Holanda, onde permaneceu até 1649 e onde, também, produziu grande parte das suas obras. Em 1649, foi convidado pela rainha Cristina para discutir e ensinar filosofia na Suécia. Devido ao clima sueco e ao ritmo intenso de trabalho, Descartes contraiu uma grave pneumonia, que ceifou sua vida em 1650. O filósofo francês é tido como o “Pai da Filosofia Moderna”, dada a sua proeminência na reflexão filosófica do século XVII, que marcou uma ruptura com o pensamento renascentista. (O LIVRO, 2016, p. 122).

⁹ Nascido em Nova York, William James foi criado numa família rica e intelectualizada: seu pai era um teólogo conhecido pela excentricidade e seu irmão, Henry, tornou-se um autor célebre. Na infância, viveu por vários

focaliza na teoria do conhecimento, a praticidade do pensamento humano. A verdade do conhecimento consiste na concordância do pensamento com os objetivos mais práticos da vida do homem. Hessen cita Nietzsche¹⁰ como um dos maiores defensores do Pragmatismo na Alemanha. Segundo ele, a filosofia tinha valor prático para a vida e assim a verdade não é um valor teórico, mas uma expressão para utilidade. Para o autor, o erro fundamental consiste em não enxergar a esfera lógica, que significa desprezar a autonomia do pensamento humano. Portanto, o êxito dessa corrente foi a vinculação entre pensamento e atenção à vida.

Por fim, para o autor, a corrente do *Criticismo* funciona como o meio termo entre pragmatismo e ceticismo. Segundo Kant, seu fundador, o dogmatismo “tem ‘uma confiança cega na capacidade da razão humana; o segundo [ceticismo] é ‘a desconfiança adquirida, sem crítica prévia, contra a razão pura’. O criticismo supera essas duas unilateralidades. ” (HESSEN, 2003, p. 43). Partindo, então, de Kant, Hessen afirma que o criticismo se comporta como “inquisidor”, ao mesmo tempo que reconhece a existência do conhecimento, questiona e avalia a veracidade dos seus juízos.

3 RAZÃO *VERSUS* EXPERIÊNCIA: A ORIGEM DO CONHECIMENTO

Após discutir a (im)possibilidade do conhecimento humano, convém refletir a sua origem. Ela pode ser entendida num duplo sentido: no sentido psicológico e no sentido lógico. “No primeiro caso, a questão tem o seguinte teor: psicologicamente, como se dá o conhecimento no sujeito pensante? ” (HESSEN, 2003, p. 47). Isso significa que um estudo acerca das estruturas físicas, biológicas e psíquicas do homem serão investigadas, a fim de se reconhecer os processos neurológicos que determinam o fato do conhecimento. Já o sentido lógico questiona: “em que se baseia a validade do conhecimento? Quais são seus fundamentos lógicos? ” (HESSEN, 2003, p. 48).

Quem enxerga no pensamento humano, na razão, o único fundamento do conhecimento, está convencido da independência e especificidade

anos na Europa, onde seguiu uma paixão pela pintura, mas, aos dezenove anos, abandonou-a pela ciência. [...], finalmente graduou-se em 1872, assumiu o cargo de professor de fisiologia na Universidade de Harvard. [...]. Foi contemplado com uma cadeira de professor de filosofia em Harvard, em 1880, e lecionou ali até se aposentar, em 1907.

¹⁰ Nietzsche nasceu em uma família religiosa. “Aos 24 anos tornou-se professor na Universidade de Basel, onde conheceu o compositor Richard Wagner, que o influenciou fortemente [...]. Em 1889, desmaiou na rua quando tentava impedir que um cavalo fosse chicoteado e sofreu alguma forma de colapso mental, do qual nunca se recuperou. Morreu em 1900, aos 56 anos.

psicológica do processo do pensamento. Por outro lado, quem fundamenta todo conhecimento na experiência negará independência, mesmo sob o aspecto psicológico, ao pensamento. (HESSEN, 2003, p. 48).

Ao que foi dito, verifica-se que a orientação do pensamento filosófico acerca do conhecimento humano assume um duplo sentido, o qual é diametralmente oposto: o racionalismo e o empirismo. É na tentativa de superar a dicotomia existe entre ambos que a Teoria do Conhecimento, encontra as respostas ao problema da origem do conhecimento (HESSEN, 2003, p. 48).

O racionalismo¹¹ se caracteriza pela “atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou de técnicas em determinado campo” (ABBAGNANO, 2007, p. 967).

Hessen distingue o racionalismo em transcendente, teológico, imanente e lógico. O racionalismo transcendente é encontrado em Platão (428/27-347 a.C.)¹², especificamente na sua Teoria das Ideias, isto é, na afirmação de que todo conhecimento provém da reminiscência; o racionalismo teológico está presente em Plotino (205-270 d.C.)¹³ e Agostinho (354-430 d. C.)¹⁴, na Antiguidade Tardia; e, na Idade Moderna, em Malebranche

¹¹ “A palavra **racionalismo** deriva do latim *ratio* que significa ‘razão’, e é empregada em diversos sentidos. No contexto das teorias do conhecimento, racionalismo designa a doutrina que atribui exclusiva confiança à **razão humana** como instrumento capaz de conhecer a verdade. Como advertia um dos principais filósofos racionalistas, **René Descartes** (1596-1650), **não devemos nos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão** [...]. Esse preferência se deve principalmente à compreensão, pelos racionalistas, de que a experiência sensorial é uma fonte permanente de erros e confusões sobre a complexa realidade do mundo. Assim, para eles, somente a razão humana, trabalhando de acordo com os **princípios lógicos**, pode atingir o conhecimento verdadeiro, capaz de ser universalmente aceito. Para o racionalismo, os princípios lógicos fundamentais seriam **inatos**, isto é, já estariam na mente do ser humano desde o nascimento. Daí a razão ser concebida como a forma básica do conhecimento” (COTRIM; FERNANDES, 2013, p. 192).

¹² Natural de Atenas, Platão era filho de Aristo (descendente de Codro, rei fundador de Atenas) e Perictona (descendente de Sólon, legislador e reformador político de Atenas), isto é, era descendente de uma prestigiosa linhagem da aristocracia ateniense. Sua educação seguiu o método tradicional aristocrata: *ginásio* (formação do guerreiro belo), *música/poetas* (formação do guerreiro bom). Por certo tempo, o filósofo também frequentou os *sofistas*. Conheceu os jovens pitagóricos, pelos quais também conheceu o pensamento de Parmênides e aos quais atribuiu profunda importância e ligou-se afetivamente, a ponto de entalhar no pórtico de sua Academia a frase: “Aqui só entram os que amam a matemática”. Por volta dos 20 anos passou a frequentar o círculo de Sócrates, sendo por este profundamente e essencialmente influenciado (MESSIAS, 2019).

¹³ Plotino foi um dos principais filósofos de língua grega do mundo antigo. Seu professor, Amônio Sacas, era de tradição platônica. Os historiadores do século XIX, cunhando o termo “neoplatonismo”, aplicaram-no a ele e à sua filosofia, muito influente durante toda a antiguidade tardia (O LIVRO, 2016, p. 331).

¹⁴ Aurelius Augustinus nasceu em 13 de novembro de 354 d.C., em Tagaste, Numídia, África era filho de uma mulher devotada, Mônica, santa, e de um pagão convertido no leito de morte, Patrício. Antes de sua conversão, Agostinho estava voltado para uma prática mundana. Vivia numa grande crise intelectual (Maniqueísmo x Platonismo) e existencial (envolvimento com uma mulher impedida de matrimônio). Sua conversão se deu através de uma experiência mediada por Santo Ambrósio. Foi batizado na Páscoa de 387 d.C. Em 391, tornou-se coadjutor do bispo Valério, de Hipona, residindo nesta igreja particular cerca de 40 anos, dividindo-se entre os trabalhos de cunho pastoral e a produção filosófica. Agostinho morreu em 23 de agosto de 430, depois que os vândalos invadiram Hipona (O LIVRO, 2016, p. 73).

(1638-1715)¹⁵. O primeiro via o conhecimento como uma emanção do *noûs*, ao passo que o segundo acreditava que o conhecimento provinha de uma iluminação divina. Já Malebranche propôs que não é Deus ou o *noûs* que infunde o conhecimento na razão humana, mas é o homem que, na intuição do absoluto, é capaz de conhecer; o racionalismo imanente pertence a Descartes (1596-1650) e Leibniz (1646-1716)¹⁶. Esse racionalismo “é a doutrina das ideias conatas ou inatas [...]. Segundo ela, há em nós um certo número de conceitos inatos, conceitos que são, na verdade, os mais importantes, fundamentadores do conhecimento” (HESSEN, 2003, p. 52); finalmente, o racionalismo lógico surge no século XIX. Ele se caracteriza pela tentativa de fundamentar, rigorosamente, a validade lógica do conhecimento.

O empirismo, por outro lado, representa um movimento filosófico que compreende a experiência como critério ou norma da verdade. Por *experiência*, portanto, deve-se entender a possibilidade de se repetir situações a fim de se verificar a sua plausibilidade. O recurso à experiência é um dado característico do Empirismo, que reconhece nela um cânone da validade do conhecimento. Além disso, pertencem à *ecceidade* do Empirismo tanto a “negação do caráter absoluto da verdade ou, ao menos, da verdade acessível ao homem” quanto o “reconhecimento de que toda verdade pode e deve ser posta à prova, logo eventualmente modificada, corrigida ou abandonada” (ABBAGNANO, 2012, p. 377-378).

O empirismo pode ser, em certa medida, encontrado desde a Antiguidade: “primeiro nos sofistas e, depois, nos estoicos e epicuristas” (HESSEN, 2003, p. 56). É, contudo, na Modernidade que o empirismo chegará ao seu desenvolvimento sistemático.

Seu verdadeiro fundador é *John Locke* (1632-1704). Ele combate com toda firmeza a doutrina das ideias inatas [de Descartes]. A alma é um “papel em branco” que a experiência vai aos poucos cobrindo com marcas escritas. Há uma experiência externa (sensação) e outra interna (reflexão). (HESSEN, 2003, p. 56).

¹⁵ Nicolas Malebranche foi um filósofo racionalista e padre francês. Em suas obras, procurou sintetizar o pensamento de Agostinho de Hipona e René Descartes, a fim de demonstrar o papel ativo de Deus em todos os aspectos do mundo.

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em Leipzig, Alemanha, em 01 de julho de 1646. Sua família, de ascendência eslava, pertencia à elite intelectual da cidade, pois o avô e o pai do filósofo eram professores universitários. Sendo assim, desde muito cedo, Leibniz pode ter acesso às mais variadas obras disponíveis na biblioteca de sua família. Em Leipzig, ele cursou filosofia. Mais tarde, em Jena, estudou matemática e, posteriormente, obteve o título de jurisprudente em Altdorf (REALE; ANTISERI, 2003, p. 37). O filósofo morreu em 14 de novembro de 1716 na solidão. Diz-se que seu funeral foi assistido somente pelo seu secretário e que de todas as academias somente a da França reconheceu os seus méritos. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 38).

David Hume (1711-1776) é responsável por dar continuidade à reflexão empirista de Locke.

Ele divide as ‘ideias’ de Locke em impressões e ideias. Por impressões entende as percepções nítidas que temos quando estamos vendo, ouvindo, tocando algo, etc. [...]. Por ideias, entende as representações menos nítidas [...] que surgem em nós com base nas impressões (HESSEN, 2003, p. 57).

Outros dois autores que se destacam no Empirismo são Condillac (1715-1780)¹⁷ e John Stuart Mill (1806-1873)¹⁸. O primeiro “afirma que só há uma fonte de conhecimento – a sensação. [...] O pensamento não passa de uma sensação refinada” (HESSEN, 2003, p. 58); Mill, por outro lado, “atribui também o conhecimento matemático à experiência, como fonte única do conhecimento” (HESSEN, 2003, p. 58), indo mais longe que Locke e Hume.

Face às oposições existentes entre o Racionalismo e o Empirismo, três tentativas de mediação podem, aqui, ser destacadas: o intelectualismo, o apriorismo e o posicionamento crítico. O intelectualismo considera que tanto a razão como os sentidos são elementos indispensáveis para a formação do conhecimento. Como o racionalismo, o intelectualismo considera que o homem dispõe de juízos necessários ao pensamento e de caráter universal. Mas, enquanto o racionalismo defende o inatismo ou o apriorismo desses juízos, o intelectualismo deriva esses elementos da experiência sensível. “Assim, experiência e pensamento constituem o fundamento do conhecimento humano” (HESSEN, 2003, p. 59-61). Podem ser destacados, nesse movimento, tanto Aristóteles¹⁹ como Tomás de Aquino²⁰.

O apriorismo “também considera tanto a experiência como o pensamento como fontes do conhecimento. [Mas] Segundo o *apriorismo*, nosso conhecimento apresenta, como o próprio nome dessa tendência já diz, elementos que são *a priori*, independentes da

¹⁷ Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), foi um filósofo francês que desenvolveu, na teoria do conhecimento, um conceito empirista denominado de “sensualismo”. “Para ele, entendermos o complexo sistema de conhecimento exige que estudemos nossos sentidos de forma separada. Somente dessa forma vamos conseguir perceber quais sentidos originam quais ideias. É preciso ainda analisar a forma como exercitamos cada um de nossos sentidos e como cada um deles ajuda, assessora e socorre os outros” (MARCONATTO, 2008).

¹⁸ John Stuart Mill nasceu em Londres 1806. Seu pai foi o filósofo pioneiro no movimento intitulado “filosofia radical”, James Mill. A educação de Stuart Mill se deu em casa, pelo seu próprio pai, que o instruiu, por exemplo, no estudo da língua grega aos três anos de idade. Dada a intensidade de sua vida acadêmica, aos vinte anos sofreu um colapso nervoso. Mill atuou como membro do parlamento britânico, destacando-se por defender o direito das mulheres. Ele morreu em 1873, na França, vítima de erisipela (O LIVRO, 2016, p. 191).

¹⁹ Aristóteles (384-322 a. C.) foi discípulo de Platão por quase 20 anos. Com a morte de seu mestre, o Estagirita deixa a Academia e torna-se tutor de Alexandre, o Magno. Em 335 a.C., Aristóteles funda a sua própria escola: o Liceu. Ele representa, juntamente com Sócrates e Platão, a elite da filosofia grega (O LIVRO, 2016, p. 63).

²⁰ Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, Itália, em 1225. Profundamente influenciado por Aristóteles, por vezes, de modo equivocado, é chamado de “comentador” daquele filósofo grego. O pensamento de São Tomás, todavia, acrescenta conteúdos inéditos ao aristotelismo clássico. Portanto, a filosofia tomásica é genuína. O Aquinate pertenceu à Ordem dos Frades Pregadores (Dominicanos). Morreu aos 49 anos, em 1274 (O LIVRO, 2016, p. 90).

experiência” (HESSEN, 2003, p. 62). Mas, diferentemente do racionalismo, o apriorismo entende que esses conteúdos apriorísticos da inteligência não são conceitos completos, mas formas do conhecimento, cujo conteúdo se dá, justamente, pela experiência. “O princípio que governa o apriorismo diz o seguinte: ‘conceitos sem intuições são vazios; intuições sem conceitos são cegas’” (HESSEN, 2003, p. 62). O fundador do apriorismo é ninguém menos que Immanuel Kant²¹.

O posicionamento crítico, por sua vez, consiste na separação do problema do conhecimento em duas dimensões: a lógica e a psicológica. Ele é, na maioria das vezes, se vale da psicologia para entender o fenômeno do entendimento humano (HESSEN, 2003, p. 64).

4 DO COGNOSCENTE AO COGNOSCÍVEL: A ESSÊNCIA DO CONHECIMENTO

Hessen observa que o verdadeiro problema do conhecimento coincide com questão sobre a relação entre sujeito e objeto. “Pode-se responder a essa questão sem estabelecer o caráter ontológico do sujeito e do objeto. Nesse caso, estaremos diante de uma solução pré-metafísica do problema” (HESSEN, 2003, p. 69). Assim, para descobrir a essência do conhecimento, o autor parte de três princípios de compreensão da realidade, que ele apresenta como *soluções pré-metafísicas*, *soluções metafísicas* e *soluções teológicas*.

No tocante às soluções pré-metafísicas, em primeiro lugar está o objetivismo. Platão foi o primeiro a defendê-lo. Nessa relação, o sujeito é passivo, e a realidade do objeto é um dado para a consciência do homem. O autor observa que “[...] O que Platão chama de ideia,

²¹ Immanuel Kant (1724-1804) nasceu em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, hoje chamada Kaliningrado. A educação familiar do filósofo, ministrada religiosamente por sua mãe, Regina Reuter, se deu sobre princípios de um protestantismo radical: o pietismo. Quando criança, Kant foi matriculado no *Collegium Fridericianum*, onde aprendeu bem o latim, sem ter, no entanto, contato com as grandes obras da filosofia clássica. Em 1740, ingressou na universidade de sua cidade natal onde permaneceu até 1747. Entre 1747 e 1754, trabalhou como preceptor, dada uma grande crise financeira que sobre ele se abateu. Nesse período, muito difícil, por sinal, o filósofo continuou seus estudos particularmente, atualizando-se e lendo tudo o que naquele contexto se produzia. Em 1755, conseguiu o doutorado, com a dissertação *De igne*, e a docência universitária, com a tese *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*. Em 1770, Kant obteve o título de professor efetivo, com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Entre 1770 e 1781, o sistema kantiano foi desenvolvido com grande fartura, com a produção da primeira *Crítica da Razão Pura* (1781), que foi seguida pelas outras duas: *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica dos juízos* (1790). A riquíssima produção de Kant divide-se em um grupo dos “escritos pré-críticos”, que terminam com a dissertação de 1770 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), e o grupo dos “escritos críticos”, iniciado com a publicação da *Crítica da Razão Pura*, em 1781, e concluído com a obra *Sobre a Pedagogia*, de 1803 (REALE; ANTISERI, 2004, p. 347-351).

Husserl²² chama de essência ou de essencialidade. Da mesma forma que, em Platão, as ideias apontam para um mundo subsistente em si mesmo, em Husserl as essencialidades ou quiddidades formam uma esfera própria, um reino autônomo” (HENSEN, 2003, p. 71). Portanto, para o objetivismo, os objetos são dados, apresentando uma estrutura definida que será assimilada pela consciência do cognoscente. Platão foi quem deu a primeira formulação do objetivismo e coube a Husserl a tarefa de reavivar o pensamento platônico na contemporaneidade.

Em segundo lugar está o subjetivismo, que, diferentemente do objetivismo, coloca o sujeito como referência do conhecimento. Este sujeito “não é um sujeito metafísico, mas puramente lógico. Ele é caracterizado, conforme já vimos, como ‘consciência em geral’” (HENSEN, 2003, p. 73). Assim, o subjetivismo desloca o mundo das Ideias de Platão para o sujeito. Existe agora um sujeito supremo e o conhecimento já não mais consiste numa focalização do mundo objetivo. Agostinho é o primeiro a fazer essa inversão e, com ele, o subjetivismo chega a uma síntese com o realismo, apresentando ser, o subjetivismo, uma solução pré-metafísica do problema.

A primeira solução metafísica do problema é o realismo. “Por realismo entendemos o ponto de vista epistemológico segundo o qual existem coisas reais, independentes da consciência” (HENSEN, 2003, p. 53). Hensen fala de três tipos de realismo: o realismo ingênuo, que as coisas são exatamente como percebemos e é aquele que não faz nenhuma reflexão epistemológica; o realismo natural, que “está condicionado por reflexões críticas e epistêmicas” (HENSEN, 2003, p. 74) e por isso, é inadmissível o sangue não ser vermelho e o açúcar não ser doce, por exemplo; e o realismo crítico, que recebe este nome por apoiar-se em reflexões crítico-epistêmicas. Segundo o realismo crítico, “as propriedades ou qualidades da coisa apreendidas por nós apenas por meio de um sentido [...] existem apenas e tão-somente em nossa consciência” (HENSEN, 2003, p. 74). O autor conclui afirmando, portanto, que apesar dessas tantas variações de realismos, a tese central permanece a mesma: “há objetos reais, independentes da consciência. Só poderemos decidir sobre o que é correto e incorreto nessa tese na medida em que apresentarmos a antítese do realismo” (HENSEN, 2003, p. 80), isto é, o idealismo.

²²Husserl nasceu em 1859 na Morávia, então parte do império austríaco. Começou sua carreira estudando matemática e astronomia, mas, após terminar o doutorado em matemática, decidiu se dedicar à filosofia. [...], aceitou o cargo de professor associado na Universidade de Gotinga, antes de se tornar, em 1916, professor de filosofia de Freiburg, onde Martin Heidegger foi seu aluno. Em 1933, a universidade exonerou Husserl por sua ascendência judaica – decisão na qual Heidegger esteve implicado. Husserl continuou a escrever até a morte em 1938. (O LIVRO, 2016, p. 225).

O idealismo epistemológico parte da ideia de que não há objetos reais independentes da consciência. O autor diferencia os idealismos subjetivo ou psicológico do idealismo lógico ou objetivo. Para o primeiro idealismo, encabeçado por Berkeley²³, o ser das coisas consiste em serem percebidas pelo sujeito. Diferente do idealismo objetivo que toma como ponto de partida a consciência objetiva da ciência, tal como expressada nas obras científicas. Assim,

Para o realista, o giz existe exteriormente à minha consciência e independentemente dela. Para o idealismo subjetivo, o giz existe apenas em minha consciência. Todo o seu ser consiste em ser percebido por mim. Para o idealista lógico, o giz está nem em mim nem fora de mim; ele não está disponível de antemão, mas deve ser construído. Isso acontece por meio de meu pensamento. [...]. Para o idealista lógico, [...] o giz é [...] um conceito. (HENSEN, p. 60)

Por fim têm-se o fenomenalismo que é a teoria na qual o homem não conhece as coisas como são, mas como aparece. Existem coisas reais, mas elas não são captadas na sua essência. “O fenomenalismo, portanto, acompanha o realismo na suposição de coisas reais, mas acompanha o idealismo na limitação do conhecimento à realidade dada na consciência, ao mundo das aparências, do que resulta a incognoscibilidade das coisas” (HENSEN, 2003, p. 86).

Para Hansen, realismo e idealismo não se anulam. O perigo do idealismo, porém, é prender o homem num mundo inteiramente intelectual, enquanto que o realismo pode colocar o homem somente no plano da epistemologia, lhe negando a dimensão espiritual.

Ainda nesta perspectiva, agora recorrendo ao princípio último da realidade, Hessen apresenta duas soluções teológicas do problema. Em linhas gerais, a solução monista-panteísta do problema, que considera Spinoza²⁴ como o pai. Segundo essa corrente, sujeito e objeto, pensamento e ser, consciência e objeto são apenas aparentemente uma dualidade, mas na verdade são uma unidade. É através da ideia de substância que provêm toda a realidade. A

²³ George Berkeley nasceu e foi criado no castelo Dysart, perto da cidade de Kilkenny, Irlanda. [...]. Em 1714, tendo escrito todas as suas principais obras filosóficas, deixou a Irlanda para viajar pela Europa, passando a maior parte do tempo em Londres. (O LIVRO, 2016, p. 139). Foi bispo anglicano e, juntamente, com sua esposa Anne Foster, tentou levantar fundos para um seminário nas Bermudas, fato que não se concretizou.

²⁴ Spinoza (em português, *Espinosa*) nasceu em 1632 na capital holandesa Amsterdã. Sua família, por ser de origem judaica, fugiu de Portugal para os Países Baixos a fim de escapar das perseguições da Santa Inquisição. Aprendendo, desde cedo, muito bem o hebraico, teve sua formação intelectual sob influência da Bíblia cristã, com ênfase no Antigo Testamento, e do Talmude, bem como do pensamento filosófico da antiguidade tardia, da escolástica judaico-medieval (especialmente Maimônides e Avicébrón), do pensamento renascentista, da nova ciência e da escolástica decadente (séculos XVI e XVII). Uma data importante para a vida de Spinoza é sua excomunhão da comunidade judaica em 1656 por causa de seu pensamento e suas considerações acerca da religião e de Deus. Depois de ser excomungado, Spinoza abandonou Amsterdã e passou por várias cidades, até mudar-se, finalmente, para Haia, onde morreu de Tuberculose, em 1677, aos 44 anos. (ROVIGHI, 2006, p. 176).

outra solução é a dualista-teísta que sustenta a diferença entre pensamento e ser, sujeito e objeto. Todos esses conceitos, segundo essa corrente, descendem de um princípio comum que é a divindade. Como criador do universo, Deus coordena os modos real e ideal, com vistas à uma harmonização entre pensamento e ser.

5 O(S) TIPO(S) DE CONHECIMENTO(S): A INTUIÇÃO E O INTUICIONISMO

Sabe-se que “conhecer significa apreender espiritualmente um objeto” (HESSEN, 2003, p. 97). Essa apreensão, toda via, não se dá simplesmente, mas constitui-se de uma série de atos mentais. “A consciência cognoscente deve, por assim dizer, rondar seu objeto a fim de realmente apreendê-lo. Ela relaciona seu objeto a outros, compara-o com outros, tira conclusões e assim por diante” (HESSEN, 2003, p. 97). Esse conhecimento é sempre *mediato* e, por esse motivo, discursivo, posto que a consciência “move-se, de fato, para lá e para cá”, isto é, na direção do sujeito para o objeto e do objeto para o sujeito. Contudo, face a essa constatação, questiona-se a possibilidade de “além do conhecimento mediato, [haver] um imediato; se, além do discursivo²⁵, há um intuitivo²⁶” (HESSEN, 2003, p. 97).

Por conhecimento intuitivo, Johannes Hessen compreende a apreensão imediata do objeto pelo sujeito. “Não há dúvida de que existe esse conhecimento. Tudo que nos é dado na experiência externa ou interna é imediatamente apreendido por nós” (HESSEN, 2003, p. 97). Todavia, algumas vezes se atribui à “intuição” e ao “conhecimento intuitivo” somente a visão espiritual, que é, em última instância, uma “intuição formal”. Em contrapartida, há uma intuição material, que concerne, propriamente, ao “conhecimento de um dado provindo de conteúdo, de um objeto ou fato suprassensível” (HESSEN, 2003, p. 98).

Essa distinção entre intuição formal e intuição material “está fundamentada na *estrutura psíquica do homem*” (HESSEN, 2003, p. 98), a saber, pensamento, sensação e vontade. Há, porém, no objeto, três elementos estruturais: “o ser-assim (*essentia*), o ser-aí (*existentia*) e o ter-valor” (HESSEN, 2003, p. 98). Por esse motivo, é permitido “falar numa

²⁵ Segundo Abbagnano (2012, p. 339), o conhecimento discursivo “corresponde ao sentido da palavra grega *dianóia* [*διάνοια*] porque designa o procedimento racional que avança inferindo conclusões de premissas, ou seja, através de enunciados negativos ou afirmativos”.

²⁶ O conhecimento intuitivo, por outro lado, é aquele que estabelece uma “relação direta (sem intermediários) com um objeto qualquer; por isso, implica a presença efetiva do objeto. [...] Nesse sentido, a I. [intuição] é uma forma de conhecimento superior e privilegiado, pois para ela, assim como para a visão sensível em que se molda, o objeto está imediatamente presente” (ABBAGNANO, 2012, p.670).

intuição do ser-assim, do ser-aí e do valor. A primeira coincide com a intuição racional, a segunda com a volitiva, a terceira com a emocional” (HESSEN, 2003, p. 99).

Reconhecer ou não a validade de um conhecimento intuitivo ao lado do racional e discursivo é algo que depende sobretudo de como se pensa a respeito da essência do homem. Quem vê o homem como um ser exclusiva ou preponderantemente teórico, cuja função é pensar, também irá reconhecer apenas o conhecimento racional como válido. Quem descola o centro de gravidade do ser humano mais para o lado do sentimento e da vontade, estará inclinado de antemão a reconhecer, ao lado do tipo racional-discursivo de conhecimento, um outro tipo de apreensão do objeto. (HESSEN, 2003, p. 109).

Já em Platão é possível contemplar aquilo que, posteriormente, se desenvolveria, com maior precisão e rigor conceitual, como “intuição”. Para o filósofo, as ideias apreendidas pela razão são vistas e percebidas espiritualmente; Plotino, que deu novas interpretações ao platonismo, acreditava que era possível, além das ideias, acessar intuitivamente, o Uno, isto é, o mais elevado princípio da realidade; Agostinho, cuja orientação filosófica estava voltada para o neoplatonismo, acrescentando ao seu pensamento a inspiração cristã, une à intuição intelectual a sensibilidade da emoção. Assim, para ele, pela experiência religiosa é possível acessar o conhecimento de Deus; no Medievo, o problema da intuição se dá no entrecruzamento do agostinismo e do aristotelismo.

Aos defensores do agostinismo, com *Boaventura*²⁷ à frente, contrapõem-se os representantes do aristotelismo, liderados por *Tomás de Aquino*. Aqueles proclamam uma visão imediata, mística de Deus, ao passo que estes reconhecem apenas um conhecimento de Deus mediato, racional-discursivo. Para aqueles, Deus pode ser imediatamente vivenciado, experienciado, visto espiritualmente; para estes, ele deve ser provado. (HESSEN, 2003, p. 101).

Na Idade Moderna, por sua vez, o tema da intuição retorna sob o *cogito* cartesiano, assim como em Pascal²⁸, que “põe ao lado do conhecimento intelectual um conhecimento do

²⁷ “São Boaventura O.F.M. (1221 - 1274) foi um filósofo e teólogo escolástico medieval nascido do século XIII. Pertenceu à Ordem dos Frades Menores e foi cardeal de Albano. Boaventura foi ainda canonizado em 1482 e declarado Doutor da Igreja em 1588 com o título de Doutor Seráfico (Doctor Seraphicus). [...] Boaventura ataca a doutrina dos averroístas, uma corrente teológica inspirada em Aristóteles e Averróes, afirmando que o erro destes pensadores está em usar a razão para julgar as verdades da fé. A obra de Boaventura exerceu muita influência teológica e filosófica entre os franciscanos do século XIII até a época de João Duns Escoto (1266-1308). No século XVI, a obra de Boaventura foi alvo de um renovado interesse, particularmente pela Ordem dos Capuchinhos” (SÃO BOAVENTURA, s.d.).

²⁸ Pascal nasceu em Clermont-Ferrand, na França, em 1623. Filho de um funcionário do governo que se interessava muito pela ciência e matemática, o filósofo foi educado em casa pelo seu genitor (ROVIGHI, 2006, p. 148). Quando o filósofo tinha apenas 18 anos, ele “inventou aquela máquina aritmética com a qual se fazem todas as espécies de operações [...]” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 170). Depois da morte de seu pai, Pascal foi

coração, ao lado do conhecimento racional, um conhecimento emocional” (HESSEN, 2003, p. 102). É famoso seu adágio: *Le coeur a ses raisons que la raison de nonnaît pas*, isto é, “O coração tem razões que a própria razão desconhece”.

O pensamento contemporâneo, por outro lado, aborda o problema da intuição sob variadas perspectivas. O ponto nevrálgico da discussão reside, em última instância, na relação que se estabelece entre o conhecimento intuitivo e a religião.

O intelectualismo religioso também defronta-se com que a certeza do homem religioso com relação a Deus é de um *tipo completamente diferente* daquela ao qual pertence a certeza nascida de complexas inferências metafísicas. Se a crença de Deus estivesse baseada em tais fundamentos, não possuiria a absoluta inquebrantabilidade que, no homem religioso, de fato possui. Ninguém se deixou até hoje torturar por uma hipótese metafísica; por outro lado, milhões de homens, tanto dentro quanto fora da cristandade, já deixaram sua última gota de sangue escorrer na areia por sua fé em Deus. Para qualquer pessoa imparcial, esse fato fala uma linguagem bastante clara. (HESSEN, 2003, p. 117).

6 A VERDADE COMO (IM)POSSIBILIDADE

Segundo Hensen (2003, p. 119), “falta ainda investigar uma última questão: a questão sobre o critério da verdade. Não basta que nosso juízo seja verdadeiro. Devemos também alcançar a certeza de que ele é verdadeiro”. É por isso que o critério da verdade é o limiar por onde anda a teoria do conhecimento. Mas, para isso, é preciso apresentar qual é o conceito de verdade.

O conceito de verdade está relacionado à relação entre o pensamento e o objeto. Se aquilo que o sujeito pensa tem relação com a coisa pensada, essa é a verdade aplicada. A verdade é, portanto, a concordância do pensamento com a coisa (verdade transcendente) e consigo mesmo (conceito de verdade imanente).

atacado por várias doenças acarretadas pelo seu intenso exercício intelectual. Para “aliviar suas tensões”, o filósofo experimentou uma vida “mundana” (ROVIGHI, 2006, p. 149). Diz-se que aquele “foi o tempo mais mal aplicado de sua vida”. Nesse período, “o contato com Guillebert, pároco de Ronville, que [...] era jansenista, determinou aquela que se costuma chamar a *primeira conversão* de Pascal. [...] a partir daquele momento [Pascal] decidiu [...] renunciar às satisfações mundanas e dedicar-se totalmente à busca de Deus” (ROVIGHI, 2006, p. 149). Na esteira desse itinerário, Pascal experimentou a sua *segunda conversão*, em 1654, quando decidiu abandonar de vez as coisas do mundo. Influenciado por sua irmã Jacqueline, que se tornou freira em Port-Royal, Pascal passou a dedicar toda a sua vida à oração, à leitura da Bíblia, à mortificação (ROVIGHI, 2006, p. 150). Pascal morreu de tumor abdominal. Antes de morrer [em 1662], porém, quis confessar-se e comungar. (REALE; ANTISERI, 2005, p. 173).

Já falamos muitas vezes sobre o conceito de verdade. Quando descrevemos o fenômeno do conhecimento, constatamos que, para a consciência natural, a verdade do conhecimento consiste na concordância na concordância do conteúdo do pensamento com o objeto. Chamamos essa concepção de conceito transcendente de verdade. Mas ela se contrapõe a uma outra, que chamamos de conceito imanente de verdade, segundo a qual a essência da verdade não reside numa relação do conteúdo do pensamento com algo contraposto, transcendente, mas sim no interior do próprio pensamento. A verdade é a concordância do pensamento consigo mesmo. (HESSEN, 2003, p. 119).

Sendo assim, o conceito de verdade se aplica nessas duas circunstâncias: ora ela se refere ao conteúdo pensado com o objeto, ora ela se relaciona com o pensamento mesmo. Portanto, dentro dessa concepção, o conceito da verdade não se resume apenas ao objeto, mas à compreensão do próprio pensamento do indivíduo.

Por fim, Hessen se depara com o critério da verdade. Segundo o pensamento do autor, um dos elementos que discernem no critério da verdade é a ausência de contradição entre ser e pensamento, ou seja, não pode haver disparidades entre os juízos que são emitidos sobre as realidades objetivas. “A ausência de contradição é, de fato, um critério de verdade, mas não universal, [...], ele vale apenas para um certo tipo de conhecimento [...]: o campo das ciências formais ou ideais” (HESSEN, 2003, p. 123-124). Esse é o clássico conceito de verdade advindo do início da História da Filosofia²⁹.

Todavia, para Hessen, esse critério não é válido ao se tratar de objetos reais ou reais para a consciência. Para resolver esta questão, é necessário recorrer a outros critérios porque o critério tradicional (adequação do pensamento a coisa pensada³⁰) é levado em consideração com objetos ideais.

Hessen propõe que os dados da consciência se detenham no homem. Exemplificando: o ser humano possui uma certeza imediata do preto que vê ou da dor que sente, isto consiste na presença ou realidade imediata de um objeto. Nesse sentido, são verdadeiros todos os juízos que assentam em uma presença ou realidade imediata do objeto pensado.

²⁹ Vale, aqui, recordar o clássico conceito aristotélico de verdade: “Porque é verdadeiro dizer daquilo que é: “é” e daquilo que não é: “não é”; como é falso dizer daquilo que não é: “é” e daquilo que é: “não é”.

³⁰ O conceito de verdade como *adaequatio rei et intellectus* está presente em Tomás de Aquino. Para o Aquinate, o ente é a coisa que o intelecto concebe como sendo aquilo que há de mais evidente, e ao qual todos os seus conceitos se reduzem. Ora, os conceitos do intelecto são obtidos por acréscimo do ente, e não ao ente, pois a ele nada se acrescenta de estranho. Tem-se, pois, que o ente é o ser enquanto coisa; o uno, o ente indiviso; o bem, o ajustamento do ente e do apetite, pois a alma tem a sua dimensão cognitiva e apetitiva; e o verdadeiro corresponde à conveniência do ente ao intelecto. Assim, o verdadeiro é, numa segunda definição, a adequação da coisa e do intelecto. O verdadeiro é, portanto, declarativo e manifestativo do ser, pois ele é aquilo pelo qual se mostra o que é (TOMÁS DE AQUINO, 2011, p. 340-347).

Por fim, Hessen ainda fala sobre a evidência, isto é, se o critério da evidência imediata é válido, não só para os conteúdos perceptivos, mas também para os conteúdos do pensamento. Essa questão equivale à de se além da evidência do pensamento conceptual, pode-se ver nela um critério de verdade.

Muitas epistemologias respondem positivamente a essa questão, sustentando que a evidência é um critério de verdade na esfera teórica. A evidência não é, para eles, algo irracional, mas sim intelectual e racional. Essa evidência apresenta-se como lógica ou objetiva, em dicotomia com a evidencia psicológica; porém, essa distinção não conduz à finalidade a que se presta, pois os filósofos que a fazem não podem distinguir, dentro da evidência verdadeira e falsa, real e aparente, autêntica e apócrifa, ou seja, fato sem autenticidade. Mas isso é um abandono da evidência como próprio e último critério da verdade, pois agora necessita-se de outro critério que diga aquilo que se trata de uma evidência verdadeira e autêntica e aquilo que se trata de uma evidência meramente aparente e falsa.

7 CONCLUSÃO

O fenômeno do conhecimento permanece uma incógnita na história do pensamento filosófico. De Sócrates, Platão e Aristóteles, passando por Agostinho, Boaventura e Tomás, até alcançar Descartes, Kant e Hegel, a Gnosiologia, ou Teoria do Conhecimento, representa importante instrumento crítico e conceitual, onde é possível se questionar desde o que se conhece até os modos de se conhecer.

As mais variadas respostas a esse problema, na história da Filosofia, expressam a riqueza e a inesgotabilidade do tema, o qual com elegância, sistematicidade e valor foi tratado pelo filósofo Johannes Hessen. Aqui intentamos, a título de síntese, resumir os principais conceitos trabalhados no livro, a partir dos cinco problemas fundamentais da gnosiologia. Em suma, a obra *Teoria do Conhecimento* é um manual de muita qualidade acadêmica para o curso e a pesquisa em Teoria do Conhecimento. Sua linguagem clara e acessível permite até aos menos aprofundados nas temáticas filosóficas uma experiência rica e interessante com o problema do conhecimento humano.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna **Fundamentos de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 192.
- HESSEN, Johannes. **Teoria do Conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JOHANNES Hessen: Filósofo e presbítero. Disponível em: <<http://www.lobberich.de/lobberich/leute/johannes-hessen/start-rechts.htm>>. Acesso em 15 de nov. 2020.
- MARCONATTO, Arildo Luiz. **Étienne Bonnot de Condillac**. Disponível em : <http://www.filosofia.com.br/historia_show.php?id=87>. Acesso em 16 de nov. 2020.
- MESSIAS, Elvis Rezende. **Tópicos de História da Filosofia Antiga**: Apontamentos de Aula. Texto inédito. 2019.
- O LIVRO da Filosofia. Tradução de Douglas Kim. São Paulo: Globo Livros, 2016.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia III**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. **História da Filosofia IV**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Moderna**: da revolução científica a Hegel. Tradução de Marcos Bagno. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- SÃO BOAVENTURA. Disponível em: <[http://www.filosofia.seed.pr.gov.br/modules/galeria_detalle.php?foto=56&evento=6#:~:text=S%C3%A3o%20Boaventura%20O.F.M.%20\(1221%20%2D%201274,Doutor%20Ser%C3%A1fico%20\(Doctor%20Seraphicus\).>](http://www.filosofia.seed.pr.gov.br/modules/galeria_detalle.php?foto=56&evento=6#:~:text=S%C3%A3o%20Boaventura%20O.F.M.%20(1221%20%2D%201274,Doutor%20Ser%C3%A1fico%20(Doctor%20Seraphicus).>)>. Acesso em 17 de nov. 2020.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Verdade e conhecimento**. Tradução de Luiz Jean Lauand; Mário Bruno Sproviero. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes: 2011.



O CUIDADO DE SI PARA A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS¹

THE CARE OF THE SELF FOR THE CONSTRUCTION OF THE SUBJECT WITHIN THE THINKING OF MICHEL FOUCAULT AND ITS ETHICAL IMPLICATIONS

Iuri de Carvalho Santos²

Resumo: O presente artigo apresenta, concisamente, o resultado da pesquisa realizada sobre o cuidado de si para a construção do sujeito dentro do pensamento de Michel Foucault e suas implicações éticas. Para tanto, delineou-se em que momento da obra foucaultiana o preceito grego *epiméleia heautoû*, cuidado de si surgiu, isso no conjunto da *História da Sexualidade* e no curso *A hermenêutica do sujeito*, bem como as práticas concernentes a essa postura do sujeito na constituição de si mesmo em uma relação ética consigo mesmo. Aborda-se também a temática da sujeição e a postura crítica como forma de resistência e prática emancipatória. A ética do cuidado de si almeja a constituição livre do sujeito em uma heteronomia não sujeitada em que ele se reconheça como processualidade contínua, culminando na estética da existência, a elaboração da vida como uma obra de arte.

Palavras-chave: Foucault. Cuidado de si. Sujeição. Subjetividade. Estética da existência.

Abstract: This article presents, concisely, the result of the research carried out on the care of the self for the construction of the subject within Michel Foucault's thought and its ethical implications. Therefore it was outlined in what moment of the Foucault's work the Greek precept *epiméleia heautoû*, the care of the self, arose, in the set of *The History of Sexuality* and in the course *The hermeneutic of the subject*, as well as the practices concerning this posture of the subject in the constitution of himself in an ethical relationship with himself. It also addresses the subject of subjection and the critical posture as a form of resistance and emancipator practice. The ethics of self-care aims at the free constitution of the subject in an

¹ Esse artigo traz, resumidamente, parte da pesquisa realizada para elaboração do Trabalho de Conclusão de Curso, sob o mesmo título, do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José. Expressa-se aqui a gratidão pelo constante diálogo com os professores Me. Elvis Rezende Messias, orientador, e Me. Francislei Lima da Silva, que muito contribuíram na elaboração e revisão dessa pesquisa.

² Aluno do VI período do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais.
E-mail: iuri_carvalho100@hotmail.com

uncontrolled heteronomy in which he recognizes himself as a continuous construction process, culminating in the aesthetics of existence, the elaboration of life as a work of art.

Keywords: Foucault. Care of the self. Subjection. Subjectivity. Aesthetics of existence.

1 INTRODUÇÃO

O problema do sujeito está presente em toda a história do pensamento, mas principalmente na atualidade. Seja em uma relação reflexiva consigo mesmo ou na postura que assume diante do mundo e dos limites do conhecimento, o sujeito é um problema da filosofia moral contemporânea porque demonstra como o humano é construído e desconstruído, como ele cria a si mesmo, quais são seus modos de sobrevivência e sujeição. (BUTLER, 2017, p.169) O sujeito (*le sujet*) é um termo que captura infinitas possibilidades de ser certo tipo de pessoa, como uma possibilidade histórica contingente frente a uma verdade universal e essencial sobre a natureza humana, ao mesmo tempo que possibilita uma reflexão sobre sujeição e constituição de si. (HEYES, 2018, p.203)

Michel Foucault (1926-1984) direcionou sua pesquisa para a emergência do sujeito em diversos campos através dos métodos arqueológico e genealógico. Por uma ótica avessa ao que a academia conhecia em sua época, estudou a constituição do sujeito através da origem das ciências humanas, dos saberes normatizadores, dos dispositivos disciplinares e sexuais, e também através da relação ética consigo mesmo. A originalidade e pertinência de seu pensamento estão em diagonalizar, ou seja, encontrar as matrizes da atualidade pela história; realizava assim uma ontologia histórica do presente. O pensador francês era capaz de falar de filósofos antigos e contemporâneos, sobre o poder psiquiátrico e o surgimento das prisões, sobre a subjetividade e o biopoder e o leitor ou ouvinte conseguia e ainda consegue identificar luzes para os acontecimentos contemporâneos.

O foco de sua pesquisa, como ele mesmo já afirmou, sempre foi o sujeito (FOUCAULT, 2014b, p.119), porém em determinadas óticas, consolidando o que chamou em um olhar retrospectivo sobre sua obra de uma “história da verdade”. É possível afirmar que Foucault mesmo reavaliava e revisitava seus trabalhos, criticando-os e explicando-os, mas sendo possível distingui-los, grosso modo, em três momentos: arqueologia dos saberes, genealogia do poder e, por fim, genealogia do sujeito (CHAVES, 2019, p. 264) Ao final da década de 1970 e início dos anos 1980, Foucault analisou a constituição do sujeito e identificou o cuidado de si, *epiméleia heautoû*, imperativo grego que perdurou durante a

Antiguidade até o cristianismo primitivo. No curso/obra *A hermenêutica do sujeito*, Foucault explicitou a constituição do cuidado de si no pensamento grego antigo até o período imperial e o cristianismo primitivo. Ele elenca as características desse cuidado, suas formas nos diversos momentos históricos e sua desqualificação moderna. Esse curso foi base conceitual para os volumes finais da *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres, O cuidado de si, As confissões da carne*.

Todas as pesquisas de Foucault (loucura, clínica, ciências humanas, poder, sexualidade e sujeito) estão interligadas, pois são uma análise de como o ser humano é constituído historicamente como experiência nos chamados jogos da verdade. O sujeito torna-se uma possibilidade constituída historicamente por diversos saberes e relações em contraponto a uma definição universalizante ou essencialista. Isso marca uma reflexão que rompe com paradigmas normatizadores que determinam o padrão em que o sujeito deve se formar.

Inicialmente, no projeto da *Historia da Sexualidade*, Foucault pretendia realizar um exame histórico do tema do desejo e da relação entre sexo e verdade. A análise consistiria em uma história da sexualidade como experiência, entendida assim como a relação entre campos do saber, tipos de normatividade e formas de constituição da subjetividade, sendo então produzida. Com essa produção de uma sexualidade, Foucault diferencia o que ele chama de *ars erotica* de *scientia sexualis*. A primeira, a arte erótica, é identificada com as práticas das sociedades orientais de onde se extrairia a verdade do próprio prazer, não tomando uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem um critério de utilidade, mas em relação a si mesmo. (FOUCAULT, 2020, p.64), Essa relação positiva com o prazer propiciaria um domínio sobre si mesmo. Em contraponto, a *scientia sexualis* (ciência sexual) seria praticada pelo Ocidente, onde ocorreria sob a forma de poder-saber um ordenamento da verdade do sujeito e sobre seu sexo, ou seja, é um saber que delimita o que o sujeito é ou deve ser através da produção da sexualidade. Nessa análise Foucault percebe uma forma de se relacionar com o prazer e com as práticas sexuais, sendo o corpo e os prazeres e não o sexo-desejo o ponto de resistência frente ao dispositivo da sexualidade. Problematizando essa questão, oito anos após a publicação de *A vontade de saber*, Foucault anuncia uma mudança metodológica em sua pesquisa, orientando seu pensamento para a percepção de algo que era necessário analisar: as formas de se relacionar com os prazeres na Antiguidade Clássica, no mundo Greco-romano e no início do cristianismo. Ele identifica nos antigos uma técnica semelhante à arte erótica que é a chamada estética da existência e como os sujeitos problematizavam suas relações com o

prazer e consigo mesmos. É essa relação consigo mesmo que é observada na Antiguidade e onde se estabelece o imperativo *epiméleia heautoû*, cuidado de si.

2 O CUIDADO DE SI E O MOMENTO CARTESIANO

O cuidado de si, em grego *epiméleia heautoû*, orientava o sujeito a voltar-se para si mesmo, ocupar-se consigo mesmo. Foucault parte do princípio que esse preceito surgiu como forma de relação entre sujeito e verdade e, ao fazer a análise de sua origem e estruturação, percebe-se que foi um imperativo rico e complexo que perdurou na cultura grega. O termo *epiméleia heautoû* designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, ou seja, as transformações que o sujeito deve operar sobre si mesmo para atingir determinado modo de ser. Foucault realiza a distinção de três momentos do cuidado de si na reflexão filosófica, a saber: o período socrático-platônico; o período de ouro do cuidado de si, delimitado nos dois primeiros séculos da nossa era; e o período dos séculos IV e V d.C., na passagem da ascese filosófica para a ascese cristã.. A partir de um texto de Plutarco, é comprovado que o cuidado de si é uma antiga sentença grega, mais especificamente lacedemônia. (FOUCAULT, 2010, p.30). Neste artigo, será apresentado, resumidamente, o período socrático-platônico.

Foucault realiza uma diferenciação do cuidado de si com o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*) para situar esses dois conceitos e suas possíveis correlações. O dado inicial parte de Sócrates como aquele que interpela os outros a cuidarem de si mesmos. Quando a prescrição délfica surge no âmbito filosófico, ela está intimamente ligada a Sócrates, como é apresentado por Platão e Xenofonte. Porém, o conhece-te a ti mesmo não está posto independente e sim acoplado, atrelado significativamente ao cuidado de si. De forma bem direta, Foucault (2010, p. 6) diz que o *gnôthi seautón* é “uma espécie de aplicação concreta” do cuidado de si e em outros textos é apresentado até mesmo em uma subordinação a ele.

Sócrates é o homem do cuidado de si. Em uma leitura rápida sobre sua postura, Foucault se detém em trechos da condenação do filósofo contidos na *Apologia* escrita por Platão, em que ele tenta demonstrar aos acusadores a inconsistência das imputações atribuídas a ele. O papel de Sócrates, como filósofo e mestre do cuidado de si, é despertar as pessoas a cuidarem de si mesmas e o cuidado de si é considerado o primeiro despertar. Passagem que faz clara alusão a esse papel é a comparação de Sócrates com o tavão, inseto que persegue os animais e homens, incitando-os a correr e agitar-se.

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. (FOUCAULT, 2010, p. 9).

O texto-base para essa análise do período socrático-platônico é o texto do *Alcibíades I* de Platão, um diálogo entre Sócrates e o jovem Alcibíades. Nele nota-se a primeira grande teoria do cuidado de si nesse período. Alcibíades percebe que, diferente de seus outros enamorados, Sócrates aproxima-se dele lembrando o princípio da antiga educação grega. O jovem era membro de uma das famílias mais empreendedoras da cidade, possuía amigos e parentes ricos e poderosos, além de ser filho de um eupátrida, ou seja, de um bem nascido, membro da nobreza. Alcibíades tornou-se órfão e foi tutelado por ninguém menos do que Péricles. É possível então traçar o perfil de Alcibíades como um jovem rico e belo. Outro detalhe importante é que por ser tão gracioso, Alcibíades tornou-se orgulhoso e arrogante, desprezando diversos enamorados, restando apenas Sócrates. Aqui se instaura a problemática que irá desencadear o diálogo: Alcibíades envelheceu e ninguém mais o deseja, apenas o filósofo. (PLATÃO, 1975, p. 199).

A problemática toma outra proporção ao passo que Alcibíades quer “tomar nas mãos o destino da cidade, quer governar os outros.” (FOUCAULT, 2010, p.32). A proposta então é que ele faça de seu *status* social um privilégio, uma maneira efetiva de governar os outros. É nesse momento que Sócrates evoca a necessidade do cuidado de si e retoma o princípio delfico do conhece-te a ti mesmo como método de análise, criticando a postura de Alcibíades em usar de sua posição social. O método socrático conduz Alcibíades a perceber sua própria ignorância e incapacidade para assumir o governo da cidade.

Foucault analisa quatro características do cuidado de si perceptíveis nesse momento do diálogo. A primeira diz respeito ao exercício do poder. O cuidado de si é uma necessidade para o bom governo, é ele quem capacita um governante e não a classe social, como pensou o jovem. “Não se pode governar os outros, não se pode governar bem os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo.” (FOUCAULT, 2010, p. 35). No segundo momento, a noção do cuidado de si é vinculada a uma insuficiência educacional de Alcibíades. Como os tutores do jovem foram ruins e os que se aproximavam dele desejavam apenas seu corpo, critica-se como utilizaram o amor *eros*. Conclui-se que o cuidado de si está também inscrito no interior de um *déficit* pedagógico e é necessário para reparar tal defasagem. A terceira característica está vinculada à idade do cuidado de si. Se Alcibíades já estivesse com cinquenta anos, seria

tarde para remediar as citadas insuficiências. Como ele é jovem, está na idade ideal, a chamada idade crítica. “É preciso aprender a ocupar-se consigo quando se está naquela idade crítica, quando se sai das mãos dos pedagogos e se está para entrar no período da atividade política” (FOUCAULT, 2010, p.35). A noção *epiméleia heautoû*, nesse diálogo especificamente, aparece como um momento necessário na formação do jovem. A quarta característica surge quando Alcibíades descobre que ignora o objetivo e o fim de sua atividade política, ou seja, o bem-estar, a concórdia dos cidadãos entre si. Portanto, é necessário que ele cuide de si mesmo para compreender o objeto de seu possível governo.

O cuidado de si na tradição platônica e neoplatônica encontra sua realização no conhecimento de si. Esse conhecimento de si é condição fundamental de acesso à verdade e permite, ao mesmo tempo, reconhecer o que há de divino em si mesmo. “Conhecer-se, conhecer o divino, reconhecer o divino em si mesmo, é fundamental, creio, na forma platônica do cuidado de si.” (FOUCAULT, 2010, p. 71). Esses elementos são exclusivos desse período e não são encontrados no cuidado de si presente nos pitagóricos, estoicos e epicuristas. O platonismo, segundo Foucault, também foi um paradoxo na história do pensamento. Essa tradição filosófica propiciou que movimentos espirituais tomassem essa concepção de conhecimento de si para o reconhecimento do divino e acesso à verdade de forma radical. O ápice desses movimentos foi o gnosticismo. O platonismo, por colocar no mesmo nível conhecimento e espiritualidade, gerou o solo propício para o surgimento da “racionalidade” ou do “momento cartesiano”, tornando o conhecimento de si como única forma de acesso à verdade, sem um viés espiritual, ou seja, tomando o conhecimento puro sem condição de espiritualidade.

Foucault identifica uma desqualificação do princípio do cuidado de si em sua forma antiga, que influenciou as culturas grega, helenista, romana e o princípio do cristianismo. Na modernidade, o conhecimento de si foi reduzido a uma categoria metodológica em que o conhecimento não implica uma mudança de vida, uma conversão de si mesmo; tornou-se um simples acúmulo de conteúdo. O cuidado de si é então permeado por uma questão ética, espiritual e teleológica que é desqualificada na modernidade. Foucault identifica uma ruptura arqueológica no período moderno em que não é necessário ser determinado tipo de pessoa para obter conhecimento.

O momento cartesiano é o ponto inaugural dessa nova abordagem em relação ao conhecimento de si. Esse momento é caracterizado pela desqualificação do cuidado de si e por uma requalificação filosófica do *gnôthi seauton*, do “conhece-te a ti mesmo”. Quando

Foucault faz uso do termo “cartesiano”, ele afirma que essa é uma expressão ruim e a utiliza com aspas porque não associa exclusivamente a René Descartes a responsabilidade por esse período, mas por ele apresentar em sua obra *Meditações* o conhecimento de si como ponto inaugural da reflexão filosófica. (FOUCAULT, 2010, p. 14-15). Nesse período, ocorre uma descontinuidade na relação subjetividade e verdade. O autoconhecimento possibilitaria à reflexão prosseguir até o conhecimento da matemática, do mundo físico e de Deus. Portanto, no período cartesiano é demasiadamente enfatizado o autoconhecimento, o conhecimento de si e é desqualificado o cuidado de si. Falta no núcleo da filosofia cartesiana e moderna de modo geral a dimensão da espiritualidade.

Enquanto para a filosofia antiga é impensável questionar as condições e os limites de acesso à verdade sem antes elaborar o que permite ao sujeito acessá-la, ou seja, a espiritualidade, o pensamento moderno realiza uma ruptura entre a epistemologia e a ética, aqui compreendida como um trabalho interior a ser realizado no próprio sujeito. “Significa que, para o sujeito moderno, o acesso a uma verdade não depende do efeito de um trabalho interior de ordem ética (ascese, purificação, etc.)” (GROS, 2010, p. 471) O momento cartesiano é ininteligível para a filosofia antiga porque insiste que o autoconhecimento é algo dado ao sujeito, que se utilizando de esforços mentais próprios, já prontos e estabelecidos, é possível chegar à verdade.

Dentro do pensamento moderno não existe nenhuma exigência para que se modifique a própria vida para acessar a verdade ou mesmo após alcançá-la. A verdade não realiza nenhuma mudança no sujeito, ela passa a ser estritamente científica. O cuidado de si é então desqualificado, não existe nenhum postulado ético de ordem interior que incite o sujeito a se transformar. Foucault define que essa mudança realizada pelo período cartesiano gerou uma compreensão do conhecimento como um progresso sem finalidade e que o benefício será o simples acúmulo de conhecimento. Como consequência disso, aquela dimensão do acesso à verdade como completude, iluminação e transfiguração não existe mais; ocorre uma sobreposição da espiritualidade ao ideal de um fundamento da cientificidade. (FOUCAULT, 2010, p. 18-19; FOUCAULT, 2004, p. 280).

3 AS TÉCNICAS DE SI

Foucault se propõe a estudar o sujeito e quais práticas ele exerce numa relação para consigo na constituição de si e também no seu reconhecimento como sujeito. Ele comenta sua pesquisa em outros textos, como no artigo *As Técnicas de si*, publicado em 1982, com uma análise histórica das práticas de si. Para delimitar bem o campo de ação dessas técnicas e a quais saberes elas se aplicam, Foucault as reparte em quatro grupos. É bem provável, segundo Chaves (2019, p. 273), que essa classificação das técnicas mencionadas por Foucault foi inspirada em Habermas pela obra *Técnica e ciência como ideologia*, publicada em 1968.

As primeiras técnicas são as chamadas técnicas de produção, aquelas pelas quais o homem produz, manipula e transforma objetos, vinculadas à ciência. As técnicas de sistema de signos é o segundo grupo que Foucault identifica, são as que possibilitam ao indivíduo utilizar signos, sentidos, símbolos e significações, mais voltadas para o campo da linguística. O terceiro grupo é o das técnicas de poder, responsáveis pela objetivação do sujeito, determinando a conduta dos indivíduos, dominando-os. Por fim, o quarto grupo, as chamadas técnicas de si, são aquelas que o sujeito aplica sozinho sobre si ou orientado por alguém, ou seja, certas práticas aplicadas tanto no corpo como na alma, nos pensamentos e condutas, com a finalidade de se transformar e atingir um determinado modo de ser, como a felicidade, a santidade, a sabedoria, a imortalidade, a perfeição. (FOUCAULT, 2014b, p. 266) É necessário esclarecer que, mesmo subdividindo-as em grupos, essas técnicas nem sempre, ou raramente, são aplicadas separadamente. A atenção do pensamento de Foucault reteve-se, especialmente, nos dois últimos grupos de técnicas: as de poder e de si.

O último Foucault³ concentrou sua pesquisa em um teor ético e na relação entre sexo e verdade, principalmente na Antiguidade, na cultura greco-romana e nos primeiros anos do cristianismo e elaborou um exame histórico das técnicas de si para compreender como ocorre uma elaboração de si mesmo em uma estética da existência; são as práticas que o sujeito constitui a si mesmo. “As técnicas de si são aquelas exercidas sobre si mesmo e que permitem aos indivíduos realizarem, por seus próprios meios, um número de operações sobre seus corpos, suas almas, seus pensamentos e suas condutas.” (DÍAZ, 2012, p.187)

³ O termo “último Foucault” faz referência ao período final do pensamento de Foucault, do final da década de 1970 e início da década de 1980 até sua morte. Nesse período, Foucault se debruça sobre a questão ética vinculada à relação consigo mesmo e com os prazeres, expresso nos dois volumes finais da História da Sexualidade, *O Uso dos Prazeres* (1984) e *O cuidado de si* (1984). O primeiro Foucault é o relacionado com a fase arqueológica, na análise das relações do sujeito com a verdade na sua consolidação como sujeito de conhecimento. O segundo Foucault seria a fase genealógica do seu pensamento, quando ele procura identificar os modos de sujeição em relação ao campo do poder.

Foucault dá alguns acenos de como essas práticas acontecem e quais são elas. Uma atividade muito utilizada na aplicabilidade do cuidado de si é a escrita de si. É o ato de tomar notas sobre si mesmo, seja através de cartas ou até mesmo de um caderno de notas. A finalidade dessa escrita é rememorar verdades necessárias. “O si é algo sobre o que há matéria a escrever, um tema ou um objeto (um sujeito) da atividade de escritura.” (FOUCAULT, 2014b, p. 275) No período helenista a escrita de si prevalece, não sendo uma atividade originada na Reforma e nem no romantismo. Foucault reforça ser uma prática antiga das tradições do Ocidente e rememora Santo Agostinho, que escreve suas *Confissões* ainda entre os anos de 397 e 401. A escrita é, portanto, uma constituição de subjetividade, do sujeito.

Além da escrita de si, outra prática de si é a *askesis*⁴. A tradição filosófica compreende a ascese como as práticas que proporcionam um domínio de si. Dois polos marcam as características da *askesis*: *melete* e *gymnasia*. A meditação (*melete*) é uma antecipação de uma situação real, uma memorização de reações e lembranças em que o sujeito imagina como reagiria. Um desses exercícios de meditação é chamado de *praemeditatio malorum*, em uma tradução livre, uma premeditação dos males. Ele corresponde à “visão mais sombria e pessimista do futuro” (FOUCAULT, 2014b, p. 283) A *gymnasia*, o treino, é uma preparação para uma realidade, uma situação concreta, mesmo que projetada. Vários são os tipos e formas de treinos desenvolvidos através das tradições, como a abstinência sexual, rituais de purificação e privações físicas. A finalidade dessas privações é a independência do sujeito do mundo exterior “O sujeito que a *askesis* produz é aquele que pela assimilação da verdade exerce o domínio de si a fim de cumprir com os acontecimentos da realidade.” (VIARO, 2019, p. 130).

No cristianismo, Foucault analisa duas técnicas. A primeira prática é a *exomologese*, o que ele traduz como reconhecimento de um fato. Esse ato constitui-se do reconhecimento público da sua fé e posteriormente tomou uma conotação penitencial. Essa definição de penitência não se dava nem em um ato nem em um ritual, mas em um status adquirido: o indivíduo, reconhecendo-se pecador, dirigia-se ao bispo e lhe solicitava a imposição dessa condição. A condição de pecador e penitente durava de quatro até dez anos e modificava toda a sua vida, com jejuns, regras de vestimenta e interditos sexuais. Após o período de penitência, algumas restrições ainda lhe eram próprias, como não poder se casar nem se tornar

⁴ O termo *askesis* designa exercício, prática, trabalho laborioso, meditação. Inicialmente significava o ato de aplicar um forte trabalho sobre materiais brutos no intuito de suavizá-los e modelá-los. Pode referir-se também ao exercício físico, ao trabalho exercido fisicamente para fortalecer e agilizar o corpo. Por extensão, passou a designar as práticas, os exercícios espirituais e meditação para fortificar o espírito. (CHAUÍ, 2002 apud VIARO p. 126)

padre. A penitência nesse contexto marca uma forte mudança, um rompimento consigo mesmo, com o passado e com o mundo. Ela é uma ruptura com a identidade passada; a revelação de si mesmo é também destruição de si. “A exomologese do penitente é uma dupla manifestação (da renúncia ao que se é e do ser da contaminação e de morte a que se renuncia) como prova purificadora de si sobre si.” (FOUCAULT, 2019b, p.389)

Outra técnica, chamada *exagoreusis*, é a prática da verbalização. Essa técnica de si fundamenta-se sobre os aspectos da obediência e contemplação. O foco dessa análise de si e verbalização são os pensamentos atuais e não as ações passadas. “Sondar o que acontece em si consiste em tentar imobilizar a consciência, em tentar eliminar os movimentos do espírito que desviam de Deus.” (FOUCAULT, 2014b, p. 293) A consciência deve ser meticulosamente examinada para distinguir o elo entre ato e pensamento, verdade e realidade. A ideia de concupiscência secreta fundamenta a necessidade dessa análise que o sujeito faz de si mesmo. O exame de si, dentro do cristianismo e da tradição monástica, delimita a relação entre pensamento oculto e impureza da alma. É desse exame que surge a hermenêutica de si na decifração de pensamentos íntimos. “A hermenêutica de si se fundamenta sobre a ideia de que há em nós algo de oculto, e que vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo.” (FOUCAULT, 2014b, p. 293)

A renúncia, que “torna-se, ela mesma, um modo de ser” (VIARO, 2019, p. 146), é um tema importante e que se introduzirá na contemporaneidade. Toda a sua análise sobre as técnicas de si não é simplesmente uma exposição histórica. O percurso sobre essas práticas quer delimitar modos de ação de um outro sobre o indivíduo e de si sobre si para demonstrar como determinado tipo de sujeito é constituído, é produzido. (VIARO, 2019, p.148) Foucault chama atenção para o tema da verbalização devido ao fato de as “ciências humanas” se utilizarem dessa técnica em outro contexto, como a psicanálise, não sendo um instrumento de renúncia do sujeito a si mesmo, mas como um instrumento positivo da constituição de um novo sujeito.

4 ASSUJEITAMENTO E POSTURA CRÍTICA

Através da análise das práticas de si é possível delimitar que a subjetividade é antes de tudo uma atividade, ou seja, é o ato de constituir-se ou ser constituído como sujeito. Isso quer dizer que através de determinadas práticas torna-se sujeito, ao mesmo tempo em que, a

maneira como se realiza tais práticas é normalizada, moldada por instituições de ensino, tribunais, hospitais, aparelhos de segurança do Estado, ou seja, normas sociais prevalecem e o sujeito é constituído; a subjetividade é formada pelas relações de poder⁵. Isso não quer dizer que existam dois tipos de organização que ora realizam a sujeição, ora estimulam a constituição de si. Toda instituição está sobre a linha tênue entre deixar o sujeito se constituir e constituí-lo; “somos simultaneamente capacitados e constrangidos pelas mesmas instituições e normas.” (TAYLOR, 2018, p. 221)

Foucault acena que as práticas de si no cristianismo aderiram à forma de uma hermenêutica de si, quando o sujeito se reconhece como penitente ou revela seus pensamentos e desejos a um diretor. A confissão e a obediência consistiram no chamado poder pastoral, ou seja, a forma como o cristianismo, como a Igreja ordenou a vida dos indivíduos. As práticas de penitência, exame de si e confissão que antes eram restritas ao âmbito religioso e espiritual foram transpostas para ambientes laicos. O sujeito, antes obrigado a se confessar somente ao sacerdote, passa a desvendar a si mesmo sob a ótica de saberes específicos e a se expor para indivíduos detentores desses saberes. A confissão virou um modo de produzir a verdade no Ocidente. “A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder.” (FOUCAULT, 2020, p. 66) Ao dizer sobre si, o sujeito se contrapõe com um ideal, um padrão de normalidade. É necessário que o sujeito se adeque àquela realidade apresentada pelo Estado, pela medicina, pela ciência, ou seja, ocorre uma sujeição do indivíduo. O problema da governamentalidade surge com a preocupação de como coordenar e delimitar as práticas que os sujeitos devem ter consigo mesmos, é a gestão global da vida dos indivíduos, a biopolítica⁶.

Foucault identifica dois tipos de poder moderno: o poder disciplinar e a biopolítica. Eles se desenvolveram em decorrência das práticas cristãs de governo. Em *Vigiar e Punir*, ao identificar o poder disciplinar na descrição das prisões, das instituições militares e das escolas, Foucault mostra como essas técnicas moldam os sujeitos como corpos dóceis e produtivos, criando tipos específicos de subjetividade: o soldado, o delinquente, o estudante.

⁵ O poder, para Foucault é múltiplo. As relações de poder são relações de ação, onde um indivíduo exerce poder sobre outro em uma relação plural e recíproca; o poder se exerce na liberdade e não significa sua privação. Apesar de muitas vezes as relações de poder tomarem formas de repressão e proibição, elas também produzem efeitos positivos, produzem formas de ser, postulando a verdade. (DÍAZ, 2012, p. 120-133)

⁶ “O termo ‘biopolítica’ designa a maneira pela qual o poder se encaminha para as transformações, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, a fim de governar não só os indivíduos por meio de uma série de procedimentos disciplinares, mas também o conjunto dos seres vivos que compõe a população: a biopolítica – por meio dos biopoderes locais – se ocupará, portanto, da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade etc., na medida em que tais gestões se tornaram políticas.” (REVEL, 2011, p. 24)

Quanto à biopolítica, a “gestão política da vida” (REVEL, 2011, p.30), essas técnicas de governamentalização se enquadram nas análises de instituições médicas, psicossociais etc., gerindo populações e não corrigindo e vigiando corpos. As técnicas aplicadas nesse sentido geram padrões de normalidade e anormalidade, o saudável e o doente; uma subjetividade do sujeito que é anormal e que não é. As instituições reproduzem categorias de sujeitos, como as prisões, as escolas, as agências de saúde e vigilância sanitária. Mesmo que um indivíduo não se enquadre em uma subjetivação como delinquente ou como doente físico ou mental, toda constituição se dá em comparação a um padrão externo de normalidade e anormalidade que prevalecem em uma cultura. (TAYLOR, 2018, p. 226)

“Foucault apresenta a subjetivação concomitantemente como sujeição, e, pela primeira vez, como resistência, em sua relação com as práticas de governo.” (NETO, 2017, p. 12) A subjetividade, para Foucault, é o modo que o sujeito se relaciona consigo mesmo, é como ele faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade. Foucault utiliza-se de um termo-chave para identificar o surgimento da subjetividade, entendida como o espaço particular para ser um sujeito. O termo utilizado é *assujettissement*, que pode ser traduzido como subjetivação, sujeição, subjugação e assujeitamento. A pluralidade de termos para traduzi-lo reflete a dificuldade de uma delimitação clara do seu sentido, porém é indispensável uma análise do termo para a compreensão de subjetividade e sujeição e uma contraposição. O termo reflete as ações do poder sobre os indivíduos que podem ser tanto positivas quanto negativas. (HEYES, 2019, p.204)

A ideia de assujeitamento expressa a noção de sujeição em um processo de constrangimento e limitação, ou seja, uma norma imposta que prende e define os indivíduos pressionados a segui-la. Ele reconhece a necessidade de uma atitude crítica diante das relações modernas de poder, criando possibilidade de o sujeito constituir-se e ser constituído não por uma relação de abnegação e recusa de si.

Em maio de 1978, Foucault proferiu uma palestra na Sociedade Francesa de Filosofia intitulada “*O que é a crítica?*”. Este texto/palestra foi uma preparação para outro ensaio intitulado “*O que é o Esclarecimento?*”, onde se faz uma análise do artigo de Kant sobre a referida questão e seu papel na filosofia moderna. Ao longo do texto, Foucault procura compreender além de uma definição de crítica, também o que ela institui. Na busca de defini-la, ele percebe que somente é possível fazer uma série de aproximações. A crítica é sempre dependente de seu objeto, que definirá seu próprio significado. Os objetos dessa crítica são amplos: condições sociais; práticas; poder; saberes; discursos. Não é possível realizar um

juízo valorativo acerca dos objetos da crítica, o que ela demonstra é a estrutura de sua avaliação. (BUTLER, 2013, p. 23-24)

A atitude crítica é compreendida como a arte de não ser governado. (FOUCAULT, 1990, p. 4) Ela oferece possibilidade de projetar possíveis campos de ação e outros modos de pensamento. A governamentalidade funciona como meio de sujeição dos indivíduos através de mecanismos de poder vinculados a uma verdade, já a crítica é então o direito que o sujeito outorga a si mesmo de questionar a verdade como efeito do poder e o poder em relação aos seus discursos. A crítica poderia ser definida também como “a arte de navegar nas relações de poder” (TAYLOR, 2018, p.228), caracterizando e promovendo modos de subjetividade com caráter emancipatório que contrapõe ao autossacrifício, herança dos modos de subjetivação das práticas cristãs. É possível, através dessa concepção de crítica, associar o cuidado de si como uma postura crítica ante as relações de poder e os enunciados postulados como verdadeiros, que o definem, que o subjetivam de modo assujeitado. Por isso o cuidado de si, a relação consigo mesmo, pode ser considerada tão relevante contemporaneamente, por possibilitar essa relação crítica com a realidade. “A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade⁷. (FOUCAULT, 1990, p. 5)

A atitude crítica é uma resposta ao presente, implicando atos, palavras, atitudes frente a uma relação de subordinação. Ela delimita possibilidades de relação com os outros e consigo mesmo e possui assim um potencial emancipatório. Apesar de não descrever uma atitude crítica, Foucault ao longo do seu trabalho, mostrou como identificar esses dispositivos normatizadores e também apontou por suas pesquisas, como o retorno à Antiguidade e o aprofundamento do cuidado de si e de suas práticas, não uma transposição do antigo para o novo, mas uma forma de relação consigo mesmo para uma construção de si autêntica.

Em uma entrevista é intitulada *Power, Moral Values, and The Intellectual* (FOUCAULT, 1988) realizada em novembro de 1983, Foucault apresenta a delineação da postura crítica. Ele define três aspectos dessa postura que são a recusa, a curiosidade e a inovação⁸. A recusa se dá em não aceitar como autoevidente o que é proposto; a curiosidade é

⁷ “A política da verdade pertence às relações de poder que assinalam de antemão o que se qualificará ou não como verdade, o que irá ordenar o mundo conforme modos regulares e reguláveis e o que será ou não aceitável dentro de determinado campo de conhecimento.” (BUTLER, 2013, p. 171)

⁸ I was telling you earlier about three elements in my morals. They are: (1) **the refusal** to accept as self-evident the things that are proposed to us; (2) the need to analyze and to know, since we can accomplish nothing without reflection and understanding-thus, **the principle of curiosity**; and (3) **the principle of innovation**: to seek out in our reflection those things that have never been thought or imagined. Thus: refusal, curiosity, innovation. (FOUCAULT, 1988, p.1, grifo nosso)

a necessidade de analisar, de saber, é um apelo à reflexão e ao conhecimento; a inovação é refletir sobre aquilo que não fora pensado ou imaginado. Essa delimitação tripla de atitudes frente às normas mostra também que a atitude crítica é uma contraposição ao autossacrifício.

O desassujeitamento é uma possibilidade de evidenciar como o sujeito pode conduzir-se perante essa rigidez, fruto da relação entre o saber e o poder que gera uma racionalidade exagerada. O cuidado de si pode ser considerado como uma forma de “educar” o sujeito e possibilitar uma postura frente à subjetivação moderna, marcada pela sujeição.

El cuidado de si es una práctica de subjetivación, que coloca otra condición de posibilidad ante las prácticas hiperracionales modernas de subjetivación. La filosofía puede construir modelos de subjetivación a partir de encarar la racionalidad en el curso de reproducción de una particularidad. Para ello debe centrarse en servir al proceso de constitución, contingente y múltiple de un sujeto con vida, al cual la razón sirve. En este modelo el conocer se subordina a la necesidad de responder a los acontecimientos, educar en el buen manejo de capacidades propias para el enfrentamiento de los desafíos de la vida. (...) En ese sentido, de una técnica para la vida, analiza que el cuidado de si responde a un imperativo concreto, en el cual conocimiento se subordina al conjunto de posibilidades que este se transforme en sujeto. (PORTALES, 2016, p. 258-259)

O cuidado de si, entendido como o conjunto de técnicas, de práticas em que o sujeito retorna para si, volta sobre si mesmo é uma possibilidade crítica de constituição de si frente à valorização exacerbada do saber à serviço do poder. Resultando em uma relação ética consigo mesmo e com os outros, o cuidado de si faz com que o sujeito seja artesão de si mesmo e também faça de sua vida uma obra de arte, é a chamada arte ou estética da existência. Nessa ação consigo mesmo, o sujeito ora é agente ativo, ora agente passivo de si e de normas externas a ele, pré-estabelecidas. (BUTLER, 2013, p. 178) O eu delimita a si próprio e a matéria para sua criação.

5 A ÉTICA DO CUIDADO DE SI E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

O sujeito, que é fruto e articula o cuidado de si, é também, e Foucault insistiu nisso, um sujeito ético. (GROS, 2008, p. 127) Afirmar que o sujeito ético é constituído através do cuidado de si é o mesmo que dizer que este sujeito é transformável, é um sujeito que se constrói e dá à sua própria existência regras. O sujeito se constrói através de exercícios, de práticas de si, ou seja, constitui-se através de uma relação ética consigo mesmo. Essa constituição do Eu ético, apesar de ser uma escolha pessoal não é alheia ao papel de um

Outro, nem de uma realidade externa. O Eu ético não é o sujeito fundante do conhecimento. Ao analisar as práticas de si, o cuidado de si, Foucault compreende a subjetividade e analisa o sujeito através do que se pode chamar de flexibilidade prática, ou seja, uma maneira de se relacionar consigo mesmo para se constituir

O cuidado de si constitui um sujeito da concentração. Essa atitude é relacionada a exercícios de conversão a si, é uma concentração em si mesmo que visa a intensificação da presença para si mesmo. O imperativo grego “conhece-te a ti mesmo” é pensado dentro do cuidado de si desse modo: é uma concentração e um acompanhamento de si mesmo. O cuidado de si como constituidor de um sujeito da concentração não é um desdobramento interior para fazer de si mesmo um objeto de observação reflexiva, mas é um princípio de imanência radical. O conhecer a si mesmo não é se dividir para se separar como objeto a ser descrito e estudado, mas é “permanecer totalmente presente a si mesmo e estar completamente atento às suas próprias capacidades” (GROS, 2008, p. 131) O cuidado de si também visa o fortalecimento ético. Essa constituição de um sujeito forte assegura, através de exercícios próprios e de meditação, o domínio de si. O domínio de si é marcado pela capacidade de retirar as alegrias de si mesmo, de não fundamentar a própria felicidade em outra coisa que não si mesmo, de ser seu próprio porto seguro. A característica do fortalecimento ético do sujeito pelo cuidado de si é marcada pelo ideal estoico do sábio com serenidade inabalável, da relação de imanência perfeita e absoluta. (GROS, 2008, p. 131)

As duas características éticas do cuidado de si apresentadas acima são importantes para a compreensão desse imperativo, porém possibilitam críticas justificáveis geradas de má-compreensões. A ética do cuidado de si apresentada por Foucault pode parecer um ideal egoísta. O eu solitário e autossuficiente que supostamente é caracterizado por esses dois postulados sinalizaria uma indiferença ao mundo e às vicissitudes da existência, como um sujeito narcisista e fechado exclusivamente na relação consigo mesmo. Isso acarretaria um individualismo profundo e um rompimento com qualquer laço social e político; seria base de um sujeito fechado em si mesmo e a qualquer relação com o outro e com a realidade, caindo em um subjetivismo.

As críticas podem ser rebatidas através de uma análise desse imperativo no período socrático-platônico, quando o cuidado de si era visto como princípio para se tornar um bom governante, ou seja, uma ação para se relacionar politicamente. Foucault não deseja imitar a ética e a ação política grega, mas vê nesse ponto uma possibilidade. “Ele propõe uma leitura desta, mas não se coloca no plano do proselitismo.” (GROS, 2008, p. 131) A ética do cuidado

de si possibilita ao sujeito se integrar o tecido social e constituir o motor de uma ação política e um modo de prática da liberdade. Portanto, e esta é outra característica desta ética, o cuidado de si se exerce em um campo comunitário e institucional como uma prática de liberdade; é uma heteronomia não sujeitada. O cuidado de si e essa ética percebida na cultura clássica possibilita ao sujeito uma integração aos regimes de verdade em que ele se encontra. O sujeito se reconhece inserido em regimes de verdade que o interpelam a uma formação de si, a uma constituição de si mesmo, a uma integração não submissa ao tecido social, mas consciente daquilo que ele considera como fundamental e os focos possíveis de resistência; é um sujeito deliberativo em relação à norma. (BUTLER, 2017, p.163)

Foucault encontra no cuidado de si uma maneira de se relacionar com o poder e afirmar a própria liberdade na constituição de si mesmo, ou seja, uma forma de prática da liberdade. A subjetividade, para Foucault, estabelece uma relação com as normas extraídas da cultura; isso quer dizer que as práticas de si, o cuidado de si é uma forma de pensar as práticas de liberdade não como ausência de normas, mas como um uso autônomo delas. A pergunta de Foucault é “Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina qual é minha ontologia?” O regime de verdade é posto em questão, se estabelece uma nova relação com ele, porque o “eu” não se reconhece nos termos disponíveis, oferecidos para um reconhecimento de si; daí a necessidade de uma prática de liberdade. (BUTLER, 2017, p.38)

O cuidado de si é impossível de acontecer sem o conhecimento de si e também o conhecimento de certo número de regras de ação, de conduta que são prescrições e verdades. “Cuidar de si é se munir dessas verdades: nesse caso a ética se liga ao jogo de verdade.” (FOUCAULT, 2004, p. 269) Isso quer dizer que o imperativo *epiméleia heautoû* implica uma assimilação das verdades, compreendidas como jogos onde o discurso sobre a verdade encontra-se em regimes e a verdade é delimitada como pertencente a alguns saberes; a verdade é produzida e transmitida. O cuidado de si permite ao sujeito a assimilação e a relação com esses jogos em uma constituição de si mesmo através do que é determinado ao sujeito e também através da resistência e da elaboração de novas práticas e relações. As práticas de si e a relação ética consigo mesmo possibilitam a constituição autêntica de si mesmo, uma construção e elaboração de modelos de existência, culminando assim na chamada estética da existência.

A estética da existência é a criação de um estilo próprio por meios de práticas e técnicas de si; o si constitui a si mesmo como um artesão da beleza de sua própria vida. Essa ideia, essa teleologia ética é mais vinculada à tradição greco-romana. A estética da existência,

entendida como uma ética do cuidado de si, implica uma produção inventiva de si mesmo, um moldar a si mesmo, ou seja, novas formas de subjetivação. Nessa capacidade apreendida de constituir a si mesmo, o sujeito necessita mudar, transformar-se, reconstituir-se em um processo contínuo; a estética da existência é uma forma de transformação de si e também capacita o sujeito para uma transformação do mundo que cerca o sujeito. (VENTURA, 2008, p.65) Foucault acreditava que não existe um sujeito fundador e possuidor de uma forma universal. Para ele, o sujeito é constituído, é fruto de práticas de assujeitamento e também de práticas de liberdade em uma constituição mais autônoma.

Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através de práticas de sujeição, ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antigüidade (*sic*) – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural. (FOUCAULT, 2004, p.291)

A estética da existência é a produção inventiva de si mesmo e para isso uma percepção clara da necessidade de compreender o que o sujeito é, quais são as configurações que o afetam e, conseqüentemente, a sua realidade. Quando se afirma que a estética da existência é uma produção inventiva de si mesmo, isso não marca um retorno do sujeito soberano, fundador e universal rejeitado e criticado por Foucault em Platão, Descartes, Kant e Husserl. “A estética da existência, na medida em que é uma prática ética de produção de subjetividade, é tanto assujeitada quanto resistente: é, assim, um gesto eminentemente político.” (REVEL, 2011, p.55) Através de suas análises, Foucault elencou e identificou práticas psicológicas, educativas, penitenciárias e médicas que possibilitaram a formação de um modelo de humanidade, um modelo normativo e universal. A rejeição a certos “humanismos” por parte de Foucault se deve ao fato destes terem sido utilizados por marxistas, liberais, católicos, nazistas e tantos outros, circunscrevendo a liberdade e os direitos humanos a certos limites; não há aqui uma crítica aos direitos humanos, pelo contrário, Foucault identifica o risco destes direitos serem manipulados e dogmatizados por espectros políticos em nome de uma falsa liberdade.

O “si do sujeito encontrar-se-ia em diversas prisões simbólicas as quais o impedem de fazer de sua vida um alinhamento com sua vontade.” (GALVÃO, 2014, p.167) O cuidado de si é uma maneira de sair dessas prisões simbólicas através da estética da existência, ou seja, uma liberdade para agir e se constituir. Os “humanismos” são responsáveis por construir uma

universalidade do si, eles foram forjados pelos diferentes saberes e foram direcionados para formas normativas. A estética da existência possibilita ao sujeito construir e elaborar outros modos de existência, fazendo de si uma obra de arte. Busca-se direcionar as atitudes de forma autônoma, não assujeitada, esculpindo sua subjetividade e produzindo um próprio estilo de vida. Isso só é possível através de um trabalho sobre si mesmo.

No diagnóstico que faz da realidade, Foucault vê a impossibilidade de uma fundamentação moral universal e percebe uma possibilidade através da relação consigo mesmo e na constituição de si mesmo como uma obra de arte. Ele busca identificar em que momento a moral tornou-se apenas uma correspondência a um sistema de regras sem a necessidade de uma elaboração estética de si mesmo. Essa concepção de moral fundamentada apenas na correspondência a um código, para Foucault, está desaparecendo na contemporaneidade e a ausência de moral poderia ser sanada pela busca de uma estética da existência.

Sendo assim, a ética do cuidado de si, a estética da existência, a formação da vida como uma obra de arte, tomados não anacronicamente, mas como uma forma de postura crítica ante a crise contemporânea em diversos níveis, é uma possibilidade encontrada nos textos e no pensamento de Foucault. “A teoria oferecida por Foucault pretende ser um instrumento para compreender a intrincada rede de relações na qual subsistimos.” (DÍAZ, 2012, p.216) O método utilizado por ele, suas temáticas e suas análises se constituem de fragmentos e uma trama de elementos modificáveis, opostos, convergentes e paralelos perpassados e inspirados pela questão sobre que o sujeito é. Não tanto a pergunta “Quem eu sou?” é a que motiva a reflexão sobre o cuidado de si, esta é reflexo de uma hermenêutica confessional, já pronta, uma reprodução da pergunta “Quem é você?”, ou seja, é uma questão de submissão a uma resposta e a uma identidade abstrata já prontas, pré-estabelecidas por um outro, por uma injunção social. A questão do cuidado de si, da estética da existência equivale a pergunta grega “O que você está fazendo de sua vida?”, presente de forma subliminar no diálogo *Alcibíades I* e representa um projeto pontual de liberação. (GROS, 2008, p.136) Essa pergunta permite estabelecer uma distância do sujeito com o mundo para elaboração da vida como obra, ou seja, questionar-se como se está construindo, elaborando a própria vida. A possibilidade de resistência apontada por Foucault, e para ele este é o papel do intelectual, é a invenção de uma nova ascese, uma nova ética, um novo modo de ser; isso sem uma forma já definida.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sujeito foucaultiano, ao relacionar-se com a norma, automaticamente relaciona-se consigo mesmo. Ao colocar em questão um regime de verdade que governa a subjetivação, coloca também a verdade sobre si mesmo e a capacidade de dizer e fazer um relato sobre si. É o caráter reflexivo da operação crítica perante um padrão normativo. O sujeito em questão é aquele capaz de assumir uma heteronomia sem sujeição e se reconhece como processualidade contínua. Ele não busca uma universalização moral, mas possibilita que os sujeitos se constituam em uma relação consigo mesmo e com o mundo simultaneamente. Não é uma busca por modelos humanos ideais e nem por totalizações de identidades, mas é uma liberação para o sujeito analisar o que o constitui e, principalmente, constituir a si mesmo.

Diante de tais questões, é possível perceber a pertinência da reflexão foucaultiana sobre o sujeito. A genealogia, método operado por Foucault na análise desses mecanismos de configuração da realidade e do sujeito, se desenrola contemporaneamente na análise da etnografia, nos estudos de gênero e sexualidade e no domínio da reflexão política. (MORAES, 2018) Esses três domínios são amplamente abordados em pesquisas e devem muito à contribuição de Foucault.

Urge a necessidade de uma ontologia do presente, como a operada por Foucault. Além disso, seu pensamento não busca uma anulação da dignidade humana e nem dos seus direitos, mas uma crítica aos “humanismos” que determinam um modelo ético universal válido para qualquer tipo de liberdade. Isso se dá pelo risco da manipulação de tais ideais na sujeição dos indivíduos por espectros políticos e institucionais. A filosofia, reflexão crítica do sujeito e da realidade, se enriquece ainda mais com o pensamento de Foucault na busca da compreensão sobre o que é o sujeito e quais são as formas possíveis de enfrentamento à inibição da liberdade, através da relação consigo mesmo.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. In: **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, 1(22), 2013, p.159-179. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447>> Acesso 27/07/2020

_____. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2017. (Filô)

CHAVES, Ernani Pinheiro. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. *Aurora*, Curitiba, v.31, n.52, p. 257-277. 2019.

DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. Tradução Cesar Candiottto. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Organização Manoel Barros Motta. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e Escritos V) p. 264-287.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault).

_____. As Técnicas de Si. In: FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização Manoel Barros Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. (Ditos e Escritos IX) p. 264-296.

_____. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2020. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

_____. **História da sexualidade 2**: O uso dos prazeres. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.

_____. **História da sexualidade 3**: O cuidado de si. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 6. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2019a. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

_____. **História da sexualidade 4**: As confissões da carne. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2019b. (Antropos)

_____. O que é a crítica? **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n 2, pp. 35 - 63, abr/jun. Tradução Gabriela Lafetá Borges. 1990. Disponível em: <<http://michel-foucault.weebly.com/textos.html>> Acesso 20/05/2020

_____. O Sujeito e o Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização Manoel Barros Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. (Ditos e Escritos IX) p. 118-140.

_____. Power, Moral Values, and the Intellectual. **History of the Present** n 4, 1988. Disponível em: <<http://anthropos-lab.nethotp1988PDF>> Acesso 15/05/2020

_____. Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso. In: FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização Manoel Barros Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. (Ditos e Escritos IX) p. 214-237.

_____. Uma Estética da Existência. In: FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Organização Manoel Barros Motta. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e Escritos V) p. 288-293.

GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. 2.ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica. 2008. p. 127-138. (Coleção Estudos Foucaultianos)

_____. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail 3.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault). p.455-493.

GALVÃO, Bruno Abílio. A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência. **Intuito**, Porto Alegre, v.7, n.1, p. 157- 168. jun 2014.

HEYES, Cressida J. Subjetividade e poder. In: TAYLOR, Diana (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 203-220.

MORAES, Marcos Vinicius Malheiros. 2018. "Genealogia - Michel Foucault". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/genealogia-michel-foucault>>. Acesso 23/06/2020.

NETO, João Leite Ferreira. A Analítica da Subjetivação em Michel Foucault. **Revista Polis e Psique**, 7(3) 2017. p. 7-25.

PLATÃO. O primeiro Alcibíades. In: _____. **Diálogos de Platão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1975. vl. 5.

PORTALES, Oscar Péres. Michel Foucault: *El cuidado de si* y la búsqueda de una ontología desde la particularidade. In: MADARASZ, Norman R. et al. **Foucault: leituras acontecimentais**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. p. 245-273. Recurso Eletrônico.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

TAYLOR, Diana. As práticas de si. In: TAYLOR, Diana (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 221-237.

VENTURA, Rodrigo Cardoso. A estética da existência. Foucault e a psicanálise. **Cogito**, Salvador n 9, p. 64-66. 2008.

VIARO, Renee Volpato. **Freud, Foucault e a problemática do sujeito: o mal-estar na civilização em análise**. Curitiba: Appris, 2019.



**O HUMOR COMO VIVACIDADE EM HENRI BERGSON:
suas implicações de responsabilidade em relação à pessoa do outro
e suas contribuições para a sociedade hodierna**

**THE HUMOR AS LIVING IN HENRI BERGSON:
implications of responsibility towards the other person and its contributions
to today's society**

Adielson Martins¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo refletir a vivacidade do humor a partir da obra *O Riso* de Henri Bergson (1859-1941), apresentando, num primeiro momento, a teoria do riso do filósofo citado como sendo a correção do “mecânico sobreposto ao vivo”, que é identificado no social. Essa correção pode causar dor na pessoa do outro, já que, não levando em conta suas emoções, o riso como correção pode ser humilhante para quem dele é objeto. No segundo momento, buscará compreender se existe alguma responsabilidade do humor em relação a pessoa do outro, ou seja, procurar-se-á identificar se o humor seria insensível a pessoa do outro, sendo capaz de rir “contra o outro” ou se seria solidário a ponto de compartilhar alegria, rindo “com o outro”. Por fim, diante do contexto hodierno, marcado como sendo uma *sociedade do cansaço* e do esgotamento, o trabalho indagará se o humor teria alguma contribuição, trazendo leveza para enfrentar a realidade, ou se seria somente uma forma dela fugir.

Palavras-chaves: Humor em Bergson. Mecânico. Vivacidade. Responsabilidade. Cansaço.

Abstract: The present work aims to reflect the vivacity of humor from the work *The Laughter* of Henri Bergson (1859-1941), presenting at first, the theory of laughter of the philosopher cited as being the correction of the “mechanic superimposed live”, which is identified in social. This correction can cause pain in the other person, since not taking into account his emotions, laughter as correction can be humiliating to those who are the object of it. In the second moment, it will try to understand if there is some responsibility of humor towards the person of the other, that is, it will try to identify if the humor would be insensitive to the person of the other, being able to laugh "against the other" or if it would be supportive to the point of sharing joy, laughing "with the other". Finally, in today's context, marked as a

¹ Aluno do V período do curso eclesialístico de bacharelado em Filosofia no Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG.
E-mail: adielsonmartins98@gmail.com.

society of tiredness and exhaustion, the work will ask if the mood would have any contribution, bringing lightness to face the reality, or if it would only be a way to escape from it.

Keywords: Humor in Bergson. Mechanic. Vivacity. Responsibility. Tiredness.

1 INTRODUÇÃO

No presente trabalho, será de grande contribuição para a reflexão acerca do humor a obra *O Riso* (1900), de Henri Bergson, que se debruça a estudar o riso, trazendo uma reflexão muito pertinente e válida para a atualidade, partindo de sua principal definição sobre o riso: a existência da “*rigidez mecânica*” (Cf. BERGSON, 2018, p. 41), ato que tira toda a flexibilidade próprio da vida humana, enquadrando-a em uma rigidez que seria própria de um objeto, não de algo vivo: “Essa rigidez é o cômico e o riso é a sua correção” (BERGSON, 2018, p. 45).

Porém, investigar-se-á, em um segundo momento, se essa correção pode gerar dor e incômodo para o outro, visto que Bergson afirma: “Tal deve ser a função do riso sempre um pouco humilhante para aquele que é seu objeto, o riso é na verdade uma espécie de trote social” (BERSON, 2018, p. 96). Será que o humor possui limite e que, quando ultrapassado, deixa de se tornar humor, ferindo a pessoa do outro, despertando o choro e não o riso? É possível admitir a convivência entre o riso e choro, entre a alegria e a dor? Quem se debruça a estudar o humor também descobrirá que ele possui uma “[...] certa dose de amargor em pequena quantidade de matéria” (BERGSON, 2018, p. 124).

À luz desses questionamentos, a reflexão caminhará para a atualidade, mostrando que o humor não pode ser situado num campo a parte do real da sociedade, pois ele deve acompanhar o belo movimento que se chama vida e, como se sabe, a vida é feita de alegrias, mas também de tristezas, realidade que não pode ser ignorada pelo humor.

2 TEMA

O trabalho delimita-se como tema: o humor em Henri Bergson como vivacidade, que denuncia a rigidez humana, a qual se manifesta especialmente no campo social, levantando como problemas a relação entre alegria e tristeza, o limite ético do humor em relação à pessoa do outro e seu papel para a com o mesmo social no qual ele surge.

3 OBJETO

O objeto do presente trabalho é a vivacidade do humor em Henri Bergson, presente na sua definição do humor como correção da rigidez, as implicações dessa correção para à pessoa do outro e a contribuição de um humor que é vivo para a social hodierna.

4 PROBLEMA

O presente trabalho refletirá a definição de Bergson sobre o humor: o cômico como fruto de um enrijecimento que causa um desvio daquilo que é vivo e propriamente humano, ou seja, ele denunciaria o automatismo mecânico que se insere no vivo, acusando aquilo que não faz parte da vivacidade humana e que a prejudica.

Será que essa definição de Bergson exprime a totalidade do que seria o humor? Ou seria o humor algo mais complexo que escondeu muito de suas definições até a atualidade? Na maioria das vezes, tendo por base que o humor deseja corrigir o enrijecimento do outro, essa correção se mostra de maneira solidária com a pessoa do outro? E, diante da sociedade atual, marcada pelo cansaço e o enrijecimento da vida, qual seria o benefício de se refletir sobre o humor?

Diante dos problemas levantados, o presente trabalho tentará descobrir a *vivacidade do humor em Bergson*, que entrelaça todas essas questões.

5 HIPÓTESE

Segundo Bergson, o humor denuncia o “[...] mecânico sobreposto ao vivo [...]” (BERGSON, 2018, p. 57). Logo, o humor tende a resgatar a vivacidade que de alguma forma o homem vai perdendo ao tornar-se enrijecido, assemelhando-se a uma máquina, a qual não tem a flexibilidade para encarar as mudanças que a vida exige. Desse modo, o humor em Bergson corrige essa falta de vivacidade que o ser humano pode perder.

Quanto ao segundo problema, se o humor seria insensível ao outro e se possuiria um limite, levantamos como hipótese que o humor pode ser apreciado “com” o outro e também “contra” o outro, apesar de rir “com” o outro ser sempre a melhor opção. O humor em si mesmo não exclui o rir “contra”, pois em algumas situações o riso pode brotar até de uma tragédia. Fica a critério do homem, com toda a sua carga de responsabilidade morais e éticas, definir qual seria o melhor modo de rir, visto que ambos os modos, tanto o “com” quanto o “contra”, podem despertar o riso. Isso explicaria, também, como algumas piadas foram, com o passar dos anos, deixando de ser engraçadas, pois o homem em sua vida de construção de valores, notou que o rir “contra” pode ser até engraçado às vezes, mas machuca o outro.

Recuperada a noção de vivacidade do humor, que implica uma noção de responsabilidade da parte daquele que o utiliza, agora, pode-se investigar a validade do humor para o atual contexto de cansaço, em que se nota por vezes uma banalização do próprio humor. Porém, mesmo nesse contexto, o auxílio do humor em Bergson como sendo algo que denuncia o mecânico para devolver a vivacidade e o gosto de viver, é algo necessário para perceber o enrijecimento da vida globalizada, que leva pouco a pouco ao cansaço, ao esgotamento, ou seja, a própria perda do gozo de viver e enfrentar o cotidiano de uma maneira mais suave. O humor não muda a realidade presente, mas ele denuncia de maneira leve o que tira o seu encanto e a torna mecanizada, mudando a maneira do indivíduo olhar o mundo, o qual pode, sim, mudar a realidade. Por mais que o humor seja visto como uma forma divertida de se falar da realidade, dirigindo-se a ela com um outro olhar, ele não nunca se desvincula dela.

Assim, torna-se necessário descobrir a vivacidade do humor presente na definição de Bergson, a qual constitui o cerne de sua definição, permitindo explicar os limites e a evolução do humor e, por conseguinte, as contribuições para uma sociedade atual casada e enrijecida.

6 OBJETIVOS

6.1 Objetivo geral

Apresentar o humor em Bergson como vivacidade, sua responsabilidade em relação à pessoa do outro e suas contribuições para a sociedade contemporânea.

6.2 Objetivos específicos

- a) Apresentar a teoria do riso em Henri Bergson, a qual pode ser definida como fruto da correção da mecanicidade presente no vivo, e que expõe o humor como sendo algo que defende a vitalidade que é própria do ser humano.
- b) Investigar se existe alguma relação entre humor e tristeza, e se existe alguma responsabilidade em relação à pessoa do outro e que ultrapassando-a o humor deixaria de ser humor, sendo apenas um riso de correção humilhante, no qual quem dele é alvo é abraçado pela tristeza gerada pelo riso do outro.
- c) Averiguar se o humor em Bergson, que resgata a vivacidade, teria alguma contribuição para o homem atual, o qual vive mergulhado em uma sociedade do esgotamento e do cansaço, que muitas vezes termina por banalizar o humor.

7 JUSTIFICATIVA

Diante da realidade social, nota-se que o tema do humor está sempre presente. O humor está aí, porém, é visto na maioria das vezes apenas como sendo algo corriqueiro, que tem importância somente quando serve de distração nos relacionamentos pessoais com os amigos; como um bom recurso para melhorar a retórica, seja a de um professor ou de um religioso, os quais valem-se dele como uma ferramenta que facilitaria o aprendizado da mensagem que desejam transmitir, deixando-a mais leve; e, até mesmo, como uma grande maneira de cativar atenção, sendo muito explorado nas propagandas.

Essas definições fazem parte do humor, mas não expressam o seu todo, o que o coloca, às vezes, na posição de um tema secundário, não sendo notado por causa do seu caráter auxiliar, prestado a tantas tarefas e funções imagináveis da vida humana. O futuro trabalho terá como tarefa, justamente, mostrar a importância do humor como sendo um tema digno da reflexão filosófica, suas implicações éticas sobre a pessoa do outro e a sua relevância para a contemporaneidade, no qual ele se faz tão presente, mas passa como um tema despercebido, sendo, ainda pouco abordado nas instituições acadêmicas.

Henri Bergson quebra a regra de ver o humor como sendo um tema secundário ao escrever três artigos (reunidos num livro em 1900), que abordam exclusivamente a temática do humor, trazendo uma reflexão muito válida sobre o tema e que ajuda a pensar a importância do humor até a atualidade, onde ele tem muito a oferecer. Ao colocar que o riso acontece exclusivamente no social, ele possui uma função que deve ser cumprida: corrigir, revelar defeitos e desnudar aquilo que o sério não vê.

8 ESTADO DA ARTE

Para realização do futuro trabalho de conclusão de curso, estão sendo usadas como referências as seguintes obras (citando entre parenteses o ano de sua primeira publicação) para a investigação do tema e resolução dos problemas levantados:

O riso e o risível na história do pensamento (1999), de Verena Alberti, mestra em Antropologia Social e doutora em Teoria da Literatura. Essa obra, cuja leitura está realizada, ajudará a situar o tema do humor dentro de uma contextualização histórica. O que ela oferecerá de mais relevante para o trabalho será seu quinto capítulo, intitulado *Riso e “entendimento” nos séculos XVIII e XIX*, em que a autora realiza uma síntese da teoria do riso de Bergson e, ao mesmo tempo, lança algumas críticas a ela.

O riso: ensaio sobre a significação do cômico (1900), do filósofo francês Henri Bergson, será a obra primordial para todo o trabalho. Essa obra oferecerá todo o esqueleto do futuro trabalho de conclusão de curso, partindo da reflexão de Bergson sobre o humor: o mecânico inserido no vivo, eis o que o humor denuncia, ou seja, aquilo que não faz parte de toda flexibilidade/dinamicidade que é própria da vida humana.

As seguintes obras: *Pequeno tratado das grandes virtudes* (1995), do filósofo francês André Comte-Sponville; *Humor e tristeza: o direito de rir* (2014), do professor especialista em Psicologia Moral, Yves de La Taille (nascido na França, mas naturalizado brasileiro); e a *Crítica da razão tupiniquim* (1977), do filósofo brasileiro Roberto Gomes; oferecerão grande contribuição para compreender os problemas levantados no segundo capítulo do futuro trabalho.

Por fim, a obra *Sociedade do cansaço* (2010), cuja leitura está sendo realizada, do autor coreano Byung-Chul Han, ajudará, no terceiro capítulo deste trabalho, compreender a sociedade atual do cansaço, a qual a pessoa se vê esgotada fisicamente e psicologicamente, e,

a partir daí, investigar qual seria a contribuição que o humor poderia oferecer para o homem atual ou se seria visto apenas como uma forma de distração e perda de tempo.

Além dessas obras, no decorrer da pesquisa, outras serão acrescentadas como artigos científicos, teses, dissertações e também pretende-se citar, mesmo que para servir de exemplos, filmes ou vídeos relacionados à temática do humor.

9 REFERENCIAL TEÓRICO

Três conceitos da obra *O riso* nortearão o primeiro momento do futuro trabalho de conclusão de curso para mostrar o humor como algo que devolve ao homem a sua vivacidade.

“Não há cômico fora do que é propriamente *humano*” (BERGSON, 2018, p. 38). Essa é uma primeira característica que deve ser compreendida na teoria do riso de Bergson, pois o humor mostra-se como algo que faz parte da natureza do homem, desse modo, quanto mais natural uma situação engraçada, maior comicidade despertará.

Um segundo conceito, que acompanha o humor, é uma certa insensibilidade emocional. Ela distancia a pessoa como se fosse uma espectadora que olha neutralmente certos dramas ou situações da vida, os quais olhados sem esse distanciamento poderiam ser vistos como sendo algo sério demais para rir. “Portanto, o cômico exige algo como certa anestesia momentânea do coração para produzir todo o seu efeito” (BERGSON, 2018, p. 38).

Por fim, um terceiro conceito importante: não “[...] apreciaríamos o cômico se nos sentíssemos isolados” (BERGSON, 2018, p. 39). O humor acontece de modo privilegiado no ambiente social e, por conseguinte, possui uma função: denunciar com o intuito de corrigir toda ausência de adaptação do homem em meio às mudanças próprias da vida, ou seja, aponta a rigidez que se instalou nele. “A definição do cômico como ‘mecânico aplicado no vivo’ ganha sentido na medida em que o riso adquire uma *função social*: aquilo de que se ri é aquilo de que é preciso rir para restabelecer o vivo na sociedade” (ALBERTI, 2011, p. 185).

Desse modo, o humor revela-se como sendo algo propriamente humano, capaz de corrigir toda a rigidez/mecanicidade que não faz parte do seu ser, para que ele recupere toda a flexibilidade e vivacidade que é própria do seu caráter. O humor se mostra como tendo uma vivacidade própria e que, por causa de sua certa dose de insensibilidade, ele é capaz de corrigir o “[...] mecânico sobreposto ao vivo [...]” (BERGSON, 2018, p. 57), que ocorre de diversas formas no social, devolvendo ao homem toda vivacidade que lhe é própria.

O segundo momento do trabalho surgirá dessa correção, pois, muitas vezes, ela pode causar dor e tristeza na pessoa de quem do riso é objeto, o que desperta o questionamento sobre a relação do humor com a tristeza e sobre os limites de responsabilidade do humor em relação à pessoa do outro. Serão de grande contribuição para o desenvolvimento dessa reflexão as seguintes obras, além de *O riso*, principal obra do trabalho: *Humor e tristeza: o direito de rir*, *Pequeno tratado das grandes virtudes* e a *Crítica da razão tupiniquim*.

“Evidentemente, numa sociedade do alto-astrol incontornável, numa cultura de euforia perpétua e forçada, a tristeza não mais tem lugar. Ou melhor: o que não tem mais lugar é sua expressão e seu reconhecimento” (LA TAILLE, 2014, p. 135). Porém, deve-se levar em conta que o humor não exclui o sentimento de tristeza, pois de certa forma ele “[...] é uma desilusão alegre” (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 118).

“Que tristeza, se só pudéssemos rir *contra!* E que seriedade, se só soubéssemos rir dos outros!” (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 114). No tocante ao respeito da pessoa do outro, a construção dos valores pessoais de cada um impõe um limite ao humor, que é o de não ferir a pessoa do outro.

Nota-se, também, que o humor possui uma virtude em si mesmo, ou seja, uma excelência própria, assim como as virtudes de determinados objetos ou coisas, “[...] independente do uso que delas fazemos, como do fim a que visam ou servem” (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 01). Por exemplo, a excelência de uma faca se mede pela sua capacidade de cortar bem, independentemente se estiver na mão de um açougueiro ou de um assassino. Assim, olhando para a realidade do humor em si mesmo, vê-se que o cômico pode despertar de algo que possa ser considerado até trágico, se tudo for colocado de maneira que não comova os valores de certo ou errado que o homem traz na sua construção como indivíduo.

Em resumo, vimos que o caráter pode ser bom ou mal, pouco importa; se for antissocial, poderá tornar-se cômico. Vemos agora que a gravidade do caso tampouco está em questão; grave ou leve, poderá nos fazer rir se tudo for arranjado para que ele não nos comova. Insociabilidade da personagem, insensibilidade do espectador, eis em resumo, as duas condições essenciais [além, do automatismo]. (BERGSON, 2018, p. 100-101)

Desse modo, compreende-se que, se tudo for bem elaborado, o humor não possui limites. Pode-se gracejar de tudo. “Mas é preciso que esse riso acrescente um pouco de alegria, um pouco de doçura ou de leveza à miséria do mundo, e não mais ódio, sofrimento ou

desprezo” (COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 114). Mesmo podendo aplicar a todas as situações, quando bem arrançadas, de modo a anestesiarem momentaneamente as emoções, no final fica a critério do indivíduo com toda a sua construção de valores decidir qual seria a aplicação correta a fazer-se do humor: rir “contra” ou “com” o outro? Trazer um riso que desperta amargura ou alegria? O humor apresenta-se como uma faca de dois gumes na mão do homem que pode usá-la para o fim que ele deseja.

Já no terceiro momento, pretende-se dialogar o humor, segundo Bergson, como vivacidade com a obra *Sociedade do cansaço*, visando identificar quais seriam as contribuições desse humor que denunciaria a rigidez do homem atual, o que lhe proporcionaria um ambiente mais leve e até mesmo mais produtivo em comparação à cobrança demasiada da produção de resultados da sociedade hodierna.

10 METODOLOGIA

Para alcançar os objetivos propostos pelo trabalho, realizar-se-á uma pesquisa bibliográfica a respeito do humor, entendendo-a como pesquisa que explica um problema a partir de um referencial teórico destinado ao levantamento de referencial bibliográfico acerca do tema abordado. A pesquisa bibliográfica terá como pensador central Henri Bergson e buscará enriquecer o referencial teórico com mais obras como teses e artigos, fontes que contribuirão para o engrandecimento da reflexão, delimitando os pontos diferentes e conciliares para se chegar a uma síntese do tema abordado.

Será abordado um tema interdisciplinar, mas delimitando-o como sendo um dado antropológico e suas implicações éticas para com a pessoa do outro. Dessa forma, será aplicado um tratamento qualitativo dos dados descobertos, por meio dos métodos de leitura próprias do campo científico: os fichamentos, os resumos e a comparação das ideias dos autores. Compreendendo a abordagem qualitativa como aquela que aborda “[...] aspectos da realidade relacionados ao ‘universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes’, [...] que não são passíveis de serem objetivados” (SKAMOTO; SILVEIRA, 2019, p. 34).

Além disso, a presente pesquisa pretende ser de natureza básica/teórica, ou seja, voltada à discussão teórica, ao enriquecimento conceitual, buscando novas articulações para o tema e problemas levantados.

Logo após o término deste projeto de pesquisa, terá início a redação do trabalho de conclusão do curso, o qual terá sua elaboração e revisão bibliográfica monitorada por um futuro orientador. Em seguida, após este período, o trabalho será apresentado à banca avaliadora da instituição para sua qualificação de forma parcial e para a sua aprovação, quando estiver todo escrito.

Durante todo esse processo, visto que o conhecimento não deve ser algo fechado, possui-se a pretensão de participar de eventos acadêmicos para socialização dos dados obtidos com a pesquisa e para aprimorá-los a partir de ideias opostas ou não.

11 ROTEIRO TEMÁTICO PROVISÓRIO

Pretende-se investigar os seguintes temas no futuro trabalho de conclusão de curso:

1. Definir a teoria do humor como sendo o mecânico sobreposto ao vivo, segundo a definição de Henri Bergson, e explicar a sua deficiência, enquanto tomada como uma definição absoluta, pois o humor, assim, como a vida, é algo sempre dinâmico. Mas essa deficiência não prejudica a obra do autor, só mostra a grandeza do tema do humor, o qual demonstra ser algo sempre vivo (definição presente explicitamente em Bergson).
 - a) Bergson e o humor
 - b) Humor: dado humano, insensibilidade momentânea e mecanização do social.
 - c) As diversas exemplificações do humor como sobreposto ao vivo
 - d) A recuperação da vivacidade

2. Investigar se no humor encontra-se uma correspondência de relação entre a alegria e tristeza, ou se uma exclui a outra. Além disso, averiguar se existe algum limite ético ao qual o humor deve ser submetido em relação à pessoa do outro.
 - a) A união entre alegria e tristeza.
 - b) Ri-se com sensatez, pois o limite encontrado no humor é o respeito pela pessoa do outro.
 - c) Em si mesmo, o humor suspende os juízos de correto ou errado.
 - d) Rir “com” é melhor que rir “contra” o outro.

3. Tendo presença constante na sociedade hodierna, apontar se o humor tem algum benefício para oferecê-la ou se seria apenas uma forma de divertimento, um refúgio da dura “*sociedade do cansaço*” presente.

- a) A sociedade estressante do cansaço.
- b) A banalização do humor.
- c) A denúncia da mecanicidade presente na vida hodierna.
- d) A cura por meio do humor.

12 CRONOGRAMA

Planeja-se seguir o presente cronograma para garantir um bom desenvolvimento do Trabalho de Conclusão de Curso, contemplando todas as seguintes etapas de pesquisas até o seu término:

PRAZO	11/20	12/20	01/21	02/21	03/21	04/21	05/21	06/21	07/21	08/21	09/21	10/21
Entrega do Projeto de Pesquisa												
Estudo da bibliografia encontrada												
Redação do 1º capítulo do TCC												
Redação do 2º capítulo do TCC												
Redação do 3º capítulo do TCC												
Qualificação do TCC												
Revisão do orientador												
Correção final												
Apresentação do TCC à banca examinadora												
Participação em eventos acadêmicos												

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **O riso e o risível**: na história do pensamento. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BERGSON, Henri. **O riso**: ensaio sobre a significação do cômico. 1. ed. Tradução: Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2018.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOMES, Roberto. **Crítica da Razão Tupiniquim**. 10. ed. São Paulo: FTD, 1994.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. 2. ed. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LA TAILLE, Yves de. **Humor e tristeza**: O direito de rir. 1. ed. Campinas: Papyrus, 2014.

SAKAMOTO, Cleusa Kazue; SILVEIRA, Isabel Orestes. **Como fazer projetos de iniciação científica**. São Paulo: FAPCOM; Paulus, 2019.