



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XVIII, Vol. 18, nº 1, Janeiro/Junho 2022

Antônio Ronaldo Vieira Nogueira
Pedro Henrique Araújo Santiago
Daniel Vieira
Rogério Tadeu Mesquita Marques
Carlúcia Maria Silva
Renata Siviero Martins
José Valdir Teixeira Braga Filho
Érico Tadeu Xavier
Vicente Thiago Freire Brazil
Célia Sares de Sousa
Henrique Lott
Izaias Oliveira do Nascimento Júnior
Francisco Guilherme Alves Correia

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano XVIII, Vol. 18, nº 1, Janeiro/Junho 2022



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural
Católica de Fortaleza

Diretor Geral: Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

Vol. 18, n. 1, p. 1-242, 2022.1

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP- Assunção)

Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)

Prof. Dr. Patrice Canivez (Universidade de Lille 3 – França)

Prof. Dr. José Luis Speroni (Universidade Argentina John F. Kennedy)

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos (FCF)

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira (FCF)

Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP)

Profa. Tânia Maria Couto Maia (FCF)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Conselho Editorial

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Prof. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Ralph Leal Heck (FCF)
Prof. Dra. Lisieux D' Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (UK-BA)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
Prof. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)
Prof. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha
Projeto gráfico da capa: Antonio Marcos Ferreira de Aquino
Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos
Bibliotecária: Deusimar Frutuoso de Almeida (CRB – 3/578)

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos>

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. v.18, n.1
(jan./dez. 2004) - . - Fortaleza: FCF, 2004-

Semestral

ISSN: 1807-5096 Impresso ISSN: 2357-9420 On-line Disponível também em:
<<https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/index>>

1. Filosofia 2. Teologia 3. Psicologia I. Faculdade Católica de Fortaleza.
CDD 100
150
200

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 18	n. 1	p. 1-242	2022
--------------------------------------	-----------	-------	------	----------	------

Sumário

Editorial.....	7
Artigos	
A contribuição de Medellín e Puebla para a Teologia da Libertação: opção pelos pobres e comunidades eclesiais de base.....	9
Antônio Ronaldo Vieira Nogueira	
A descoberta da estrutura proposicional no Ocidente e o fim do dualismo platônico.....	33
Pedro Henrique Araújo Santiago	
Algumas considerações acerca da crítica de Karl Popper ao historicismo de Karl Marx.....	52
Daniel Vieira	
A sinodalidade e o imperativo “que Auschwitz não mais se repita”.....	76
Rogério Tadeu Mesquita Marques	
Coleta seletiva e economia solidária: trabalho autogestionário de catadores e catadoras de materiais recicláveis e seus desafios.....	85
Carlúcia Maria Silva Renata Siviero Martins	
Estética e política entre civilização e barbárie no pensamento de Arendt.....	104
José Valdir Teixeira Braga Filho	

Ética e fé: uma nova percepção acerca da vida de José no Egito.....	118
Érico Tadeu Xavier	
O agnosticismo de Protágoras de Abdera.....	138
Vicente Thiago Freire Brazil	
O desafio da plena participação da mulher na sociedade e na Igreja: uma reflexão a partir da Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe.....	158
Célia Soares de Sousa	
O jogo da arte como expressão religiosa em Hans-Georg Gadamer.....	170
Henrique Lott	
Os três sentidos da vontade humana em Agostinho: o querer como amor, livre-arbítrio e questionamento.....	200
Izaías Oliveira do Nascimento Júnior	
Verdade, sabedoria e felicidade em Agostinho de Hipona.....	225
Francisco Guilherme Alves Correia	

Editorial

A *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha* foi fundada no ano de 2004 com o objetivo de ser o periódico que representa a Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) nos mais diversos espaços acadêmicos do cenário local, regional e nacional. Sua origem reside na motivação em ser veículo de discussão e de publicização de temas científicos, em participar dos debates das Ciências Humanas e, por fim, no anseio de mobilizar pesquisadores interessados em compartilhar com a comunidade científica o fruto de suas pesquisas baseadas na argumentação sólida e na reflexão sobre problemáticas atemporais que perpassam os desafios enfrentados pelo ser humano.

Nos últimos semestres, a *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha* passou a fazer parte de um seleto time de indexadores nacionais e internacionais, sendo este um passo importante para o amplo reconhecimento da revista. Entre esses repositórios, referências em políticas internacionais de ética em pesquisa e por abrigarem os periódicos científicos mais importantes do mundo, constam a *Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades* (LatinRev), o *Sistema Regional de Información en línea para Revistas Científicas de América Latina, Caribe, España y Portugal* (Latindex), o *European Reference Index for the Humanities and Social Sciences* (ERIHPLUS), o *Directory of Research Journals Indexing* (DRJI), o Sumários.org, o Livre e o Diretório de Políticas Editoriais das Revistas Científicas Brasileiras (Diadorim). A ampliação dos repositórios que abrigam e recomendam a *Kairós* colabora tanto para a divulgação nacional e internacional da revista quanto para aumentar o fator de impacto dos textos publicados.

Sem perder de vista a *anima* que a originou, apresentamos à comunidade acadêmica, de modo geral, e a todos os que se interessam pelo saber científico, de modo específico, mais um número da *Kairós*. Na ótica da sesquicentenária instituição de ensino superior, ser *cooperatores veritatem* implica fornecer aos pesquisadores pós-graduandos e pós-graduados da área de Ciências Humanas um espaço profícuo para a publicização de suas pesquisas, colaborando com a democratização da educação e com a qualificação dos debates científicos.

Sendo assim, o atual número conta com doze artigos, de autores vinculados a diversas instituições de ensino superior do Brasil, pesquisadores chancelados pela quantidade e qualidade de suas produções acadêmicas. Entre esses textos, destacam-se as reflexões sobre a epistemologia platônica, o agnosticismo do sofista Protágoras de Abdera, a interpretação de Karl Popper sobre o historicismo de Marx, a proposta de uma leitura estético-política na teoria de Hannah Arendt e o conceito de jogo na filosofia gadameriana. Também foram contempladas, em dois textos, as análises sobre a filosofia agostiniana, contribuições que se dedicaram a compreender os sentidos da vontade humana e a relação existente entre verdade, sabedoria e felicidade.

O campo teológico também é representado com excelência pelas contribuições sobre a importância dos Concílios de Medellín e Puebla para a Teologia da Libertação, a reflexão ética sobre a vida de José do Egito e algumas perspectivas e desafios para a participação feminina na Igreja à luz da Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe. Ademais, a multidisciplinariedade entre Ciências Sociais, Filosofia e Teologia é premente nos artigos sobre a sinodalidade e o imperativo, de origem adorniana, de que Auschwitz não mais se repita e acerca do trabalho autogestionário dos catadores e catadoras de materiais recicláveis.

A riqueza plural que marca o presente número da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha* busca inspiração na riqueza dos debates acadêmicos e no próprio solo a partir do qual emana a realidade. Esperamos que os artigos deste volume possam oferecer iluminações para futuras e potentes reflexões.

Desejando uma excelente e proveitosa leitura,

Os editores



Antônio Ronaldo Vieira Nogueira*

RESUMO

A celebração dos 50 anos da Teologia da Libertação deve nos fazer retomar a atualidade/relevância desse movimento teológico-pastoral e teórico-prático não só no seio da Igreja, mas na transformação da sociedade. Essa teologia foi produzida e/ou desencadeada no seio de duas grandes Conferências do Episcopado Latino-Americano: Medellín e Puebla. Nosso artigo pretende apresentar dois grandes e centrais aspectos da caminhada latino-americana e que tiveram seus inícios nessas duas Conferências: opção pelos pobres e Comunidades Eclesiais de Base. Nossa reflexão não desenvolverá como esses temas aparecem na Teologia da Libertação. Queremos simplesmente mostrar como em Medellín e Puebla está o início fecundo dessa reflexão e prática que marcam a identidade da Igreja e da teologia do nosso continente. Assim, nosso artigo está dividido em três partes: na primeira, faremos a apresentação do tema da opção pelos pobres em Medellín e Puebla, fazendo um comparativo entre ambas e mostrando sua influência no Magistério posterior da Igreja; na segunda, mostraremos como o tema das Comunidades Eclesiais de Base aparece também nas duas Conferências e quais são seus desafios pastorais na atualidade; por fim, a modo de conclusão, queremos ver como essas temáticas podem dar novo vigor à Igreja e à teologia.

Palavras-chave: Opção pelos pobres. Comunidades Eclesiais de Base. Medellín. Puebla. Teologia da Libertação.

The contribution of Medellín and Puebla to the Theology of Liberation: option for the poor and Ecclesial Base Communities

ABSTRACT

The celebration of the 50th anniversary of Liberation Theology must make us recapture the relevance/relevance of this theological-pastoral and theoretical-practical movement not only within the Church, but in the transformation of society. This theology was produced and/or unleashed in the heart of two large Latin American Episcopate Conferences: Medellín and Puebla. Our article intends to present two great and central aspects of the Latin American journey and which had their beginnings in these two Conferences: option for the poor and Ecclesial Base Communities. Our reflection will not develop how these themes appear in Liberation Theology. We simply want to show how in Medellín and Puebla there is the fruitful beginning of this reflection and practice that mark the identity of the Church and theology of our continent. Thus, our article is divided into three parts: in the first, we will present the theme of the option for the poor in Medellín and Puebla, making a comparison between them and showing their influence on the later Magisterium of the Church; in the second, we will show how the theme of Basic Ecclesial Communities also appears in the two Conferences and what are their current pastoral challenges; finally, by way of conclusion, we want to see how these themes can give new vigor to the Church and theology.

Keywords: Option for the poor. Base Ecclesial Communities. Medellín. Puebla. Liberation Theology.

*Presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte-CE. Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: antonioronaldoa@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.enpq.br/5982913793230366>.

A contribuição de Medellín e Puebla para a Teologia da Libertação: opção pelos pobres e Comunidades Eclesiais de Base

Introdução

Estamos celebrando os cinquenta anos da Teologia da Libertação, que tem como marco inicial o lançamento, em 1971, da obra *Teologia da Libertação*, de Gustavo Gutierrez. Sem dúvida, esse movimento teológico-pastoral e teórico-prático surgido na América Latina tem uma enorme atualidade/relevância, que está profundamente relacionada com a situação de pobreza e sofrimento que marca nosso continente e o mundo todo. Como nos recorda Gutierrez, “a teologia da libertação nasceu do desafio que representa para a fé a pobreza [e opressão] geral e desumana existente na América Latina e no Caribe”. Como essa situação não só perdura ainda hoje, mas também tem se agravado, então, essa atividade teológica liberadora também permanece: “continuam vigentes em nossos dias, e com maior ímpeto e alcance, os desafios da pobreza [e opressão] à nossa solidariedade e à nossa reflexão” (GUTIERREZ, 2003, p. 29-30).

Esse movimento teológico-pastoral tem estreita ligação com duas Conferências do Episcopado Latino-Americano que o produziram e/ou desencadearam: as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1977). Essas duas Conferências, que tinham como objetivo realizar um processo de recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, terminaram por ir mais além. O Concílio Vaticano II, considerado um novo Pentecostes para a Igreja, permitiu que esta olhasse para si mesma, sua identidade e missão de serviço ao mundo. Depois de séculos de conflitos, a Igreja se abre e se reconcilia com o mundo. No entanto, era preciso mais. Era preciso historicizar que mundo era esse e quais os destinatários da missão da Igreja.

Foi isso o que fizeram Medellín e Puebla no processo de recepção do Concílio para a América Latina. Especialmente Medellín é considerada o Pentecostes da Igreja latino-americana e, sem dúvida, Puebla, mesmo com alguns percalços, confirmou essa caminhada. Dois de seus grandes temas merecem destaque do ponto de vista teológico e pastoral e marcam profundamente a Teologia da Libertação: a opção pelos pobres e as CEBs. Sobretudo o primeiro dá a orientação fundamental dos dois Documentos, promovendo um descentramento da Igreja em direção aos pobres e marginalizados. O segundo tema vem do primeiro e

permite que, na pastoral, a Igreja assuma, conseqüentemente, a opção pelos pobres.

Não pretendemos desenvolver o modo como esses dois temas foram tratados pela Teologia da Libertação. Nossa pretensão é muito mais modesta: ao apresentar como as temáticas aparecem nas duas Conferências que ajudaram a produzir/desencadear a Teologia da Libertação, queremos tão simplesmente perceber como está aqui um início fecundo para esse movimento teórico-prático. Nossa abordagem é constituída de duas partes: na primeira, apresentamos a opção pelos pobres de maneira analítica nos Documentos de Medellín e Puebla, fazendo um comparativo entre ambos e mostrando sua influência no Magistério posterior; na segunda apresentamos analiticamente como as CEBs aparecem em ambos os Documentos e quais seus desafios pastorais na atualidade; finalmente, a modo de conclusão, queremos perceber como essas duas temáticas podem dar novo vigor à Igreja e à teologia.

1 A opção pelos pobres em Medellín e Puebla

O tema da opção pelos pobres pertence a mais genuína Tradição da Igreja, mesmo com os esquecimentos, resistências e conflitos. No Concílio Vaticano II, houve uma tentativa frustrada de que esse tema estivesse na pauta de discussões. O Papa João XXIII, às vésperas do Concílio, numa mensagem ao mundo, falando de Cristo como luz e da Igreja como a que tem a missão de irradiar essa luz, declarou de modo surpreendente o que chama de ponto luminoso: “pensando nos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta e quer ser a Igreja de todos, em particular, a Igreja dos pobres” (JOÃO XXIII, 2007, p.20-26, letra L). Também o Cardeal Lercaro de Bolonha, ao final da primeira sessão do Concílio, na discussão do projeto sobre a Igreja, propõe que a “finalidade do Concílio” seja a “doutrina sobre a Igreja capaz de ir até aos fundamentos, além dos traços de ordem jurídica”. Ele percebe que há uma lacuna nos esquemas, pois não levam em conta “o Mistério de Cristo nos pobres” que é uma verdade “essencial e primordial” na Revelação e conclui: “Se, na verdade, a Igreja [...] é o tema deste Concílio, pode-se afirmar, em plena conformidade com a eterna vontade do Evangelho, e [...] com a conjuntura presente,

que: o tema deste Concílio é bem a Igreja enquanto ela é sobretudo ‘a Igreja dos pobres’” (LERCARO *apud* GAUTHIER, 1967, p.178-182).

O tema acabou não obtendo a repercussão que se pedia no Concílio, mas desencadeou um processo que tem como marcas interessantes o Pacto das Catacumbas, celebrado em 16 de novembro de 1965, na Catacumba de Santa Domitila, fora de Roma, e no seu largo desenvolvimento em Medellín e em Puebla, como veremos a seguir.

1.1 Medellín

A Conferência de Medellín produziu 16 documentos, divididos em três grandes setores: promoção humana, evangelização e crescimento da fé, a Igreja visível e suas estruturas. Embora não se possa reduzi-los a um tema específico, há temas mais centrais e decisivos do que outros. E dentre esses está o da Pobreza da Igreja: título de um dos documentos específicos e também um fio que perpassa os outros temas.

Logo na Introdução, por exemplo, Medellín¹ nos diz que “situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico” (CM, Introdução, 1). Medellín vai aprofundar a situação desse homem latino-americano, afirmando, logo no Documento 1 (Justiça), que há muitos estudos sobre ele e “em todos eles se descreve a miséria que marginaliza grades grupos humanos. Essa miséria, como fato coletivo, é qualificada de injustiça que clama aos céus” (CM, 1,1).

No Documento 14 (Pobreza da Igreja), na primeira seção, intitulada “Realidade latino-americana”, se diz que “o Episcopado latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana” (CM, 14,1). Trata-se de “um surdo clamor” que “nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não

¹ O texto das Conclusões de Medellín (CELAM, 2010) é dividido em Documentos (16) e cada Documento tem parágrafos numerados. Para facilitar a localização em outras edições que não esta usada nesse artigo, indicamos ao leitor que faremos as referências seguindo o padrão do texto de Medellín. Assim, indicaremos com a sigla CM (Conclusões de Medellín) e com dupla numeração: o primeiro número indica qual o Documento e o segundo número indica o parágrafo desse documento.

lhes chega de nenhuma parte” (CM, 14,2). Constatam-se “queixas de que a Hierarquia, o clero e os religiosos são ricos e aliados dos ricos” (CM, 14,2) e pondera-se a respeito da imagem que se tem da Igreja como rica, apresentando a situação de pobreza em que vivem muitas paróquias, dioceses, bispos, sacerdotes e religiosos, distinguindo ainda entre o “necessário para a vida e certa segurança” e a carência “do indispensável” para viver, e conclui reconhecendo casos “em que os pobres sentem que seus bispos, párocos e religiosos, não se identificam realmente com eles, com seus problemas e angústias, e que nem sempre apoiam os que trabalham com eles ou defendem sua sorte” (CM, 14,3).

Na seção da “Motivação doutrinal”, Medellín distingue “a pobreza como carência de bens deste mundo que é um mal em si”, “a pobreza espiritual [...] atitude de abertura para Deus” e “a pobreza como compromisso, assumida voluntariamente e por amor à condição dos necessitados deste mundo” a “exemplo de Cristo” (CM, 14,4). Nesse contexto, a Igreja pobre “denuncia a carência injusta dos bens deste mundo e o pecado que a engendra”; “prega e vive a pobreza espiritual como atitude de infância espiritual e abertura ao Senhor”; e “compromete-se ela mesma com a pobreza material” (CM, 14,5). Isso diz respeito a “todos os membros da Igreja” ainda que seja vivido de modo diferente (CM, 14,6). A atitude da Igreja segue a de Cristo: “Cristo, Nosso Salvador, não só amou aos pobres, mas também ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza, centralizando sua missão no anúncio da libertação aos pobres e fundou a Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens”. Por isso,

a Igreja da América Latina, dadas as condições de pobreza e subdesenvolvimento do continente, sente a urgência de traduzir esse espírito de pobreza em gestos, atitudes e normas, que a tornem um sinal mais lúcido e autêntico do Senhor. A pobreza de tantos irmãos clama por justiça, solidariedade, testemunho, compromisso, esforço e superação para o cumprimento pleno da missão salvífica confiada por Cristo (CM, 14,7).

Por fim, na terceira seção, “Orientações pastorais”, o texto afirma: “queremos que a Igreja da América Latina seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos” (CM, 14, 8). Isso se dá em três aspectos: preferência e solidariedade; testemunho e serviço. Quanto ao primeiro elemento, diz o texto: “O mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma

distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados e os povos segregados por uma causa ou outra [...]” (CM, 14,9); “devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres; exigência da caridade. Esta solidariedade implica em tornar nossos seus problemas e suas lutas e em saber falar por eles. Isto há de se concretizar na denúncia da injustiça e da opressão, na luta contra a intolerável situação suportada frequentemente pelo pobre, na disposição de dialogar com os grupos responsáveis por essa situação, para fazê-los compreender suas obrigações”; assim, “a promoção humana há de ser a linha de nossa ação em favor do pobre [...] com esse fim, reconhecemos a necessidade da estruturação racional de nossa pastoral e da integração de nosso esforço com os esforços de outras entidades” (CM, 14,11).

No que se refere ao segundo ponto, o testemunho, o texto declara: “desejamos que nossa habitação e estilo de vida sejam modestos; nossa indumentária, simples; nossas obras e instituições funcionais, sem aparato nem ostentação. Pedimos [...] um tratamento que convenha à nossa missão [...], pois desejamos renunciar a títulos honoríficos próprios de outras épocas” (CM, 14,12); “a administração dos bens diocesanos ou paroquiais deverá ser integrada por leigos competentes e dirigida, da melhor forma possível, para o bem de toda a comunidade” (CM, 14,13); o mesmo espírito deve animar os sacerdotes e religiosos e, assim, “estes exemplos autênticos de desprendimento e liberdade de espírito fará com que os demais membros do povo de Deus deem testemunho análogo de pobreza” (CM, 14,17).

Quanto ao serviço, diz o texto que

a Igreja não é impulsionada por nenhuma ambição terrena. O que ela quer é ser humilde servidora de todos os homens [...] Queremos que nossa Igreja latino-americana esteja livre das peias temporais, de conveniências indevidas e de prestígio ambíguo; que, livre pelo espírito dos vínculos da riqueza, seja mais transparente e forte sua missão de serviço; que esteja presente na vida e nas tarefas temporais, refletindo a luz de Cristo na construção do mundo (CM, 14,18).

1.2 Puebla

O tema dos pobres aparece em vários momentos também no Documento de Puebla². Assim como em Medellín, podemos dizer que não é só um dos temas, mas eixo integrador, animador e estruturador de todo o Documento (cf. MANZATTO, 2019, p. 456). Seu maior desenvolvimento, contudo, se dá na Quarta Parte do Documento, intitulada “Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina”. É aí, no capítulo I, que se trata da opção preferencial pelos pobres. A sua apresentação é feita em três partes: 1) De Medellín a Puebla; 2) Reflexão doutrinal; 3) Linhas pastorais. Trata-se do método ver-julgar-agir.

Na primeira parte, Puebla reassume a posição de Medellín de “uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres”. Há, porém, uma chamada de atenção para os “desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros”. Mesmo assim, se afirma “a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação” (DP 1134). O Documento reconhece que a situação dos pobres continua, e até mesmo se agravou no continente e que “[os pobres] carecem dos mais elementares bens materiais em contraste com a acumulação de riquezas nas mãos de uma minoria, muitas vezes à custa da pobreza de muitos”. Há dois tipos de carência: “os pobres não só carecem de bens materiais, mas também no plano da dignidade humana, carecem de uma plena participação social e política” (DP 1135, nota 2).

O Documento quer reconhecer o que a Igreja na América Latina fez ou deixou de fazer para buscar pistas eficazes na ação evangelizadora (DP 1135). Constata o compromisso de muitos episcopados nacionais e setores da Igreja com os pobres, o que levou a “Igreja latino-americana à denúncia das graves injustiças derivadas de mecanismos opressores” (DP 1136). Isso fez também com que os pobres começassem a se organizar para uma vivência integral da fé, reivindicando seus direitos (cf. DP 1137). Esse trabalho causou à Igreja perseguições e vexames de vários tipos (cf. DP 1138) e acusações dentro e fora de seu seio de estar do lado

² O texto do Documento de Puebla (CELAM, 2009) segue numeração contínua dos parágrafos. Nossas referências a esse documento serão indicadas pela sigla DP (Documento de Puebla) com a numeração do parágrafo.

dos poderes ou de um perigoso desvio marxista³. Reconhece-se, por fim, que, na Igreja da América Latina, nem todos se comprometem com os pobres e que tal compromisso exige conversão e purificação constantes para se conseguir uma identificação mais plena com Cristo pobre e os pobres (Cf. DP 1140).

Na segunda parte, “Reflexão doutrinal”, o Documento começa recordando o que disse o Papa João Paulo II no discurso inaugural: o compromisso evangélico da Igreja deve ser como o de Cristo: um compromisso com os mais necessitados. Isso se deu em sua encarnação, nascimento, vida e, sobretudo, na paixão e morte, “na qual chegou à expressão máxima da pobreza” (DP 1141). É “só por esse motivo os pobres merecem uma atenção preferencial, seja qual for a situação moral ou pessoal em que se encontrem. Criados à imagem e semelhança de Deus para serem seus filhos, esta imagem jaz obscurecida e também escarnecida”. E continua: “por isso Deus toma sua defesa e os ama. Assim é que os pobres são os primeiros destinatários da missão e sua evangelização é o sinal e prova por excelência da missão de Jesus” (DP 1142). Puebla destaca que isso é “aspecto central da evangelização” como já aparece sublinhado por João Paulo II numa alocução feita no Bairro Santa Cecília: “o papa vos ama porque sois os prediletos de Deus. Ele mesmo, ao fundar sua família, a Igreja, tinha presente a humanidade pobre e necessitada. Para remi-la, enviou precisamente seu Filho, que nasceu pobre e viveu entre os pobres para nos tornar ricos com sua pobreza” (DP 1143). O acompanhamento e serviço da Igreja aos pobres é o que Cristo nos ensinou e, assim, “é medida privilegiada, embora não exclusiva, de nosso seguimento de Cristo”. O melhor serviço é sua “evangelização que o dispõe a realizar-se como filho de Deus, o liberta das injustiças e o promove integralmente” (DP 1145). Esse serviço deve se pautar pelo que traçou o Vaticano II: “Cumprir antes de mais nada as exigências da justiça para não ficar dando como ajuda de caridade aquilo que se deve em razão da justiça”; além disso, deve-se “suprimir as causas e não só os efeitos dos males e organizar auxílios de forma tal que os que os recebem se libertem progressivamente da dependência externa e se bastem a si mesmos” (DP 1146).

³ Como diz Manzatto (2009, p. 454), “estar do lado dos pobres custou para a Igreja o que sempre custou para os pobres: sofrimento, opressão e perseguição”.

O Documento ressalta ainda que o compromisso com os pobres e o surgimento das Comunidades de Base ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres “enquanto estes a interpelam constantemente, chamando-a à conversão e porque muitos deles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus” (DP 1147). Concluindo a seção, o Documento trata da pobreza cristã enquanto modelo de vida exigido pelo Evangelho, podendo ser chamada de “pobreza evangélica” (cf. DP 1148). Ela “une a atitude de abertura confiante em Deus com uma vida simples, sóbria e austera, que aparta a tentação da cobiça e do orgulho” (DP 1149) e “põe-se em prática também pela comunicação e participação dos bens materiais e espirituais” (DP 1150). Diz ainda que a Igreja se alegra por ver muitos de seus filhos, sobretudo da classe média mais modesta, vivê-la concretamente (cf. DP 1151) e que, no mundo de hoje, tal pobreza é um desafio ao materialismo e abre as portas a soluções alternativas da sociedade de consumo (cf. DP 1152).

Na terceira seção, “Linhas pastorais”, o Documento traça objetivos, meios e ações concretas. Quanto ao primeiro, se diz que “a opção preferencial pelos pobres tem como objetivo o anúncio de Cristo Salvador, que os iluminará sobre sua dignidade, os ajudará em seus esforços de libertação de todas as suas carências e os levará à comunhão com o Pai e os irmãos, mediante a vivência da pobreza evangélica” (DP 1153); que “esta opção, exigida pela escandalosa realidade dos desequilíbrios econômicos da América Latina, deve levar a estabelecer uma convivência humana digna e construir uma sociedade justa e livre” (DP 1154); que deve haver tanto mudança nas estruturas sociais, políticas e econômicas injustas quanto na mentalidade pessoal e coletiva (cf. DP 1155); além disso, a exigência evangélica da pobreza deve libertar o pobre de ser individualista em sua vida e atraído por falsos ideais de uma sociedade de consumo e, também, o testemunho de uma Igreja pobre pode evangelizar os ricos para que se convertam e libertem-se dessa escravidão e do seu egoísmo (cf. DP 1156). Quanto aos meios, Puebla destaca que para viver e anunciar a exigência da pobreza cristã, a Igreja deve rever suas estruturas e a vida dos membros, sobretudo agentes de pastoral, em vista de uma conversão efetiva (cf. DP 1157) que traga consigo a exigência de um estilo de vida austero e de total confiança no Senhor: “assim apresentará uma imagem

autenticamente pobre, aberta a Deus e ao irmão, sempre disponível, onde os pobres têm capacidade real de participação e são reconhecidos pelo valor que têm” (DP 1158).

Nas ações concretas, afirmam os bispos: “condenamos como antievangélica a pobreza extrema que afeta numerosíssimos setores em nosso Continente” (DP 1159); “envidamos esforços para conhecer e denunciar os mecanismos geradores dessa pobreza” (DP 1160); “reconhecemos a solidariedade de outras Igrejas, unimos os nossos esforços aos homens de boa vontade, para desarraigar a pobreza e criar um mundo mais justo e fraterno” (DP 1161); “apoiamos as aspirações dos operários e camponeses que querem ser tratados como homens livres e responsáveis, chamados a participar nas decisões que concernem à sua vida e futuro e animamos a todos em sua própria superação” (DP 1162); “defendemos o seu direito fundamental de ‘criar livremente organizações de defesa e promoção dos seus interesses e para contribuir responsabilmente para o bem comum’ [João Paulo II]” (DP 1163); por fim, comprometem-se a considerar as culturas indígenas com respeito e simpatia (DP 1164) e colocam Puebla na linha de Medellín com a missão de manter vivo o chamado à esperança do “amor preferencial, mas não exclusivo, pelos pobres” (DP 1165).

1.3 Comparativo entre Medellín e Puebla

O que se pode dizer de um comparativo entre Medellín e Puebla? Sem dúvida, Puebla sentiu a tentativa de uma reformulação de Medellín. Dom Aloísio Lorscheider (2008, p. 81) afirma que “a grande maioria dos bispos era a favor de que Puebla fosse uma continuidade de Medellín”, mas não nega que “havia toda uma tendência forte por parte de um grupo de bispos de neutralizar Medellín: ‘Medellín já foi, não é mais’” (2008, p. 79). Fala, inclusive, do caso de um cardeal do Vaticano presente na Conferência, que “já queria telegrafar para o papa, que na época era o João Paulo II, para dizer que suprimisse o capítulo I da quarta parte do documento, que fala da ‘opção preferencial pelos pobres’” (LORSCHIEDER, 2008, p. 79-80). Isso transparece no Documento, “bastante complexo, inclusive em suas linhas de pensamento e variados enfoques” (MANZATTO, 2019, p. 455). Alguns exemplos: afirma-se a retomada de Medellín, não obstante os desvios e interpretações com

que alguns desvirtuaram o seu espírito (cf. DP 1134), de modo que quando se fala de opção preferencial pelos pobres, acrescenta alguns outros adjetivos como não-excluinte (DP 1145), não-exclusiva (DP 1165), o que termina por enfraquecer a opção; no testemunho da Igreja pobre, ameniza-se as opções de Medellín de uma Igreja que renuncia a títulos, habitações e vestes e não nomeia, como em Medellín, a hierarquia como responsável por tal mudança.

Não obstante a isso, Puebla tem grandes méritos, o que confirma as intuições de Medellín, chegando, em algumas questões, a ir mais além. Um primeiro ponto é a própria formulação da expressão “opção preferencial pelos pobres”. Embora, em Medellín, já esteja presente a ideia, é em Puebla que essa expressão aparecerá pela primeira vez num documento do Magistério: “aquilo que já era realidade na Igreja do continente recebeu então uma formulação especial e uma fundamentação própria. [...] se tornou emblemática, espécie de caracterização da identidade da Igreja latino-americana” (MANZATTO, 2019, p. 456).

Além disso, tanto numa como na outra Conferência, a opção pelos pobres não é só mais um tema, mas o eixo que estrutura todo o documento. O conceito de pobreza em Puebla é idêntico ao de Medellín: conotação político-econômico-social; pobreza evangélica, pobreza como compromisso⁴. E o Documento de Puebla denuncia essa situação de pobreza generalizada e estrutural pela qual passa a maioria da população latino-americana: “esta pobreza não é uma etapa causal, mas sim produto de determinadas estruturas econômicas, sociais e políticas, embora haja também outras causas da miséria” (DP 30). Faz uma corajosa denúncia do capitalismo liberal implantado no continente: “a economia de mercado livre, na sua expressão mais rígida, que ainda vigora em nosso continente e é legitimada por ideologias liberais, tem alargado a distância entre ricos e pobres, pelo fato de

⁴ Medellín apresenta a conceituação de pobreza em três dimensões: “a pobreza como carência de bens deste mundo que é um mal em si”, “a pobreza espiritual [...] atitude de abertura para Deus” e “a pobreza como compromisso, assumida voluntariamente e por amor à condição dos necessitados deste mundo” a “exemplo de Cristo” (CM 14, 4). Puebla, por sua vez, apresenta, nessa primeira aproximação, as várias feições concretas da pobreza generalizada: crianças, jovens, indígenas, camponeses, operários, subempregados e desempregados, anciãos (DP 31-39); em todas as feições destaca-se a situação de exploração e opressão. Na segunda aproximação, o Documento de Puebla destaca como Medellín, a pobreza evangélica como despojamento e abertura para Deus que servem de testemunho. Na terceira aproximação, Puebla se compromete de modo muito concreto não só com o conhecimento e a denúncia, mas com o apoio aos grupos marginalizados de criar organizações de defesa e promoção dos seus direitos (cf. DP 1159-1165) (Cf. GONÇALVES, 2019, pp. 428-429).

antepor o capital ao trabalho, o econômico ao social” (DP 47). Tal sistema marcado pelo pecado (DP 92) gera “injustiças institucionalizadas” (DP 495). Importante destacar que o que é dito do capitalismo é atribuído igualmente ao marxismo. Porém, como observa Beni dos Santos (2009, p. 65), “a doutrina social da Igreja jamais usou, com relação ao capitalismo, a mesma severidade demonstrada com relação ao marxismo e socialismo” e, nisso, Puebla deu um salto: “Puebla, neste ponto, realizou um avanço. [...] E, conseqüentemente, substituí a tradicional linguagem desenvolvimentista e reformista pela linguagem libertadora”.

1.4 A influência no Magistério posterior

A opção preferencial pelos pobres não só influenciou as diretrizes da Igreja na América Latina, mas o próprio conjunto da Igreja, aparecendo diversas vezes em documentos posteriores. Essa opção é vista pela V Conferência do CELAM, em Aparecida, como “uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha” (CELAM, 2007, n. 391). Ela é vista por João Paulo II (1990, n. 42) como um dos “temas” e “orientações” que aparece muitas vezes “ventilados pelo magistério nos últimos anos” ou ainda “o amor da Igreja pelos pobres, que é decisivo e pertence à sua constante tradição” (CELAM, 2007, n. 57). E ainda na Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, afirma que “há na pessoa dos pobres uma especial presença de Cristo, obrigando a Igreja a uma opção preferencial por eles. Através desta opção, testemunha-se o estilo do amor de Deus, a sua providência, a sua misericórdia” (Idem, 2001, n. 49). Também o papa Bento XVI (2007, p. 255), na abertura da Conferência de Aparecida, declarou que a opção preferencial pelos pobres está “implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza (2Cor 8,9)”.

Por sua vez, o Papa Francisco retoma e repropõe a opção preferencial pelos pobres para toda a Igreja. Isso aparece claramente na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*⁵: percorrendo vários textos da Escritura e da Tradição, Francisco constata que Deus sempre ouve o clamor dos pobres (cf. EG 187), assim como os pobres ocupam lugar preferencial no coração de Deus (cf. EG 197), de modo que

⁵ A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (FRANCISCO, 2013) aparecerá referenciada a seguir com a sigla EG e o número de cada parágrafo.

“todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres” (EG 197). Por isso, permanecer “surdos” ao clamor dos pobres e não solidarizar-se com eles implica em estar “fora da vontade do Pai e do seu projeto” e “influi diretamente sobre a nossa relação com Deus” (EG 187). Se é assim no coração de Deus, essa deve ser também a opção da Igreja: “Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como uma ‘forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja’ [João Paulo II]”. Recorrendo e fazendo sua a afirmação de Bento XVI, diz Francisco: “esta opção ‘está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza’. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres” (EG 198).

A opção pelos pobres aparece, então, como categoria teológica: “Para a Igreja a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica ou filosófica” (EG 198). Como afirma Aquino Júnior, “a opção pelos pobres pertence ao coração do Evangelho do reinado de Deus e, enquanto tal, ela é constitutiva (e não meramente consecutiva e opcional!) da fé cristã”. Por isso que se pode

[...] compreender o fato de Francisco falar, às vezes, simplesmente de ‘opção pelos pobres’ (EG 195, 198), sem os receios, os escrúpulos e as ponderações que [...] se traduziam numa série de adjetivos [...] que, mais que explicar e precisar seu sentido, terminavam por enfraquecê-la e torná-la irrelevante na vida da Igreja” (AQUINO JÚNIOR, 2014, p. 355-356).

Essa categoria é tão clara que Francisco chama a atenção para quaisquer tentativas de relativizá-la ou enfraquecê-la: “É uma mensagem tão clara, tão direta, tão simples e eloquente que nenhuma hermenêutica eclesial tem o direito de relativizar. A reflexão da Igreja sobre esses textos não deveria ofuscar nem enfraquecer o seu sentido exortativo, mas antes ajudar a assumi-los com coragem e ardor” (EG 194). Isso “envolve tanto a cooperação para resolver as *causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, como os gestos mais simples e diários de solidariedade* para com as misérias muito concretas que encontramos” (EG 188, grifo nosso). As diretrizes são: 1) proximidade física dos pobres e esforço para socorrê-los em necessidades imediatas (cf. EG 187); 2) cuidado espiritual e abertura para perceber seu potencial evangelizador (cf. EG 198); 3) vivência e fortalecimento da cultura da solidariedade, que “supõe a criação e uma

nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns” (EG 188); 4) enfrentamento das causas estruturais da pobreza e injustiça no mundo, dizendo não a uma “economia da exclusão” (cf. EG 53), à “nova idolatria do dinheiro” (cf. EG 55), a “um dinheiro que governa em vez de servir” (cf. EG 57), à “desigualdade social que gera violência” (cf. EG 59).

2 As CEB's em Medellín e Puebla

A opção preferencial pelos pobres ou Igreja dos pobres influenciou, como vimos, toda a Conferência de Medellín e de Puebla e, através delas, toda a reflexão teológica e atividade pastoral da Igreja latino-americana e do conjunto da Igreja. Gostaríamos de continuar destacando como essa compreensão configura o modo como a Igreja pensa sua própria identidade e seu serviço ao mundo.

No que se refere à sua identidade, o Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, antepôs o capítulo sobre o Povo de Deus ao capítulo sobre a hierarquia e, assim, descobrimos que a Igreja é o Povo de Deus. Tal apresentação destaca primeiro a comum dignidade batismal que reúne a todos como Povo de Deus, para, em seguida, distinguir seus ministérios. Porém, corre-se ainda o risco de não se concretizar e historicizar o que seja esse povo de Deus quando não se determina sua identidade. É isso que faz Medellín e Puebla: “ali se chegou à percepção clara de que o ‘povo de Deus’ é, na realidade, o povo dos pobres. [...] Os conceitos de *povo* e de *pobres* são solidários e correlativos. Não há pobres que não formem um povo. Não há povo que não seja de pobres” (COMBLIN, 2002, p. 11).

Pensar o Povo de Deus como Povo dos pobres, ou Igreja dos Pobres, levou Medellín, e, posteriormente, Puebla, a pensar suas estruturas pastorais para ser expressão dessa identidade. Isso se faz através da comunidade eclesial de base como expressão mais fundamental e elementar do Povo de Deus. Trata-se, sem dúvida, de uma intuição muito criativa, concreta e fecunda. É preciso dizer, desde já, que as CEBs não esgotam o Povo de Deus e, por isso, se fala de outras estruturas de comunhão e participação, mas elas aparecem como elemento básico para compreender essas outras estruturas. É fundamental notar que as CEBs não aparecem simplesmente como mais uma experiência identificada e valorizada na

América Latina, mas as Conferências de Medellín e de Puebla as apresentam como estrutura ou parte de um projeto pastoral proposto para toda a Igreja da América Latina.

2.1 Medellín

As CEBs ou “comunidades cristãs de base” aparecem no Documento 15 (Pastoral de conjunto) de Medellín. Esse Documento começa apresentando alguns “fatos” referentes às estruturas pastorais na realidade latino-americana; a seguir, oferece a “motivação doutrinal” que deve impelir o processo de revisão e renovação das estruturas eclesiais; finalmente, apresenta as “orientações pastorais” para renovar essas estruturas eclesiais com o objetivo de se ter uma pastoral de conjunto. É justamente nessa terceira parte que aparecem as “comunidades cristãs de base” como primeiro e fundamental âmbito da comunhão eclesial: “a vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na ‘comunidade de base’, ou seja, em uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna de seus membros” (CM, 15,10). Ela deve ser transformada em “família de Deus”, “uma comunidade de fé, esperança e caridade”, sendo ainda “o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também do culto que é sua expressão”. Continua ainda o mesmo parágrafo: “Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento” (CM, 14,10). Para que essas comunidades existam é fundamental a presença de “líderes ou dirigentes” que a elas pertençam, sejam seus animadores e tenham sido escolhidos tendo por critério “a maturidade espiritual e moral”. Os membros dessa comunidade devem exercer as “funções sacerdotal, profética e real” confiadas por Deus e ela precisa ser “um sinal da presença de Deus no mundo” (CM, 14,11). Recomenda-se ainda o “estudo teológico, sociológico e histórico” dessas comunidades e que as experiências “sejam divulgadas pelo CELAM e coordenadas na medida do possível” (CM, 14,12). Afirma-se ainda que a paróquia deve ser “um conjunto pastoral vivificador e unificador das comunidades de base”, o que permitirá a ela “descentralizar sua Pastoral no tocante

a lugares, funções e pessoas, justamente para ‘congregar num todo as diversas diferenças humanas que encontra e inseri-las na universalidade da Igreja’” (CM, 14,13).

Em linhas gerais, portanto, elas são apresentadas como 1) pequenas comunidades que permitem a “convivência pessoal e fraterna”; 2) “comunidade de fé, esperança e caridade”; 3) “primeiro e fundamental núcleo eclesial” ou “célula inicial da estrutura eclesial” e renovação da paróquia; 4) “foco de evangelização” e “fator primordial de promoção humana”; 5) têm “líderes e dirigentes” e todos os membros assumem a missão “sacerdotal, profética e real”; 6) “sinal e presença de Deus no mundo” (cf. AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 441).

2.2 Puebla

Em Puebla, o tema das CEBs aparece na terceira parte do documento, “Evangelização na Igreja da América Latina”, no primeiro capítulo que trata dos “centros de comunhão e participação”: família, Comunidades Eclesiais de Base, paróquia, Igreja particular. Já o número introdutório nos diz de sua presença e contextualização na Igreja do Povo de Deus que manifesta sua vida de comunhão e serviço “em diversos níveis e diversas formas históricas” (DP 618). O texto está dividido em três partes.

A primeira apresenta a situação da Igreja na América Latina em diversos níveis. Quando trata das “pequenas comunidades, sobretudo as comunidades eclesiais de base”⁶, mostra que elas “criam maior inter-relacionamento pessoal, aceitação da Palavra de Deus, revisão de vida e reflexão sobre a realidade à luz do Evangelho”; além disso, “nelas acentua-se o compromisso com a família, com o bairro e a comunidade local”. O Documento destaca “como fato eclesial relevante e caracteristicamente nosso e como ‘esperança da Igreja’ [...]” a sua multiplicação “na periferia das grandes cidades e no campo”. Avalia-as como “ambiente propício para o surgimento de novos serviços leigos [...] a catequese familiar e a educação dos adultos na fé, de forma mais adequada ao povo simples” (DP 629). Reconhece, porém, a insuficiente “atenção à formação de líderes educadores da fé e de cristãos

⁶ Aquino Júnior (2019, p. 442) faz notar aqui que o “sobretudo” é uma novidade em relação a Medellín.

responsáveis nos organismos intermediários do bairro, do mundo operário e agrário”. Considera que esse seja o motivo que tem levado membros ou até mesmo comunidades inteiras a perda do autêntico senso eclesial (Cf. DP 630).

Na segunda parte, “Reflexão doutrinal”, o Documento declara que o “cristão vive em comunidade sob a ação do Espírito Santo, princípio de unidade e comunhão, como também da unidade e variedade de estados de vida, ministérios e carismas” (DP 638). Continua afirmando que “nas pequenas comunidades [...] cresce a experiência de novas relações interpessoais na fé, o aprofundamento da palavra de Deus, a participação na Eucaristia, a comunhão com os pastores da Igreja particular e um maior compromisso com a justiça na realidade social dos ambientes em que se vive” (DP 640). A seguir, procura caracterizar cada elemento do termo CEB: a) “enquanto comunidade, integra famílias, adultos e jovens, numa íntima relação interpessoal na fé”; b) “enquanto eclesial, é comunidade de fé, esperança e caridade; celebra a Palavra de Deus e se nutre da eucaristia [...]; realiza a palavra de Deus na vida, através da solidariedade e compromisso com o mandamento novo do Senhor; e torna presente e atuante a missão eclesial e a comunhão visível com os legítimos pastores, por intermédio do ministério de coordenadores aprovados”; c) “é de base por ser constituída de poucos membros, em forma permanente e à guisa da grande comunidade” (DP 641); seus membros “procuram uma vida mais evangélica no seio do povo, colaboram para questionar as raízes egoístas e de consumismo da sociedade e explicitam a vocação para a comunhão com Deus e com os irmãos, oferecendo um valioso ponto de partida para a construção duma nova sociedade, ‘a civilização do amor’” (DP 642); as CEBs “são expressão de amor preferencial da Igreja pelo povo simples; nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de transformar o mundo” (DP 643).

No terceiro ponto, linhas pastorais, os bispos declaram: “queremos resolutamente promover, orientar e acompanhar as comunidades eclesiais de base, de acordo com o espírito de Medellín e os critérios da *Evangelii Nuntiandi*; favorecer o descobrimento e a formação gradual de animadores para elas” e buscar meios para elas “adaptar-se também à pastoral das grandes cidades do nosso Continente” (DP 648).

Em síntese, retoma-se e confirma-se Medellín, com algumas matizações: 1) faz-se uma distinção entre pequenas comunidades e CEBs, mas sem aprofundar; 2) explicita-se melhor cada elemento do termo CEB: comunidade (poucos membros, relação interpessoal), eclesial (fé-esperança-caridade, palavra de Deus e sacramentos, palavra de Deus na vida, missão, comunhão com os pastores), base (poucos membros, permanente, célula da grande Igreja, expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples); 3) é confirmado a participação de todos na tarefa eclesial e compromisso com a justiça, a transformação do mundo e a construção de uma nova sociedade; 4) apresenta-se o desafio da formação de lideranças e adaptação nas grandes cidades; 5) os bispos reafirmam seu compromisso de “promover, orientar e acompanhar” as CEBs.

2.3 Os desafios das CEBs da atualidade

Olhando para Medellín e Puebla, vemos que as CEBs fazem parte da estruturação do projeto pastoral. São o “primeiro e fundamental núcleo eclesial”, “célula inicial da estrutura eclesial”. Não obstante seus desafios e ambiguidades, o aspecto institucional nas duas Conferências foi responsável por seu crescimento quantitativo e qualitativo. Hoje, elas continuam a ser mencionadas em documentos, mas não aparecem mais como elemento primordial ou célula inicial; são apresentadas como uma organização ou meio entre outros e com uma advertência para que “não percam o contato com esta realidade muito rica da paróquia local” (EG 29), como se sua identidade não fosse essa de ser célula básica da paróquia.

O que se observa hoje é, pois, um quase esquecimento e marginalização das CEBs na Igreja, o que tem causado uma grande perda pastoral na constituição das comunidades: “a imensa maioria das comunidades está reduzida a culto e doutrina e tem um caráter marcadamente devocional-pentecostal” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 444). Com isso também se perde a própria noção de comunidade e se provoca uma dispersão que enfraquece o processo de evangelização.

É interessante notar a atualidade dessa proposta: se hoje falamos das paróquias como comunidade de comunidades, como sinal de descentralização pastoral e melhor possibilidade de evangelização, especialmente no mundo urbano, para vencer o individualismo próprio dos nossos tempos e que tem se manifestado

num intimismo da fé, então cremos não se poderia prescindir das CEBs como sinal básico e fundamental dessa vivência evangelizadora, enquanto comunidade fraterna que ouve a palavra, celebra sua vida e promove a vida e dignidade dos seres humanos.

Obviamente a realidade de marginalização/esquecimento/enfraquecimento das CEBs não vai mudar do dia para a noite e nem se pode ficar vivendo como se nada disso estivesse acontecendo. É preciso atualizar crítica e criativamente esse jeito de ser Igreja na realidade em que estamos, e se pode fazer isso de diversas maneiras: participando de comunidades e pastorais, assumindo os diversos ministérios leigos, sensibilizando pessoas para as grandes periferias existenciais e sociais, vinculando os problemas concretos com a Palavra por meio do Círculo Bíblico e com a liturgia celebrada, além da catequese, despertando novas lideranças, mobilizando as atividades eclesiais que abrem a Igreja para o mundo (campanha da Fraternidade, grito dos excluídos, manifestações por direitos e defesa de comunidades e pessoas em situação de vulnerabilidade), entre outras (cf. *Ibidem*, p. 446).

Dessa maneira, se verifica melhor a configuração da Igreja para seu serviço ao mundo. A Igreja é sinal e instrumento do Reino no mundo. Torna-se sinal quando é vista como Povo de Deus que encontra na comunidade eclesial de base seu núcleo básico e fundamental, onde se reconhece e se vive os diversos ministérios, promovendo a descentralização pastoral, a vida fraterna, o serviço, o cuidado dos pobres. Esse sinal é, por si mesmo, instrumento quando a comunidade tem por missão a promoção humana dos pobres e marginalizados e aqui reside o critério de seu serviço ao Reino (cf. Mt 25,31-46).

A modo de conclusão

O movimento teológico-pastoral e teórico-prático que é a Teologia da Libertação bebeu de muitas fontes. Ocupam lugar central dentre essas fontes as Conferências do Episcopado Latino-Americano acontecidas em Medellín (1968) e Puebla (1979). São elas que produzem e/ou desencadeiam a Teologia da Libertação em nosso continente.

Hoje, cinquenta anos depois de seus inícios, há muitos que negam sua atualidade e outros continuam a afirmá-la. Com isso, na verdade, se afirma ou nega um determinado dinamismo eclesial e social que ameaça e incomoda determinados grupos de poder.

E se hoje ela não tem visibilidade midiática (sempre tão interessada em justificar ideologicamente grupos de poder), se “não está na moda” ou se não recebe tanto apoio da hierarquia da Igreja, mesmo assim, não deixa de se fazer presente na Igreja e na sociedade de diversas formas (na vida de cristãos e grupos eclesiais, no ministério profético de padres e bispos, na vida religiosa inserida e comprometida com as causas populares, nos movimentos populares, nas pastorais e organismos sociais, na atividade teológica de muitos teólogos e teólogas, etc.). Além disso, na medida em que a situação de pobreza e miséria perdura em nosso mundo, com números e situações cada vez mais alarmantes, permanece o compromisso teórico-prático de libertação de toda forma de opressão. Por fim, e como elemento básico, a Teologia da Libertação continua sempre presente e atual, pois seus elementos básicos, primado da práxis e perspectiva dos pobres, são centrais na revelação e fé cristãs de tal modo que negá-los é comprometer essa mesma revelação e a fé que a ela corresponde (cf. AQUINO JÚNIOR, 2011, 407-410).

Nosso artigo quis ser uma pequena contribuição para a retomada de dois temas que são fundamentais na Teologia da Libertação e que tiveram sua primeira e importante abordagem, como vimos, nas Conferências de Medellín e Puebla.

O primeiro tema (mais que propriamente tema, eixo configurador da Teologia da Libertação) é o da opção pelos pobres. Medellín e Puebla legaram para a Igreja como um todo e sua teologia algo que é essencial na revelação e fé cristãs: a centralidade dos pobres e oprimidos na história da salvação. As duas Conferências colocam no centro da reflexão e da prática pastoral da Igreja aqueles que ocupam o centro da vida e missão de Jesus Cristo, por mais que isso cause escândalo (cf. Lc 7,22ss). Essa intuição fundamental foi sendo desenvolvida e formulada de diversos modos pela Teologia da Libertação, explicitando tanto a densidade teológica da “opção pelos pobres” ou “Igreja dos pobres”, quanto para ajudar a Igreja a dinamizar de modo consequente sua vida e missão. E hoje, com o Papa Francisco, se fortalece de novo a esperança e o desejo de uma “Igreja pobre e para os pobres”.

O segundo tema, Comunidades Eclesiais de Base, emerge, como vimos, diretamente do primeiro. Pensar a Igreja como Povo dos pobres ou Igreja dos pobres demanda repensar as estruturas pastorais para que sejam expressão dessa identidade-missão. Daí, o grande mérito de Medellín e Puebla foi pensar as CEBs como a estrutura fundamental, básica, elementar desse Povo de Deus. É uma intuição criativa, concreta e fecunda para expressar a comunhão e participação que deve marcar a identidade da pastoral da Igreja. Hoje os planos de pastoral têm insistido muito na vivência de pequenas comunidades como antídoto contra o individualismo que marca, sobretudo, o mundo urbano. As CEBs, enquanto comunidades fraternas que se reúnem em torno da Palavra, celebram a vida e promovem a dignidade humana dos pobres e oprimidos, não podem ser preteridas. Cabe aos teólogos, pastores e agentes de pastoral retomar com novo vigor e impulso essa intuição pastoral tão fecunda das conferências de Medellín e Puebla.

Portanto, celebrar os cinquenta anos da Teologia da Libertação é oportunidade fundamental para que cristãos e comunidades continuem a configurar sua vida e missão, na força do Espírito, segundo o dinamismo de Jesus Cristo, fiel ao Deus dos pobres e oprimidos. Isso implica que nossa vida pessoal se traduza num compromisso permanente com os pobres, que nossa liturgia expresse a autêntica imagem de Deus que vem ao encontro dos pobres para salvá-los, que nossa organização eclesial se faça através de pequenas comunidades de base nas quais se valoriza a fraternidade, os ministérios leigos, a escuta/atualização da Palavra, a celebração da vida em comunidade e a promoção da dignidade humana.

É preciso fortalecer também as lutas dos movimentos populares por terra, teto e trabalho. O Papa Francisco tem insistido que eles são “poetas sociais, que desde as periferias esquecidas criam soluções dignas para os problemas mais prementes dos excluídos” (FRANCISCO, 2021). E destaca: vivem a organização comunitária, reivindicam direitos, arregaçam as mangas para trabalhar pelo bem comum; as mulheres multiplicam o pão nos refeitórios comunitários, os agricultores produzem alimentos saudáveis sem destruir a natureza, são solidários com os sem teto, os migrantes, as pessoas privadas de liberdade e dependentes (cf. *Ibidem*). Eles são, portanto, mediação objetiva do estilo de vida novo suscitado pelo Evangelho do Reino.

É preciso ainda desenvolver com afinco e seriedade o momento teórico dessa práxis libertadora. Aos teólogos nunca é demais recordar o que disse o Papa Francisco (2015): “Neste tempo a teologia deve enfrentar também os conflitos [...] relativos ao mundo inteiro e que são vividos pelas ruas da América Latina”. Para tanto, “não vos contenteis com uma teologia de escritório. O vosso lugar de reflexão sejam as fronteiras. Não cedais à tentação de as ornamentar, perfumar, consertar nem domesticar”. Por fim: “Até os bons teólogos, assim como os bons pastores, têm o odor do povo e da rua e, com a sua reflexão, derramam azeite e vinho sobre as feridas dos homens”.

Siglas

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CM – Conclusões de Medellín

DP – Documento de Puebla

EG – Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual

Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Atualidade da Teologia da Libertação. **Theologica Xaveriana**. Bogotá, v. 61, n. 172, p. 397-422, jul./dez., 2011.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Uma Igreja pobre e para os pobres”. **Convergência**. Brasília, n. 49, p. 349-364, 2014.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. CEBs: de Medellín a Puebla. In: SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson (Orgs.). **Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe: opção pelos pobres, libertação e resistência**. Petrópolis: Vozes, 2019. p.438-447.

BENTO XVI, Papa. Discurso Inaugural. In: CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007. p.249-266.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**: evangelização no presente e no futuro da América Latina. 14ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CELAM. **Conclusões de Medellín, 1968**: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007.

COMBLIN, José. **O Povo de Deus**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

DOS SANTOS, Beni. Introdução a uma leitura do documento a partir da Opção preferencial pelos pobres. In: CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina**. 14ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009. pp.57-69.

FRANCISCO, Papa. **Carta do Papa Francisco por ocasião do centenário da Pontifícia Universidade Católica Argentina**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html. Vaticano, 03 de março de 2015. Acesso em: 20.jul.2021.

FRANCISCO, Papa. **Carta do Papa Francisco aos movimentos populares**. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2020/documents/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html. Vaticano, 12 de abril de 2020. Acesso em: 20.jul.2021.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Diálogo para a Comunhão e Participação. In: SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson (Orgs.). **Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe: opção pelos pobres, libertação e resistência**. Petrópolis: Vozes, 2019. p.427-437.

GUTIERREZ, Gustavo. **Onde dormirão os pobres**. São Paulo: Paulus, 2003.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta encíclica Sollicitudo rei socialis**. São Paulo: Paulinas, 1990.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta apostólica Novo Millennio ineunte**. São Paulo: Paulinas, 2001.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta encíclica Centesimus annus**. 7ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

JOÃO XXIII, Papa. **Mensagem radiofônica a todos os fiéis católicos, a um mês da abertura do Concílio**. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. pp.20-26.

LORSCHIEDER, Aloísio. **Mantenham as lâmpadas acesas: revisitando o caminho, recriando a caminhada**. Um diálogo de Aloísio Cardeal Lorscheider com O Grupo. Fortaleza: UFC, 2008.

MANZATTO, Antônio. Opção preferencial pelos pobres. In: DE SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson (Orgs.). **Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe: opção pelos pobres, libertação e resistência**. Petrópolis: Vozes, 2019. p.451-562.

Recebido em: 30.03.2022
Aprovado em: 15.04.2022.

Received: 30.03.2022.
Approved: 15.04.2022.



Pedro Henrique Araújo Santiago*

RESUMO

Esta investigação engloba as dimensões ontológica, epistemológica e linguística da Filosofia, na medida em que a problemática se debruça em responder como a predicação dos nomes permite enunciar a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis. Para tanto, apresentamos: a descoberta da estrutura proposicional no Ocidente, efetuada por Platão no Sofista; a Teoria dos Dois Mundos, contida no *Fédon* e na *República* e, finalmente, levando em consideração o “argumento sobre as coisas que são e não são” da *República* (V. 476a1-479b10), explicitamos uma breve distinção entre comunhão (koinônia) e participação (methexis), juntamente com os sentidos do verbo grego ser (einai). O resultado parcial desta pesquisa é que mesmo sustentando a ambiguidade do sentido do verbo grego ser, somente é possível atribuir uma mediação predicativa e linguística para o fosso onto-epistemológico entre o inteligível e o sensível a partir da descoberta da estrutura proposicional no Sofista.

Palavras-chave: Predicação dos nomes. Estrutura proposicional. Participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis. Mediação predicativa e linguística. Ambiguidade do sentido do verbo grego ser.

The discovery of propositional structure in the West and the end of Platonic dualism

ABSTRACT

This investigation encompasses the ontological, epistemological and linguistic dimensions of Philosophy, insofar as the problem focuses on answering how the predication of names allows us to enunciate the participation of sensible things in intelligible forms. To this end, we present: the discovery of the propositional structure in the West, made by Plato in the Sophist; the Theory of Two Worlds, contained in the *Phaedo* and the *Republic* and; finally, taking into account the *Republic's* 'argument about things that are and are not' (V. 476a1-479b10), we explain a brief distinction between communion (koinônia) and participation (methexis), together with the meanings of the Greek verb to be (einai) in the Republic (V. 476a1-479b10). The partial result of this research is that, even sustaining the ambiguity in the meaning of the Greek verb to be, it is only possible to attribute a predicative and linguistic mediation to the onto-epistemological gap between the intelligible and the sensible from the discovery of the propositional structure in the Sophist.

Keywords: Predication of names. Propositional structure. Participation of sensible things in intelligible forms. Predicative and linguistic mediation. Meanings of the Greek verb to be.

*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) na Linha de Pesquisa de Estética e Filosofia da Arte (2020-). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) (2013-2017). Possui experiência em Filosofia Antiga, com ênfase em Ontologia, Epistemologia e Linguagem. Tem interesse pelo campo de Filosofia e Estética no que tange ao estreitamento entre as Teorias Filosóficas e o Cinema Brasileiro. E-mail: prof.pedrohsantiago@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4597-3629>. Currículo Lattes: <http://lattes.enpq.br/2549783569613444>.

Introdução

Nossa investigação está inserida nas áreas de ontologia, de epistemologia e de linguagem da disciplina filosófica, na medida em que o nosso problema gira em torno de como é possível as formas inteligíveis se referirem às coisas sensíveis. Em outros termos, questiona através de que ferramenta a realidade do pensamento é atribuída à capacidade de captar a multiplicidade das coisas particulares. Essa questão, portanto, é ontológica, por um lado, porque busca relacionar e compreender dois âmbitos da realidade “que são” (as ideias e as coisas sensíveis); por outro lado, é epistemológica, visto que é necessário compreendermos por meio de quais faculdades cognitivas acessamos tais âmbitos. Por fim, a dimensão da linguagem emerge na nossa pesquisa, quando propomos que, no *Sofista*, Platão inaugura uma nova forma de investigação da realidade, apoiando-se na predicação dos nomes como mediação das formas inteligíveis e das realidades concretas das coisas particulares.

Dividimos o desenvolvimento de nossa investigação em três momentos: 1) contextualizamos historicamente a importância do diálogo *Sofista* para o Ocidente, evidenciando sua primazia na descoberta da estrutura proposicional; 2) apresentamos como se encontra difundido o dualismo onto-epistemológico platônico em diálogos como a *República* e o *Fédon*, com a finalidade de indicar que tipo de dualidade a estrutura proposicional busca mediar e 3) analisamos o argumento sobre as coisas que são e não são da *República* (V. 476a1-479b10), com o intento de explicitar a distinção entre os termos comunhão (*koinônia*) e participação (*methexis*), em conjunto com a exposição dos sentidos do verbo grego ser (*einai*). Nesse terceiro ponto, buscamos demonstrar que mesmo defendendo uma posição que assuma apenas um sentido (existencial ou predicativo) ou congregue todos os sentidos do verbo grego ser, a questão que buscamos responder persiste: a partir de que ferramenta linguística é possível enunciar a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis?

Com essa espécie de mapeamento de nossa exposição, almejamos justificar o valor desse empreendimento. Por mais que a Teoria das Formas de Platão, desde sua formulação em diálogos como o *Fédon* e a *República*, estivesse preocupada com a conceituação não apenas da realidade inteligível, mas da também sensível, resta explicar como esses âmbitos se unem e de que maneira eles são enunciados linguisticamente.

2 A influência do diálogo *Sofista* para o Ocidente

Para Charles Kahn (2018, p. 248-250), a grande conquista que o diálogo *Sofista* trouxe para o Ocidente foi a compreensão do *logos* como estrutura proposicional que se divide em *onoma* (substantivo) e *rhēma* (verbo) (*Sofista*, 262a-e). Segundo o intérprete, a noção de estrutura proposicional não está contida ainda no diálogo *Crátilo*, dado que o filósofo tratava, na obra mencionada, nomes e verbos nos moldes arcaicos, não fazendo distinção entre substantivos e verbos, isto é, tratando-os igualmente numa “(...) relação de um para um entre palavras e o que elas significam” (*ibidem*, p. 148). Nesse sentido, o *logos* estava restrito à nomeação das coisas, visto que *rhēma* (verbo), naquele contexto histórico, era compreendido como um termo usado para referir a qualquer coisa dita de outra: “um ditado, uma frase ou uma expressão” (*ibidem*, p. 149).

Nessa perspectiva, Platão foi o primeiro a cunhar, na literatura ocidental, a estrutura proposicional como hoje a conhecemos, ou seja, como um enunciado que além de identificar *sobre o que se está falando* (sujeito), ele *diz algo sobre o sujeito do enunciado* (predicado). De acordo com Kahn (2018, p. 150), a partir da noção de estrutura proposicional contida no *Sofista*, o filósofo efetuou um grande salto em sua versão canônica das formas, pois conferiu capacidade ao *logos* de juntar uma coisa (*pragma*) a uma ação (*práxis*), por intermédio de um substantivo e de um verbo (*Sofista*, 262e). Posto isso, dentro da estrutura proposicional, o verbo significa uma ação ou um estado do ser, ou seja, o *rhēma* (verbo) cumpre a função de referir uma forma, uma ideia ou até ações cotidianas, que estão no âmbito da *práxis* humana, a um determinado sujeito que, por sua vez, designa um certo agente.

Sendo assim, Charles Kahn abre caminho para interpretarmos Platão, a partir da definição de *logos* enquanto estrutura proposicional, como um pensador que propõe ser somente possível uma interpretação semântica da realidade, isto é, uma compreensão do sentido dos fatos do mundo, a qual leva em consideração os seus agentes (*prattontes*) e suas respectivas ações (*praxeis*), se tivermos em mente a dimensão sintática da estrutura proposicional do *logos*. Tal estrutura expressa e representa linguisticamente a dimensão semântica. Essa chave de leitura proposta pelo intérprete, segundo a qual existe uma relação entre as dimensões semântica e sintática do enunciado, foi o que nos mobilizou em direção à tese de que a predicação

dos nomes possibilita um sujeito individual participar (*metechein*) de uma forma (ex: Teeteto voa; Teeteto está sentado), bem como uma forma participar ou não de outra (ex: “homem” e “voar”).

2.1 Teoria dos dois mundos na *República* e no *Fédon* de Platão

Diante da consideração feita no tópico anterior sobre a descoberta da estrutura proposicional, busquemos entender como o dualismo se encontra difundido nos diálogos da *República* e do *Fédon*, a fim de assimilar sobre qual fosso onto-epistemológico a estrutura proposicional funciona como mediação.

Para tanto, é importante rememorarmos o fato de Platão caracterizar a forma ou a ideia como unidade (ex: o belo em si, o bom em si e até formas opostas, como o belo e o feio ou o justo e o injusto) que pode se instanciar na multiplicidade das coisas particulares (*R. V*, 475e-476a). Segundo Ferrari (2014, p. 17-19), essa caracterização abriu margem para compreensão de uma teoria platônica dos dois mundos, pois no fundo o que se está propondo é que a realidade possui dois âmbitos: de um lado, o âmbito inteligível das formas ou das ideias, de outro lado, a realidade das coisas sensíveis, de modo que esta última participa daquela primeira, possibilitando que a unidade da ideia, a qual é atribuída um único nome, manifeste-se na multiplicidade das coisas sensíveis (*R. VI*, 507b; *X*, 596a).

Outro caminho que podemos percorrer para visualizarmos o dualismo onto-epistemológico em Platão é o critério usado para distinguir o filósofo dos amantes de espetáculos. Tal critério é epistemológico, visto que o estado cognitivo destes últimos é designado como Opinião, enquanto a característica distintiva do primeiro é ter acesso ao estado cognitivo do Conhecimento. É possível verificar aqui, e com mais propriedade no próximo parágrafo, que o fosso onto-epistemológico platônico se manifesta na estrutura hierárquica dos estados cognitivos do Conhecimento e da Opinião, na medida em que, de um lado, temos Conhecimento – seja das formas nas suas relações consigo mesmas, seja na relação delas com as coisas sensíveis, quando utilizadas para definir estas últimas. Já, por outro lado, qualquer tentativa de definir a realidade sensível sem o recurso da participação nas formas inteligíveis deve ser reduzida a ao estado cognitivo da Opinião.

Posto isso, abordemos os passos (100a-102b) do *Fédon* de modo a auxiliarmos numa melhor compreensão do que Platão entende por Conhecimento. O filósofo responde ao seu interlocutor Cebes, nessa passagem, que a forma é a causa de suas cópias, isto é, o que é responsável pelas coisas belas, boas e grandes é, respectivamente, a forma do belo, do bem e do grande. Nas palavras de Platão, “se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, quaisquer outras justificativas só enganam¹” (*Fédon*, 100e). Portanto, o filósofo é aquele que conhece a presença e a causalidade da forma em si na multiplicidade das coisas sensíveis, pois só é possível saber a respeito das denominações das coisas particulares se admitirmos que elas participem das formas (*Fédon*, 102a-b).

É possível observarmos também tal dualismo onto-epistemológico quando Sócrates se refere a dois tipos de percepções: àquelas que convidam “o pensamento à reflexão” e àquelas que não (*R. VII*, 523b-526c). Segundo Platão, “nas muitas coisas belas (justas, piedosas), não haverá um ‘algo’, que aparece feio (injusto e ímpio)?” (*R. V*, 479a6-8). Segundo o filósofo, esse fato acontece porque temos sensações contrárias de uma mesma coisa, dado que muitas são as vezes que lhe damos denominações contrárias (ex: duro e mole; dupla e metade; leve e pesada, grande e pequena) (*R. V*, 479b6-7).

Platão argumenta que isso ocorre em virtude de formas opostas estabelecerem comunhão “com corpos e ações e umas com as outras” (*R. V*, 476a). Nesse sentido, as percepções se mostram incapazes de perceber o que captam como uma sensação participando separadamente de duas formas contrárias. Desse modo, os pares de opostos são captados por um único sentido e confundidos pela percepção. Entretanto, na interpretação de Santos (2020, p. 8), para desfazer essa confusão produzida pelos sentidos, a inteligência precisa postular que formas contrárias estabelecem comunhão nas suas instâncias, isto é, cabe ao “entendimento — ao contrário da vista — ver grandeza e pequenez não confundidas, mas separadas²” (*R. VII*, 524c).

¹ Seguimos a tradução de Schiappa de Azevedo, na qual introduzimos algumas modificações.

² Para ilustrar como uma coisa sensível pode receber denominações opostas, rememoremos a passagem do *Fédon* (102b), na qual Símiias pode participar da forma grandeza e da pequenez, dependendo de qual altura a sua é comparada. Se for com a de Sócrates, ele participa da grandeza, entretanto, se for com a de Fédon, ele participa da pequenez. Nesse caso, a inteligência captaria separadamente a participação de Símiias com cada uma das formas contrárias, quando comparada sua

Diante do exposto, percebamos que Platão se refere mais uma vez a uma relação entre as esferas do inteligível e do sensível, dado que sustenta que a inteligência intervém nas sensações contrárias que temos de uma mesma coisa, evidenciando que tal relação ocorre porque formas contrárias estabelecem comunhão nas coisas sensíveis. Todavia, uma teoria da predicatividade que explicitamente verbalmente a comunhão de formas contrárias em instâncias sensíveis emerge apenas com a descoberta da estrutura proposicional no *Sofista* (262a-e).

2.2 Os sentidos de *einai* no argumento sobre as “coisas que são e não são” (R. V476a1-479b10)

De acordo com Santos (2020, p. 2), é necessário sermos mais cuidadosos com a distinção entre “comunhão” (*koinônia*: R. V, 476a8) e “participação” (*methexis*: 478d1-3) estabelecida por Platão no argumento sobre as “coisas que são e não são” (R. V, 476a1-479b10)³. Enquanto a segunda pode dizer respeito à multiplicidade das coisas que participam nas formas inteligíveis, a primeira pode se referir à comunhão das formas opostas em suas instâncias sensíveis. Em outros termos, a *methexis*, por um lado, ocorre quando a multiplicidade das coisas belas, justas ou piedosas, por exemplo, participam respectivamente nas formas do belo, do justo e da piedade. Por outro lado, a *koinônia* acontece no instante em que formas opostas, como o belo e o feio, o justo e o injusto e o piedoso e o ímpio estabelecem comunhão nas suas instâncias sensíveis.

Enfoquemos no segundo caso, pois é a comunhão (*koinônia*) de cada par de formas contrárias (F/~F) nas instâncias sensíveis que explica como os conteúdos das Opiniões podem ser coisas que “são e não são F”. Nessa perspectiva, tal comunhão justifica como muitas coisas belas (justas e piedosas) podem ser também feias (injustas e ímpias) (*Fédon*, 102a-103e; R. V, 479 a5-8). Segundo Fine (1999, p. 217-225), a Opinião emerge como outro que difere dos contrários excludentes Conhecimento (“que é” e “é cognoscível”) e Ignorância (“que não é” e “é

altura com as dos demais, desfazendo a confusão dos sentidos que percebem a co-presença dos contrários numa coisa sensível.

³ Enfatizamos que tal distinção está centrada apenas na passagem mencionada do livro V da *República*, não se tratando, assim, de uma análise que leva em consideração todas as ocorrências de *methexis* e *koinonía* nos diálogos de Platão.

incognoscível”), que apesar de acumularem as leituras existencial e veritativa, a sua compreensão é predominantemente predicativa. A opinião se refere a coisas que são e não são [determinado predicado], e tal predicado expressa formas contrárias, que aparecem combinadas com corpos e ações (R. V, 479a6-7).

A prevalência da predicação, assinalado por Gail Fine (1999, p. 217-225), é retirada da leitura que Platão faz do argumento de Parmênides, o qual se encontra num contexto antepredicativo – visto que, como não há sujeito explícito no *Poema*, é possível não ler as disjunções “é”/“não é” como cópulas que ligam sujeitos a objetos implícitos, mas como nomes que indicam qual caminho “é cognoscível” e qual “não é”. Conforme Santos (2020, p. 8), a leitura tradicional que o filósofo faz de B2 é predominantemente predicativa/existencial, porque leva em consideração um sujeito cognoscente que conhece o “que é”, ou seja, que tem como objeto formal algo que tem como predicado o “que é absolutamente cognoscível” (R. V, 476e7-11). Desse modo, os diferentes conteúdos das competências cognitivas se diferenciam entre si de acordo com a maneira que se relacionam com os predicados responsáveis por suas definições. (ex: conhecimento é *ser absolutamente cognoscível*; ignorância é *não ser cognoscível* ou *ser incognoscível*; e a *opinião é ser e não-ser um determinado predicado*).

Nas palavras de Ferrari (2014, p. 29), “a diferença entre conhecimento e opinião não reside nos objetos aos quais os dois estados cognitivos (conhecimento e opinião) se dirigem, mas no tipo de asserções que são capazes de gerar”. Nesse sentido, a condição necessária para a perfeita cognoscibilidade de um dado objeto é ele *ser absolutamente um determinado predicado ou ser e não ser determinado predicado*. Por essa razão, evidencia Fine (1999, p. 217-225) que a opinião também, tal qual a competência cognitiva do conhecimento, é compreendida predicativamente, ou seja, o “sujeito que opina” tem como objeto algo que “é”/ “não-é” certo predicado. Isto é, as competências cognitivas (conhecimento e opinião), além de se aplicarem em objetos específicos, referem-se aos conteúdos proposicionais deles. Nesse sentido, Ferrari (2014, p. 27-28) sustenta que:

Platão estabelece então uma nítida distinção ontológica entre as realidades que incorporam perfeitamente o predicado a elas atribuído e que são absolutamente aquele predicado, e realidades que são e não são o caráter a elas adscrito. Trata-se da diferença entre o ser identitário ou existencial (em

si é F) e o ser participativo (a é F à medida que participa de F). No primeiro caso o sujeito, que é uma ideia, constitui a única realidade à qual o predicado F se adapta de modo perfeito; no segundo, o sujeito, que pode ser um particular como uma ideia, possui por participação aquele predicado, sem identificar-se com ele.

Entretanto, contra a argumentação de Fine (1999) e Ferrari (2014), Fronterotta (2014, p. 42) diz que defender o sentido predicativo de *einai* no argumento sobre as “coisas que são e não são” (*R. V*, 476a1-479b10) é fazer “como quer grande parte da epistemologia contemporânea, hostil a todo pressuposto metafísico”, segundo a qual o que “(...) conhecemos propriamente não são *objetos* existentes fora de nós, mas sim *proposições* que formulamos acerca de certos objetos”. O comentador (FRONTEROTTA, 2014, p. 37-62) contrapõe-se à interpretação proposicional, fundamentando-se numa leitura mais tradicional, conhecida como *Standard*, sustentada por intérpretes como Cross e Woosley (1964), White (1976) e Vegetti (2000).

Segundo os comentadores mencionados, apesar da ambiguidade semântica atribuível ao verbo ser, é necessário admitirmos o caráter eminentemente realista e ontológico desenvolvido por Platão no livro V da *República*, ou seja, o raciocínio elaborado pelo filósofo nos conduz a uma teoria dos dois mundos, na qual temos dois objetos que possuem realidades ontológicas distintas, e que produzem, por sua vez, uma distinção epistêmica entre conhecimento e opinião, de modo que o que é objeto de conhecimento não pode ser de opinião e o que é objeto de opinião não pode ser de conhecimento, fato que, em última instância, impossibilita essas duas instâncias onto-epistemológicas se relacionarem, já que são objetos distintos, situados em planos de existência diferentes.

Posto isso, Fronterotta (2014, p. 39-40), na sua interpretação existencial do verbo ser, sustenta que há três níveis existenciais de objetos de cognição: 1) o conhecimento que ocupa o vértice da hierarquia onto-epistemológica, visto o seu objeto ser o ser, isto é, os entes em si e imutáveis na sua própria condição; 2) a opinião que se encontra em posição intermediária, em virtude de opinar ser sobre um objeto diferente do ser e do não-ser, já que não é puramente o conhecimento do ser, nem é a privação absoluta de conhecimento, proporcionada pela ignorância e 3) a ignorância que ignora o que não é e, por isso, é ausência de todo e qualquer conhecimento e opinião, uma vez que o não-ser não é de modo nenhum.

Nesse sentido, como a relação entre as competências cognitivas e os seus conteúdos é objetual, não pode haver opinião sobre as formas nem conhecimento sobre as coisas que estão em constante mutação, pois a opinião coincidiria com a própria ciência e um mesmo objeto seria cognoscível e opinável. Por fim, em decorrência do não-ser ser concebido como o que não existe e, portanto, não podendo se constituir como objeto de conhecimento ou opinião, o “que não é” é excluído como um nível existencial, de modo que a hierarquia onto-epistemológica se resume em dois níveis existenciais, mas de maneiras distintas, a saber, o que é de modo absoluto (conhecimento) e o que é ser e não-ser (opinião).

Para Fronterotta (2014, p. 43-45), a interpretação de Fine (1999, p. 217-225) é responsável por retirar a dimensão ontológica como critério de diferença entre os objetos de conhecimento e os objetos de opinião, de modo a fundamentar tal diferença no tipo de proposição que as competências cognitivas produzem. Nessa perspectiva, o conhecimento científico sempre produz proposições verdadeiras, enquanto a *doxa* estabelece tanto proposições verdadeiras, quanto proposições falsas. De acordo com o comentador, caso levemos em consideração essa interpretação proposicional de *einai*, não faz mais sentido pensar na hierarquia onto-epistemológica existencial proposta pela interpretação *Standard* que separa competências cognitivas e seus respectivos objetos hierarquicamente. Isso porque, segundo o seu argumento, “(...) a opinião, quando verdadeira, revela-se constitutivamente idêntica ao conhecimento, a ele equivalente em valor e utilidade prática, mas sobretudo no que concerne a sua estrutura e utilidade prática” (*Ménon*, 98a-e; *Teeteto*, 199a-200e).

Posto isso, não é mais necessário fazer distinção, no plano ontológico, entre ideias inteligíveis e coisas sensíveis, na medida em que “(...) conhecimento e opinião terminam, se assim se pode dizer, por ‘entrecruzar-se’” (Fronterotta, 2014, p. 45), visto que a diferença não é mais entre objetos de conhecimento e objetos de opinião, mas entre a proposição que cada competência cognitiva pode produzir, o que, em última instância, representa uma recusa à teoria de *dois mundos diferentes* em Platão, o do ser e o do devir, tendo em vista que pode haver conhecimento sobre as realidades sensíveis e opiniões sobre ideias inteligíveis.

Entretanto, caso admitíssemos isso, como seria possível distinguir o filósofo, alguém dedicado ao conhecimento das ideias inteligíveis, do filodoxo, personagem histórico que é amante das coisas sensíveis e das opiniões sobre elas? Se, no

argumento sobre as “coisas que são e não são” (*R. V*, 476a1-479b10), o critério para distinguir ambos é o objeto que a competência cognitiva de cada um é capaz de visar, portanto, o filósofo e o filodexo, a partir da interpretação proposicional de Fine (1999, p. 217-225), seriam impossíveis de serem identificados, porque os últimos poderiam falar de algo que é absolutamente um determinado predicado, produzindo, assim, conhecimento, enquanto os primeiros poderiam emitir meras opiniões sobre as coisas sensíveis ao se referir a coisas que são e não são um determinado predicado.

Nessa perspectiva, segundo Fronterotta (2014, 49-50), aceitar uma leitura exclusivamente proposicional do que seria o conhecimento e a opinião significa romper com o próprio objetivo estabelecido entre os interlocutores, segundo o qual há objetos que só os filósofos conhecem e objetos que apenas são passíveis de opinião pelos filodoxos, colocando em risco todo esforço argumentativo de Platão, no livro V da *República*, de justificar as razões onto-epistemológicas de o filósofo ser o governante da cidade. Por essa razão, contra Fine (1999) e Ferrari (2000a, p. 365-391; 2000b, p. 393-419), o comentador (2014, 54-55) sustenta uma leitura existencial do verbo ser, pois compreende que o fato de um objeto possuir certa propriedade ou predicado não o faz necessariamente cognoscível, visto que a marca da sua cognoscibilidade ou incognoscibilidade é o seu estatuto dentro de uma hierarquia onto-epistemológica estrita. Ou seja, é necessário levar em consideração a relação das competências cognitivas com seus respectivos objetos, o que necessariamente implica, por um lado, objetos que só podem ser objetos de conhecimento (as ideias) e, por outro lado, objetos que só podem ser objetos de opinião (as coisas sensíveis). Segundo o comentador em questão (*ibidem*, p. 50):

(...) admissão de duas formas reciprocamente excludentes de conhecimento, que haja dois níveis separados de real: se tal distinção não subsiste no plano epistemológico do conhecimento e da opinião, com maior razão não fará sentido estabelecê-la no plano ontológico dos objetos de conhecimento e dos objetos de opinião.

Em síntese, segundo as análises de Fronterotta (2014, p. 62-70) sobre os passos (*R. V*, 476a1-479b10), não é pertinente excluirmos ou tratarmos o sentido do verbo grego ser como um aspecto semântico remoto que, conseqüentemente, não possui a mesma relevância que os sentidos predicativo e veritativo. O intérprete se coloca contra as posições de Fine (1999) e Ferrari (2014) porque, na sua concepção,

antes de predicarmos qualquer coisa, nós, enquanto falantes, temos a intenção de atestar a existência daquilo que é objeto de predicação. A título de exemplo, temos a frase “Sócrates é belo”: Sócrates, antes de ser belo, “(...) precisa antes de tudo *ser*, ou seja, existir e viver, *estar ali* [esserci], no sentido de *ser presente*, de *se dar realmente* (*ibidem*, p. 64). Por essa razão, o intérprete não aceita que, ao distinguir os objetos do conhecimento dos objetos de opinião (*R. V*, 476a1-479b10), o sentido existencial do verbo ser seja secundarizado e derivado de um sentido mais originário que seria àquele do operador lógico, manifesto nos mais diversos tipos de predicação. Em outros termos, se o sujeito sequer subsistisse, não poderíamos predicar coisa alguma.

Diante das divergências apontadas entre os intérpretes em relação aos sentidos do verbo grego ser, Kahn (2018, p. 119-120) sustenta uma posição que congrega as reivindicações de todos. Segundo ele, existem três funções semânticas de *einai* que não podem ser excluídas nos diálogos de Platão: 1) “existencial, para asserções do sujeito, afirmando que *S é*”; 2) “instanciação, para asserções do predicado, afirmando que *S é* ou *ocorre*”; 3) “verídica, afirmar a sentença inteira, isto é, afirmar que é o caso que *S é P* (ou que é verdadeiro *que S é P*)”. Em consonância com a perspectiva de Kahn (2018), que leva em consideração os sentidos existencial, predicativo e veritativo de *einai*, Gonzalez (2014, p. 85-86, grifo do autor) ainda é mais enfático ao afirmar que “(...) não podemos extrair sentido do texto de Platão a menos que possamos mostrar como os três sentidos de ‘é’ que nós distinguimos podem, em Platão, ter *um único sentido*”. Ou seja, para os comentadores mencionados não podemos isolar um dos sentidos do verbo grego ser, visto que precisamos concebê-los unificadamente para interpretarmos mais adequadamente a teoria platônica.

Posto isso, como nos evidencia Kahn (2018, p.148-154) e Santos (2011, p. 128-132), antes do *Sofista* não se encontra estabelecido por teóricos que sucederam Platão e nem no imaginário do povo grego uma clara distinção dos usos do verbo ser, de modo que os falantes soubessem que nuance semântica (existencial, predicativa ou veritativa) estavam fazendo do verbo em seus discursos. Dessa forma, não defendemos que um desses sentidos seja mais originário e que, portanto, um antecedeu o outro lógica ou cronologicamente. Desse modo, sustentamos que, no contexto da *República V*, não há predominância de uma nuance semântica em detrimento de outra, mas que os três sentidos de *einai* ocorrem. No entanto, como já

aludimos, a estrutura proposicional somente é estabelecido por Platão, pela primeira vez na história do mundo Ocidental, no *Sofista* (260-262e), diálogo mais tardio que a *República*, o que, em última instância, significa dizer que nos diálogos médios não há uma teoria da predicatividade sistematizada, apesar de haver usos do sentido predicativo de *einai*, o que acarreta, para teoria das ideias de Platão, dificuldades para explicar o que medeia a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, em outros termos, o que expressa verbalmente a relação entre esses dois âmbitos da realidade.

O nosso intuito em abordar as mais diversas interpretações do sentido do verbo grego ser no argumento das “coisas que são e não” (R. V476a1-479b10) foi evidenciar que todas as compreensões de *einai* aqui expostas possuem um ponto em comum: apontam para uma teoria dos dois mundos que separa a realidade entre as dimensões do inteligível e do sensível, sem que nos fique totalmente claro como se dá a relação entre ambos. Em outros termos, o que as interpretações do verbo grego ser aqui expostas propõem-nos é uma realidade dividida: ou entre objetos de conhecimento e objetos de opinião, ou entre coisas que são absolutamente um predicado e coisas que são e não um determinado predicado ou, na melhor das hipóteses, uma teoria que congregue os sentidos existencial e predicativo de *einai*.

Por isso, defendemos que a dedução dos sumos gêneros (*Sofista*, 254d-259e) e a reformulação do sentido da negativa (*Sofista*, 257b-c) estabelecem outro modo de participação tanto entre as coisas sensíveis e as formas inteligíveis, bem como somente entre as formas. Essa nova maneira de conceber a participação, a partir da qual nem toda relação é uma relação entre contrários e em que as coisas podem participar umas das outras sem perder suas identidades, Platão pôde estabelecer um paralelismo entre participação e predicação, entendendo esta como a expressão verbal e a possibilidade de comunicação a outras pessoas da participação, sejam entre as formas inteligíveis, sejam entre as coisas sensíveis e as formas. Dessa maneira, com a possibilidade do estabelecimento do paralelismo entre participação e predicação é possível esta ser uma mediação entre o inteligível e o sensível, visto ser a dimensão da realidade em que os seres humanos podem expressar verbalmente a relação de ambos.

Conclusão

Vejamos como Fronterotta (2014, p. 59) relaciona as coisas sensíveis com as formas inteligíveis nos âmbitos ontológico, epistemológico e lógico-linguístico, de modo a dar mais sustentabilidade a nossa tese:

(...) tanto à teoria dos dois mundos (com a conseqüente, e temida, separação entre opinião e conhecimento), quanto à separação ontológica, que implica uma hierarquia epistemológica à qual corresponde, por fim, uma análoga divisão do ponto de vista lógico-linguístico, a doutrina da participação opõe a hipótese segundo a qual, não obstante sua irreduzível diversidade, os termos separados possam de algum modo entrar em relação, tanto no plano ontológico – através do qual as coisas sensíveis participam das ideias, obtendo suas propriedades e a sua própria essência – quanto no plano epistemológico – porque o conhecimento (“doxástico”) do sensível e de suas propriedades remete ao conhecimento científico das ideias que são causa do sensível e de suas propriedades – quanto, enfim, no plano lógico-linguístico – porque as ideias, à medida que conferem ao sensível as suas propriedades, são predicados do sensível.

Diante disso, não é possível investigar as coisas sensíveis enquanto tais, ou seja, em si e em relação a si mesmas, mas somente na *methexis* (participação) com as formas inteligíveis, pois são estas que conferem propriedades à multiplicidade dos particulares, isto é, são as ideias que são a causa da definição das coisas sensíveis. É por essa razão que, na estrutura proposicional, a forma inteligível é representada na posição predicativa, pois é ela que definirá as propriedades da coisa sensível, que sofre a predicação em virtude de ocupar a posição de sujeito do sensível. A opinião, portanto, sobre algo sensível, só pode ser extraída caso levemos em consideração a forma a qual este algo participa e, dessa maneira, também tenhamos ciência da forma que lhe define.

Nesse caso, a relação da *República* com o *Sofista* precisa ser estabelecida porque, tal como as formas da *República* (ex: o justo e o injusto; o belo e o feio), movimento e repouso são contrários excludentes. Mas há problemas sutis que precisam ser mais bem esclarecidos. O movimento e o repouso participam do ser no contexto do *Sofista*, mas o ser não participa de nenhum deles, na medida em que nem movimento nem repouso dizem respeito à definição ou podem estabelecer as propriedades da natureza do ser. Semelhantemente, podemos pensar isso na participação das coisas particulares nas formas inteligíveis pois, quando dizemos que

o corpo de Maria participa da beleza, a beleza não participa do corpo de Maria, e do mesmo modo, quando falamos que coisas móveis participam ou do movimento, ou do repouso, movimento e repouso não podem participar das coisas móveis. Isso porque os sensíveis não podem definir e nem dizer o que são as ideias. Como algo que é e não é poderia ser o predicado do que é?

Mas as ideias que são os conteúdos do conhecimento e que, portanto, podem ser absolutamente conhecidas, podem ser também captadas quando há uma participação da multiplicidade das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, possibilitando, assim, que nós conheçamos a definição desses particulares. Desse modo, apesar de haver uma diferença ontológica constitutiva entre ambos, tornando inviável o modelo universal das formas ser reproduzido na realidade das coisas sensíveis, só podemos de alguma maneira conhecer as coisas concretas do mundo prático, da natureza e da história, através da participação dos sensíveis nos inteligíveis, na medida em que somente estes últimos são objetos do conhecimento.

Por essa razão, mesmo levando em consideração que a realidade constantemente mutável das coisas particulares impossibilita que as formas se realizem absolutamente no devir, só podemos dizer algo a respeito deste a partir da sua participação nas ideias, pois se levássemos em consideração somente as coisas sensíveis, sem a participação no inteligível, só emitiríamos opiniões sobre elas. É por isso que as formas inteligíveis não participam das coisas sensíveis, pois o que está em constante transformação não pode servir como modelo universal para definir as propriedades e, participando em formas opostas, determinar o que uma ideia é. Porém, o contrário é possível, pois as formas inteligíveis podem servir de parâmetro para as ações humanas e o mundo concreto da política, de modo a ficar sob responsabilidade do filósofo, conhecedor das ideias, determinar com que ideias os particulares estabelecem participação. Nessa perspectiva, nas palavras de Fronterotta (2014, p. 60), “(...) as ideias estão de algum modo presentes no âmbito sensível, por outro, é impossível que as coisas sensíveis estejam presentes no âmbito inteligível (...) o que evidentemente representa uma restrição que protege a perfeição das ideias”. É em função disso que a participação é reconfigurada no *Sofista*, com o intuito de resolver o problema da participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis.

Com a reformulação do sentido da negativa (*Sofista*, 258b-260b), tanto a verdade deixa de ser uma propriedade constitutiva das ideias, bem como a falsidade não é mais concebida como idêntica ao não-ser. Platão inaugura uma nova concepção de investigação da realidade que se difere daquela que abordamos a partir da *República V*, 476a5-479e1, na medida em que verdade e falsidade são entendidas agora como qualidades que somente podem ser averiguadas num discurso predicativo (*Sofista*, 263d). Isso ocorre em virtude de o ser e o não-ser passarem a se relacionar no momento em que a negativa ganha conotação de diferença, já que, assim, o não-ser deixa de ser o contrário do ser, não sendo mais compreendido como o inexistente à maneira parmenídica.

Essa reformulação obrigou, por um lado, o gênero do ser participar do não-ser para se distinguir dos demais gêneros; e o não-ser participar do ser a fim de que a diferença seja de algum modo na realidade. Dessa maneira, a verdade e a falsidade passaram a ser compreendidas de maneira proposicional, isto é, para serem atestadas é preciso que levemos em consideração se o enunciado participa do ser (verdadeiro) ou do não-ser (falso). No entanto, para que estas participações sejam observadas, o filósofo precisa estar atento à expressão verbal da participação, nomeadamente a predicação dos nomes – que pode ser ou entre as formas ou entre as coisas sensíveis e as ideias inteligíveis.

Nesse caso, os amantes do saber precisam observar se o predicado, que pode representar uma ideia, realmente, corresponde com o sujeito – que tanto pode identificar uma forma inteligível, bem como uma coisa sensível. Havendo correspondência temos um enunciado verdadeiro e que participa do ser; caso contrário, não ocorrendo correspondência entre predicado e sujeito, temos um enunciado falso que, conseqüentemente, participa do não-ser. Com efeito, o diferencial, aqui, está no fato de a falsidade não ser mais concebida como inexistência, mas como aquilo que se difere do verdadeiro e que, participando do ser, existe de alguma forma na realidade.

Todavia, não estamos, com isso, subordinando a participação das formas inteligíveis ou das coisas particulares entre as ideias ao âmbito da predicação dos nomes, nem estamos afirmando que a participação para ocorrer dependa de um interlocutor que enuncie um discurso predicativo. Nessa perspectiva, aceitamos que a participação ocorre independente disso. Afinal de contas, não é preciso que alguém

diga que a justiça é bela para o justo estabelecer participação com a beleza. Estamos tão somente assinalando a importância da predicação dos nomes para teoria das ideias de Platão no *Sofista* como uma mediação entre o inteligível e o sensível, na medida em que permite ao filósofo, por um lado, expressar verbalmente a participação entre esses âmbitos a outras pessoas, bem como é sua ferramenta para avaliar se a participação enunciada por ele ou por outrem, entre as coisas particulares e as formas inteligíveis, está sendo expressa verdadeira ou falsamente. Por isso, chamamos a predicação dos nomes de mediação, pois ela auxilia a conferirmos a verdade ou a falsidade dum pensamento que se dirige para as realidades concretas da existência humana, como, por exemplo, os comportamentos sociais e as relações políticas que, ao serem pensadas se são justas ou injustas, impele-nos a fazer uso do recurso da predicação dos nomes para sabermos se o que predicamos, de fato, expressa a relação dessas realidades concretas com as formas inteligíveis.

Referências

BRANN, Eva. **The Music of the Republic**: essays socrates' conversations and plato's writings. Paul Dry Books: Philadelphia, 2004.

BROWN, Lesley. Negation and not-being: Dark Matter in the Sophist, *In*: PATERSON, R.; KARASMIS, V.; HERMANN, A. (Orgs.). **Presocratics and Plato**: A Festschrift in honour of Charles Kahn. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2013, p. 233-254.

BROWN, Lesley. The *Sophist* on Statements: Predication and Falsehood. *In*: FINE, G. (Org.). **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2008, 437-262.

CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é**: a tese de Parmênides. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

CORNFORD, F.M. **Plato's theory of knowledge**: the *Theetetus* and the *Sophist* of Plato. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

CROSS, R.C; WOZLEY, A.D. **Plato's Republic**: A Philosophical Commentary. London: Macmillan, 1964.

DINUCCI, Aldo Lopes. Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 24, p. 5-22, 2008.

FERRARI, Franco. Conhecimento filosófico e opinião política no livro V da República de Platão. *In*: ARAÚJO, Carolina (Org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

FERRARI, Franco. Conoscenza e opinione: il filosofo e La città. *In*: VEGGETTI, Mário (Org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000a.

FERRARI, Franco. Teoria delle idee e ontologia. *In*: VEGGETTI, Mário (Org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000b.

FINE, Gail. **Plato I: Metaphysics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FREDE, Michael. O sofista de Platão sobre falsos enunciados, *In*: KRAUT, Richard (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 469-500.

FRONTEROTTA, Francesco. Os sentidos do verbo ser no livro V da *República* e a sua “função” epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião. *In*: ARAÚJO, Carolina (Org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GONZALEZ, Francisco. De volta ao conhecimento e à opinião em *República V* sem Gail Fine. *In*: ARAÚJO, Carolina (Org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

GÓRGIAS. Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. Apresentação e tradução do grego de Aldo Dinucci. **TRANS/FORM/AÇÃO**, São Paulo, v.31, n.1, p. 197-2003, 2008.

GÓRGIAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução portuguesa de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

KAHN, Charles. **Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MONTENEGRO, M.A.P. Górgias e o despertar do sono eleático de Platão. *In*: AZEVEDO, C; BITTENCOURT, A; COSTA, A; MORAES, F. (Orgs.). **Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2018.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução, notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013

PLATÃO. **Fédon**. Tradução e notas de M.T.S. Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2013.

PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução portuguesa de H. Murachco, J. Maia Junior, J. G. T. SANTOS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2011.

RYLE, Gilbert. Letters and Syllables in Plato. **The Philosophical Review**, Carolina do Norte, v. 69. n. 4, p. 431-451, 1960.

SANTOS, J.G.T. Linguagem. *In*: CORNELLI, G; LOPES, R (Orgs.). **Platão**. São Paulo: Paulus, 2018.

SANTOS, J.G.T. O argumento sobre “as coisas que são e não são”: *R. V 476a1-479b10*. **Prometheus**, Aracaju, v. 11, n. 32, 2020.

SANTOS, J.G.T. **Platão: A construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, J.G.T. Prefácio. *In*: MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J.G.T. (Orgs.). **Sofista**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SAYRE, Kenneth. Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist*. **Nous**, v. 4, n. 1, p. 81-91, 1970.

SOUZA, Eliane Christina de. **Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o sofista**. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

VEGETTI, Mario. **Platone: La Repubblica, libro V**. Napoli: Bibliopolis, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

WHITE, N.P. **A companion to Plato's Republic**. Indianapolis: Hackett, 1976.

Recebido em: 01.05.2022.
Aprovado em: 22.05.2022.

Received: 01.05.2022.
Approved: 22.05.2022.



Daniel Vieira*

RESUMO

O artigo intenta explicar como o anti-historicismo liberal de Karl Popper (1902-1994), contrário à concepção de que a história seja portadora de alguma significação intrínseca, vai de encontro ao determinismo sociológico de Karl Marx (1818-1883), segundo o qual o desenvolvimento social está refém de leis preconcebidas que o conduziriam inexoravelmente ao socialismo científico. Ressaltaremos, ainda, que, na visão de Popper, a impotência política marxista é ineficiente diante do que o filósofo austríaco considera como o efetivo modo de melhorar o quinhão da vasta maioria dos homens: o dever do Estado de evitar que tantos sofram por fome ou por ruína econômica, aliado ao reforço de instituições que regulem o arbítrio do poder, tendo em vista o problema da soberania. Concluimos mostrando a repercussão dessas reflexões no debate contemporâneo a partir da crítica de Anthony Quinton (1925-2010) à conexão, feita por Popper, entre historicismo e totalitarismo no pensamento de Marx.

Palavras-chave: Karl Popper. Historicismo. Karl Marx. Filosofia Política. Racionalismo crítico.

Some considerations about Karl Popper's criticism of Karl Marx's historicism

ABSTRACT

The paper tries to explain how the liberal anti-historicism of Karl Popper (1902-1994), contrary to the conception that history carries some intrinsic meaning, goes against the sociological determinism of Karl Marx (1818-1883), according to the which social development is hostage to preconceived laws that would lead inexorably to scientific socialism. We will also emphasize that, in Popper's view, Marxist political impotence is inefficient in the face of what the Austrian philosopher considers to be the effective way of improving the destiny of the vast majority of men: the State's duty to prevent so many from suffering from hunger or suffering by economic ruin, allied to the reinforcement of institutions that regulate the will of power, in view of the problem of sovereignty. We conclude by showing the repercussion of these reflections in the contemporary debate from Anthony Quinton's (1925-2010) critique of the connection made by Popper between historicism and totalitarianism in Marx's thought.

Keywords: Karl Popper. Historicism. Karl Marx. Political Philosophy. Critical rationalism.

*Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2017), tendo a monografia aprovada com nota máxima pela banca examinadora e publicada pela Editora Fi (Porto Alegre). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFil - UFRRJ) na linha Subjetividade, ética e política (2020). Interesses voltados para a epistemologia das ciências sociais, com ênfases em Karl Popper e Max Weber, filosofia das ciências naturais e para a história do liberalismo. E-mail: dmv95.ufrj@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5431-0846>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/915411362585535>.

Introdução

No início de *A miséria do historicismo*, Popper, de maneira geral, define sua compreensão do historicismo como uma maneira de abordar as ciências sociais com a pretensão de fazer *predições históricas* (POPPER, 1980), admitindo, assim, que com esse objetivo desvelar-se-ão “ritmos”, “tendências” ou “padrões” que subjazem à evolução da história.

A convicção do filósofo era a de que o método historicista era o responsável pelo então insatisfatório estado no qual se encontravam as ciências sociais teoréticas. Nesse cenário, constam duas vertentes do método historicista que são objetos de exame crítico por parte de Popper: a vertente naturalística e a antinaturalística.

A vertente naturalística caracteriza-se pela defesa de que é um dever da sociologia explicar e prever eventos valendo-se de teorias e leis universais que procura descobrir. Dando-a, nos moldes da física, como uma disciplina empírica, os corifeus dessa abordagem propugnam que dado o caráter bem-sucedido das previsões físicas, isto é, suas corroborações por via da experiência, a sociologia, então, de forma similar, tem seu relativo êxito em buscar corroborar suas previsões. Desse modo, a previsão apoiada em leis e o teste dessas leis à luz da observação devem ser comuns tanto às investigações dos físicos quanto dos sociólogos.

Por outro lado, a vertente antinaturalística sustenta que os métodos peculiares à física não podem ser estendidos às ciências sociais devido a profundas diferenças que separam aquela destas. As leis físicas ou “leis da natureza”, para os teóricos dessa vertente, são válidas em qualquer tempo e espaço, dado que o mundo físico é governado por um sistema de uniformidades físicas. As leis sociológicas ou “leis da vida social”, por sua vez, são diversas em distintas épocas e lugares. Embora admita que há muitas condições sociais cuja regularidade de recorrência podemos observar, nega que essas regularidades rastreáveis na vida social tenham o caráter uniforme das regularidades do mundo natural; dado que, no que concerne à vida social, há forte dependência da história e de diferenças culturais. Em outras palavras, dependem de uma situação histórica particular.¹

¹ “Assim, por exemplo, não se deve falar, sem ressalvas, em leis da Economia, mas tão-somente em leis econômicas do período feudal ou do início da era industrial, e assim por diante, sempre referindo a fase histórica durante a qual se admite que as leis em causa hajam prevalecido” (POPPER, 1980, p. 8).

Isso posto, tendo em vista as principais dificuldades relacionadas à interpretação histórica por Popper levantadas no capítulo conclusivo de *A sociedade aberta e seus inimigos*, veremos como a teoria marxista do Estado encaixa-se na vertente naturalística do historicismo – amparada, ademais, numa concepção essencialista de ciência cuja maior motivação é desvelar os “fenômenos ocultos” ou as “realidades que se encontram por detrás das aparências”.

Configura-se, então, a concepção de Estado de Karl Marx (1818-1883), ao ver de Popper, como parcialmente institucional e parcialmente essencialista (POPPER, 1974b). É institucional, conforme detalharemos, até o instante em que Marx busca averiguar que funções práticas têm as instituições legais na vida social. É essencialista, uma vez que Marx nem pesquisa a variedade de fins aos quais possam servir essas instituições, ou que sejam destinadas a servir. Ademais, nem sugere que reformas serão necessárias a fim de fazer com que o Estado sirva aos fins aos quais julgar desejáveis. Ao invés de formular exigências convenientes com relação às funções que almeja para o Estado, as instituições legais ou o governo, indagou: “O que é Estado?”; isto é, buscou desvelar a função essencial das instituições legais. Essa perquirição converge indubitavelmente com sua consideração essencialista e metafísica: o campo das ideias e das normas, para o filósofo alemão, é mera aparência de uma realidade econômica.

Iremos mostrar que a maior consequência dessa teoria é a de que toda a política, todas as instituições legais e políticas, assim como todas as lutas políticas, jamais podem ser dignas de maior relevância. Declara-se a *impotência* de toda política. A principal, ou única, tarefa de toda atividade política é a de velar para que as alterações do revestimento jurídico-político se mantenham em conformidade com as mudanças efetivadas na realidade social. Em outras palavras: de acordo com os meios de produção e com as relações entre as classes.

Marx acredita que toda a forma de governo, seja tirânico ou mesmo democrático, é uma ditadura de classe ou forma de subjugação da classe operária. Para Popper, segundo Júlio Cesar R. Pereira, essa concepção do filósofo alemão é fruto de “[...] uma situação de capitalismo selvagem que coonestava uma extremada exploração da classe operária” (PEREIRA, 1993, p. 143).

Intentamos, assim, mostrar que, na visão de Popper, essa forma de capitalismo acaba por conduzir ao chamado “paradoxo da liberdade”. Esse paradoxo só será

neutralizado a partir de um Estado que imponha restrições à liberdade com base na intersubjetividade desta e de uma forma que também evite o outro extremo, o intervencionismo absoluto. Tendo também em vista a posição popperiana de que a preocupação central da filosofia política não é com quem deve governar, mas com a questão de como devemos organizar as nossas instituições políticas para que os maus ou incompetentes governantes não causem demasiados danos, iremos nos centrar na introdução do volume 1 (1974a) e nos capítulos 13, 16, 17 e 25 do volume 2 de *A Sociedade Aberta e seus inimigos* (1974b). No entanto, iniciaremos apresentando os problemas que Popper observa quanto às interpretações históricas e seu estatuto perante as teorias científicas e como isso influenciou a interpretação do filósofo acerca do determinismo sociológico marxista. Concluiremos mostrando algumas fragilidades da conexão, apontada por Popper, entre historicismo e totalitarismo a partir das considerações de Anthony Quinton (1925-2010) em seu ensaio “Karl Popper: A política sem essência”.

1 Interpretação histórica e determinismo sociológico: peculiaridades e problemas

1.1 O problema da interpretação histórica

Na introdução ao primeiro volume de *A Sociedade Aberta e seus inimigos*, Popper declara que embora esteja principalmente interessado na metodologia das ciências naturais, com ênfase nos métodos da física, ele também se interessa pelo problema do estado algo insatisfatório de algumas ciências sociais; especialmente, da filosofia social (POPPER, 1974a). Esse seu interesse também se relaciona a questões de método. O autor declara, em forte consonância com o tema que estamos abordando, que seu interesse pelo problema do método nas ciências sociais eclodiu a partir da ascensão do totalitarismo e pelo fracasso que essas áreas obtiveram ao tentarem dar sentido a ele.

O ponto de partida da inquirição popperiana está na alegação de que todas as descrições científicas factuais são demasiado seletivas, sendo sempre dependentes de teorias. Analogamente, diz Popper, o que um holofote torna visível depende de sua posição, do modo como o direcionamos, de suas tonalidades e intensidades

(entretanto sempre também dependa, em alta escala, das coisas que por ele são iluminadas). Por sua vez, uma descrição científica é amplamente dependente do ponto de vista que sustentamos, dos interesses que carregamos:

Pois, se tentamos formular nosso ponto de vista, então sua formulação, via de regra, será o que às vezes se chamam uma hipótese operante, isto é, uma suposição provisória cuja função é ajudar-nos a selecionar e a ordenar os factos. Mas devemos deixar claro que não pode haver qualquer teoria ou hipótese que não seja, nesse sentido, uma hipótese operante e não permaneça assim. De facto, nenhuma teoria é final e cada teoria nos auxilia a escolher e ordenar factos (POPPER, 1974b, p. 268-69).

De tal modo, esse caráter seletivo portado por toda descrição torna-se “relativo” no sentido de que ofereceríamos outra descrição caso nosso ponto de vista fosse diverso. A nossa crença na verdade da descrição, também garante Popper, pode ser afetada; porém, a questão da verdade ou falsidade da descrição permanece intacta, dado que não é relativa em tal sentido.

Em linhas gerais, a seletividade de toda descrição situa-se na variegada e infinita riqueza dos possíveis aspectos dos fatos do nosso mundo. Para descrevermos essa riqueza, dispomos de um número finito de uma série finita de palavras. Desta maneira, podemos descrever essa realidade na maior extensão que desejarmos e, no entanto, essa descrição será meramente uma seleção; sempre incompleta, pequena, dos fatos que se apresentam para serem descritos.²

Tamanho situação evidencia que não apenas é impossível evitar um ponto de vista seletivo, mas é por demais indesejável assim proceder, posto que, se assim pudéssemos, estaríamos longe de obter uma descrição mais “objetiva” e perto de conseguir um amontoado de enunciados inteiramente desconexos. Tudo isso é mais enfaticamente verdadeiro no que se refere à descrição histórica. Na história, não menos que nas ciências naturais, não podemos nos desviar de um ponto de vista, e a crença contrária nos conduziria ao autoengano e à ausência de cuidado crítico. Todavia, isso não significa que tenhamos permissão de falsificar qualquer coisa ou considerar questões de verdade de maneira leviana. Qualquer descrição histórica particular de fatos será verdadeira ou falsa, ainda que pese a decisão sobre sua

² A concepção de que o nosso intelecto é capaz de deter apenas um recorte de todo o conhecimento disponível na realidade. Observação que Popper deve a Friedrich V. Hayek (1899-1992), filósofo e economista austríaco, em *Collectivist Economic Planning* (1935).

verdade ou falsidade.

Até o momento, como bem afirma Popper, a história posiciona-se de maneira similar à física e às demais ciências naturais. Contudo, Popper mostra que na física, em contraste com a investigação histórica, o “ponto de vista” é geralmente apresentado por uma teoria que pode ser corroborada por meio da busca de novas evidências empíricas.

Numa ciência natural, as teorias possuem tarefas diversas e correlatas, que ajudam a unificá-la, a explicar e a predizer acontecimentos. Nesse espectro, dar uma explicação causal a determinado acontecimento consiste em extrair, dedutivamente, um enunciado, denominado prognose, que o descreve usando como premissas da dedução certas leis universais aliadas a certos enunciados singulares, ou específicos, rotulados como condições iniciais. Popper exemplifica com o caso do rompimento de um fio cuja explicação causal podemos fornecer ao observar que ele podia sustentar o peso de apenas uma libra e foi-lhe aplicado o peso de duas. Desdobrando o processo: a) admite-se certas hipóteses que possuem o caráter de leis universais da natureza; isto é, no caso em questão: quando a tensão aplicada sobre um fio excede a máxima por ele suportada, então ele se romperá; e b) entram em jogo certos enunciados específicos, as condições iniciais, concernentes ao evento em exame: para este fio, a tensão máxima por ele suportada é de uma libra e foi-lhe aplicada duas. Ora, por meio das leis universais expressas em a), podemos deduzir, em consonância com as condições iniciais expressas em b), o seguinte efeito, descrito pela prognose: a colocação de um peso de duas libras num fio capaz apenas de suportar apenas uma foi a causa do rompimento.³

Uma das coisas que podemos ver por meio dessa análise da explicação causal, alega Popper, é que não podemos falar sobre causa e efeito de modo absoluto, mas que um acontecimento é causa de outro acontecimento, em relação com alguma lei universal. Ainda assim, tais leis universais, por diversas vezes, são tão demasiado triviais que as damos como assentes ao invés de fazer um uso consciente das mesmas. Outro tópico para levarmos em conta é que o uso de uma teoria com a finalidade de predizer um acontecimento específico é tão-somente outro aspecto de seu uso. Dado que, continua Popper, testamos uma teoria pela comparação dos

³ Popper fornece o mesmo exemplo em sua *A lógica da investigação científica*, seção 12, capítulo III.

acontecimentos preditos com os efetivamente observados, a análise também nos evidencia como as teorias podem ser testadas. Utilizar ou não uma teoria a fim de explicar, prever ou testar outra dependerá do conjunto dos nossos interesses ou das proposições que aceitarmos.

Por conseguinte, no caso das denominadas ciências generalizadoras teóricas (física, biologia, sociologia, entre outras) interessamo-nos, de forma predominante, por leis ou hipóteses universais. Almejamos saber se elas são ou não verdadeiras, e dado que jamais podemos estar inteiramente certos quanto à sua verdade, preferimos o método de eliminação das falsas⁴:

Nosso interesse pelos acontecimentos específicos, por exemplo as experimentações que são descritas pelas condições iniciais e as prognoses, é um tanto limitado; interessamo-nos por eles principalmente como meios para certos fins, meios pelos quais podemos pôr a prova as leis universais, que posteriormente são consideradas como interessantes em si mesmas e como unificadoras de nosso conhecimento (POPPER, 1974b, p. 271).

No caso das ciências generalizadoras aplicadas, o nosso interesse é distinto. Um engenheiro, exemplifica Popper, que utiliza a física para construir uma ponte está geralmente interessado em uma prognose: saber se uma certa espécie de ponte descrita pelas condições iniciais suportará ou não determinada carga. Para esse profissional, as leis universais são dadas como assentes e são meios para um fim.

Decorrência disso é que ambas as ciências, generalizadoras puras e generalizadoras aplicadas, têm seus interesses voltados para, respectivamente, testar hipóteses universais e prever acontecimentos específicos. Sem embargo, há um interesse que transcende esses objetivos: o de explicar um acontecimento particular ou específico. Caso estejamos a fim de explicar um acidente de trânsito, por exemplo, então habitualmente iremos admitir uma miríade de leis universais antes triviais, tais como a de que um osso se quebra sob certa pressão, e estaremos geralmente interessados nas condições iniciais, ou na causa que, aliada a essas leis triviais da natureza, poderá nos explicar o acontecimento em questão. Em condições normais, admitiremos certas condições iniciais e buscaremos encontrar mais alguma evidência a fim de testar se essas condições iniciais hipoteticamente aceitas são verdadeiras ou

⁴ O método de eliminação de erros por tentativas, colocado por Popper como peculiar ao progresso do nosso conhecimento.

falsas. Em outras palavras: Popper assegura que testamos essas hipóteses específicas extraindo delas, com a ajuda de outras leis universais igualmente triviais, novas predições passíveis de serem confrontadas com fatos observáveis.

Temos que, portanto, chamar as ciências cujo interesse é voltado para a explicação de acontecimentos específicos, para se distinguirem das ciências generalizadoras, das ciências históricas.

Ao ver de Popper, essa concepção de história deixa nítida a razão pela qual muitos estudantes de história e de seu método insistem que são os acontecimentos particulares que os interessam e não qualquer das ditas “leis históricas”:

A generalização pertence simplesmente a uma diferente linha de interesse, a ser agudamente distinguida daquele interesse nos acontecimentos específicos e sua explicação causal que é a tarefa da história. Aqueles que se interessam pelas leis devem voltar-se para as ciências generalizadoras (por exemplo, a sociologia). Nossa concepção também deixa clara a razão pela qual a história tantas vezes tem sido descrita como “os acontecimentos do passado, tais como efetivamente ocorreram”. Esta descrição expõe perfeitamente bem qual é o interesse específico do estudioso da história, em contraposição ao do estudioso de uma ciência generalizadora, embora tenhamos de levantar algumas objeções contra ela (POPPER, 1974b, p. 272).

Também explica essa concepção o fato de, argumenta Popper, na história nos vemos confrontados, muito mais do que nas ciências generalizadoras, com os problemas de seu “infinito tema de estudo” (POPPER, 1974b, p. 272). Esse detalhe está na constatação de que as teorias ou leis universais nas ciências generalizadoras introduzem unidade, assim como um ponto de vista. Na história, entretanto, não dispomos de teorias unificadoras. A multidão de leis triviais utilizadas pelo historiador é dada como assente: é desprovida de interesses e incapaz de introduzir ordem no tema de estudo. Desdobremos isso.

Caso os historiadores desejem, conforme o exemplo dado por Popper, explicar a divisão da Polônia em 1772 mostrando que para ela não era possível resistir ao poderio da Rússia, da Prússia e da Áustria, usar-se-á, geralmente, o que é denominado como “lei da sociologia do poder militar”: caso entre dois exércitos aproximadamente bem armados e comandados, um tenha superioridade em homens, então o outro nunca vencerá. Essa lei, como podemos notar, é muito trivial para que possa oferecer um sério problema para os sociólogos ou mesmo chamar a atenção deles. O que fica como lição disso é que, na realidade, a maioria das explicações

históricas utiliza menos leis sociológicas e psicológicas triviais, mas a *lógica da situação*. Além das condições iniciais que servem para descrever os interesses pessoais, os objetivos e demais fatores situacionais, admite-se sub-repticiamente, como aproximação inicial, a trivial lei geral de que pessoas de juízo íntegro agem mais ou menos racionalmente dentro das situações nas quais se encontram:

Geralmente a lógica situacional admite um mundo físico no qual agimos. Este mundo contém, digamos, recursos físicos que estão à nossa disposição e sobre os quais sabemos algo, e barreiras físicas sobre as quais também sabemos alguma coisa (frequentemente não muito). Além disso, a lógica situacional também deve admitir um mundo social, habitado por outro povo, de cujas metas sabemos alguma coisa (frequentemente não muito) e deve admitir, além de tudo, as *instituições sociais*. Essas instituições sociais determinam o peculiar caráter social do nosso meio social, realidades que, em algum grau, correspondem às coisas do mundo físico. Um armazém ou um instituto universitário ou uma força policial ou uma lei são, nesse sentido, instituições sociais. A Igreja, o Estado e o casamento também são instituições sociais [...] (POPPER, 2004, p. 32-33, destaques do autor).

Nesse cenário, é importante ver que diversas “teorias históricas”, que podem ser melhor descritas como “quase teorias”, diferem vastamente em caráter das teorias científicas (POPPER, 1974b). Na história⁵, os fatos de que dispomos são amiúde intensamente limitados e não podem ser replicados ou implementados ao nosso bel prazer. Esses dados foram coletados em conformidade com um ponto de vista anteriormente concebido: as chamadas “fontes da história”, que apenas registram os fatos que pareceram suficientemente interessantes para registrar; fontes essas que contêm dados adaptáveis a uma teoria preconcebida. Conquanto, não dispondo de mais fatos, não será, via de regra, possível testar esta ou outra teoria posterior, essas intestáveis teorias históricas podem razoavelmente ser qualificadas como circulares. Em contraposição às teorias científicas, Popper prefere chamá-las de *interpretações gerais*.

A relevância das interpretações está no fato de apresentarem um ponto de vista. Nada obstante, Popper mostrou que um ponto de vista é sempre inevitável e que, no âmbito da investigação histórica, só raramente se pode obter uma teoria que possa ser testada. De tal modo, não devemos pensar que uma interpretação geral possa ser corroborada mesmo pela sua convergência com todos os registros: devemos lembrar do que já apontamos, ou seja, sua circularidade, além do fato de que haverá sempre

⁵ Popper diz que o mesmo vale para as ciências naturais históricas, como a geologia histórica.

uma quantidade de outras interpretações - algumas vezes incompatíveis - que estejam em conformidade com os mesmos registros. No entanto, se observarmos que mesmo na esfera da física, com o armazenamento de fatos mais dignos de confiança, novas experimentações cruciais são necessárias por estarem as velhas em conformidade com duas teorias competidoras e conflitantes⁶, deixaremos de lado a ingênua crença de que qualquer conjunto de definido de registros históricos possa ser interpretado de um único modo.

Entretanto, essa condição não significa que todas as interpretações possuam igual mérito.⁷ Primeiramente, sempre há interpretações que realmente não se encontram em conformidade com os registros aceitos; em segundo lugar, há algumas interpretações que precisam de um número plausível de hipóteses auxiliares para evitarem ser infirmadas pelos registros. Ademais, há, ainda, algumas que são incapazes de fazer correlação entre diversos fatos que outras podem fazê-lo e, desse modo, explicá-los. Por isso, pode haver todas as espécies intermediárias entre “pontos de vista” mais ou menos universais e essas específicas hipóteses históricas que, na tarefa de explicar acontecimentos históricos, desempenham antes o papel de condições iniciais hipotéticas e menos de leis universais.

O fato de ter afirmado que as interpretações podem ser incompatíveis, ressalta Popper, não implica que apenas se as considerarmos como cristalizações de pontos de vista não o serão. A interpretação de que o homem progride obstinadamente, exemplifica ele, é incompatível com a de que ele regride firmemente. Ainda assim, vale a pena notar a diferença: o “ponto de vista” de quem leva em conta a história humana como uma história do progresso não é necessariamente incompatível com o de quem a encara como uma história de regressão. Expressando de outro modo, é viável escrevermos uma história do progresso humano em prol da liberdade (contendo, por exemplo, o relato da luta contra a escravidão) e outra história de retrocesso e

⁶ “[...] (considere-se a experiência dos eclipses que foi necessária para decidir entre as teorias de gravitação de Newton e Einstein) [...]” (POPPER, 1974b, p. 274).

⁷ Essa colocação é coerente com a aversão de Popper a posturas que podem conduzir ao relativismo ou ao irracionalismo. Diz o filósofo em “O mito do referencial”: “Um dos traços mais perturbadores da vida intelectual da atualidade é a maneira como se defende tão amplamente o irracionalismo e se admite doutrinas irracionalistas. A meu ver, um dos principais componentes do irracionalismo moderno é o relativismo (a doutrina de que a verdade é relativa a nosso referencial ou formação intelectual: que ela pode mudar de um referencial para outro) e, em particular, a doutrina da impossibilidade de um mútuo entendimento entre diferentes culturas, gerações ou períodos históricos” (POPPER, 2008, p. 209).

opressão (contendo coisas tal como o impacto da raça branca sobre a negra) e essas histórias não precisarem estar em conflito; podem ser complementares como duas visões de uma paisagem tomada de pontos distintos. Popper assume essa consideração como de alta importância tendo em vista que como cada geração tem seus problemas e dificuldades peculiares e, logo, seus interesses e pontos de vista peculiares, então cada uma delas terá o direito de reinterpretar a história à sua conveniência, sendo essa reinterpretação complementar à de gerações anteriores.

Afinal de contas, estudamos a história porque estamos interessados nela talvez por desejarmos aprender alguma coisa a respeito de nossos próprios problemas. Mas a história não pode servir a nenhum desses dois objetivos, se, sob a influência de uma inaplicável ideia de objetividade, hesitarmos em apresentar os problemas históricos do nosso ponto de vista. Nem deveremos pensar que nosso ponto de vista, se consciente e criticamente aplicado ao problema, será inferior ao de um escritor que ingenuamente acredite não interpretar, mas haver alcançado um grau de objetividade que lhe permita apresentar os “acontecimentos do passado como realmente concorreram”. (Eis porque creio que se justificam até mesmo os comentários abertamente pessoais como os contidos neste livro, pois se acham de acordo com o método histórico.) (POPPER, 1974b, p. 276).

Como corolário dessa situação, o importante, frisa Popper, é termos consciência dos nossos pontos de vista e termos, sobretudo, sentido crítico, evitando, dentro do possível, desvios inconscientes e, assim, não críticos, ao expormos os fatos. Em todos os outros aspectos, a interpretação deve falar por si mesma e seus méritos estarão em sua fertilidade, em sua capacidade de desvelar os fatos históricos e, em seu interesse pontual, em sua capacidade de elucidar os fatos do dia.

Em suma, temos que não é possível haver uma história “do passado tal como efetivamente ocorreu” (POPPER, 1974b, p. 276): podem existir apenas interpretações históricas não definitivas, com cada geração tendo o direito de elaborar a sua. Não há apenas o direito de elaborar a sua interpretação, como há real necessidade a ser atendida. Queremos saber como se dá a relação das nossas dificuldades com o passado e queremos ver a linha por meio da qual poderemos progredir para a solução que presumimos e escolhemos para a nossa primordial tarefa. Essa necessidade, como veremos detalhadamente na próxima seção, é a que produz as interpretações historicistas. Sob sua pressão, o historicista substitui a indagação racional acerca de como escolher os problemas mais prementes, como eles surgem e quais os caminhos mais viáveis para resolvê-los, pela seguinte indagação irracional: “que caminho

estamos seguindo? qual, na essência, é a parte que a história nos destinou a desempenhar?” (POPPER, 1974b, p. 277).

[O] historicista não reconhece que é ele quem escolhe e ordena os factos da história, mas crê que a “própria história”, ou a “história da humanidade”, determina, por suas leis inerentes, a nós mesmos, nossos problemas, nosso futuro e mesmo nosso ponto de vista. Em vez de reconhecer que a interpretação histórica deveria atender a uma necessidade nascida dos problemas práticos e das decisões que nos confrontam, o historicista acredita que em nosso desejo de interpretação histórica se expressa a profunda intuição de que, contemplando a história, poderemos descobrir o segredo, a essência do destino humano (POPPER, 1974b, p. 277).⁸

A partir de um exame cuidadoso dessa questão, Popper concluiu que essas largas profecias históricas estão muito distanciadas do método científico. O futuro depende do agir de cada um, enquanto indivíduo, e não de qualquer necessidade histórica que possa ser levantada. Contudo, o filósofo diz que influentes filosofias sociais assumiram a posição oposta. Os cientistas sociais depositam confiança em uma estabilidade que as ciências naturais possuem para fazer previsões e concluem, equivocadamente, que também devem as ciências sociais fazer profecias de longo prazo. Temos aqui o historicismo. Logo, os argumentos apresentados pelos historicistas, apesar da aparente plausibilidade, centram-se na “[...] grosseira incompreensão do método da ciência e, especialmente, no esquecimento da distinção entre *predição científica e profecia histórica*” (POPPER, 1974, p. 17, destaques do autor).

1.2 Marx e seu determinismo sociológico

De acordo com o exposto na seção anterior, Popper diz que a história em si mesma não tem qualquer significação, mas que cabe a nós darmos a ela a nossa própria significação, seja considerando-a do ponto de vista da luta pela sociedade aberta, do da luta contra a opressão, entre outras opções.

O marxismo, diz Popper, tem como base o intento de penetrar no campo humanitário, causando cisma e confusão a fim de construir uma quinta coluna intelectual amplamente inconsciente e, por essa mesma condição, eficaz. O maior

⁸ Empenha-se em descobrir a “Chave da História”, expressão que Popper toma emprestada de John Macmurray (1891-1976), filósofo escocês.

êxito dessa tentativa deu-se após o hegelianismo ter se alçado como a base de, como era então considerado o marxismo, “um verdadeiro movimento humanitário” (POPPER, 1974b, p. 89). Entretanto, apesar dessa roupagem, aos olhos de Popper, esse movimento era até então a mais desenvolvida e mais perigosa forma de historicismo.

Conquanto, para Popper, é impossível fazer justiça a Marx sem o reconhecimento de sua sinceridade:

Sua largueza de espírito, seu senso dos fatos, sua desconfiança da verbosidade, e especialmente da verbosidade moralizante, fizeram dele um dos mais influentes lutadores deste mundo contra a hipocrisia e o farisaísmo. Tinha ardente desejo de auxiliar os oprimidos e estava plenamente consciente da necessidade de dar provas com ações e não só com palavras. Como seus principais talentos fossem teóricos, dedicou labor imenso a forjar o que acreditava serem armas científicas para a luta a fim de melhorar o quinhão da vasta maioria dos homens. Sua sinceridade na busca da verdade e sua honestidade intelectual o distinguem, creio, de muitos de seus seguidores (embora infelizmente também ele não escapasse de todo à influência corruptora de uma educação na atmosfera da dialéctica hegeliana, descrita por Schopenhauer como “destrutiva de toda inteligência”) (POPPER, 1974b, p. 89).

Por essa citação, podemos ver que, segundo Popper, o interesse de Marx pela filosofia e pela ciência social era de cunho prático. Para ele, o conhecimento era um meio de promover o progresso da humanidade. Todavia, por que Popper ataca tão veementemente o filósofo alemão?

Bryan Magee (1930-2019), em seu *As ideias de Popper*, nos explica que o aspecto central do marxismo reside na afirmação de constituir-se como uma doutrina científica. Marx considerava-se, nas palavras de Magee, “[...] o Newton ou o Darwin das ciências históricas, políticas e econômicas - em verdade, daquelas que poderíamos, de maneira geral, denominar ciências sociais” (MAGEE, 1974, p. 95). O cerne da questão, portanto, é o seguinte: Marx acreditava que leis científicas, sendo ele o descobridor delas, disciplinavam o desenvolvimento das sociedades humanas. A concepção de ciência sustentada era, inevitavelmente, pré-einsteiniana. Semelhantemente aos homens bem-informados de seu tempo, Marx julgava que as leis naturais disciplinadoras dos movimentos da matéria no espaço haviam sido descobertas por Newton.

Segue-se que é possível para nós predizer o momento em que o sol “nascerá”

ou “deitará”, os eclipses, os movimentos das marés, entre outros. Sem embargo, ainda que as leis naturais nos permitam predizer o futuro do sistema solar, não conseguimos controlá-lo. As leis, assim, agem com inexorável necessidade, produzindo resultados que são inevitáveis, que somos habilitados para prever, mas não alterar. Marx, prossegue Magee, contemplou suas descobertas sob a mesma ótica e estabeleceu um paralelismo com as leis da natureza valendo-se de aspectos extraídos da teoria newtoniana.

Entretanto, o fato de que Marx concebia com enlevo o futuro inevitável é, do ponto de vista científico, irrelevante. Era impossível para Marx defender o futuro inevitável, do mesmo modo que um astrônomo não pode defender um eclipse que lhe foi possível prever. O filósofo alemão, ainda segundo Magee, obstinadamente reiterou o caráter científico de sua teoria, alegando que ela fazia não prescrições, mas descrições. Inclusive rejeitava outras formas do socialismo, dando-as como utópicas. Uma passagem do *Manifesto* explicita essa rejeição:

Substituem a atividade social por sua própria imaginação pessoal; as condições históricas da emancipação por condições fantásticas; a organização gradual e espontânea do proletariado em classe por uma organização da sociedade pré-fabricada por eles. A história futura do mundo se resume, para eles, na propaganda e na execução prática de seus planos de organização social (MARX; ENGELS, 2007, p. 66).⁹

A evidente consequência do fato de o marxismo comparar-se à ciência é que, para não chafurdar em contradições, deve, exitosamente, defender no âmbito das discussões científicas as posições que propugna (MAGEE, 1974). Em outras palavras: deve o marxismo submeter-se a testes experimentais e aceitar as consequências advindas desses testes. Admite-se, geralmente, que Popper derrubou os então proclamados “alicerces científicos” (MAGEE, 1974, p. 97) do marxismo a ponto de inviabilizar uma reconstrução do mesmo. No entanto, o nosso autor não atacou o marxismo almejando mostrar que ele é irrefutável.¹⁰ A teoria marxista, considerada seriamente, mostra-nos Magee, permitiu uma considerável amostra de previsões

⁹ Popper aceita essa diferenciação entre, de um lado, a crença marxista de que somos impotentes para fixar os rumos da história e, de outro, a crença utópica de que cabe a nós construir a sociedade perfeita. Como vemos, o marxismo foi amplamente divulgado como se fora uma crença do segundo tipo e foi assim acolhido pela maioria dos comunistas que, para Popper, são “marxistas vulgares” e, para Marx, “socialistas utópicos”. Segundo Magee, o comunismo é utópico, mas não o marxismo (MAGEE, 1974).

¹⁰ “O marxismo vulgar é irrefutável, mas Popper não comete o erro de atribuir esse marxismo vulgar a Marx” (MAGEE, 1974, p. 97).

falseáveis. Dentre alguns exemplos:

[...] somente os países capitalistas plenamente desenvolvidos poderiam, de acordo com a teoria, tornar-se comunistas; conseqüentemente, todas as sociedades deveriam preliminarmente completar a fase capitalista, antes de se voltarem para o comunismo. Contudo, ressaltando-se o caso da Checoslováquia, todos os países que se tornaram comunistas atravessavam fases pré-industriais - nenhum deles chegou a ser uma sociedade capitalista plenamente desenvolvida. Segundo a teoria, a revolução teria de assentar-se no proletariado industrial. Entretanto, Mao Tse-Tung, Ho Chi-Minh e Fidel Castro refutaram a previsão, baseando suas bem-sucedidas revoluções nos camponeses de seus respectivos países (MAGEE, 1974, p. 97).

Todos os casos mencionados equivalem a refutações de uma teoria que reclama o *status* de científica em razão de submeter suas previsões a testes empíricos. Embora esse, na ótica popperiana, seja o teste mais relevante ao qual uma teoria deve superar, não é, contudo, o único: deve uma teoria estar em conformidade com os critérios lógicos de compatibilidade e coerência interna.¹¹ O aspecto fundamental do marxismo, isto é, o desenvolvimento dos meios de produção como único fator determinante de transformação social, mostra-se logicamente incoerente dado que a teoria não pode explicar a maneira pela qual esses meios de produção se desenvolvem ao invés de permanecerem os mesmos. De tal modo, a concepção de Marx consoante a qual a história evolui em conformidade com leis científicas é, para Popper, mais um exemplo, e o mais atraente, do historicismo. Como bem define Phil Parvin, o historicismo caracteriza-se pela condição de que:

[...] o estudo das instituições sociais e políticas, normas e convenções não pode ser tomado em abstração das forças históricas e condições que as trouxeram ao mundo. O estudo da política e da sociedade, nessa visão, é pouco mais ou menos que o estudo da história (PARVIN, 2010, p. 52, tradução nossa).

A crença de que a ciência se encontra atrelada ao determinismo, seja ele interpretado como princípio de uniformidade da natureza ou como lei de causalidade universal, ainda não havia sido totalmente superada no século XX. Popper afirma ter

¹¹ Princípio de unidade lógica da ciência. Em nosso *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva*: Porto Alegre: Editora Fi, 2017 mostramos que a filosofia do convencionalismo fere esse princípio ao defender que hipóteses diferentes, mesmo que sejam contraditórias, podem ser úteis ao cientista dependendo da aplicabilidade que possuem. O valor cognitivo atribuído à ciência é, então, substituído por um valor meramente instrumental. Mais a respeito, cf. especialmente o quinto capítulo: "Convencionalismo e relativismo", p. 32-39

sido Laplace¹² o que mais se apegou à ideia do determinismo (PEREIRA, 1993). Na visão laplaciana, o estado do sistema newtoniano estaria dado caso fossem fornecidas as posições, massas, velocidades e direções concernentes a todas as suas partículas. Como, evidentemente, esse conhecimento situa-se além dos nossos limites intelectuais, Laplace põe em jogo a ficção de um “demônio”. Essa “entidade”, estando de posse dessas condições e das leis naturais, poderia deduzir todos os estados futuros do mundo, fundamentando o determinismo.

Para Popper, a ciência vinha, cada vez mais, mostrando sinais de independência dessa noção. Segundo o filósofo, a física, “a mais adiantada de todas as ciências” (POPPER, 1974b, p. 92), havia mostrado que pode seguir sem tais suposições. O determinismo não é um pré-requisito necessário de uma ciência capaz de fazer previsões. Porém, diz, Marx não pode ser censurado por meramente ter sustentado o determinismo no que concerne às ciências naturais, tendência essa que era por demais influente em seu tempo.

Se não pudemos censurar Marx por ter sustentado o determinismo, podemos, argumenta Popper, censurar a influência prática dessa doutrina sobre a concepção do filósofo alemão acerca dos alvos e possibilidades das ciências sociais, que o extraviou. Para Popper, a ideia abstrata de que há causas que determinam os desenvolvimentos sociais é inteiramente inofensiva. O perigo é quando essa ideia conduz ao historicismo. Segundo Popper, “[n]ão há razão para acreditarmos que, dentre todas as ciências, a ciência social seja capaz de realizar o antiquíssimo sonho de revelar o que o futuro nos reserva” (POPPER, 1974b, p. 93). Essa crença em uma adivinhação científica não se centra apenas no determinismo, mas na confusão entre previsão científica, típica às ciências naturais, e profecia histórica, que faz um prenúncio das principais tendências do desenvolvimento futuro da sociedade. O caráter científico da primeira espécie de previsão não assegura o caráter científico da segunda.

Logo, tudo o que um cientista social poderia fazer, pensava Marx, era “[...] prever os vórtices e rajadas à sua frente” (POPPER, 1974b, p. 94). O serviço prático que ele prestaria seria prever a tormenta que desviaria o navio de seu curso certo, ou, também metaforicamente, avisar qual lado do barco seria melhor para todos os passageiros se reunirem. O socialismo científico, de acordo com o filósofo alemão,

¹² Pierre-Simon Laplace (1749-1827), matemático, astrônomo e físico francês.

expõe Popper, tinha como tarefa anunciar um milênio socialista independente. O socialismo científico não seria uma tecnologia social, uma vez que não ensina os modos e meios de construção de instituições socialistas. O modo como Marx vê as relações entre teoria e prática evidencia a integridade de seu historicismo. Por essa razão, é mui importante distinguir entre predição científica e profecia histórica:

A profecia histórica e a interpretação da História tornam-se, de tal forma, a base de qualquer ação social consciente e realista. Em consequência, a interpretação da História há de constituir-se na principal tarefa do pensamento historicista; e, em verdade, assim ocorreu. Cada ação e cada reflexão historicista objetivam interpretar o passado para ter como predizer o futuro (POPPER, 1980, p. 40-41).

Marx, conclui Popper, acabou sendo um falso profeta. Ele foi um profeta do decurso da história e fez profecias que não se cumpriram. Apesar disso, essa não é a principal acusação popperiana. Para Popper, Marx desviou, em grande número, pessoas inteligentes, fazendo-as acreditar que a profecia histórica é o modo científico de abordar os problemas sociais. A influência historicista do filósofo alemão acabou sendo devastadora para todos aqueles desejosos da estabilidade da democracia. O marxismo-leninismo simbolizava esse poder devastador e por demais nocivo.¹³

2 A “impotência política” marxista e a crítica popperiana da teoria da soberania

Conforme apontamos, Popper reconhece nas reflexões de Marx a influência, por demais profunda, das condições da época vivenciada pelo filósofo alemão. Um tempo, a saber, marcado por dura exploração da classe operária, em que mesmo crianças eram submetidas a prolongadas jornadas de trabalho; submetendo-se a isso em troca da sobrevivência.¹⁴ Popper, assim, admite que:

[...] por trás dessas teorias tão soturnas quanto engenhosas há uma sombria e depressiva experiência. E embora Marx, a meu ver, falhasse em compreender o futuro que ele tão agudamente desejava prever, parece-me

¹³ Do mesmo modo, Popper considera que o historicismo hegeliano, com sua ideia de que a maior encarnação do espírito dos povos estaria no Estado, contribuiu com o nacionalismo nazista.

¹⁴ Entre os exemplos que Marx fornece a seus leitores, mencionados por Popper, está o caso de William Wood, de apenas 9 anos, submetido, quando tinha 7 anos e 10 meses, a uma extremamente árdua jornada de trabalho de mais de 15 horas diárias (POPPER, Karl Raimund. “O sistema legal e social”. In POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*, pp. 124-141). Para maiores detalhes, cf. MARX, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by the third german edition by Samuel Moore and Edward Aveling. Edited by Frederick Engels. New York: The Modern Library, 1906. Book 3.

que mesmo suas teorias enganosas dão prova de sua afiada visão sociológica no íntimo das condições de seu próprio tempo e de seu invencível humanitarismo e senso de justiça (POPPER, 1974b, 127).

Tendo em vista toda essa reconstrução teórica, o que há de mais problemático, para Popper, dentro da teoria marxista do Estado, é a tese acerca da “impotência de toda a política”. Vejamos em maiores detalhes.

Para Marx, de acordo com Popper, os sistemas jurídico e moral de uma sociedade aspiram a uma preservação de suas infraestruturas. O sistema jurídico, por sua vez, corresponde ao conjunto de leis imposto pela classe dirigente; enquanto o sistema moral corresponde ao conjunto de preceitos ideológicos que visam persuadir o proletariado da justeza de sua situação (PEREIRA, 1993).¹⁵

A partir dessa divisão, desvela-se a verve essencialista¹⁶ do marxismo: Marx, na leitura de Popper, não busca pesquisar a diversidade das funções das instituições sociais existentes, tendo em vista que elas representam apenas a aparência econômica determinante; sendo, portanto, impossível por meio delas lograr qualquer reforma política. A consequência dessa visão é que qualquer Estado, inclusive o democrático, consiste em uma ditadura de classe. Marx tornava sua posição ainda mais explícita ao opor sistema legal e sistema social.

Diante da situação de capitalismo “selvagem”¹⁷, de acordo com o sistema legal

¹⁵ Com isso, diz Popper, não é de surpreender que as concepções que Marx possuía do liberalismo e da democracia fossem demasiado negativas. Diz o nosso autor: “[...] suas concepções do liberalismo e da democracia, que ele considerava nada mais do que véus a encobrirem a ditadura da burguesia, forneceram uma interpretação da situação social do seu tempo que parece muito bem adequada, corroborada como foi pela triste experiência. Marx, de fato, viveu, especialmente na juventude, num período da mais desavergonhada e cruel exploração. E essa vergonhosa exploração era cinicamente defendida por apologistas hipócritas, que apelavam para o princípio da liberdade humana, para o direito do homem a determinar seu próprio destino e entrar livremente em qualquer contrato que considere favorável a seus interesses” (POPPER, 1974b, p. 128).

¹⁶ Marx, nas palavras de Alberto Oliva, “que está entre os mais radicais proponentes de engenharia social”, enfatiza demasiadamente em *O capital*, que a ciência é capaz de desvelar o modo essencial de manifestação da realidade em oposição às ilusões recorrentes do senso comum, prisioneiro das percepções imediatas. O filósofo alemão declara que a ciência seria supérflua caso a aparência e a essência das coisas coincidissem imediatamente; ademais, todas as ciências, exceto a economia política, reconhecem que as coisas amiúde apresentam uma aparência que se contrapõe à sua essência. Marx fere o embasamento filosófico da modéstia do conhecimento peculiar aos liberais uma vez que se o conhecimento pode alcançar a essência recôndita do que está sob investigação, então não há razão para ter a humildade como característica. Praticamente, tudo se torna possível: “revelar-nos como e por que as coisas são como *atualmente* são, até prescrever como deveriam ser para que fossem melhores” (OLIVA, 1993. p. 24, destaque do autor).

¹⁷ Na nota 9 ao décimo-oitavo capítulo de *A sociedade aberta e seus inimigos*, diz Popper que o termo “capitalismo” é demasiado vago para ser utilizado a fim de nomear um período histórico determinado. Inicialmente foi ele aplicado em sentido pejorativo, isto é, de um sistema que propicia grandes lucros aos que “não trabalham”. Concomitantemente, o vocábulo tem sido empregado num sentido científico

estavam estabelecidas, ao menos de maneira aproximativa, a liberdade e a igualdade. Indagava-se Marx, mostra Popper, acerca do que significava isso na realidade, uma vez que os acontecimentos transcorridos não iam ao encontro dos até então direitos estabelecidos pela legislação local:

A despeito de toda essa “justiça”, eles [os trabalhadores] não estariam em situação muito melhor que a de escravos. De fato, sendo pobres, só podem vender a si mesmos, e a suas mulheres e filhos, no mercado de trabalho, por tanto quanto seja necessário para a reprodução de sua força de trabalho. Isto é, pelo total de sua força de trabalho não obterão mais do que mesquinhos meios de existência. Isso mostra que a exploração não é simplesmente roubo. Não pode ser eliminada por meios meramente legais (POPPER, 1974b, p. 130).

Para Popper, a injustiça e a desumanidade do “sistema capitalista” irrestrito, descritas por Marx, são incontestáveis, mas podem ser interpretadas em termos do “paradoxo da liberdade”. Uma liberdade irrestrita possibilita que o mais forte, seja física ou economicamente, subjuguem o mais fraco. Sendo assim, é conveniente que o Estado imponha restrições ao uso da liberdade até certa extensão¹⁸, de tal modo que a liberdade de cada indivíduo seja assegurada pela lei:

O estado deve cuidar de que ninguém entre em entendimento não equitativo por medo de fome ou de ruína econômica. Isto, sem dúvida, significa que o princípio de não-intervenção de um sistema econômico irrestrito tem de ser abandonado [...] (POPPER, 1974b, p. 131-132).

Logo, de acordo com Popper, não é suficiente apenas a garantia de “igualdade de oportunidades” para a instituição de um sistema liberal; o Estado precisa propiciar e defender as garantias para que esse direito seja exercido (POPPER, 1974b). Para isso, suprimir a política, como quer Marx, não é a solução: a política deve ser institucionalizada. A atitude pejorativa de Marx quanto ao poder político, informa Popper, não apenas significa uma negligência, por parte do filósofo alemão, em desenvolver uma teoria acerca dos mais relevantes meios potenciais para buscar uma

neutro com variegadas significações. Consoante Marx, até onde todas as acumulações de meios de produção podem ser rotuladas como “capital”, poderemos realmente dizer que, em certo sentido, “capitalismo” é sinônimo de “industrialismo”. Por esse viés, podemos descrever uma sociedade comunista, em que o Estado detém todo o capital, como “capitalismo de Estado” e “intervencionismo” o sistema a vigorar em nosso tempo (POPPER, 1974b, p. 351-52).

¹⁸ Dado que se o Estado planejar demais também a nossa liberdade estará em xeque. Temos, então, o “paradoxo da intervenção estatal”.

melhora do quinhão dos economicamente frágeis, como também não levou em conta o maior perigo potencial à liberdade humana. A concepção do autor de que em uma sociedade sem classes o poder do Estado perderia suas funções, “desvanecendo”¹⁹, mostra, na visão de Popper, que ele jamais compreendeu a importante função que o Estado pode e deve exercer em vista da manutenção da liberdade.

Porém, se a liberdade irrestrita nos põe de frente com o paradoxo da liberdade, o intervencionismo absoluto do poder estatal suprime a liberdade advogando que busca garanti-la.²⁰ O problema central da teoria política marxista, assim como da platônica, na ótica popperiana, fundamenta-se ao conceber que a pergunta central da política deve ser “Quem deve governar?”; e não “Como se deve governar?”. Aqui vale adentrarmos, ainda que brevemente, na crítica de Popper à teoria da soberania.

A resposta acerca de quem deve ser o governante, diz-nos Popper, pode convencer-nos de que um problema fundamental da teoria política fora solucionado (POPPER, 2010). No entanto, apenas contornamos os problemas quando presumimos tal questão como primordial. Reconhece Popper que até mesmo aqueles que assim o fazem, como os platônicos, reconhecem que nem sempre os governantes são suficientemente “bons” ou “sábios” e que é difícil logarmos um governo em cuja bondade e sabedoria podemos confiar irrestritamente. Admitido isso, é próprio indagar se a reflexão política não deve enfrentar, desde sempre, a possibilidade de um mau governo. Isto é, enquanto cidadãos cabe a nós torcermos para que os melhores governem, mas preparar-nos para termos os piores governantes. Logo, a questão realmente primordial deve ser: *“Como podemos organizar as instituições políticas de modo que os maus ou incompetentes governantes possam ser impedidos de fazer demasiados estragos?”*.

Os crentes no fato de que a pergunta mais antiga é a primordial supõem, conseqüentemente, que a “essência” do poder político está em ele ser irrestrito, alega

¹⁹ Popper alega que a teoria do enfraquecimento do Estado é demasiado fictícia e que não estranha que Marx e Engels tenham a adotado com o mero intuito de ultrapassar os seus rivais - Mikhail Bakunin (1814-1876) e os anarquistas. Marx não apreciava que o radicalismo de alguém ultrapasse o seu próprio. Semelhante a Marx, os anarquistas aspiravam a uma derrubada da então ordem social, entretanto dirigiam os seus ataques ao sistema político e jurídico ao invés do econômico. Para esses teóricos, portanto, o Estado era o inimigo mortal, sendo mister destruí-lo. Popper acredita que se não fossem esses competidores anarquistas, Marx, partido de suas próprias premissas, poderia facilmente afirmar a possibilidade de que uma vez instituído o Estado, sob o socialismo, ele desempenharia funções novas e indispensáveis, isto é, salvaguardar a justiça e a liberdade. Funções essas que foram atribuídas pelos grandes teóricos da democracia (POPPER, 1974b, p. 344. Nota 8 ao capítulo 17).

²⁰ Conforme apontamos na nota 18.

Popper. A presunção deles é que alguém, seja indivíduo, coletividade ou, como os marxistas, uma classe, detenha o poder. Admitem que o detentor do poder possa tudo fazer conforme seu bel prazer, sobretudo reforçar seu próprio poder a ponto de aproximá-lo de um poder irrestrito. Declaram que o poder político é, por essência, soberano.²¹ Com isso, temos o que Popper denomina de “teoria da soberania irrestrita”.

Popper assinala que, quanto à aceitação precipitada dessa teoria, existem sérias objeções. Quaisquer que pareçam seus méritos especulativos, ela é, sem dúvida, uma suposição por demais irrealista, dado que o poder político jamais foi exercido de maneira ilimitada e, desde que os homens permaneçam humanos, é impossível existir um poder absoluto:

Até o tirano mais poderoso depende da polícia secreta, de ajudantes confiáveis e de carrascos. Essa dependência significa que seu poder, por maior que seja, não é ilimitado; ele tem de fazer concessões, jogar um grupo contra outro. Sempre há outras forças políticas, outros poderes além do seu, e ele só pode dominar se consegue pacificá-los (POPPER, 2010, p. 313).

Ex positis, vemos que o projeto político popperiano intenta definir regras e maneiras de proceder que tornem inviável qualquer monopólio do poder - enquanto em epistemologia o nosso autor busca definir uma normativa que torne inviável qualquer monopólio da verdade. Popper, então, assevera Gustavo Caponi, é o Anti-Maquiavel e um epítome de sua filosofia política pode ser intitulado e subintitulado: “O *Súdito* (estratégias para o controle e a limitação dos poderes).” (CAPONI, 1995, p. 44).

3 Considerações Finais

Como vimos ao longo da discussão, a defesa popperiana da sociedade aberta fundamenta-se não na liberdade irrestrita ou no intervencionismo absoluto, muito menos na ambição da profecia histórica como método científico.

Muitas questões relacionadas ao pensamento político de Popper foram debatidas, principalmente a sua crítica do historicismo. À guisa de conclusão, procuraremos brevemente mostrar a reflexão de Anthony Quinton (1925-2010). Esse pensador debruçou-se sobre a conexão que Popper estabeleceu entre historicismo e

²¹ “De fato, quando se faz essa suposição, a única pergunta que resta é ‘[Q]uem deve ser o soberano?’” (POPPER, 2010, p. 312).

totalitarismo, tentando apontar que essa conexão é carregada de fragilidade.

Para Quinton, o inimigo imediato de Popper é o totalitarismo moderno, tanto em sua forma fascista quanto comunista (QUINTON, 1979). Para o autor, Popper não critica o totalitarismo por via de uma defesa direta dos seus opositores liberais e democráticos. Juntos, os democratas e os liberais rejeitam o totalitarismo, em parte pela sua natureza autoritária, em parte em razão de suas metas universais. O alvo prioritário de Popper não é uma tese sobre a filosofia política, mas sobre a filosofia da história; isto é, sobre a doutrina do historicismo.

De tal modo, o argumento global de Popper carrega dois principais elementos: um metodológico, voltado a refutar os pretensos fundamentos historicistas da recusa totalitária da democracia; outro de cunho ético, por meio do qual se propõe uma perspectiva moral concernente à necessidade do programa liberal-democrático, que teve sua viabilidade evidenciada por meio da crítica do historicismo.

Popper não tenta demonstrar que o totalitarismo está diretamente vinculado ao historicismo, mas conecta ambos a Marx - considerando-o, primeiramente, como historicista e como teórico fundamentador do totalitarismo soviético.

Argumenta Quinton que, à primeira vista, poderia ser uma leviandade duvidar da conexão entre Marx e o comunismo russo. No entanto, qualquer pessoa que negue ter sido Marx um totalitário, o que, nas palavras do autor, “um estudo em profundidade dos seus primeiros escritos justifica plenamente” (QUINTON, 1979, p. 189-90), duvida, de maneira implícita, dessa conexão. As obras de Marx, diz, possuem escassez de elementos totalitários e, em verdade, a sociedade ideal de Marx seria anarquista, marcada pelo fenecimento do Estado. O amplo aparelho totalitário da Rússia soviética foi inteiramente elaborado por Lênin e aprimorado por Stálin.²² O único elemento totalitário nos escritos de Marx é meramente verbal, ou seja, a expressão “ditadura do proletariado”:

²² “A ideia de um partido de elite de revolucionários foi uma criação leninista” (QUINTON, 1979, p. 190). Para Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999), o exame da vertente profética do pensamento de Marx, com seu conseqüente voluntarismo, nos permite compreender o leninismo como continuação autêntica do marxismo. Um retificador, talvez, mas não um desviacionista. O leninismo, assim como o stalinismo e toda realidade soviética, revelaram-se como o “marxismo possível”. Diz Barros: “[...] o marxismo, que trazia no seu bojo a vocação totalitária, inscrita no seu maniqueísmo e no seu messianismo apocalíptico (muito mais do que no ‘autoritarismo’ que, com razão, lhe imputava Bakunin) se realizou como marxismo-leninismo, com o discípulo moldando a profecia à realidade, a fim de poder moldar a realidade pela profecia”. Para mais informações acerca desse debate, cf. o ensaio “O voluntarismo leninista e o marxismo”. (BARROS, 1990. p. 625-639).

O próprio Marx era um partidário do livre-arbítrio, rabugento e mordaz, sem dúvida dono de uma violenta personalidade autoritária. A exatidão, tanto quanto o zelo piedoso, justificaria a descrição da religião estatal russa pelos seus sacerdotes como marxismo-leninismo, e não como marxismo. Isto não significa que o elemento marxista na composição e, em particular o historicismo marxista, não seja um ingrediente crucial do todo. Porém, tal qual formulado originalmente por Marx, apesar de utópico e violento, aquele elemento não era totalitário (QUINTON, 1979, p. 190).

Assim sendo, continua Quinton, o historicismo de Marx profetiza - erroneamente - que o resultado da revolução proletária é uma condição social que proporcione aos homens, totalmente desgarrados das necessidades econômicas e das instituições opressivas por elas exigidas, dedicarem-se às suas variegadas formas de autorrealização, desfrutando de uma liberdade igual e total. Logo, Marx, para Quinton, apesar de ser um historicista convicto, não era um totalitário.

Esse foi apenas um aperitivo do debate que as investidas popperianas contra o autor de *O Capital* levantou (soma-se a isso os relacionados às discussões que Popper faz das obras de Platão e Hegel). Sendo o historicismo a concepção de que leis férreas regem a história, o alvo de todas essas investidas, muito poderíamos discutir acerca das vantagens e fragilidades da interpretação que Popper faz da história como não portadora de uma significação intrínseca, ainda que possamos impor a ela fins nossos, mas isso é uma tarefa para trabalhos posteriores.

Referências

BARROS, Roque Spencer Maciel de. "O voluntarismo leninista e o marxismo". In: BARROS, R. S. M. **O fenômeno totalitário**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1990. p. 625-639.

MAGEE, Bryan. **As ideias de Popper**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1974.

MARX, Karl. **Capital: A Critique of Political Economy**. Translated by the third german edition by Samuel Moore and Edward Aveling. Edited by Frederick Engels. New York: Modern Library, 1906. Book 3.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

OLIVA, Alberto. **Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético: a negatividade como fundamento da visão de mundo liberal**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1993.

PARVIN, Phil. **Major Conservatives and Libertarian Thinkers (Karl Popper)**. v. 14. Edited by John Meadowcroft. Continuum Books, 2010.

PEREIRA, Julio Cesar R. **Epistemologia e Liberalismo**. Uma Introdução à Filosofia de Karl R. Popper. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

PEREIRA, Julio Cesar R. (Org.). **Popper: as aventuras da racionalidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. v. 1. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1974a.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. v. 2. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1974b.

POPPER, Karl Raimund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

POPPER, Karl Raimund. "O mito do referencial". Tradução de Mário A. Eufrásio e Pedro Motta de Barros. **Khronos: Revista de história da Ciência**. n. 1. São Paulo: Humanitas, 2008.

POPPER, Karl Raimund. **O realismo e o objectivo da ciência**. Tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

QUINTON, Anthony. "Karl Popper: A política sem essência". In: POPPER, Karl Raimund. CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth R. (Orgs.). **Filosofia política contemporânea**. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

VIEIRA, Daniel Mota. **Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

Recebido em: 03.03.2022.
Aprovado em: 08.04.2022.

Received: 03.03.2022.
Approved: 08.04.2022.



Rogério Tadeu Mesquita Marques*

RESUMO

O artigo a seguir tem como intenção fazer um paralelo entre o princípio de sinodalidade proposto pelo Papa Francisco como caminho eclesial e o imperativo pedagógico do filósofo da Escola de Frankfurt Theodor Adorno para que não volte a acontecer o holocausto. Para tanto, se buscará uma síntese entre a Conferência dada pelo filósofo em 1966, em que expôs tal princípio, e os diversos documentos papais desde a instituição do Sínodo dos Bispos pelo papa Paulo VI. O artigo sublinhará os perigos e desafios que Adorno apresentou como germens de barbárie, fruto do modo contemporâneo de ser tanto individual como comunitário, que devem ser evitados nas sociedades contemporâneas, particularmente na Igreja, para caminhar mais plenamente em sinodalidade. O caminho sinodal a partir da síntese com Adorno se faz mais necessário e mais relevante do que aparentemente se percebe, pois transpassa as fronteiras eclesiais, acolhendo uma missão de verdadeira libertação para toda a civilização, sobretudo ocidental, a partir da experiência traumatizante do holocausto.

Palavras-chave: Sinodalidade. Papa Francisco. Holocausto. Adorno.

Synodality and the imperative “that Auschwitz no longer repeats itself”

ABSTRACT

The following article intends to make a parallel between the principle of synodality proposed by Pope Francis as an ecclesial way and the pedagogical imperative of the philosopher of the School of Frankfurt Theodor Adorno that the holocaust not happen again. In order to do so, it is showed a synthesis between the Conference given by the philosopher in 1966 in which he exposed such principle and the many papal documents from the institution of the Synod of the Bishops by pope Paul VI. It will be put in evidence the dangers and challenges that Adorno presented as seeds of barbarity, consequence of the contemporary way of being, individually as well as socially, so that are prevented in contemporary societies, particularly in the Church to fully walk in synodality. The synodal way, from the synthesis with Adorno, appears to be even more necessary and relevant than it seemed to be at a first glance, as it passes through the ecclesial boundaries, welcoming a mission of true liberation to all civilization, mainly the Western one, starting from the traumatizing experience of the Holocaust.

Keywords: Synodality. Pope Francis. Holocaust. Adorno.

*Doutorando em Filosofia (Ética e Política) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Pontifícia de Salamanca. E-mail: rogerio.tadeu@edu.pucrs.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1577-5146>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8573733984982372>.

A sinodalidade e o imperativo “que Auschwitz não mais se repita”

“O caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja do Terceiro Milênio” (FRANCISCO, 2015).

“A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (ADORNO in COHN, 1986).

1 Introdução

Dentro do universo semântico do caminho, do qual a sinodalidade faz parte como o ato de caminhar juntos, a pedagogia também se encontra. Conduzir, guiar, orientar só tem sentido considerando a existência de um caminho. Assim sendo, mais do que definir ou discorrer sobre a teologia da sinodalidade, este artigo buscará apresentar a relação entre o imperativo pedagógico de Adorno para o pós-holocausto com este novo caminhar da Igreja, a partir da famosa Conferência de Theodor Adorno, em 1966, na rádio Hesse.

O filósofo de Frankfurt começa analisando como o silêncio alemão foi condição para que a barbárie acontecesse, seja em relação ao genocídio armeno pelo Império Turco-otomano no início do século 20, como depois para o holocausto judeu. Se a ausência de fala nestes casos propiciou a barbárie, a sinodalidade é um espaço de diálogo na Igreja, em que a representatividade é essencial, dando não só importância à voz dos pastores, mas também das ovelhas, formando uma verdadeira “cultura do encontro”, como definida pelo Papa Francisco.

Parte desta mentalidade é o reconhecimento da interdependência, do valor de cada cultura e do respeito pela autonomia dos diversos grupos representativos. Rejeita-se, assim, o autoritarismo e a imposição heterônoma, dando abertura à comunhão participativa. O contrário disso seria ceder à cultura do descarte, do individualismo e da divisão. E, conforme reiteradas vezes o mesmo papa afirma “A diversidade é uma riqueza e nunca se deve tornar motivo de exclusão e discriminação” (FRANCISCO, 2021).

Assim todos estão impelidos à conversão, a se unirem neste caminho de unidade, e não simples uniformidade, segundo o princípio de que a Igreja sempre deve ser reformada. Não aceitar esta realidade é simplesmente buscar culpados fora do corpo eclesial, absolutizando sua bondade, num monofisismo eclesiológico, e culpabilizando simplesmente indivíduos ou outras instituições pelos problemas

enfrentados. Quanto mais vozes e quanto maior a diversidade delas, mais fácil de reconhecer os erros e buscar suas emendas.

2 Recomendações de Adorno

Se estes princípios antropológicos já expostos são claramente encontrados nos documentos sobre a sinodalidade na Igreja, Adorno os ilustra no horizonte da prevenção a um futuro holocausto com algumas outras recomendações a toda sociedade contemporânea na conferência citada. Nos próximos parágrafos se enumerarão alguns destes, aplicados no contexto da sinodalidade, considerando os perigos e desafios que podem prejudicar este projeto de ser Igreja.

1 A prevenção: o princípio educacional proposto é “para que Auschwitz não se repita mais”. Aparentemente isso pode ser visto como uma remediação, já que se considera um fato histórico, representado pelo ícone do campo de concentração de Auschwitz. Mas, na verdade, a proposta é preventiva: “Quando falo da educação depois de Auschwitz o faço em dois âmbitos: em primeiro lugar, educação na infância, sobretudo na primeira; depois ilustração geral chamada a criar um clima espiritual, cultural e social que não permita uma repetição” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). Paralelamente, a sinodalidade não pode ser confundida com o fazer-se “temporário e ocasional” de um sínodo, com o perigo de se reduzir a mero remediar problemas após ocasiões em que já houve vítimas, não só em relação aos aspectos intraeclesiais, mas também com os extraeclesiais, em sua responsabilidade com toda a humanidade, para a qual a Igreja é ordenada na sua fundação. A cada Auschwitz da humanidade, ainda que não perpetrado pela Igreja, ela falha e deve não só fazer um *mea culpa*, mas também um plano para que não se repita, um verdadeiro plano de prevenção.

2 Individualização na aplicação de diretrizes. Algo decidido muito afastado da realidade concreta pode redundar exatamente no contrário do intencido, conforme o adágio latino “pequeno erro no início, grande no fim”. Uma instituição é tanto mais humana quanto mais próxima do indivíduo real, tanto para os que a servem como para os que são servidos por ela. Adorno comenta que a bomba atômica surge do mesmo contexto que o holocausto: aplicar soluções práticas e universais sem olhar para o indivíduo em particular. Ainda que, em teoria, a sinodalidade propicie que os membros da Igreja sejam contados em sua individualidade, é extremamente necessário que

este perigo da universalização, ou como em alguns lugares é conhecido de maneira despectiva, romanização, seja levado em consideração perpetuamente, para que o indivíduo nunca seja sacrificado em vista de um falso sentido de salvação da instituição.

3 Não ter pressa na adaptação dos indivíduos. “Tortura é a adaptação dirigida e, em certa medida, acelerada dos homens à coletividade” (HORKHEIMER in ADORNO in COHN, 1986, s/p). Os passos seguros não são forçados e, se o caminho de fato é seguido por todos juntos, significa que ninguém é forçado a segui-lo, ao mesmo tempo em que ninguém é deixado para trás, de modo descartável. O contrário deste modo de agir é o autoritarismo, em que a vontade do que governa é imposta sobre as vontades dos governados. A Igreja, não querendo contradizer a fé no Criador que fez a todos livres, deve propor a vontade de Deus aos seus membros com solicitude e paciência.

4. Promover a identificação com o outro: “A incapacidade de identificação foi, sem dúvida, a condição psicológica mais importante para que pudesse acontecer algo como Auschwitz entre homens, de certa forma educados e inofensivos” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). A unidade ontológica baseada nas verdades do ser humano como imagem de Deus, do desejo universal de salvação e da pertença de todas as pessoas real ou possivelmente à Igreja, faz com que esta falta de identificação seja minada ao menos em teoria. A verdade é que historicamente cismas, heresias e conversões forçadas fizeram com que nem sempre a doutrina virasse pastoral e vida. Não há sinodalidade em um ambiente de rivalidade, de divisão entre “nós e eles”, mas somente na consciência de ver no outro a si mesmo, numa real e profunda alteridade, numa comunhão de batizados, em que cada um se sente responsável ativamente pelo desenvolvimento integral do outro.

5 Combater a frieza com o amor: “Um dos grandes impulsos do cristianismo, impulso que não se identificava de maneira direta com o dogma, foi o de extirpar a frieza que penetra tudo. Mas esta tentativa fracassou, especialmente por ter deixado intacta a ordem social que produz e reproduz a frieza” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). A frieza se combate com o amor, e amar é exatamente tratar a pessoa como tal, e não como um mero meio, objeto. “O amor é algo imediato e está por essência em contradição com as relações mediadas” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). A confiança na Providência de Deus talvez seja uma nota quase escatológica, mais típica dos

inícios do cristianismo que da vivência cristã contemporânea, um tanto inclinada a um ativismo pelagiano. O amor acontece mais no confiar do que no agir a todo custo. A sinodalidade não significa reformar a Igreja com as próprias forças, e sim caminhar inspirado pelo calor do Espírito Santo para ir, ao passo divino, onde Ele quiser levar a Igreja, sem deixar ninguém para trás.

6 Deixar de lado um ideal rigorista e de indiferença à dor: “O ideal pedagógico do rigor em que muitos podem crer sem refletir é totalmente falso. A ideia de que a virilidade consiste no mais alto grau de resistência foi durante muito tempo a imagem que escondia um masoquismo que – como demonstrou a psicologia – tão facilmente toca o sadismo” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). O ideal dos mártires não é rigorista, pelo contrário, é do sofrimento injusto, mas levado por amor. É extremamente importante não se fazer indiferente à dor, nem em si e nem no outro, para que não se crie uma sociedade do “fazer e deixar sofrer porque sofri ou porque é normal”. Um caminho de unidade em que não se tem empatia pelo sofrimento alheio e nem respeita os próprios limites não demora muito para se desfazer.

7 Educar para a objeção de consciência. Este é um objetivo necessário para que não haja mais “homens que, subordinados como escravos, executem o que lhes mandam, com o que perpetuam sua própria escravidão e perdem sua própria dignidade” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). Aparentemente esta educação não favorece ao princípio de unidade em qualquer instituição, mas seria uma suposta unidade em que, a todo custo, o indivíduo é só um meio para chegar ao fim intencional. Nada mais contrário ao fim mesmo da Igreja: usar das pessoas como meios, ou seja, contrários à vontade de Deus que os criou como sujeitos, ou seja, fins em si mesmos. Portanto valorizar a verdadeira autonomia do indivíduo, ao mesmo tempo em que se informam as consciências de acordo com princípios verdadeiramente cristãos, faz parte do cumprir a missão da Igreja cristãmente.

8 Não fazer proselitismo: não criar uma sociedade que se funde no egoísmo, na frieza e na indiferença. Adorno reconhece que “A sociedade em sua atual estrutura – e sem dúvida desde há muitos milênios – não se funda, como tinha afirmado ideologicamente Aristóteles, na atração, mas na perseguição do próprio interesse em detrimento dos interesses dos demais” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). Bento XVI recordava aos bispos latino-americanos que

[...] a Igreja não faz proselitismo. Ela cresce muito mais por atração, como Cristo atrai todos a si com a força do seu amor, que culminou no sacrifício da Cruz, assim a Igreja cumpre a sua missão na medida em que, associada a Cristo, cumpre a sua obra conformando-se em espírito e concretamente com a caridade do seu Senhor” (BENTO XVI, 2007, s/p).

A atração moderna pelo pragmatismo e por um profissionalismo exacerbado pode fazer com que a Igreja pareça mais uma multinacional do que uma comunidade de fé e de fraternidade, baseada em uma lógica que não é material. Os diversos atores internacionais, ao tratarem a Igreja a partir de suas próprias categorias podem, inclusive, forçar outra lógica, correndo o risco da perda da sua essência e da consciência de si. Historicamente a união entre Estado e Igreja propiciou também isso, a tal ponto de ocorrerem guerras de religião que dividiram o velho continente. É quase um lembrar de Adorno que toda sociedade humana deve ter uma vocação aberta à humanidade, que não está em contínua competição e sim no mesmo projeto de fraternidade universal, bem parecido com a reflexão do Papa Francisco na sua encíclica *Fratelli Tutti*.

9 Não fazer da coletividade uma arca de salvação. Num ambiente messiânico facilmente brota o narcisismo e a vaidade, não permitindo nenhum sentimento de culpa para com o que é feito com os que são alheios à comunidade. Nada mais contrário ao sentido de Igreja orientada à universalidade, em seu chamado e em sua composição. O assentimento da fé, vínculo que une a todos os cristãos, não é um “interesse egoísta, um defender o proveito próprio mais do que tudo e, para não correr riscos, fechar a boca” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). É exatamente o contrário, um compromisso da própria vida com a vida do outro, tal como o Cristo que veio para a plena vida de todos.

10 Não confiar demais na institucionalização. A burocracia e confiança exacerbada nas instituições podem servir à barbárie. É impossível que haja uma instituição perfeita, e idealizá-la é ceder ao determinismo de que em perfeitas condições os indivíduos serão também perfeitos. “Eu defendo que o mais importante para evitar o perigo de uma repetição de Auschwitz é combater a cega supremacia de todas as formas do coletivo, fortalecer a resistência contra elas, evidenciando o problema da massificação” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). A história testemunha que circunstâncias iguais geraram respostas individuais bem diferentes, e até contrárias. É certo que para uma grande instituição cumprir ordenadamente seu fim se fazem

necessárias mediações, de algum modo, burocracias. Mas algo muito diferente é o que Adorno ataca: a massificação e a absolutização do coletivo, de tal maneira que o indivíduo desaparece por detrás de números e documentos. Reconhecer que o perigo desta apatia institucional pode servir à barbárie já faz com que se pense em remediações para este reducionismo que trai profundamente a própria natureza da Igreja.

11 Não absolutizar os meios. O grande perigo é que os fins fiquem ocultos e expulsos das consciências, fazendo das pessoas frias e incapazes de amar. Se de fato o fim da Igreja e de todas as suas obras é a salvação das almas, ou seja, o maior bem das pessoas, nenhum meio a este fim deve ser absolutizado, com o perigo de, esquecendo-se do fim, apegar-se demasiadamente aos meios. Adorno aqui relaciona os meios à técnica: “A pessoa inclinada à fetichização da técnica está representada pelos que, dito simplesmente, são incapazes de amar” (ADORNO in COHN, 1986, s/p). E em outra parte diz:

Os homens tendem a tomar a técnica pela coisa mesma, a considerá-la como um fim autônomo, uma força com ser próprio, e, por isso, a esquecer que ela é prolongação do braço humano. Os meios – e a técnica é um conjunto de meios para a autoconservação da espécie humana – são fetichizados porque os fins – uma vida humana digna – foram ocultados e expulsos da consciência dos homens” (ADORNO in COHN, 1986, s/p).

Se a sinodalidade tem como uma de suas condições mostrar que a Igreja não se restringe a quem detém a autoridade, ou seja, o magistério hierárquico, também é importante que reafirme que a Igreja vai muito além de seus meios, métodos e técnicas.

12 Combater o nacionalismo: Segundo Adorno (1986, s/p):

O clima que mais favorece a repetição de Auschwitz é o ressurgimento do nacionalismo. Este é tão mau, porque em uma época de comunicação internacional e de bloqueios supranacionais já não se pode crer em si mesmo tão facilmente e deve hipertrofiar-se até a desmesura para convencer-se e convencer aos demais de que ainda continuam sendo substanciais. (...) Os chamados movimentos de renovação nacional (...) se mostram especialmente inclinados às práticas sádicas.

A Igreja, sendo una, é católica, ou seja, múltipla, universal, internacional, ou melhor, supranacional. E é de suma importância que, valorizando as características

de cada povo e cultura como uma riqueza para todo o corpo eclesial e para a humanidade, não se caia em uma espécie de nacionalismo. A unidade não é uniformidade, mas tampouco é uma aglomeração sem um princípio de unidade vital interno, que para a Igreja é o Espírito Santo. Manter esta harmonia tanto para o corpo como para os membros é um valor a ser preservado acima da particularidade de cada um. O carisma do Magistério hierárquico é visivelmente importante, não só como primeiro entre pares, mas também como sinal de unidade visível. Assim o corpo caminha junto, ainda que certos membros estejam aptos para uma maior rapidez. O caminho como corpo vale mais, ainda que caminhe mais lentamente, do que como membro separado do todo.

3 Considerações Finais

Paralelo às armadilhas expostas no *Vademecum para o Sínodo sobre a Sinodalidade* se procurou expor os princípios da Conferência de Theodor Adorno em que o autor apresentou pela primeira vez o que se conheceu posteriormente como imperativo adorniano: “para que Auschwitz não mais se repita”. Mais do que um imperativo político ou social, a intenção era que fosse pedagógico, a fim de que não mais acontecesse que homens bons fossem usados para fins da barbárie.

O filósofo, ao partilhar suas ideias, não tinha a sociedade eclesial como meta, mas muito mais a sociedade civil contemporânea em geral, sobretudo a ocidental que, com sua racionalidade e civilidade, ainda possui gérmenes de genocídio. Entretanto, a ideia deste artigo é relacionar a pedagogia do Papa Francisco, que propõe à Igreja trilhar o caminho da sinodalidade como um modo de aplicação, ainda que não propositalmente, com o imperativo adorniano.

Não foi uma busca de reformas estruturais da Igreja, como um messianismo materialista (talvez esperado por parte do materialismo dos pertencentes à Escola de Frankfurt, como Adorno), o que soaria mais a um nestorianismo eclesiológico. Pelo contrário, todo o exposto aqui visou sublinhar a responsabilidade eclesial de, formando psicologias através da sinodalidade, encaminhar os membros da Igreja e os de fora dela para que Auschwitz não se repita mais, educando para uma verdadeira fraternidade universal.

Referências

ADORNO, T. W. *Erziehung nach Auschwitz*. Tradução de Aldo Onesti. In: COHN, Gabriel (Org.). **Grandes Cientistas Sociais: Adorno**. São Paulo: Ática, 1986.

BENTO XVI, **Homilia na Missa de Inauguração da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**, 13 de maio de 2007. In: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html. Acesso em: 3.out.2021.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

FRANCISCO. **Discurso à Delegação da Associação “Fé e Luz”**, 2 de outubro de 2021. In: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-10/o-papa-a-diversidade-riqueza-nunca-se-deve-tornar-motivo.html>. Acesso em: 3.out.2021.

FRANCISCO. **Discurso por ocasião da Comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos**, 17 de outubro de 2015. In: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 3.out.2021.

FRANCISCO. ***Episcopalis Communio***. Brasília: Edições CNBB, 2018.

FRANCISCO. ***Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II. **Código de Direito Canônico**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PAULO VI. ***Apostolica Sollicitudo***. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965.

SÍNODO DOS BISPOS. **Vademecum para o Sínodo sobre a Sinodalidade**. In: <https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/vademecum/Vademecum-PT-FULL.pdf>. Acesso em: 3.out.2021.

Recebido em: 13.11.2021.
Aprovado em: 28.12.2021.

Received: 13.11.2021.
Approved: 28.12.2021.



Carlúcia Maria Silva*
Renata Siviero Martins*

RESUMO

O artigo discute o trabalho de catadores e catadoras de recicláveis, organizados em cooperativas norteadas pelos princípios e valores da economia popular solidária. Apresenta também os desafios por eles enfrentados em suas lutas por trabalho e políticas públicas de fomento à coleta seletiva. A pesquisa resulta de ações extensionistas desenvolvidas pela Universidade do Estado de Minas Gerais, em parceria com organizações da sociedade civil e gestores públicos da Prefeitura de Belo Horizonte, tendo como estratégias metodológicas a participação em reuniões, observação direta nos espaços de trabalho, diário de campo com registro de informações e observação participante. Os resultados demonstram processos educativos construídos e conquistas decorrentes do trabalho cooperado e autogestionário, dentre elas, a construção de parcerias. Apontam também o aprofundamento das condições de vulnerabilidade social e econômica agravada com a pandemia da COVID-19 e reafirma a necessidade de avançar na luta política por direitos, cidadania e reconhecimento.

Palavras-chave: Trabalho Autogestionado. Economia Popular Solidária. Processo educacional Cidadania.

Selective collection and solidarity economy: self-management work of recyclable material collectors and their challenges

ABSTRACT

The article discusses the work of recyclable collectors, organized in cooperatives guided by the principles and values of the solidary popular economy. It also presents the challenges they face in their struggles for work and public policies to encourage selective collection. The research results from extension actions developed by the State University of Minas Gerais, in partnership with civil society organizations and public managers of the Municipality of Belo Horizonte, with methodological strategies such as participation in meetings, direct observation in workspaces, field diary with registration of information and participant observation. The results demonstrate educational processes built and achievements resulting from cooperative and self-managed work, among them, the construction of partnerships. They also point to the deepening of conditions of social and economic vulnerability aggravated by the COVID-19 pandemic and reaffirm the need to advance in the political struggle for citizenship rights and recognition.

Keywords: Self-Managed Work. Solidarity Popular Economy. Educational Processes. Citizenship.

*Professora pesquisadora da Universidade do Estado de Minas Gerais. Graduada em Direito, Mestre e Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Pós-doutora em Psicologia (Psicologia Social /FAFICH/UFMG). Especialista em Ciências Penais pela UNI-BH e em Formação Política para Cristãos Leigos/as pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Líder do grupo de estudos e pesquisas Cooperativismo e Economia Popular Solidária (COEPS) e do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Educação e Relações Étnico-raciais (LEPER), ambos cadastrados no CNPq. Membro da Rede de Assessores do Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Câmara (CEFEP/CNBB) e da Comissão de Formação do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB). Presta assessoria a pastorais sociais e movimentos populares voltados para a defesa dos direitos humanos e a democracia participativa. Realiza pesquisas com ênfase na Sociologia do Trabalho, Desigualdades e Violências. Interesses de pesquisa: Trabalho, Cooperativismo Popular e Economia Popular Solidária; Desigualdades e violências de gênero e de raça/cor; Educação para as relações étnico-raciais; Direitos Humanos e Cidadania. E-mail: carlucia.maria@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6388-3694>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1100472628766907>.

*Mestra em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais - Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana da FaE/UEMG. Especialista em Clínica de grupos, Organizações e Redes Sociais: Análise Institucional e Esquisoanálise pelo Instituto Félix Guatarrri (2010). Graduada em Administração de Empresas pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2006). Assessora de Projetos na Cáritas Brasileira. Presidente do Conselho de Segurança Alimentar no Estado de Minas Gerais. Militante no movimento da Economia Popular Solidária. E-mail: renatasivieromartins@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0011-9602>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8024430372703357>.

Coleta seletiva e economia solidária: trabalho autogestionário de catadores e catadoras de materiais recicláveis e seus desafios

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 18, n. 1, 2022

Introdução

As iniciativas de economia popular solidária se fazem presentes em um conjunto de experiências autogestionárias, marcadas por diferentes culturas e conjunturas econômicas diversificadas, não apenas quanto à sua organização, mas também no que diz respeito a sua estruturação e institucionalização. Esta diversidade se faz presente tanto no plano econômico, como no plano político e cultural, permitindo assim uma complexidade de olhares.

No Brasil, essas iniciativas tão presentes nos setores populares interagem com mercados e circuitos produtivos marcados por uma lógica econômica específica. Sua eficiência está na capacidade de gerar trabalho e renda para um grande número de pessoas, de prover os meios de vida da unidade familiar, de fomentar relações de produção, de comercialização e de consumo não capitalistas. Trabalhadores e trabalhadoras informais que contam com o apoio de entidades de apoio e fomento, órgãos governamentais e sistemas educacionais, cuja articulação política e econômica com as parcerias construídas tem sido fundamental para o fortalecimento dos processos organizativos e políticos.

Mediada por relações de solidariedade e focada no trabalho para satisfazer as necessidades de todos, essas iniciativas socioeconômicas e sociocomunitárias têm uma dimensão holística. O objetivo não é o lucro e a acumulação; busca-se a melhoria das condições de reprodução da vida de seus membros, tanto no que se refere ao acesso aos bens e serviços, como também na articulação com movimentos reivindicatórios em suas lutas por direitos. No trabalho associado esses trabalhadores e trabalhadoras desempregados fortalecem os laços afetivos e reconstroem vínculos sociais rompidos, pois além de gerar trabalho e renda, objetivam também o desenvolvimento comunitário que viabilize a satisfação de outras necessidades fundamentais, tais como educação, saúde, moradia digna, lazer, dentre outros.

A troca de saberes se faz presente em um conjunto de práticas, valores e conhecimentos que se materializam tanto no plano econômico, como também nas relações humanas. No entanto, paradoxalmente, grande parte dessas experiências são vivenciadas em condições de vulnerabilidade, o que muitas

vezes dificulta a construção de relações sociais emancipadoras e a satisfação de necessidades primárias, tais como: comer, vestir e ter acesso a bens e serviços indispensáveis.

O presente artigo discute o trabalho de catadores e catadoras de recicláveis, organizados em cooperativas e apresenta também os desafios por eles enfrentados em suas lutas por trabalho e políticas públicas de fomento à coleta seletiva. A pesquisa¹ resulta de ações extensionistas desenvolvidas pela Universidade do Estado de Minas Gerais, em parceria com organizações da sociedade civil e gestores públicos da Prefeitura de Belo Horizonte, tendo como estratégias metodológicas a participação em reuniões, observação direta nos espaços de trabalho, diário de campo com registro de informações e observação participante. Os resultados demonstram processos educativos construídos e conquistas decorrentes do trabalho cooperado e autogestionário, dentre elas, a construção de parcerias. Apontam também, o aprofundamento das condições de vulnerabilidade social e econômica agravada com a pandemia da COVID-19 e reafirma a necessidade de avançar na luta política por direitos, cidadania e reconhecimento

Além de uma breve introdução e das considerações finais, o artigo está estruturado em três partes. A primeira apresenta os princípios da economia popular solidária e analisa as contradições e ambiguidades presentes no trabalho associado e autogestionário de catadores e catadoras de materiais recicláveis. A segunda discute a Política Nacional de Resíduos Sólidos, apontando nessa discussão seu impacto na vida dos catadores; a terceira apresenta uma reflexão sobre a pedagogia do trabalho associado desses trabalhadores e trabalhadoras em suas lutas por trabalho, cidadania e reconhecimento.

¹ Um agradecimento especial à Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), pelo apoio financeiro, possibilitando, assim, a realização do presente trabalho de pesquisa-ação.

A economia popular solidária e seus desafios

As transformações ocorridas no mundo do trabalho e o conjunto de mudanças estruturais decorrentes do projeto neoliberal demarcaram o crescimento do desemprego e de formas atípicas de trabalho. Neste cenário de desemprego, várias iniciativas de trabalho norteadas pelos princípios da autogestão, democracia, cooperação e solidariedade, denominadas de economia popular solidária, se consolidaram e se fazem presentes nos setores populares. Essas iniciativas se concretizam em diferentes modalidades de trabalho associativo - formalizados ou não - marcados por uma lógica econômica específica, interagindo com seu entorno e com mercados e circuitos produtivos. Sua eficiência está na capacidade de gerar trabalho e renda para um grande número de pessoas, de prover meios de vida da unidade familiar e de fomentar relações de produção, de comercialização e consumo.

De acordo com Cattani (2003), a produção e desenvolvimento da atividade econômica não correspondem à economia e práticas capitalistas. Ganham dimensões comunitárias em que necessidades (demandas) e saberes (competências) se articulam, fortalecendo o sistema de auto-organização popular e comunitária. Para França Filho e Laville (2004), essas experiências fortalecem as práticas de reciprocidade, tão comuns nos meios populares, cuja articulação política e econômica desses grupos, associações e cooperativas solidários com as parcerias construídas tem sido fundamental. Este público, em geral, é composto pelos novos desempregados e contam com o apoio de órgãos governamentais, instituições da sociedade civil, universidades e sistemas educacionais que buscam incorporar nessas organizações de trabalho, o fomento de processos educativos e organizativos, tendo a reciprocidade como princípio e a construção democrática como metodologia de gestão.

Arruda (2006) e Quintela e Arruda (2000) argumentam que a economia popular solidária tem no seu horizonte outra cultura ética, superior à cultura neoliberal e, para isso, persegue a globalização cooperativa e solidária. Uma economia que não endeusa o mercado capitalista e tem como paradigmas a alteridade, a sustentabilidade, a ética do suficiente e a educação para o autodesenvolvimento individual e coletivo. E assim, processos de trabalho e

articulação sociopolítica pouco a pouco são construídos, possibilitando novas formas de ser e de estar no mundo e novas relações humanas, pautadas na cooperação e na corresponsabilidade. Singer (2000), por sua vez, afirma que os princípios da Economia Solidária operam em diversas empresas recuperadas, cooperativas de produção industrial e serviços, bem como cooperativas de trabalho e experiências de pequenas associações de trabalhadores socialmente marginalizados, estigmatizados e segregados.

Movidas pela necessidade de produzir renda suficiente para a satisfação do consumo básico e de sobrevivência, muitas iniciativas organizadas nos princípios e valores da economia popular solidária não conseguem romper a precariedade da estruturação interna e evitar a subordinação à lógica do capital. Garantem apenas a reprodução imediata das condições materiais de vida das pessoas e a construção de redes e parcerias institucionais. “Sua capacidade de ação no espaço público de atacar os problemas sociais é pequena e restrita à esfera da comunidade local” (FRANÇA FILHO; LAVILLE, 2004, p. 164).

Incorporar os princípios e valores da economia popular solidária nas práticas cotidianas das organizações dos catadores e catadoras de materiais recicláveis tem sido um grande desafio, sobretudo no exercício da autogestão. Além da rotatividade de seus participantes, exigindo sempre um recomeço, as tarefas administrativas são consideradas por alguns como uma tarefa nem sempre fácil, pois exige empenho, cumprimento de prazos, organização e colaboração. A distribuição de tarefas administrativas sempre está na pauta das reuniões avaliativas e embora haja a consciência de que elas precisam ser realizadas, nem todos têm disposição ou disponibilidade para o aprendizado e empenho exigidos. Alguns até se aventuram, mas logo desistem.

É grande o potencial emancipador presente nessas iniciativas organizativas, dentre as quais podemos destacar as experiências de fundos rotativos, as redes de trocas, bancos populares e moedas sociais, além das estratégias de valorização do consumo consciente e solidário. Garantir bases de sustentação, fontes de financiamento, redes de comercialização, assessoria, apoio institucional e legal são algumas das condições essenciais de sustentação desse novo jeito de fazer economia. Mas como enfrentar os desafios e limites desta “outra economia”? É possível construir uma economia centrada na

expansão do desenvolvimento local e global, onde Estado e Sociedade estejam juntos, interagindo trabalho e reprodução ampliada da vida para todos? Como superar as contradições tão presentes nessas experiências de trabalho autogestionário?

As experiências de economia popular solidária não se esgotam em si mesmas e, portanto, são constantemente desafiadas a gerir necessidades e demandas próprias deste grupo tão vulnerabilizado. Nesse sentido, o grande desafio é direcionar esta nova cultura do trabalho para além de seu espaço comunitário-social, de modo que possa efetivamente configurar algo alternativo à lógica do capital e “tornar real uma cultura do trabalho baseada em relações em que o educativo e o cultural sejam parte integrante do projeto econômico” (TIRIBA, 2000, p. 235). Superar os limites e fragilidades que permeiam esta economia dos setores populares exige reconhecer a centralidade do trabalho enquanto acesso a direitos.

Os catadores e catadoras de materiais recicláveis e a política nacional de resíduos sólidos: limites e desafios

As novas formas de inserção laboral e ocupacional nas últimas décadas têm sido marcadas pela instabilidade, precarização, insegurança e violações de direitos, a começar pelo direito à cidade. Neste universo tão complexo, os catadores de materiais recicláveis engrossam as fileiras das vítimas do modelo de desenvolvimento centrado no crescimento econômico, na lógica exclusiva do mercado, na competição e na acumulação. Oriundos, em sua maioria, da população em situação de rua, esses trabalhadores e trabalhadoras historicamente excluídos do direito à cidade são considerados desnecessários e estigmatizados por viverem em condições precárias e subumanas. A eles restaram apenas as lixeiras, as ruas e os guetos, e é neste lugar que constroem relações sociais e de trabalho. Sobrevivendo do que é descartado e muitas vezes confundido com o lixo, vivenciam situações de violências físicas ou simbólicas e com frequência são alvos de operações higienistas, perseguições e/ou eliminações muitas vezes “com a colaboração ou a conivência da força pública” (RODRÍGUEZ, 2002, p. 339).

O trabalho dos catadores de materiais recicláveis se faz presente desde o processo de urbanização no Brasil. No entanto, foi na década de 1990 que esses homens e mulheres, até então dispersos e desorganizados, vislumbraram no trabalho cooperado novas alternativas de vida e de trabalho. A fundação da Associação dos Catadores de Papel, Papelão e Material Reaproveitável de Belo Horizonte (ASMARE), no dia 1º de maio de 1990, possibilitou a esses trabalhadores desempregados a organização coletiva do trabalho e a construção de processos autogestionários em vista do fortalecimento da coleta seletiva e da reciclagem solidária.

Nos anos 2000 outras experiências de organizações de catadores de recicláveis foram se consolidando Brasil a fora, demandando políticas públicas de inclusão socioprodutiva. As principais reivindicações dessas organizações coletivas de trabalhadores eram o acesso a espaços de trabalho pagos pelo poder público municipal, ou a construção de galpões para a triagem dos materiais coletados. Em suas lutas reafirmavam o direito ao trabalho e o trabalho como direito e argumentavam que somente pelo acesso ao trabalho seria de fato possível garantir inclusão socioprodutiva, geração de renda e preservação do meio ambiente. No entanto, a concepção desta demanda e o reconhecimento dos serviços prestados pelos catadores e catadoras de materiais recicláveis não se fazia presente na agenda governamental. O poder público desconsiderava essas reivindicações.

A Fundação do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR) fortaleceu a organização dos catadores em suas lutas por cidadania e reconhecimento. A marcha em Brasília, realizada em junho de 2001, reuniu mais de três mil catadores e catadoras e se torna o marco fundacional do Movimento. Em 2002, a profissão de catador é reconhecida pelo Ministério do Trabalho e Emprego cuja codificação é inserida na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO). Duas conquistas que não somente fortaleceram as organizações de catadores de recicláveis já existentes, como também possibilitaram o surgimento de outras organizações de catadores. Estas experiências emergentes se expandiram nas periferias da cidade e foram protagonizadas por grupos constituídos predominantemente por mulheres, que tinham como pauta moradia, trabalho e cidadania.

Deste processo de organização e fortalecimento das organizações de catadores de materiais recicláveis, no ano de 2003 são criados em várias cidades do Brasil, os fóruns Lixo e Cidadania, os quais se tornaram espaços privilegiados de formação, organização e articulação das organizações de catadores. Em suas reuniões debatiam-se novos desenhos de políticas públicas no campo da reciclagem e a gestão dos resíduos sólidos urbanos. Participavam dos fóruns Lixo e Cidadania, associações e cooperativas de catadores, entidades de apoio e fomento, gestores públicos e Universidades, sendo espaços organizativos muito relevantes para o fortalecimento das lutas por justiça social e governança participativa. Dos fóruns Lixo e Cidadania, o debate sobre a Política Nacional de Resíduos Sólidos ganha força. Em 2010 é sancionada a Lei nº 12.305/2010, regulamentada pelo Decreto nº 7404/2011, instituindo a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS).

O perfil dos catadores e catadoras de materiais recicláveis

Mas quem são esses homens e mulheres que estimulados pelos princípios e valores da economia popular solidária, se organizam em associações e cooperativas de catadores e catadoras de materiais recicláveis? O público presente nessas organizações é predominantemente feminino, possui baixa qualificação para atender as exigências do mercado formal de trabalho e trazem no corpo e no rosto as marcas de uma exclusão histórica. A maioria deles são pretos e pardos e grande parte das mulheres são mães e/ou avós chefes de família, possuem idades bem variadas e filhos e/ou netos ainda pequenos. Entre os associados, pouquíssimos trabalharam com carteira assinada em restaurantes, padarias, lanchonetes e varrição de vias públicas. Outros tantos atuaram no setor de serviços como faxineiras, diaristas ou empregadas domésticas - sem carteira assinada, vivenciando no trabalho relações marcadas pela exploração, desrespeito e humilhação.

Trata-se, de fato, de uma parcela significativa da população historicamente excluída, que além da busca por resultados econômicos e outros benefícios constroem novas sociabilidades e experiências de trocas simbólicas. As mulheres são beneficiárias titulares de programas governamentais de

transferência de renda, sendo o Bolsa Família o principal deles. A sobrevivência é precária e dependente de aportes públicos e privados, demandando, portanto, ações convergentes e complementares. Muitas vezes vivendo de doações e ajuda externa, esses trabalhadores e trabalhadoras denunciam o descaso dos governos, a ausência de políticas públicas de fomento e responsabilidade social das empresas.

A Política Nacional dos Resíduos Sólidos: possibilidades e desafios

A Lei 12.305/2010, que instituiu a Política Nacional de Resíduos Sólidos, lança nova visão sobre o desafio da sustentabilidade e o problema do lixo urbano. Aprovada após vinte e um anos de discussão no Congresso Nacional, o novo marco legal desafia a União, os Estados e seus municípios, o setor produtivo e a sociedade civil, na busca de soluções para os graves problemas causados pela gestão inadequada dos resíduos. A partir de uma visão ampla, sistêmica e interdisciplinar, reúne princípios, diretrizes e metas para a gestão dos resíduos sólidos e determina sua implementação em todos os municípios do país. Outro dado interessante é a ênfase dada à logística reversa e à responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos, envolvendo não somente o poder público, mas também fabricantes, consumidores, distribuidores e comerciantes. Juntamente com a PNRS é instituído o Programa Pró-Catador e o Comitê Interministerial para Inclusão Social e Econômica dos Catadores de Materiais Reutilizáveis e Recicláveis².

A construção de Políticas Públicas integradas e complementares à Política Nacional de Resíduos Sólidos, o desenvolvimento sustentável e a cooperação entre as diferentes esferas do poder público, setor empresarial e demais setores da sociedade, são princípios desta Política Pública. Nesse sentido, a PNRS estimula a construção de consórcios públicos intermunicipais - ou mesmo interfederativos - e a gestão integrada dos resíduos sólidos, tendo em vista transformar o problema socioambiental em oportunidades de superação dos desafios relacionados à geração de resíduos sólidos nos centros urbanos.

² Decreto n.º 7.405, de 23 de dezembro de 2010.

Nesta intersetorialidade e complementaridade, a PNRS dialoga e se interrelaciona com outras políticas públicas, como por exemplo, meio ambiente, educação ambiental, saúde urbana, recurso hídricos, dentre outros. Vale destacar, ainda, que ao proibir os chamados “lixões”, a PNRS obriga o poder público municipal a construir aterros sanitários ambientalmente adequados.

Importante destacar, que antes da PNRS, a Lei nº 11.445/2007 - que estabelece as diretrizes nacionais para o saneamento básico - já preconizava a contratação de cooperativas e associações de catadores de materiais recicláveis, por parte do titular dos serviços públicos de limpeza urbana das cidades e para a concretização dessa contratação de cooperativas e associações, houve alteração no artigo 24 da Lei 8666/93. Tanto a Política de Saneamento quanto a Política Nacional de Resíduos Sólidos estabelecem sistemas de coleta seletiva de resíduos, priorizam a logística reversa, a participação de cooperativas ou de outras formas de organizações de catadores de materiais reutilizáveis e recicláveis.

Embora o novo marco regulatório que institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos tenha sido importante e determine a participação das organizações de catadores e catadoras de recicláveis nesses processos, após mais de uma década de sua implementação, constatam-se pouquíssimos avanços. Pouco ou nada se discute sobre logística reversa, bem como o uso de matérias primas não renováveis na fabricação de alguns produtos.

Conforme estabelecido na Política Nacional de Resíduos Sólidos, a contratação das cooperativas e associações de catadores, para a execução dos serviços públicos de coleta e/ou gestão da central de triagem de resíduos é permitida, dispensando-as, inclusive, de licitação. Tal proposta se dá também em consonância com a Política Nacional de Saneamento, a Lei Nº 11.445/2007.

A possibilidade de contratação das cooperativas e associações trata-se, claro, de uma conquista importante, no que diz respeito ao reconhecimento profissional desses trabalhadores e concretiza, de certa maneira, uma reivindicação antiga do Movimento Nacional dos Catadores de Recicláveis (MNCR). A remuneração pelos serviços prestados, cujos serviços urbanos há muito tempo vêm sendo realizados gratuitamente pelos catadores, tem sido uma de suas principais reivindicações, somando-se a isso, os benefícios

socioambientais, a limpeza da cidade, a reciclagem e economia de aterros, a não incineração, dentre outros. Segundo os catadores, incineração e coleta seletiva são modelos que se conflitam, pois na visão deles, a coleta seletiva solidária dos resíduos urbanos é mais eficiente e, portanto, a melhor alternativa, pois possibilita a reutilização, o reaproveitamento e a reciclagem. Argumentam que, além de recuperar os resíduos, as iniciativas de educação ambiental realizadas através da reciclagem solidária objetivam também recuperar pessoas, seus sonhos de vida e de dignidade.

A participação em cooperativas e associações lhes possibilitam a inserção em um conjunto de atividades fortalecedoras da coleta seletiva, ou seja, a triagem, a classificação, o processamento e a comercialização dos resíduos sólidos. Essa seletividade na coleta dos resíduos agrega valor à cadeia produtiva da reciclagem. No trabalho da reciclagem os catadores e catadoras detêm saberes específicos no comércio dos recicláveis, fortalecem as relações sociais ancoradas na horizontalidade, nos princípios e valores da economia solidária e na gestão democrática dos empreendimentos. Ações e intervenções que exigem a construção de estratégias nos diálogos com o poder público, cujo aprendizado é adquirido na lida diária.

O ‘saber fazer’ aponta caminhos e potenciais emancipadores em relação à novas práticas de inclusão e participação social, não obstante as contradições, fragilidades e retrocessos decorrentes de mudanças na gestão municipal e\ou reestruturação do desenho das políticas voltadas para este público. Além da coleta seletiva dos resíduos, esses trabalhadores e trabalhadoras reciclam valores, reafirmam o esperar de melhores condições de vida, de acesso a direitos e de processos de trabalho mais humanizadores.

A integração dos catadores de recicláveis nos Programas de Coleta Seletiva, na visão de entidades de apoio e fomento parceiras, é condição necessária para a eficiência dos processos do tratamento adequado dos resíduos urbanos, cuja ampliação depende também de um maior investimento nos serviços urbanos e ambientais. Martins (2017) argumenta que a inserção dos catadores como prestadores de serviços da coleta seletiva e da reciclagem solidária, além de sua participação nos processos de educação ambiental realizados em empresas, instituições públicas, espaços públicos e ambiente

escolar, é também uma forma de ampliar sua atuação na cadeia produtiva da reciclagem. Importante destacar que o trabalho de educação ambiental realizado pelos catadores e catadoras tem sido fundamental para a ampliar a produtividade da triagem, melhorar a qualidade dos materiais que chegam nos galpões das associações e o fortalecimento das parcerias construídas. Somando-se a isso, as experiências de sensibilização e mobilização social envolvendo diferentes atores nesses processos e os vínculos sociais que os catadores estabelecem com a população tem sido elementos agregadores no reconhecimento do papel que realizam enquanto agentes ambientais.

A Pedagogia do trabalho associado como princípio educativo

O trabalho associado e autogestionário proposto nas iniciativas de economia solidária é a antítese das relações de trabalho no sistema neoliberal. O discurso do empreendedorismo como modelo ideal de trabalho, sobretudo nos tempos atuais, tem preconizado o trabalho individual. Os trabalhadores por aplicativos (Apps) têm sido destacados como sinônimos de sucesso, fortalecendo assim a ideia de parceria autônoma no trabalho realizado, onde a máxima é “faça o dinheiro que quiser e do seu jeito”. Contrariando esta falácia, o que preconiza a economia solidária, no debate do trabalho associado, é a produção de um processo de emancipação social que possibilita desenvolver novos sentidos, maneiras de pensar e de se relacionar com o mundo do trabalho e este como *lócus* do diálogo e das trocas de saberes e de produção coletiva. Ou seja, não é um trabalho autônomo, mas associado com outras pessoas.

A economia solidária busca resgatar o sentido da formação humana do trabalho e a relação do ser humano com a natureza. Nesta relação homem e natureza, o trabalho torna-se categoria fundante do ser humano; ou seja, ao mesmo tempo em que o homem transforma a natureza para suprir suas necessidades, transforma a si e se diferencia dos animais. Torna-se um ser histórico e social. Portanto, seguindo esta lógica protagonizada por Marx, é preciso pensar o projeto histórico que se quer construir, recordando que o ser humano não nasce pronto e acabado, forma-se ao longo da vida, e tal formação humana não acontece de forma linear: ela é construída no processo de produção

da existência da vida por meio do trabalho e nas relações sociais determinadas por ele.

Sendo assim, pergunta-se: por que o trabalho pode ser visto como um lugar onde se aprende? Para Tiriba e Fischer (2009, p. 3),

O que se vivencia deixa marcas éticas, políticas culturais e existenciais, além de inúmeros saberes. Coletivamente também se vivenciam modos de ser, produzir e de se reproduzir material, social e culturalmente. Nessas vivências, vão se criando saberes e tradições de um grupo, instituição, povo ou classe social.

Desta forma, reafirma-se que o trabalho coletivo é produtor de novos conhecimentos. Freire (1985) diz que é trabalhando que homens e mulheres transformam o mundo e, dessa forma, transformam-se também. Tiriba e Fischer (2009) fazem a reflexão de que se as situações de trabalho se constituem em espaço de aprendizagem de novas formas de relações sociais, nos quais a cultura do trabalho é tecida no cotidiano do processo autogestionário, é possível desenvolver um compromisso com a construção de uma sociedade em que prevaleça a hegemonia do trabalho sobre o capital.

Martins (2017) analisa os impactos associados à concepção da dimensão do trabalho como princípio educativo. O estudo feito teve como referência principal o trabalho de catadores e catadoras, organizados em associações e cooperativas na região do sul e sudoeste de Minas Gerais, sendo possível verificar o quanto o trabalho associado possibilita o crescimento no sentido de aprendizados e de transformação social e cultural. Nesta mesma direção, Tiriba e Fischer (2009) argumentam que o trabalho como princípio educativo também contribui para ampliar a identidade e o reconhecimento enquanto povo e classe social. Esta proposta ajuda a compreender a importância do processo denso de educação popular, em que as dimensões educativas e a organização política vão se desenvolvendo de forma orgânica e complementar. Os aspectos derivados da organização econômica solidária auxiliam no pensamento de um conhecimento grupal, que é acumulado de modo sistemático e é indispensável para o processo de resistência coletiva, mas, principalmente, de construção coletiva.

De acordo com Martins (2017), o trabalho como princípio educativo possibilita compreender que os catadores de recicláveis, com o trabalho que realizam, ensinam e aprendem e, nesta troca de saberes, o trabalho realizado por elas e eles tem um grande valor social, cultural, econômico e ambiental. Esses trabalhadores e trabalhadoras sabem de questões ambientais; de física e química; da importância da mobilização social; do quanto necessário é pensar na infraestrutura e logística de um programa de coleta seletiva nas cidades; de que cada trabalhador e trabalhadora tem um processo diferenciado na produção do trabalho. Portanto, compreendem as questões das relações interpessoais; aprendem que a gestão e a autogestão são fundamentais para a boa organização do trabalho. Enfim, observa-se que o conhecimento desenvolvido pelos catadores e catadoras pesquisados demonstram o que acontece na prática do dia a dia. Um aprendizado diário,

[...] É muita separação, né. Mas hoje eu peguei. Agora acho fácil, muito fácil! Então é uma coisa, que é o que falo, manda muito é a ideia das pessoa, né? [...] A gente explica pra eles o que recicla o que não recicla. [...] O problema que a sociedade não reconhece também é porque não tem como fazer uma campanha 100%, que o caminhão não dá conta. Porque se fizé uma campanha 100%, aí isso aqui transborda. Pra isso precisamos de mais gente, mais caminhão, mais recursos. [...] Melhorou bastante, mas teria que melhorar mais, [...]. O que a maioria decide é aquilo que vai ser agora. Tem que ter a participação de todos. [...] A gente tem muitos conflitos, mas eu dentro do Projeto aprendi muita coisa voltado para esta questão de trabalhar em equipe, de trabalhar em grupo e eu trago isso para o pessoal, hoje eu sinto a mudança" (MARTINS, 2017, p. 89-90).

Foi possível verificar que eles e elas vão tecendo conhecimentos multidisciplinares, e esses saberes são repassados para os novos trabalhadores que chegam no empreendimento, e também nas atividades de educação ambiental que realizam nas escolas. Este compartilhamento de conhecimentos, saberes adquiridos e repassados, está muito presente nos relatos e traz consigo a alegria do aprendizado.

[...] A gente explica pros outros o que tem valor e o que não tem, o valor do serviço também, do meio ambiente e tem muita gente que não dá valor no serviço do que tira lá do meio ambiente. [...] Tem muita gente que não dá valor no serviço. No que tira lá do aterro. Já pensou se isso fosse jogado no rio? É um serviço que tá ajudando o meio ambiente. [...] Com muitos poucos dias eu peguei o jeito. Triava, separava e não

sabia nem o nome. Eu aprendi isso aí. É trem demais. Isso aí foi novo pra mim. Eu aprendi isso. Eu comecei assim... a querer demorar um pouquinho nos nomes do material, mas foi com o tempo eu acostumei. HOJE EU SEI". (MARTINS, 2017, p. 89).

Nesta forma de trabalho, a solidariedade acontece na troca entre os trabalhadores e trabalhadoras: um ensina ao outro. Há uma comunhão nessa relação de troca, mesmo que por vezes seja sem nenhuma consciência do ato em si, mas é um valor importante a ser destacado, uma vez que ela difere do processo que acontece no sistema capitalista, que produz competição e coloca trabalhadores e trabalhadoras como concorrentes no espaço de trabalho.

[...] Os próprios catadores, ali no momento que a gente tava fazendo o processo de trabalho, aquilo que a gente não sabia eles insinuava, falava sobre as questões dos materiais. O próprio grupo foi ensinando. O seu Paulo me ensinou a trabalhar na prensa. (MARTINS, 2017, p. 90).

A experiência dos catadores de recicláveis reafirma mais uma vez a educação freireana, demonstrando, neste caso, que o “universo vocabular nos dava assim as palavras do Povo, grávidas de mundo.” (FREIRE, 2005, p. 20). Ainda nesta reflexão, esses trabalhadores e trabalhadoras comprovam que “quando o homem compreende sua realidade, pode levantar hipóteses sobre o desafio dessa realidade e procurar soluções. Assim, pode transformá-la...” (FREIRE, 2014, p. 38). Isto foi possível observar na experiência desses trabalhadores e trabalhadoras ao relatarem, com profunda convicção, que são capazes de gestar e gerenciar o trabalho que realizam e o fazem de modo mais eficiente do que uma empresa contratada pelo poder público para prestar o serviço de coleta seletiva no município.—Portanto, no trabalho associado e autogestionário proposto pela economia popular solidária, é possível afirmar que os trabalhadores são capazes de construir processos de novos aprendizados e de resgate do que eles já sabem. Percebe-se que esses sujeitos sociais, associados nas cooperativas e associações, por meio desta forma de trabalho tornam-se protagonistas de uma nova história. Dito de modo diferente, saem da alienação e do lugar de submissão em que foram colocados, adquirem uma visão mais crítica da realidade e uma nova visão de mundo. Sujeitos e protagonistas cujas ações e intervenções se dão para além do previsível.

Para Peixoto Filho (2003), é preciso formar pessoas para uma atitude crítica diante do processo de exploração e dominação, e isso possibilita ainda oferecer elementos que possam subsidiar a luta por emancipação, destacando que as lutas podem ser formativas. As atividades formativas possibilitam a conscientização dos sujeitos.

Essa carga alienante é sacudida quando a pessoa se envolve em lutas emancipatórias, que desafiam a ordem vigente: greves, manifestações de protestos, reuniões de comunidades eclesiais de base, ocupações de terra visando à reforma agrária e muitas outras. Irmanar-se com os iguais, insurgir-se contra a sujeição e a exploração constituem experiências redentoras. Quando reiteradas, modificam o comportamento social dos sujeitos [...]. As lutas emancipatórias alteram as instituições, introduzindo práticas democráticas e banindo autoritárias. (SINGER, 2002, p. 22).

É importante ressaltar que a proposta da economia solidária tem um papel importante para o mundo do trabalho, pois os valores e os princípios propostos contestam a lógica da ordem econômica e social vigente e buscam contribuir para a emancipação de pessoa. Freire dizia da ampliação de leitura de mundo que faz com que os sujeitos tenham uma visão do todo, ou seja, do contexto social, econômico e político.

Sendo assim, o trabalho associado tem como possibilidade a transformação. Picanço e Tiriba (2004) disseram que “no processo dialético de fazer, pensar, criar e recriar o mundo, também para os tecelões da economia popular solidária, o trabalho é princípio educativo e, ao mesmo tempo, [...], é possível fazer germinar embriões de uma nova cultura do trabalho” (PICANÇO; TIRIBA 2004, p. 29), logo o trabalho como proposta pela economia solidária pode possibilitar que as vidas sejam modificadas, que sejam tecidas novas formas de relacionar-se e de ver a vida como uma forma de germinar outro mundo possível.

Considerações Finais

As iniciativas de economia popular solidária apontam um cenário desafiador: projetar entre a realidade e a utopia e provocam uma reflexão sobre seus limites, fragilidades e potencialidades neste tempo de pandemia da COVID-19 e de globalização ultraliberal. Contradições e limites que desafiam encontrar

caminhos para desvelar sua existência e sobrevivência, muitas vezes precária, dispersa e fragmentada, cuja viabilidade e crescimento têm uma forte dependência de aportes políticos, sociais e econômicos, exigindo processos convergentes e ações complementares dos múltiplos atores sociais nos diferentes campos sociais, políticos e econômicos.

A partir da realidade dos trabalhadores e trabalhadoras das associações e cooperativas da economia popular solidária, faz-se necessário analisar suas práticas, compreender suas motivações e organizações construídas nas relações de trabalho. Compreender também em que medida essas alternativas de geração de trabalho e renda se configuram como algo “alternativo”. São alternativos à lógica do capital, ou um refúgio frente à crise do emprego? Desafios e contradições que limitam o avanço dessas iniciativas, uma vez que a lógica do mercado capitalista direciona as relações de trabalho em vista de seus objetivos.

Em meio a tantas interrogações, cabe também às organizações econômicas solidárias, gestores públicos e entidades de apoio e fomento a seguinte questão: nas iniciativas de economia popular solidária é possível ainda contribuir para que os espaços de comercialização sejam lugares de troca de bens e de serviços produzidos pelo trabalho, de modo que sustente a reprodução da vida, ou estas experiências, nas condições em que se encontram, estão se tornando um colchão amortecedor da exclusão? Um universo de interrogações, que seja fecundo de novas pistas e dê sentido às antigas e novas práticas sociais, de modo que tais práticas respondam aos desafios da realidade. Sem idealizar valores nem dourar a pílula, essas iniciativas têm a árdua tarefa de redescobrir a dimensão cidadã do trabalho e suas implicações políticas, econômicas e sociais, de modo que políticas públicas efetivas, direitos sociais e fortalecimento da cidadania sejam de fato seus princípios reguladores. E assim sendo, possam efetivamente construir novas práticas de produtividade e competitividade, cujo sentido aponte para a reprodução ampliada da vida desses trabalhadores e trabalhadoras em busca de inclusão socioproductiva, cidadania e reconhecimento.

Referências

ARRUDA, Marcos. **Tornar real o possível: a formação do ser humano integral, economia solidária, desenvolvimento e o futuro do trabalho.** Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

ARRUDA, Marcos; QUINTELA, Sandra. Economia a partir do coração. *In*: SINGER, Paul; SOUZA, André (Orgs.). **A Economia Solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego.** São Paulo: Contexto, 2000. p. 317-332.

BRASIL. **Decreto n.º 7.405, de 23 de dezembro de 2010.** Institui o Programa Pró-Catador, denomina Comitê Interministerial para Inclusão Social e Econômica dos Catadores de Materiais Reutilizáveis e Recicláveis o Comitê Interministerial da Inclusão Social de Catadores de Lixo criado pelo Decreto de 11 de setembro de 2003, dispõe sobre sua organização e funcionamento, e dá outras providências. Diário Oficial da União, 2010a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007. Acesso em: 18.set.2018.

BRASIL. **Lei n.º 12.305, de 2 agosto de 2010.** Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei n.º 9.605, de 12 de fevereiro de 1998 e dá outras providências. Diário Oficial da União. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12305.htm. Acesso em: 18.set.2018.

BRASIL. **Lei nº 11.445 de 5 de janeiro de 2007.** Estabelece as diretrizes nacionais para o saneamento básico; cria o Comitê Interministerial de Saneamento Básico; altera as Leis nºs 6.766, de 19 de dezembro de 1979, 8.666, de 21 de junho de 1993, e 8.987, de 13 de fevereiro de 1995; e revoga a Lei nº 6.528, de 11 de maio de 1978. Diário Oficial da União. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11445.htm. Acesso em: 24.ago.2020.

BRASIL. **Lei nº 8666 de 21 de junho de 1993.** Regulamenta o art. 37, inciso XXI, da Constituição Federal, institui normas para licitações e contratos da Administração Pública e dá outras providências. 1993. Diário Oficial da União. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8666cons.htm. Acesso em: 24.ago.2020.

CATTANI, Antônio David. A outra economia: os conceitos essenciais. *In*: CATTANI, Antônio D. A. (Org.). **A Outra Economia.** Porto Alegre: Veraz. 2003a. p. 9-15.

FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de; LAVILLE, Jean-Louis. **Economia solidária: uma abordagem internacional.** Porto Alegre: UFRGS, 2004.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam.** São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1985.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. 12ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

MARTINS, Renata Siviero. **O trabalho como princípio educativo: a experiência dos catadores de recicláveis do projeto Novo Ciclo**. Dissertação (Mestrado em Educação e Formação Humana). Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Belo Horizonte, 2017.

PEIXOTO FILHO, José Pereira. **A travessia do popular na contradança da educação**. Goiânia: UCG, 2003.

PICANÇO, Iracy; TIRIBA, Lia. O trabalho como princípio educativo no processo de produção de uma “outra economia”. *In*: PICANÇO, Iracy; TIRIBA, Lia (Org.). **Trabalho e educação na Era do pós-emprego: arquitetos, abelhas e outros tecelões da economia popular solidaria**. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

RODRÍGUEZ, César. À procura de alternativas econômicas em tempos de globalização: o caso das cooperativas recicladoras de lixo na Colômbia. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 329-367.

SINGER, Paul. A Economia Solidária: um modo de produção e distribuição. *In*: SINGER, Paul.; SOUZA, André (Org.). **A Economia Solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego**. São Paulo: Contexto, 2000. p. 11-28.

SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.

TIRIBA, Lia. A economia popular solidária no Rio de Janeiro: tecendo fios de uma nova cultura do trabalho. *In*: SINGER, Paul.; SOUZA, André (Org.). **A Economia Solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego**. São Paulo: Contexto, 2000. p. 221-243.

TIRIBA, Lia; FISCHER, Maria Clara Bueno. Saberes do trabalho associado. *In*: CATTANI, Antonio D.; LAVILLE, Jean-Louis; GAIGER, Luís Inácio; HESPENHA, Pedro. **Dicionário Internacional da Outra Economia**. Coimbra: Editora Almedina, 2009. p. 293-298.

Recebido em: 14.10.2021.
Aprovado em: 21.12.2021.

Received: 14.10.2021.
Approved: 21.12.2021.



José Valdir Teixeira Braga Filho*

RESUMO

Este trabalho aborda a concepção de juízo presente nos escritos de Hannah Arendt, precisamente, na sua problematização com a política e a cultura. Defende-se a hipótese de que o juízo arendtiano consiste num juízo estético-político no qual a mediação entre reflexão e sensibilidade permite a abertura para o mundo. Essa abertura é característica da cultura enquanto civilização: um espaço onde o ser humano pode se cultivar enquanto tal. Do contrário, o fechamento para o mundo, ou em outros termos, o enclausuramento na própria subjetividade, corresponde à barbárie. Nela, o ser humano sem qualquer relação com os objetos da cultura (a arte em sentido amplo) ou com os outros encontra-se alienado do próprio mundo. Para tanto, este artigo trata de algumas relações conceituais presentes no pensamento de Arendt: cultura e civilização, barbárie e desmundanidade e, por fim, juízo e senso comum. Conclui-se que há uma estética no pensamento de Arendt em vista do conceito de aparência e, neste último, a experiência é, ao mesmo tempo, política e estética.

Palavras-chave: Juízo. Estética. Política.

Aesthetics and politics between civilization and barbarism in Arendt's thought

ABSTRACT

This work is about the conception of judgment in Hannah Arendt's writings, precisely, in the issue with politics and culture. We argue that the Arendt judgment is a political-aesthetic judgment in which the mediation between reflection and sensibility, open to the world. This opening is characterized by the culture as civilization: a space where the human being could be human. Besides, the closure for the world in the subjectivity that corresponds to barbarism. On barbarism, the human being without any relation with the cultural objects (the art in broad sense) or with others, is alienated from the world. Therefore, this article works with some conceptual relations of Arendt's, culture and civilization, barbarism and wordlessness, and judgment and common sense. In conclusion that, there is an aesthetic in Arendt's thinking based on the concept of appearance, in this case, the experience is political and aesthetic at the same time.

Keywords: Judgement. Aesthetics. Politics.

*Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: valdirdrummer@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3606-3655>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2034368895205414>.

1 Introdução

No célebre artigo *A crise da cultura e sua importância social e política* (1963) que compõe o livro *Entre o Passado e Futuro* (1968), Hannah Arendt (1906-1975) apresenta uma rica reflexão a partir da qual seus intérpretes têm se dedicado à busca de uma *estética* nos escritos arendtianos¹: Sjöholm, por exemplo, defendeu que há uma *estética* escondida na obra de Arendt (SJÖHOLM, 2015, p. 1). Não é errôneo afirmar que há um consenso entre os pesquisadores sobre essa constatação, contudo, é preciso lembrar que a *estética* presente na obra arendtiana não é autônoma: ela está relacionada com questões políticas. Essa relação é possível em vista da concepção de *aparência* e na problematização que envolve o conceito de *cultura*.

A partir da sua concepção de *aparência*, a *estética* pode ser compreendida como parte da *civilização* em oposição à *barbárie*. Sendo assim, sustenta-se que a *estética* é, para Arendt, parte do que pode ser denominado como *política da não-dominância*, ou seja, um *espaço* em que os indivíduos *não dominam e nem são dominados* (ARENDR, 2007a, p. 48). Nesta perspectiva, buscaremos nas obras de Arendt fragmentos que podem revelar a *estética escondida* na sua filosofia. A *estética* de Arendt está relacionada com a *política* porque ambas se efetivam no *espaço de aparência*, ou seja, na *esfera pública* que também é *mundo comum*.

Em vista disso, este escrito² trabalha com a hipótese de que, para Arendt, a *cultura* não se restringe à criação de *obras artísticas e culturais*, mas está relacionada com a criação de *civilização*, compreendida como o fenômeno da *mundanidade*. Portanto, a leitura dos escritos de Arendt que aqui se propõe adota a oposição arendtiana entre *mundanidade* e *desmundanidade* como aquela mais antiga presente na tradição, entre *civilização* e *barbárie*³. Por isso, estes conceitos serão o ponto de partida do artigo em questão.

¹ Os trabalhos de Schio e Sjöholm citados neste artigo são dois exemplos dessa orientação.

² Trata-se aqui de uma reelaboração de alguns argumentos presentes na nossa dissertação sobre o conceito de mundo comum em Hannah, precisamente, aqueles que abordam o conceito de juízo.

³ Trata-se de um *cultivo* da humanidade e de abertura para o *outro*, relacionado com a busca da *excelência*. Para Mattéi, a origem do *humanismo* seria a concepção romana de que “o *mundo* da civilização que, como o termo grego *kosmos*, designa o Céu e a Terra, mas também o ornamento e o adorno, tudo o que, afastando-se da barbárie original do homem, pode conseguir edificar um mundo comum.” (MATTÉI, 2001, p. 121).

2 Civilização e barbárie segundo Arendt

Em *Homens em Tempos Sombrios* (1968), ao tratar sobre a questão do pária, Arendt escreveu que “em casos extremos, onde a condição de pária persistiu por séculos, nós podemos falar de uma real *desmundanidade* [*worldlessness*]. E *desmundanidade*, infelizmente, é sempre uma forma de *barbárie*” (ARENDR, 1968, p.13.grifo nosso).⁴ É preciso observar que ao referir-se à *desmundanidade* como forma de *barbárie*, Arendt o faz num sentido específico, que remete à sua própria teoria. Logo, a *barbárie* não denota o estrangeiro, seja como alguém cruel ou selvagem, ou aquele cujo idioma é incompreensível para o grego (GAGNEBIN, 2005, p. 16).

O *bárbaro*, neste caso, é um *ser supérfluo* cujo destino é “não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDR, 2012, p. 634). Ele é, precisamente, *animal laborans*, um “prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode comunicar inteiramente” (ARENDR, 2016a, p. 146). O *bárbaro* é alguém *alienado do mundo*, sua barbárie não implica necessariamente crueldade ou selvageria, mas uma *indiferença* em relação aos outros humanos: importa-se apenas consigo mesmo.

Neste sentido, o *civilizado* é aquele que participa do *mundo*. Para Arendt, o *mundo* é o resultado de “algo que os homens podem produzir que eles mesmos não são, ou seja, coisas” (ARENDR, 2007a, p. 36). Não é de modo despropositado que Arendt define o *mundo* como *algo tangível*, uma vez que a civilização é a soma dos artifícios materiais e imateriais produzidos pelo homem (ARENDR, 2011, p. 72). Estas coisas, ou em outros termos, objetos, podem ser denominados como *culturais* na medida em que compõe um mundo – que é composto por coisas tangíveis – como as *obras de arte*, as músicas, edifícios, esculturas e assim por diante (ARENDR, 2016b, p. 254). Entretanto, existem objetos culturais que não compõem o *mundo* pois, neste caso, sua finalidade não é *edificar* um mundo, mas meramente ter *uso*.

⁴ Tradução de: “that in extreme cases, in which pariahdom has persisted for centuries, we can speak of real worldlessness. And worldlessness, alas, is always a form of barbarism”.

2.1 A Cultura enquanto civilização e a cultura do entretenimento

Arendt distingue *cultura*, no sentido de que os objetos que a compõem são caracterizados pela “faculdade de prender nossa atenção e nos comover” (ARENDR, 2016b, p. 256) e *cultura de massa*, cuja pretensão não é mover os afetos, mas sim *matar o tempo*, isto é, possui uma *utilidade*: ser objeto de diversão. A *cultura de massa* é, deste modo, entretenimento, porque a *cultura* a “relaciona-se com objetos e é um fenômeno do mundo; o entretenimento relaciona-se com pessoas e é um fenômeno da vida” (ARENDR, 2016b, p. 260). A distinção que Arendt apresenta entre objetos relativos ao *mundo* e objetos relativos à *vida* se justifica na origem de cada uma delas, a saber, as atividades da *obra* [work] e do *trabalho* [labor].

Enquanto o *trabalho* “assegura a sobrevivência da ‘vida da espécie’[...], a obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência” (ARENDR, 2016a, p. 11). Os produtos do *trabalho* são parte do fenômeno da *vida* porque ele “é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultando declínio estão ligados às necessidades vitais” (ARENDR, 2016a, p. 9). Por esse motivo, a *cultura* como *entretenimento* consiste no descanso necessário para a perpetuação da atividade do *trabalho*, condição da vida humana.

Por outro lado, há outra forma de cultura, precisamente, a *cultura animi*, que consiste em cultivar o espírito. Trata-se de uma metáfora que parte da etimologia desse termo: “‘cultura’ origina-se de *colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar” (ARENDR, 2016b, p. 265). A *cultura* possui relação com o *cuidado*, não com o *consumo*. Por isso, Arendt identificou uma *crise* na *cultura* de seu tempo, especialmente em sua relação com a política no advento da arte do entretenimento, ou seja, destinada ao *consumo*, equiparando-a com outros produtos que são necessários ao metabolismo da vida humana. De acordo com Arendt,

uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central do consumo, condena à ruína tudo em que toca (ARENDR, 2016b, p. 264).

Isto significa que, a *obra de arte*, se destinada à esfera da vida em vez da esfera do *mundo*, está destinada a desaparecer e, conseqüentemente, perder a sua relevância para a política. Neste sentido, a *cultura* é “o aparecimento de um mundo como mundo na unidade de sua manifestação e na permanência de sua significação” (MATTÉI, 2001, p. 255). Segundo esta orientação, a *arte* e a *cultura* transcendem o *uso* e o *consumo* da esfera da vida: sua importância está no seu poder de permanecer, de sustentar um *mundo* (ARENDR, 2016b, p. 262). O *mundo* também possui um caráter de *objeto*, que consiste nos produtos da condição humana da *obra*.

Anteriormente, indicamos que a obra confere uma medida de permanência e durabilidade à efemeridade da vida humana. Em vista dessa noção, pode-se compreender por que Arendt também definiu *cultura* como “o modo de relacionamento do homem com as coisas do mundo” (ARENDR, 2016b, p. 267). A cultura (civilização) consiste numa forma de relação do indivíduo com algo que não é ele mesmo. Por essa razão, pode ser problemático reduzir a arte ao entretenimento, transformando a cultura em produto para consumo. Segundo Passos:

Os genuínos produtos da cultura, que por sua natureza são inúteis servindo apenas para o deleite desinteressado, são tragados e transubstanciados em objeto dos formadores da cultura de massa, que, para manter seu processo de produção/consumo, necessita fazer com que a cultura seja tão efêmera e fugaz quanto o é uma barra de chocolate ou um pão e, assim, seja incorporada ao processo metabólico, fazendo com que uma escultura, uma pintura ou uma música tenham como função entreter a massa, com prazo de validade determinado: o surgimento de uma nova cultura que servirá aos interesses mercadológicos (PASSOS, 2013, p. 152).

Diante disso, percebe-se que a *permanência* e o *movimento* são determinantes para distinguir entre a *cultura* e o *entretenimento*. Cabe agora considerar os objetos do mundo.

2.2 As “coisas” do mundo

Os objetos-coisa do mundo, distintos das coisas fabricadas para o consumo, são objetos que adquirem permanência após a *reificação*. Em Arendt, a *reificação* [*Verdinglichung*] coincide com *objetivação* ou *materialização* [*Vergegenständlichung*] (MAGALHÃES, 2010, p. 40). Quando *reificados*, acontecimentos e sensações se tornam, de certo modo, tangíveis, pois podem ser vistos e ouvidos por aqueles que

ocupam o *espaço público*, tornando-se *obras*. Com base nessa característica, é possível aferir que a *cultura* pode transcender o uso e o consumo, pois, do contrário, torna-se simples *entretenimento cultural*. Por isso, a *cultura* e a *política* não são feitas para os homens, mas para o *mundo* (ARENDR, 2016b, p.262).

Sendo assim, Arendt aproxima-se de Heidegger, autor que, por sua vez, escreveu que: “A obra abre o mundo e mantém-no numa permanência que domina [...]. Ser obra quer dizer: instalar um mundo”. (HEIDEGGER, 2005, p. 35). Para Arendt, a obra de arte instala um mundo quando “a totalidade das coisas fabricadas é organizada de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam” (ARENDR, 2016b, p. 263). Por isso, a autora sustenta que a potencialidade humana para a obra de arte consiste na “capacidade humana que por sua própria natureza, é comunicativa e aberta-ao-mundo [*world-open*]” (ARENDR, 2016a, p. 209).

Em suma, a obra de arte não possui uma *finalidade*, como é o caso do *consumo*, mas um *sentido*, que é *aparecer*. E assim como a *política*, a obra de arte não deve ser concebida de acordo com as categorias de *meio* e *fim*, tal como os produtos da fabricação, cujo destino final é o uso (ARENDR, 2016b, p. 270-271). Para Arendt, aparecer é ser: “*somos do mundo e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pelas circunstâncias que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos” (ARENDR, 2000, p. 21, grifo original). Deste modo, pode-se vislumbrar a estética arendtiana.

3 A estética na obra de Arendt

Primeiramente, é preciso definir o que aqui se compreende por *estético*. Na história da filosofia, o *estético* foi definido de modos distintos, a saber, a arte em Hegel, o prazer em Kant e a poesia (mito) em Vico. Conforme explica Perniola, “o verdadeiro objeto da pesquisa estética não é o belo, a arte e o prazer..., mas é o estético em si, que aos poucos incorpora o belo, a arte, o prazer... e pode juntar-se a qualquer outro objeto”. (PERNIOLA, 2011, p. 62). Isto parece ser válido para a *estética* em Arendt, que introduziu na sua filosofia a senso-percepção e a corporificação – que se pode denominar *aesthesis* – como aspectos da esfera pública. Desse modo, as obras de arte contribuem para a esfera pública em conjunto com o trânsito de discursos, sentidos e opiniões (SJÖHOLM, 2015, p. 3).

Ou seja, a *estética* em Arendt não se refere apenas à arte, mas ao sensível em sentido amplo, embora o critério para julgar a obra de arte (cujo sentido é a aparência e não o uso) seja a *beleza*. A *beleza*, explica Arendt, “é inerente a cada coisa enquanto uma coisa, e é precisamente esta qualidade ou sua ausência que transparece em sua forma” (ARENDR, 2016a, p. 215). Por isso, a autora argumenta que arte é julgada segundo “critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar, para serem vistos” (ARENDR, 2016b, p. 216). Como a *arte* tem seu lugar no espaço de *aparência*, ela assume caráter objetivo, no sentido de que pode ser vista e julgada no *mundo comum*.

Portanto, política e cultura são possíveis apenas em *comunidade*, ou seja, a partir da *pluralidade*, onde cada perspectiva contribui para a construção da *realidade*, ou seja, de tudo aquilo que é visto e ouvido por todos (MAGALHÃES, 2013, p. 26). A realidade é, para Arendt, aquilo que é percebido, como também é aquilo que possui significado [*meaning*]. Pois, conforme ela explica:

o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado. A cognição, cujo critério mais elevado é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é auto evidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência. Como tradução alemã da palavra latina *perceptio*, o termo *Wahrnehmung*, usado por Kant (o que me é dado na percepção e deve ser verdadeiro [*Wahr*]), indica claramente que a verdade está situada na evidência dos sentidos. Mas esse não é o caso do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa – *mas o que significa, para ela, ser* (ARENDR, 2000, p. 45).

Não se trata de questionar a existência da obra de *arte* – que é assegurada na sua *aparência* –, mas de investigar seu *sentido* e o seu *significado*, porque a arte se apresenta num *mundo comum* que “oferece seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas” (ARENDR, 2016b, p. 272). Desse modo, pode-se afirmar que a arte não é importante para os homens apenas na medida em que torna a vida cotidiana tolerável, mas sim pelo seu poder de registrar os atos e as palavras humanas, assim como a própria história, conferindo sentido e significância à realidade por meio da *permanência*.

Por isso, Schio argumenta que, para Arendt, “o juízo político compreende um componente estético que é básico para o seu funcionamento” (SCHIO, 2008, p. 10).

O ato estético-político é criador de sentido – e esse sentido permite a conexão com o mundo. Portanto, o *juízo* está relacionado com a faculdade da *imaginação* que, para Arendt, consiste na “habilidade para tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos ‘sentidos’ (ARENDR, 1994, p. 83). Por isso, somente a imaginação permite este distanciamento que possibilita ver em uma outra perspectiva (ARENDR, 2008, p. 346). A razão não é suficiente para orientar a vida política – como é o caso de Eichmann – e, por isso, Schio afirma que há, para Arendt, a necessidade de um

juízo reflexivo, aquele que retorna ao ajuizado e o reavalia causando ‘prazer’ ou ‘desprazer’[...] a sensibilidade (o corpo biológico) capta algo mais do que as sensações, ou algo junto às impressões sensíveis, e que isso gera uma determinada maneira de ‘saber’, e a partir disso, de posicionar-se no mundo interno e externo. (SCHIO, 2008, p.10-11).

O *juízo*, portanto, pode orientar o agir político porque se reporta ao prazer e ao desprazer que remete também ao justo e ao injusto. Para ambos, faz-se necessária a presença de um mundo exterior.

3.1 Arendt e o juízo estético-político

A faculdade do juízo não pôde ser plenamente desenvolvida por Arendt, que faleceu um pouco antes de dar início ao terceiro volume da *Vida do Espírito* (1977). Sobre este tema, a autora deixou apenas as preleções sobre a filosofia política de Kant. Contudo, suas aulas ultrapassam a dimensão expositiva e interpretativa, já que Arendt apropria-se da filosofia kantiana. Em Kant, o juízo está relacionado com o problema do gosto, do prazer e desprazer em relação ao belo, Arendt, por sua vez, viu na faculdade de julgar uma função política que não foi pretendida pelo próprio Kant. Conforme Arendt escreveu,

quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo[...] Conhecemos bem esse julgar sem parâmetros no juízo estético ou no juízo do gosto, sobre o qual não se pode “discutir”, mas sim brigar e chegar a um acordo” (ARENDR, 2007a, p.32-33).

Ao extrapolar a própria delimitação do *juízo estético kantiano*, Arendt formulou um *juízo político* e, assim, os sentidos e o gosto recebem lugar na deliberação e no debate político. Ao invés de excluir a dimensão da sensibilidade e dos sentidos, Arendt os reafirma em sua teoria, pois a perda da experiência sensível acompanha a perda do suprassensível que, por sua vez, possibilita a transposição metafórica dos conceitos da experiência sensível: pela analogia com a visão e com o tato, por exemplo, pode-se pensar em realidades que, a princípio, não é possível ver (ROVIELLO, 1992, p. 145). Assim, os homens podem se deslocar de um lugar para outro, precisamente, para outras perspectivas, já que há uma comunicabilidade dos sentidos que permite que uma perspectiva, um gosto, seja compartilhado com os *outros*. Sobre a importância dos sentidos, Arendt escreveu que:

De nossos cinco sentidos, três nos dão claramente objetos do mundo externo e, portanto, são facilmente comunicáveis. A visão, a audição e o tato lidam direta e, por assim dizer, objetivamente com objetos; por meio desses sentidos, os objetos são identificáveis e podem ser compartilhados com os outros — podem ser expressos em palavras, pode-se falar deles (ARENDR, 1994, p. 82).

Por se tornarem tangíveis por meio da fala, os sentidos fazem parte da *esfera pública*, e por esta razão, *cultura* e *política* exigem o *juízo*, e não o cálculo. O *juízo* tem em vista o cuidado com o mundo porque nele “impõe-se limites contra um amor indiscriminado e imoderado do meramente belo” (ARENDR, 2016b, p. 278). O *prazer* em todos os gêneros artísticos se encontra nas aparências e, por isso, a *arte* não pode desvincular-se do *espaço de aparência* (SJÖHOLM, 2015, p. 4). O *juízo*, por sua vez, não se limita ao *belo* porque está diretamente relacionado com o *mundo comum*. O *juízo*, explica Arendt,

julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente “desinteressado”, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui aplicados. Para os juízos do gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem e nem seu eu (ARENDR, 2016b, p. 276-277).

Esse *desinteresse* não é uma forma de *alienação do mundo*, ou seja, uma *barbárie*, mas superação da subjetividade que se efetiva na *cultura*, ou seja, na *civilização*. Segundo a autora, “o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse

que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor” (ARENDR, 1994, p. 86). Pela sua relação com a política (que trata sobre o justo e o injusto) e a cultura (que é composta pelos objetos julgados conforme a beleza), Arendt definiu o *juízo* como uma *mentalidade alargada*, cuja eficácia “repousa em uma concórdia potencial com outrem [...] em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a um acordo” (ARENDR, 2016b, p. 274).

Por essa razão, escreve Arendt, “devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros” (ARENDR, 1994, p. 87), estando em concordância com a intersubjetividade que se pode alcançar pela via dos sentidos – nos quais a arte e a cultura se apresentam como constituidores de um mundo. Por isso, o *desinteresse* é tão importante para o *juízo*. Para que se possa compreender o papel da decisão no *juízo*, pode-se considerar o comentário de Sjöholm sobre a relação entre a liberdade e o espaço público. Segundo a pesquisadora, a liberdade só “pode ser pensada através do modo como se manifesta nas aparências - por meio de ações, mundos e movimentos na esfera pública” (SJÖHOLM, 2015, p. 17). Enquanto superação da *subjetividade*, o *juízo* não pode deixar de considerar as outras perspectivas que estão sempre em jogo. Segundo Schio,

A experiência estética extrapola a cultura em que se funda, e leva de outra forma. Ela liberta o pensamento porque é livre (desinteressada). Por fim, a cultura prepara o espírito por meio de parâmetros estéticos, da experiência estética, para a política, para o aparecer em público. (SCHIO, 2008, p. 13).

A interpretação de Schio revela a dimensão estética e política do *juízo* arendtiano pela sua possibilidade de avaliar, julgar, pensar de maneira *livre*, ou seja, *desinteressada*. Este *desinteresse* é importantíssimo para a concepção de pensar alargado, cuja amplitude abarca, como foi aludido anteriormente, a *estética* e *política*. Conforme Arendt, “o ‘pensamento alargado’ é o resultado da ‘abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio *juízo*’, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas” (ARENDR, 1994, p. 58-57). Sendo assim, o *juízo* ou o gosto apresenta um discernimento político “que lhe permite orientar em um domínio público, no mundo comum” (ARENDR, 2016b, p. 275). Como se pode notar, Arendt não preserva o *juízo* estético de Kant ao formular, a partir

deste último, seu *juízo político*. Por isso, a concepção arendtiana de *juízo é estético-política*. Essa união se efetiva na concepção de *decisão*, pois:

Em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupa um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo comum a todos os seus habitantes (ARENDR, 2016b, p. 276).

Ao afirmar que o *juízo* decide sobre algo em *comum*, Arendt denota que ele tem em vista o *acordo*: o *juízo* não pode ser imposto como algo verdadeiro, já que a decisão possui relação com a “troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele” (ARENDR, 2016b, p. 277). A troca de opiniões se efetiva no mundo das aparências, e assim, pode-se adotar o *pensar* com outra perspectiva, precisamente, como “uma atividade ocupada com o que *acontece*, e não raciocínio ou contemplação, ocasionando, assim, uma verdadeira estetização da filosofia. (AGUIAR, 2001, p. 172). Há, aqui, uma experiência estética do pensamento que é acontecimento, mais precisamente que é visto e ouvido. Por essa razão, não se refere apenas ao que acontece com um indivíduo singular, mas como o *nós*, na *pluralidade*. Por se tratar de um modo de ultrapassar a *subjetividade*, o *juízo estético-político* de Arendt está relacionado com o *senso comum*.

3.2 O juízo e o senso comum

Para Arendt, o *koinon*, o comum, emerge do “fato de que o mesmo mundo se abre para todos [...] a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo” (ARENDR, 2002, p. 111). Em outros termos, é no *espaço de aparência que o mundo se torna comum*. Ao considerar a concepção de comum como aquilo que se apresenta para todos, pode-se considerar a relação entre o *juízo* e o *senso comum*. No seu texto sobre Kant, Arendt definiu *senso comum* como:

um senso comunitário, *sensus communis*, distintamente *do sensus privatus*. É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O “isto me agrada ou desagrada” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado

e in comunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos (ARENDR, 1994, p. 92).

Segundo essa concepção, o *senso comum* não denota um preconceito, mas um modo de fazer uso público da razão, porquanto ele é um *sentido comum*. Como se pode notar, a “faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o ‘teste do exame livre e aberto’, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis” (ARENDR, 1994, p. 92), o que nos remete mais uma vez ao pensamento *alargado*, porque ele é uma forma de *desinteresse* que só é possível quando um *juízo* pode ser comparado com outros *juízos* (ARENDR, 1994, p. 56). Por esse motivo, a faculdade do *juízo* assumirá uma posição muito importante no pensamento arendtiano. Segundo Esposito, o uso dos elementos que Arendt considera na sua interpretação como o *senso comum*,

[...] dá ao juízo a possibilidade efetiva de julgar o singular fora da hipótese abstrata normativa, transcendente, do universal. Colocando-se, pelo contrário, pelo ponto de vista, eminentemente plural, dos outros; mais precisamente de possíveis expectadores externos. É assim que o juízo, escapando da objetividade reificada da verdade científica, mas fora, ao mesmo tempo, da subjetividade infundada da escolha puramente individual, pode mostrar-se imparcial (ESPOSITO, 2019, p. 129).

Com base nisso, pode-se concluir que a faculdade do *juízo* está para a política e a arte porque ambas ocupam o *espaço público* que também é espaço de *aparência*. Apenas o *desinteresse*, ou seja, a *imparcialidade*, é livre para julgar sem cometer alguma *violência*, isto é, *sem dominar*. Por essa razão, o *juízo* não é uma faculdade solitária, ele requer a presença dos outros porque é o modo pelo qual cada indivíduo se guia pelo *mundo comum*.

Na *cultura* e na *política*, Arendt apresenta a proximidade que existe entre o *juízo* e a *decisão*. Ambas são atividades que os homens efetivam entre si em prol do comum e não em favor de si mesmo. Ambos, cada um a seu modo, são atividades que os homens empregam entre si em prol de um *mundo comum*.

4 Considerações Finais

Este escrito buscou apresentar o papel da dimensão estética na filosofia de Arendt e, assim, pode-se evidenciar que ela ocupa um papel fundamental, uma vez que é por meio do juízo estético-político que se torna possível evitar a perda de sentido do espaço público. Esta perda de sentido pode equivaler à perda da relação com o mundo que, como foi indicado, é uma forma de barbárie. Contra esta barbárie, a *arte* e a *cultura* permitem uma abertura para a *exterioridade* por meio das suas obras, algo que não seria possível sem a existência de um espaço de aparência.

Por meio das obras de arte, a humanidade pode elevar-se “acima de sua própria barbárie, por meio da conversão de sua violência surda em obra de criação” (MATTÉI, 2001, p. 58). O ato de criação artístico é um gesto de construção de um *mundo comum*, do contrário, quando não há abertura para o outro, ou seja, quando não há *pluralidade*, resta a barbárie, que é *antiestética*, como no caso do *campo de concentração* (SJÖHOLM, 2015, p. 13). No campo da experiência, ele é o espaço da eliminação “da própria espontaneidade como expressão da conduta humana” (ARENDR, 2012, p. 582).

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001.

ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 13ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a,

ARENDR, Hannah. **A dignidade da política**. 3ª ed. Tradução de Helena Martins *et. al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDR, Hannah. A grande tradição. Tradução de P.E. Bodziak Jr. e A. Correia. **O que nos faz pensar**, v. 20, n. 29, p. 273-298, mai./2011.

ARENDR, Hannah. **A vida do espírito**. 4ª ed. Tradução de Antonio Abranches *et. al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.

ARENDR, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 8ª ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016b.

ARENDR, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARENDR, Hannah. **Men in dark times**. New York: A Harvest Bookharcourt, Brace & World, 1968.

ARENDR, Hannah. **O que é política?** 7ª ed. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ARENDR, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ESPOSITO, Roberto. **Categorias do impolítico**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria de Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2005.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: um passo em direção à superação do hiato entre filosofia e política**. 227f. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

PERNIOLA, Mario. **Ligação Direta – estética e política**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

ROVIELLO, Anne-Marie. L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède. *In: Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)**. 328f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2008.

SJÖHOLM, Cecilia. **Doing aesthetics with Arendt**. New York: Columbia University Press, 2015.

Recebido em: 21.08.2021.

Aprovado em: 28.12.2021.

Received: 21.08.2021.

Approved: 28.12.2021.



Érico Tadeu Xavier*

RESUMO

Este artigo apresenta uma nova percepção acerca da vida de José no Egito, com o objetivo de analisar como ele se relacionou com o sucesso, fama e riqueza alcançadas sem deixar de viver uma vida ética tendo firme convicção de sua fé. A análise do caráter de José demonstra que ele possuía algumas características que podem servir de exemplo aos cristãos de hoje, como responsabilidade, trabalho diligente, ética pessoal e profissional, respeito e obediência aos pais e a Deus, integridade e moral elevada. Sua postura ética se baseou no temor a Deus e seu caráter puro e íntegro em qualquer situação ou condição foi responsável pela sua prosperidade. Por seu caráter exemplar perante Deus e perante os homens, José é considerado um tipo de Cristo, pois mostrou em sua vida o mesmo caráter exigido de um filho de Deus. O relacionamento de José com o sucesso, a fama, a riqueza e a política oferece lições que podem auxiliar o cristão a aprender a viver uma vida ética e íntegra perante Deus e a sociedade. Em nosso tempo, Jesus requer homens de fé, cuja integridade não se abale e possam assumir posições importantes no Reino de Deus.

Palavras-chave: José. Caráter. Cristianismo.

Ethics and Faith: A New Perception of Joseph's Life in Egypt

ABSTRACT

This article presents a new perception about Joseph's life in Egypt, with the aim of analyzing how he related to the success, fame and wealth achieved while living an ethical life with a firm belief in his faith. The analysis of Joseph's character shows that he had some characteristics that can serve as an example to Christians today, such as responsibility, diligent work, personal and professional ethics, respect and obedience to parents and to God, integrity and high morals. His ethical stance was based on the fear of God and his pure and upright character in any situation or condition was responsible for his prosperity. For his exemplary character before God and before men, Joseph is considered a type of Christ, because he showed in his life the same character required of a son of God. José's relationship with success, fame, wealth, politics, offers lessons that can help the Christian to learn to live an ethical and integral life before God and society. In our time, Jesus requires men of faith, whose integrity is not compromised and can assume important positions in the Kingdom of God.

Keywords: Joseph. Character, Christianity.

Ética e fé: uma nova percepção acerca da vida de José no Egito

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 18, n. 1, 2022

*Pós-doutorado em Teologia Sistemática pela Faculdade de Filosofia e Teologia Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE). Doutor em Teologia e professor no Seminário Latino-Americano de Teologia em Ivatuba, (PR). E-mail: etxacademico@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3897-4452>. Currículo Lattes: <http://lattes.enpq.br/1331886661450859>.

1 Introdução

A busca pelo sucesso tem levado muitos a pensarem que, para alcançar a fama, a riqueza, o *status* e o poder, quaisquer meios são possíveis e, para isso, valores éticos e princípios são deixados de lado em prol de obter o desejo pessoal. Isso é perceptível não apenas entre os que não são cristãos, mas também entre os que professam seguir a Jesus Cristo.

Atualmente, a corrupção e a falta de moralidade atingem a sociedade de modo alarmante, sendo mais visível no meio político, entre as autoridades e nos governos. Em meio a tantas denúncias de corrupção de líderes políticos que agem contra o bom senso, a moral e a ética, buscando favorecer a própria ganância e ambição, bem como a de grupos específicos, a igreja cristã não escapa à realidade de homens que fazem uso de sua posição religiosa para enriquecer ou obter poder à custa de práticas imorais e antiéticas.

Nesse sentido, este artigo apresenta uma nova percepção acerca da vida de José no Egito, com o objetivo de analisar como ele se relacionou com o sucesso, fama e riqueza alcançadas sem deixar de viver uma vida ética, tendo firme convicção de sua fé.

2 A vida e o caráter de José

2.1 A vida de José: da queda à ascensão

A vida de José é relatada no livro de Gênesis, que apresenta o seu nascimento (Gn 30:22-24) e passa a destacar aspectos de sua vida a partir da juventude, quando tem início sua separação forçada da família e ida ao Egito.

José (em hebraico *Yôseph*, que significa “que Ele [Deus] adicione”) era o penúltimo de doze irmãos, tendo como pai a Jacó, mas era o primeiro filho de Raquel, a qual faleceu alguns anos depois ao dar à luz a seu irmão Benjamin. Aos dezessete anos, José se destacava entre seus irmãos devido a alguns fatores característicos: contava ao pai o que seus irmãos faziam de errado (Gn 37:2); seu pai o amava mais do que aos demais, por ser filho de sua velhice, e demonstrava isso dando-lhe presentes especiais (Gn 37:3); começou a ter sonhos que indicavam superioridade

sobre os irmãos (Gn 37:5-10). Isso tudo causava revolta e inveja nos irmãos de José, gerando discórdia entre eles. Contudo, José era obediente ao seu pai e pronto a auxiliar a seus irmãos.

Deveras, assevera Fábio (1977, esb. 40): “a preferência de seu pai gerou ciúme e ódio nos seus irmãos, que planejaram matá-lo”. A intervenção de Rúben impediu que os irmãos lhe tirassem a vida, mas não conseguiu impedir sua venda como escravo a comerciantes que passavam pela região em viagem ao Egito. A túnica de José, tingida em sangue de cabrito, foi apresentada ao pai, que entendeu ter sido José morto por um animal no campo e, assim, os irmãos esconderam a verdade de Jacó, enquanto se iniciava uma nova vida para José.

Assim, passou José, de filho amado, cercado de cuidados e de conforto, em total segurança, para uma cisterna fria, escura, em expectativa de morte, e desta à escravidão. Contudo, Deus não o havia desamparado. Foi vendido a Potifar, capitão da guarda de Faraó, que tinha por ele grande apreço e, embora tivesse que servi-lo, José o fazia sem reclamar, certo de que Deus estava ao seu lado, pois, diante da prova do exílio, ele se entregara completamente ao Senhor, e se dispusera a mostrar-se fiel a Deus agindo, em qualquer circunstância, como convém a um súdito do Reino do Céu.

Sua decisão foi notória aos olhos de Potifar, que percebeu que tudo o que José fazia prosperava, colocando-o, por isso, como governante de sua casa e de tudo o que tinha. “E aconteceu que, desde que o pusera sobre a sua casa, e sobre tudo o que tinha, o Senhor abençoou a casa do egípcio por amor de José; e a bênção do Senhor foi sobre tudo o que tinha, na casa e no campo” (Gn 39:5).

Essa condição abriu grandes vantagens para José, permitindo que entrasse em contato com homens de posição e saber e obtivesse a educação necessária para o futuro ainda a ele desconhecido, aprendendo ciências, línguas e negócios. Contudo, a fé e a integridade de José deveriam ser provadas e ele foi tentado a trair seu senhor através da sua sedutora esposa. Sua fé em Deus, agora, entrou em ação. Mesmo ciente de que perderia todos os seus benefícios, permaneceu fiel aos princípios religiosos aprendidos com seu pai. Seu primeiro pensamento foi que estaria pecando contra Deus, não apenas contra seu senhor e, assim, fugiu da tentação.

Apesar de a família de Jacó não ter sido um exemplo de integridade (Jacó teve várias mulheres, havia muita discussão, inveja, brigas, imoralidades), José

demonstrava qualidades que o distinguiam dos demais, como gentileza, fidelidade e veracidade, as quais se manifestavam em sua vida diária. Ligado mais intimamente com o pai, escutava-lhe as instruções e apreciava obedecer a Deus.

Foram essas mesmas qualidades que o distinguiram no Egito. Porém, mesmo ao fiel cristão, as provas sobrevêm e Satanás prepara seus ardis. Por isso Cristo adverte: “Não temas as cousas que tens de sofrer. Eis que o diabo está para lançar em prisão alguns dentre vós, para serdes postos à prova [...] Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida” (Ap 2:10).

Acusado de traição e adultério, José foi mandado à prisão, sofrendo pela sua integridade, mas tendo, no entanto, a vida preservada. Novamente a graça de Deus se manifestou e o carcereiro reconheceu as qualidades de José, deixando-o responsável pelos demais presos e pelo cuidado do cárcere. E tudo que José fazia prosperava.

A interpretação dos sonhos dos dois eunucos do rei, com as posteriores realizações, mostrou que Deus estava com José. Porém, ainda levou dois anos para que o copeiro do rei se lembrasse de José. O sonho do Faraó perturbou-lhe o espírito e não tendo quem lhe desse a interpretação, o copeiro lembrou-se de José e o fez saber a Faraó que o trouxe então para que lhe interpretasse o sonho. A interpretação razoável e coerente, e a política recomendada por José a Faraó era tão sólida e sagaz que Faraó percebeu em José um homem apto a ser indicado à função de colocar em prática as sugestões, colocando então José na posição imediatamente abaixo da sua: “Pois que Deus te fez saber tudo isto, ninguém há tão entendido e sábio como tu. Tu estarás sobre a minha casa, e por tua boca se governará todo o meu povo; somente no trono eu serei maior que tu” (Gn 41:39-40).

Assim foi elevado José do calabouço a governador de todo o Egito, após ter passado 17 anos no Egito (já contava então com 30 anos, conforme Fábio (1977)). Pela providência divina, todas as demais regiões ao redor do Egito foram beneficiadas quando a seca e a fome chegaram, nos anos posteriores, incluindo a própria família de José. Tendo a oportunidade de rever a seus irmãos, que fugiam da fome em Canaã, testou-os para ver se haviam mudado, se haviam se arrependido de seus atos pecaminosos e, já tendo aprendido que Deus o havia encaminhado antecipadamente à situação ora vivenciada, José os perdoou e os recebeu, tornando-se o redentor do povo de Israel num momento de grande necessidade. Como governador do Egito, deu

o melhor de si como político e administrador, tendo sempre em mente o benefício da nação e, assim, Deus o abençoou em tudo que fez (Gn 47:12; 14; 20; 26).

2.2 *A ética no caráter de José*

Ética pode ser definida como: um “conjunto de valores e princípios morais que orientam a existência e conduta de uma pessoa” (BARSA, 2007, p. 2355).

Ao analisar a vida de José percebem-se algumas características interessantes presentes no seu caráter que demonstram que o mesmo procurou viver de forma ética e responsável tanto para consigo mesmo quanto para com os demais. Essa ética, no entanto, não surgiu por acaso, foi sendo construída ao mesmo tempo em que José escolhia os caminhos que tomaria diante das circunstâncias a ele apresentadas.

Desde pequeno, José se mostrou obediente, íntegro, confiável, trabalhador, mas não em todos os aspectos. Pelo relato de Gênesis 37:2, José apascentava as ovelhas, juntamente com seus irmãos, mas tinha mais contato com Jacó do que os demais, trazendo notícias destes ao pai, notícias essas que a Bíblia chama de “má fama”, ou seja, ele não falava bem de seus irmãos, contava ao pai tudo o que os irmãos faziam de errado. Isso, aliado ao fato de que Jacó o preferia e lhe dava presentes diferenciados, causou dissensões entre eles. Quando José teve os sonhos insinuando que os irmãos se curvariam perante ele, o fez com arrogância, tanto que foi repreendido pelo pai, trazendo a inveja dos irmãos sobre si.

Na perspectiva acima, José vivia num ambiente que estava moldando seu caráter, cuja moral não era das mais elevadas. Contudo, tinha a seu favor a companhia do pai, Jacó, que o orientava no caminho de Deus, provavelmente com maior atenção que para com os demais filhos, já que a Bíblia relata que o amava mais que aos seus irmãos (Gn 37:3). Pela repetição de hábitos de obediência, labor, responsabilidade, José foi moldando seu caráter. Porém, hábitos maus também estavam presentes, como o levar notícias más dos irmãos ao pai (ARANHA; MARTINS, 2005).

Essas falhas no caráter de José precisavam ser buriladas. Deus tinha um propósito para ele, mas para isso, ele precisava ter o caráter reto. Muitos que apresentam grandes qualidades possuem ainda um caráter distorcido, que precisa ser

entregue aos cuidados do Espírito Santo, para que Deus trabalhe onde precisa ser melhorado.

As desventuras na vida de José serviram-lhe como oportunidades para reforçar o seu caráter. Vendo que o futuro lhe era incerto, José compreendeu que precisava manter uma moral mais elevada, amadurecer o espírito. Com a firme convicção de se manter fiel aos princípios religiosos aprendidos com seu pai, José buscou em Deus o auxílio necessário para retirar das dificuldades o ânimo para viver e vencer. Isso não ocorreu, porém, sem grandes abnegações de sua parte, principalmente em relação ao seu próprio egoísmo. Até chegar ao sucesso como governador do Egito, sua vida foi marcada por humilhações, perigos, tentações, injustiças. Mas isso fortaleceu seu caráter, ao invés de desanimá-lo. Tal como o ouro refinado pelo fogo, o caráter de José foi manifesto em suas obras, ao longo de sua vida, porque entregou sua vida nas mãos do Deus de Israel (I Co 3:12-13).

Convém destacar que o processo de elevar a moral é “demorado e difícil, e requer superação de características infantis e o amadurecimento pessoal que conduza o indivíduo a exercer sua liberdade de maneira autônoma e responsável” (PANICIO JUNIOR, 2013, p. 39).

Caesar (2014, p. 19) comenta que “devemos evitar fazer profecias de julgamento sobre as tragédias como castigo divino. Nossa função é ficar do lado de Deus, do lado da restauração e da preservação da vida (Jo 10:10)”.

Embora seja visto por muitos como um símbolo de uma vida abençoada e próspera, o fato é que José aprendeu a transformar suas tragédias em bênçãos, colocando-se, desde o início, em obediência à vontade de Deus. Na sua vida a presença de Deus, Sua graça e Seu livramento são perceptíveis em todos os momentos: em casa, pois apesar de viver em uma família bastante difícil, tinha o amor do pai e a sua proteção (Gn 37:3); na cisterna, quando ficou livre de morrer pelas mãos dos irmãos por intervenção de Rúben (Gn 37:20-22); no Egito, ao ser comprado pelo capitão de Faraó e se tornar seu mordomo (Gn 39:1-4); na prisão, recebendo autoridade sobre os demais presos e demonstrando amor e compaixão para todos (Gn 39:20-23); como governador do Egito, após interpretar os sonhos de Faraó e receber autoridade sobre todo o Egito (Gn 41:39-43); como homem de Deus, mostrando-se íntegro e fiel desde o início até o fim de sua vida.

Desse modo, propôs-se a ser obediente aos mandamentos de Deus, e a conservar puro o seu coração, com temor. Essa atitude é percebida claramente quando ocorre o assédio da mulher de Potifar. Ao recusar o convite da tentação, José não considera o ato apenas uma traição ao seu senhor, mas um pecado, um mal que atingiria ao próprio Deus (Gn 39:9).

Segundo Tiss (2002), José tinha a completa noção de que suas ações eram vistas e percebidas por Deus, e que deveria se resguardar de pecar contra o Senhor.

Na atitude de “temor a Deus” (42.18), ele procurava realizar a vontade de Deus, conforme a conheceu da sua tradição religiosa. O modo como esta atitude de temor a Deus determinou as ações e reações concretas de José levou as pessoas envolvidas a interpretar que ele era abençoado por Deus em tudo o que fazia, ou seja, que “o Senhor estava com ele”. Pela atitude de temor a Deus, José estava disposto a realizar a vontade de Deus, e, assim, Deus realizou a sua vontade concreta para este momento histórico através dele: “manter viva muita gente” (50.20), tanto hebreus como não-hebreus. Desta forma, nada do que aconteceu foi surpresa para José, pois, como conhecia a própria tradição, deve ter sabido que Deus tinha dito a Abraão: “por meio de você, eu abençoarei todos os povos do mundo” (Gn 12.3). (TISS, 2002, p. 83).

A integridade do caráter de José passou pelas mais diferentes provas, mas foi quando ele alcançou um grande poder que sua ética e integridade mais ficaram salientes. Como político, economista, responsável por todo o Egito, José foi ainda mais submisso ao plano divino. O poder não lhe subiu à cabeça por ter galgado tão alto posto em tão curto prazo. Não ufanou seu orgulho por ter passado de escravo a segundo em comando no Egito. Nem tampouco usou de sua autoridade para abusar do povo, procurando, com justiça, repartir os mantimentos tão sofregamente providos pela benignidade divina. Ao distribuir os grãos armazenados, não privilegiou os ricos ou os que exerciam cargos importantes, nem reteve a colheita para o povo egípcio, mas procurou auxiliar a todos de forma equitativa. Não buscou enriquecimento próprio, mas o benefício da nação, do governante oficial (Gn 47:13-26).

Houve um outro momento em que o ministro José agiu diferentemente do esperado pela população: não tendo mais com o que pagar os cereais, os próprios egípcios se propuseram a sujeitar-se ao faraó como seus escravos, passando a posse das suas terras a ele. Parece que José estava disposto a aceitar esta proposta. Porém, a relação que de fato se criou [...] não foi a de escravidão, mas de servidão num absolutismo econômico estatal, com a obrigação de entregar um imposto de 20% da colheita. Sob a ótica da Antiguidade, era um peso relativamente leve, garantindo sobrevivência e recuperação da população agrícola. José respeitou a vida e o direito da

população como um todo, mas também fora do palco político respeitou a vida privada dos indivíduos, nunca pensando em deixar de lado os seus princípios por estar lidando com estrangeiros (TISS, 2002, p. 85).

E quando chegou o momento de se confrontar com seus irmãos, não buscou vingança, mesmo podendo usar de sua autoridade, mas perdoou e auxiliou a seus irmãos e honrou a seu pai, permitindo assim a continuidade do povo de Israel (Gn 47:27). José entendeu que o que estava ocorrendo era plano divino, e que mesmo o mal praticado por seus irmãos contra ele fazia parte desse plano, para a salvação de todos. Assim, submeteu-se à vontade divina, compreendendo que ele mesmo era um instrumento nas mãos de Deus para a salvação do povo eleito. Acerca disso escreveu o salmista Davi: “Mandou perante eles um varão, que foi vendido por escravo, José [...]; a palavra do Senhor o provou. Mandou o rei, e o fez soltar; [...] fê-lo senhor da sua casa, e governador de toda a sua fazenda. [...] Então Israel entrou no Egito, e Jacó peregrinou na terra de Cão” (Sl 105:17; 19-21; 23).

A postura ética de José tem sua justificativa em um único fator: o seu temor a Deus, que em nenhum momento foi negado ou suprimido. “Nem quando tratava de questões sociais ou profissionais, nem em momentos de questões espirituais: [...] José sempre salientava que era Deus que lhe dava esta capacidade” (TISS, 2002, p. 86).

Um dos fatores que tornaram José um homem íntegro e com valores éticos foi a laboriosidade. Desde pequeno, José aprendeu a importância e o valor do trabalho. Por isso, na casa de Potifar, este percebeu que tudo em sua mão prosperava e aumentou suas responsabilidades e autoridade, e José recebeu a incumbência de cuidar de tudo que o seu senhor possuía.

A prosperidade de José não advinha da ociosidade. O trabalho diligente e responsável é que permitiu que Deus o abençoasse em tudo. E em seu trabalho José manteve sempre a postura ética que convém a um servo de Deus.

Percebe-se, portanto, que José não foi apenas um homem ético, mas um servo de Deus ético. Embora vivendo em um local onde imperava a idolatria, José teve uma postura ética com seu patrão e procurou, acima de tudo, manter seus princípios religiosos. Isso porque sua ética estava baseada na confiança e no respeito a Deus. Apesar de o ser humano ser, por si só, corrupto, José decidiu se manter fiel a seus princípios e valores.

2.3 Lições da vida de José para os cristãos da atualidade

Atualmente, tornou-se comum quase cotidianamente serem noticiados os envolvimento de políticos e líderes da sociedade em escândalos econômicos e corrupções das mais diversas ordens. Muitas dessas notícias envolvem grandes autoridades, líderes de grandes empresas, e entre eles, muitos que se dizem cristãos, que envolvem o nome de Deus em suas artimanhas, desonrando a Cristo e ao cristianismo.

A corrupção e a falta de ética são motivos de escândalo entre os homens, mais ainda quando os envolvidos são líderes religiosos. O amor ao dinheiro, ao *status* e ao poder testam o cristão e muitos fracassam por deixar que seus próprios interesses sobressaiam sobre os interesses de Cristo. Temos muito que aprender com José na formação de um caráter puro e íntegro.

2.3.1 Obediência

Desde a sua meninice, salienta-se a obediência de José a Jacó, e sua submissão e laboriosidade (Gn 37:2-3; 13-14). O respeito e amor que tinha para com o pai era recíproco e em tudo José procurava agradar ao pai. Desse modo, apesar dos problemas morais que se infiltraram na família de Jacó, este pôde imprimir no espírito de José princípios mais elevados, o que resultou em um caráter mais firme do que de seus irmãos.

A obediência e o respeito para com o pai determinaram o respeito e a fidelidade a Deus, tornando-o temente a Deus (Gn 42:18), desenvolvendo esse temor em seu caráter. Para Tiss (2002, p. 87): “a pessoa temente a Deus [...] respeita as assim consideradas manifestações divinas, [...] porque é aí que seu temor a Deus está fundamentado, geralmente desde a infância”.

2.3.2 Temor a Deus

Conforme o sábio Salomão “o temor do Senhor é o princípio da sabedoria” (Pv 9:10). A sabedoria demonstrada por José ao se manter fiel aos seus princípios, entregando-se a Deus antes de tudo, procurando dar o melhor de si em tudo que

fizesse, tem como base o temor a Deus. Ao ser vendido como escravo, José perdeu o contato com seu pai, com seu ambiente religioso, com sua cultura, mas manteve dentro de si a firme convicção de que pertencia a Deus, e que somente uma entrega verdadeira ao Deus de Israel o manteria vivo e livre do mal. E Deus, agindo em seu favor, providenciou para que ele pudesse viver em um ambiente mais adequado ao Seu propósito, a casa de Potifar. Enquanto vivemos tementes a Deus, Ele nos protegerá tanto no sentido social quanto espiritual.

A provação da integridade de José, por meio da mulher de Potifar, mostra que José não se deixou levar pelas facilidades à sua volta, mas manteve o temor de Deus, obedecendo a Deus, preferindo sofrer a pecar contra o Senhor (Gn 39:9;20). Ao tomar essa atitude, José demonstrou que, antes de tudo, sua moral e sua ética estavam firmados na Lei de Deus, que mesmo antes de ter sido dada a Moisés, muitos anos depois, já preenchia o coração do ser humano temente a Deus. Nesse sentido, José antecipou as palavras de Paulo, em I Coríntios 6:12: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convém. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma”. Não importando as consequências, José não se deixou levar pelas oportunidades de pecar, mas pelo temor ao Senhor a quem reconhecia antes de tudo.

Assim, embora preso, José foi abençoado por Deus naarceragem, fazendo prosperar tudo o que ele fazia. E foi na prisão que Deus manifestou Seu poder em José, dando-lhe o dom de interpretar sonhos, o que abriu o caminho para a liberdade e a ascensão como governador do Egito.

O temor a Deus nos impele a realizar a Sua vontade, mesmo em condições extremas. E esse mesmo temor faz com que o cristão tenha em mente a preservação dos direitos dos outros, realizando pelo próximo o que for necessário para seu auxílio. Em José, o temor a Deus resultou na garantia dos direitos humanos básicos tanto para o seu povo, como para os egípcios, estrangeiros e mesmo potenciais inimigos. Quando somos tementes a Deus, Ele “consegue realizar suas missões por nós [...] na dupla dimensão espiritual e social” (TISS, 2002, p. 84).

Assim como José, é necessário se colocar na mão de Deus em obediência e temor, para que possamos receber a fé necessária para vencer todas as provas e tentações que nos sobrevêm. Precisamos entender que, “o tempo de agonia e angústia que diante de nós está, exigirá uma fé que possa suportar o cansaço, a

demora e a fome – fé que não desfaleça ainda que severamente provada” (TISS, 2002, p. 84).

2.3.3 Integridade

Embora tenha convivido em uma cultura completamente alheia à sua, a integridade de José jamais foi abalada. Por questões de sobrevivência e adaptação, ele se integrou na cultura egípcia, usando seus trajes, hábitos, mas sem corromper seu compromisso ético-religioso. Mesmo quando assumiu cargos de chefia em nível privado (na casa de Potifar) e estatal (na carceragem e na governança do Egito), ele se vestiu com as roupas adequadas aos cargos, usou os símbolos típicos desses cargos, aceitou o nome egípcio dado por Faraó próprio ao usuário do cargo (correspondente a uma divindade, *Zafenate Panéia*, que significa “Deus fala e está vivo”), aceitou o casamento com Asenate, filha do mais alto sacerdote do Templo do Sol e, após sua morte, foi mumificado segundo os costumes egípcios para os poderosos (honra também conferida a Jacó, seu pai). Contudo, apesar de tudo isso, ele não teve uma abertura cultural acrítica, pois não desprezou a própria tradição e religião, conforme esclarece Tiss (2002, p. 87): “embora José tenha estado tão aculturado, ao chegarem todos os seus parentes, ele fez de tudo para que estes ficassem distantes dos egípcios, para poderem dar continuidade aos seus hábitos de nômades”.

A integridade e justiça de José foram provadas ao se encontrar com seus irmãos, que de maneira vil o haviam vendido como escravo aos ismaelitas. Contudo, ao invés de se vingar, ele procedeu de forma diversa da esperada, recebendo-os, provando-os, auxiliando-os e perdoando-os. Percebe-se, assim, que o caráter de José foi construído numa base firme, de total entrega a Deus, pois quando teve a chance de revidar o mal feito, já havia compreendido que “todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus” (Rm 8:28), e que até mesmo o fato ocorrido anos antes havia contribuído para que Deus salvasse a todos.

Muitos, ao serem tentados, fazem escolhas que ferem princípios morais e éticos, esquecendo que estão sob o olhar examinador de Deus, que é a fonte dos princípios morais. José revelou o poder do princípio religioso incutido desde os primeiros anos. Ao ser tentando a ceder em sua integridade e fidelidade, o primeiro

pensamento foi de que não pecaria contra Deus (Gn 39:9). Por seu exemplo aprendemos que, quando se tem um caráter puro e íntegro é possível continuar à disposição de Deus mesmo nas circunstâncias adversas.

A integridade de José em tudo mostra que o mesmo não permitia que, em sua vida, o egoísmo e o orgulho prevalecessem. Mesmo podendo sentir-se orgulhoso por alcançar tão grandes honras, sabia que nada teria sem que Deus o permitisse. Na vida de muitos cristãos, o orgulho se manifesta mediante uma exaltação do ego, de modo que pensam que, por terem talentos, ou riquezas, ou inteligência maior que os demais, podem sentir-se superiores aos seus semelhantes.

O orgulho foi a causa da queda de Lúcifer (Ez 28:15-17), que passou a confiar mais em suas virtudes que no Criador. Esse mesmo orgulho tem se manifestado em muitos líderes, por quererem ostentar uma vida de paixão egoísta pelo viver superior aos outros, mantendo olhar altivo, almejando posições sociais e buscando o louvor a si próprio, a autoridade sobre os demais, sem se importar que, perante Deus, isso não tem nenhum valor. O tropeço nessa área da vida impede que o cristão viva uma vida íntegra diante de Deus, pois se regozija de si mesmo, e não compreende que, se possui talentos, honras e sucesso, é porque a graça de Deus opera em sua vida (I Co 15:10).

2.3.4 Incorruptibilidade

Um fator importante na vida de José, como líder político e gestor da riqueza de Faraó, é que ele se manteve incorruptível mesmo tendo tudo em suas mãos e, obviamente, a oportunidade de usufruir egoisticamente de seus privilégios, ou de abusar do poder que lhe foi confiado.

Como gestor e administrador dos bens de Faraó, não pensou em enriquecimento próprio, ou em buscar para si os melhores privilégios, mas entendeu que, servindo a Deus, deveria também servir o seu próximo da melhor maneira possível. Em tempos de bonança, seguindo a orientação dada por Deus através do sonho de Faraó, juntou e guardou todo o mantimento do campo. Para isso, foi necessário ter ao seu comando pessoas das mais diversas profissões, foi necessário construir grandes celeiros, silos, e planejar o cuidado das sementes, o controle de pragas, mantendo a qualidade do produto. No tempo de distribuir o mantimento, soube

agir com justiça, sabedoria e discernimento, sem prejudicar a ninguém, mas buscou o benefício da nação em primeiro lugar.

Por isso mesmo, a Bíblia não relata José se aproveitando dos valores a ele confiados ou passando por estresse ou desânimo enquanto administrava as necessidades do Egito, pois aprendera que em tudo dependia de Deus e que Ele estava ao seu lado. Bem diferente de muitos líderes religiosos atuais, que ao se verem em funções que exigem muito de si, logo desanimam; ou pior, abusam do poder a eles designado.

É preocupante o que ocorre com a liderança de algumas igrejas. A busca egoísta e obsessiva pelo crescimento da igreja, pelo sucesso e realização pessoal, tem prejudicado a pregação do Evangelho e o relacionamento dos líderes com suas famílias e com a comunidade. Em especial a pregação do evangelho da prosperidade tem trazido uma verdadeira obsessão pela riqueza, opulência e prazer, afastando muitos da santa doutrina. Kemp (1996, p. 64), refletindo sobre o assunto, afirma: “os pregadores da prosperidade estão convencendo seus ouvintes de que eles têm direito adquirido sobre a riqueza, portanto, só basta reivindicar e apropriar-se dessa promessa já conquistada”.

Com isso, fala-se de sucesso, felicidade, riqueza, saúde, como se fossem inerentes ao verdadeiro cristão, o que não tem qualquer base bíblica, haja visto que os exemplos da Bíblia e da história mostram experiências de homens e mulheres que sofreram e sofrem pelo nome de Jesus, comprometendo suas vidas em prol do Evangelho. Ainda alerta Kemp (1996, p. 64) a respeito da teologia da prosperidade: “se aceitássemos esse conceito como alguns têm feito hoje em dia, teríamos que concordar que espiritualidade significa cura, riqueza, família saudável, felicidade circunstancial”.

A verdade bíblica é que Deus jamais prometeu sucesso, saúde ou riqueza aos que O seguem, mas sim, que assim como Ele venceu, nós também poderíamos vencer (Jo 16:33).

Nosso Pai nunca prometeu riquezas, segurança, saúde, etc, incondicionais. Ele promete paz na tribulação, alegria na provação, poder para enfrentar o inimigo das nossas almas e Sua presença ao nosso lado quando, porventura, nos depararmos com alguma tragédia. Ele nos oferece todos os recursos necessários para fazer frente a qualquer eventualidade, quer pequena, quer grande. Ele não afirma que nos dará riquezas, muita saúde, mas sabedoria,

força para destruir a amargura e disposição para embelezar nosso caráter. Finalmente, Ele diz que participaremos com Ele na execução do plano mais belo e significativo do Universo. (KEMP, 1996, p. 70).

A crença de que o cristão deve e precisa enriquecer conduz as pessoas a servirem a Deus não por amor ou temor, mas unicamente pelo que podem conseguir de Deus. As pessoas não creem no Evangelho, mas nos seus benefícios. Dessa forma, servem a Deus quando e enquanto as circunstâncias lhes são favoráveis, para poderem desfrutar das bênçãos que podem alcançar e, diante das dificuldades e angústias da vida, facilmente deixam suas igrejas, buscando outras que possam oferecer a solução para seus problemas mundanos. Se, porventura, tivessem que enfrentar a cova, a perda de seus familiares, tornando-se escravos em uma terra estranha, certamente abandonariam a Deus e, conseqüentemente, fracassariam em todas as áreas da vida, porque buscam o imediato e não a promessa da redenção.

Por isso, o apóstolo Paulo exorta em I Timóteo 6:9-11:

Mas os que querem ser ricos caem em tentação e em laço, e em muitas concupiscências loucas e nocivas, que submergem os homens na perdição e ruína. Porque o amor ao dinheiro é a raiz de toda a espécie de males; e nessa cobiça alguns se desviaram da fé e se traspassaram a si mesmos com muitas dores. Mas tu, ó homem de Deus, fuge destas coisas, e segue a justiça, a piedade, a fé, a caridade, a paciência, a mansidão.

Os pastores e líderes religiosos precisam, sim, lidar com aspectos materiais, mas não podem olvidar que são ganhadores de almas por excelência. Embora as riquezas pertençam a Deus (Ag 2:8; I Co 29:11-12) e Ele dê a quem queira, é um perigo achar que o dinheiro e o poder são essenciais para a vida do cristão, sem considerar a busca do Reino de Deus em primeiro lugar. Aos que dão demasiada importância ao dinheiro, Kessler (1988, p. 48) aconselha: “Melhor seria que renunciassem ao ministério e se dedicassem à vida comercial, já que para isso se sentem atraídos. Assim, talvez sejam mais úteis à obra de Deus, contribuindo com os dízimos e prestando outros serviços que não os do pastorado”.

Não apenas o amor pelo dinheiro, pelo enriquecimento, mas também pelo poder, deturpam o caráter do cristão. Casos de líderes que se deixaram levar pelo poder, pela imoralidade, seduzidos pelo poder e pela fama, são expostos na mídia, causando despreço para com a obra de Deus. As tentações inerentes ao poder podem levar o líder a se tornar egoísta, egocêntrico, e são muitos os obreiros que

caem no pecado da corrupção, escandalizando o Evangelho e desonrando o nome de Jesus com uma conduta que não se espera de alguém que se diz homem de Deus. A ambição pelo poder e riqueza afastam o coração e a mente das coisas de Deus e, nessa cilada do inimigo, “homens excelentes, homens brilhantes, e até piedosos, foram corrompidos pelo engano do poder e da posição”, porque deixaram-se influenciar pelas coisas do mundo (EXLEY, 2003, p. 55).

Richard Foster descreve o perigo da corrupção nas igrejas da seguinte forma:

O poder pode ser uma força sumamente destrutiva em qualquer contexto, mas, a serviço da religião, é simplesmente diabólico. O poder religioso pode destruir de uma forma como nenhum outro pode fazê-lo. [...] Os que são lei para si mesmos e, ao mesmo tempo, adotam um manto de piedade, são particularmente corruptíveis. Quando estamos convencidos de que o que estamos fazendo é equivalente ao reino de Deus, qualquer pessoa que se oponha a nós deve sempre estar equivocada. Quando estamos convencidos de que sempre usamos nosso poder para fins bons, cremos que nunca podemos nos equivocar. Mas quando essa mentalidade se apossa de nós, estamos tomando o poder de Deus e usando-o para nossos próprios fins. Quando o orgulho se mescla com o poder, o resultado é explosivo. O orgulho nos faz pensar que estamos certos, e o poder nos concede a oportunidade de forçar os demais a que aceitem nosso conceito de justiça. O casamento entre o orgulho e o poder nos leva à beira do demoníaco. (FOSTER, 1985, p. 178; 189).

Nessa perspectiva, o líder cristão precisa manter sua ambição e paixão pelo poder sob o controle da razão, examinando se está em acordo com a vontade de Deus. O conselho do apóstolo Pedro nesse sentido é de grande importância: “Pastoreai o rebanho de Deus que há entre vós, não por constrangimento, mas espontaneamente, como Deus quer; nem por sórdida ganância, mas de boa vontade; nem como dominadores do que vos foram confiados, antes, tornando-vos modelos de rebanho” (1 Pe 5:2,3).

Para Kessler (1988, p. 49), “a humildade é um qualificativo daquele que conseguiu galgar as escadas do sucesso”. Infelizmente, não é humildade que prevalece em muitos círculos, em especial quando se trata de ambição e busca pelo poder e riqueza. Na área da política isso é particularmente visível.

O termo Política vem do grego *politiké*, que designa “o que é público”, e significa a arte ou ciência de governar (MICHAELIS, 2020). Política é a ciência de governança de um Estado ou Nação, mas também é reconhecida como a arte de negociação para compatibilizar interesses. O sistema político representa uma forma de governo

(Monarquia, República) adotada para realizar as políticas governamentais. Visa a organização da sociedade em busca do bem comum. Nessa perspectiva, todos os cidadãos, incluindo especialmente os cristãos, são participantes da Política, realizando ou não atividades ligadas diretamente ao poder constituído.

Há, porém, a política partidária, formada a partir da união de pessoas para constituir um determinado partido e trabalhar em favor de determinadas políticas (sociais, econômicas, etc.), como candidato a um cargo público ou apenas como filiado do partido. Muitos que entram nessa espécie de política acabam se deixando vencer pela ambição e praticam a politicagem, que é a política individualista, interesseira, que visa ao benefício da própria pessoa ou de um grupo de pessoas, e não da sociedade em geral.

A política partidária, tal como se apresenta atualmente, tem se mostrado um antro de corrupção, daí a polêmica entre os cristãos, se devem ou não participar da política. A postura bíblica em relação à política e ao governo mostra que o cristão pode participar da política, mas apresenta algumas restrições a essa participação. Entre os exemplos de homens tementes a Deus que participaram dos seus sistemas de governo, exercendo cargos públicos, estão José, Daniel e seus amigos, entre outros. Daniel (2:21) afirma que é Deus quem estabelece ou remove os governantes e no capítulo 4:17 afirma que Deus domina sobre os reinos dos homens, dando-o a quem ele quer. O apóstolo Pedro pede sujeição dos cristãos às autoridades constituídas, com temor a Deus e respeito aos governantes (I Pd 2:13-17). Podemos entender que a política é um meio que Deus usa para realizar a Sua vontade quando os Seus servos fiéis se submetem à Sua vontade. José é o maior exemplo disso.

Muitos políticos que assumem cargos nos governos podem aprender com José. Especialmente os políticos cristãos precisam aprender a viver conforme a ética de José. Dele aprendemos que as crises de nossa vida não formam nossa ética, apenas a revelam. Apesar de o ambiente político do Egito também oportunizar a corrupção, José realizou uma política ética e voltada aos interesses do governo e do povo, apresentando, dessa maneira, o verdadeiro caráter cristão que se requer hoje dos políticos. Em sua atividade política, empregou a igualdade de direitos e proporcionou ao povo melhor qualidade de vida diante do infortúnio que se apossou da terra. Dessa maneira, sem desonestidade ou abuso do poder, mostrou um caráter político firme e

ético na gestão político-administrativa dos bens e recursos públicos, sendo um exemplo a todos que desejam obter êxito e sucesso em sua área.

No caráter de José percebe-se uma vida ética e íntegra, podendo-se afirmar que José foi o precursor da ética cristã, e seu viver ético é exemplo para os cristãos modernos.

Convém explicar que, enquanto a ética, em si, representa o costume ou conjunto de atos que a comunidade ou a pessoa realizam por considerarem válidos, a ética cristã refere-se aos costumes ou atos praticados pelos cristãos.

A Ética Cristã não exclui a razão, mas aplica-se à obediência a Cristo. Na sua essência é normativa, enquanto a Ética secular é descritiva. A Ética Cristã é também ensino, mandamento, diretriz, enquanto os costumes são variáveis e flexíveis. Os Dez Mandamentos constituem o primeiro tratado de ética dado pelo Senhor com o propósito de regular o comportamento humano no cumprimento dos seus deveres para com Deus, para com o próximo e para consigo próprio. A Ética Cristã é normativa porque se baseia em normas estabelecidas pelo Criador. (SANTOS, 2015, p. 2).

A ética cristã está fundamentada em Deus, do qual se origina a conduta humana moral e ética, e pode ser definida como o

[...] conjunto de princípios fundamentados nas Sagradas Escrituras, principalmente nos ensinamentos de Cristo e de seus Apóstolos, cujo objetivo é orientar a conduta do cristão. A ética cristã, portanto, não é mera ciência de costumes. Ela vai além, pois se preocupa também em distinguir o bem e o mal conforme revelados nas Sagradas Escrituras. (CHAMPLIN, 2011, p. 586).

Segundo Fábio (1977), José apresenta algumas marcas que o ser humano abençoado por Deus possui:

- Visão do futuro: José sabia que Deus tinha algo melhor para ele e colocava sua confiança nessa esperança, na promessa que Deus havia feito a Abraão, de que seu povo não iria permanecer no Egito (Gn 50:25);

- Caráter: José não usava desculpas para pecar, mesmo diante da possibilidade de perder o emprego, os amigos, ou diante da pressão e da tentação, ele não justificava o pecado, colocando a obediência à lei de Deus em primeiro lugar (Gn 39:7-20);

- Simpatia: por onde passava, José irradiava simpatia, alcançado sobre si a graça de todos (Gn 39:21);

- Oportunismo oportuno: ao interpretar o sonho do copeito de Faraó, aproveitou a oportunidade para pedir que ele se lembrasse dele junto ao rei, com sabedoria (Gn 40:14);

- Positividade: ao interpretar o sonho a Faraó, revelou o período de seca e de fome como um fator positivo, propondo soluções. Não usou de pessimismo, pois sabia que Deus proveria meios para administrar a situação (Gn 41:25-37);

- Coragem: não teve medo de comparecer diante de Faraó, interpretar o sonho e propor soluções. Ao ser designado como governador, aceitou o desafio sem titubear (Gn 41: 39-40);

- Perdão: quando se reencontrou com seus irmãos, não se vingou, mas os perdoou, esquecendo o passado e trazendo a paz à família, pois já havia compreendido que Deus havia intervindo em sua vida para salvação de todos os demais (Gn 45:4-8; 50:19-21);

- Esperança na justiça divina: ao invés de guardar rancor, murmurar e se revoltar contra a família, seus captores, e contra Deus, José entendeu que Deus tinha um plano maior em sua vida e que a justiça divina enfim triunfaria (Gn 45:8; 50:24).

Qualquer que seja a situação apresentada a José, como filho, como escravo, como mordomo, como prisioneiro, como homem de Deus, como administrador e político, ele se mostrou honesto, íntegro e incólume, mantendo sua postura ética perante Deus e perante os homens. Foi, por isso, considerado o tipo de Cristo, ou seja, mostrou em sua vida o mesmo caráter exigido de um verdadeiro filho de Deus, demonstrando, em sua época, que o Salvador requer homens de fé, cuja integridade não se deixe abalar, para assumirem posições importantes no Reino de Deus.

3 Considerações Finais

A vida de integridade de José é um exemplo a ser seguido por todos os cristãos modernos. Seu exemplo nos mostra que a ética, firmada na fé firme e obediente aos desígnios de Deus na nossa vida, é o melhor caminho a percorrer em qualquer situação. A ética de José não era situacional, dirigida pelas circunstâncias, mas fundamentada no temor do Senhor e, conseqüentemente, suas ações revelaram um homem íntegro, sábio, capaz de vencer todos os obstáculos e obter o sucesso, mantendo-se incorruptível, como convém ao servo de Deus.

José não se inclinou para as coisas da carne, mas para as coisas do Espírito, por isso, alcançou vida e paz para si e para todos ao seu redor, tornando-se o salvador de sua gente. Essa ética baseada no Evangelho, na boa vontade de Deus, tem como norma a perfeição da mente e da obediência à vontade de Deus e forma um caráter cujos atributos são harmoniosos e perfeitos. Todo aquele que se coloca nas mãos de Deus para agir em conformidade com Sua vontade poderá formar um caráter íntegro e ético, fortalecendo sua fé Naquele que é, antes de tudo, o detentor do poder e do sucesso na vida de seus servos.

Em todas as situações, José se mostrou fiel, pois entendeu que Deus tinha um propósito para sua vida. Para Deus, importa o cumprimento de Seus propósitos na vida do cristão e a igreja, hoje, precisa também compreender os propósitos de Deus, buscando meios de cumprir os interesses e planos divinos. Deus requer de todos os cristãos, mas especialmente daqueles que ocupam posições de liderança e exercem o poder sobre as pessoas, que fortaleçam seu caráter sobre uma ética que considere antes o honrar a Deus e cuidar do próximo.

Mesmo hoje, é possível viver eticamente, pela graça de Deus, suportando fielmente as dificuldades, os sofrimentos, e colocando a ambição e a busca pelo poder que emanam dos benefícios financeiros e do sucesso debaixo da cruz de Cristo. O relacionamento de José com o sucesso, a fama, a riqueza e o status político oferece muitas lições que podem auxiliar o cristão de hoje, em especial os líderes que atuam em diferentes funções, a aprender a viver uma vida ética e íntegra perante Deus e a sociedade.

Referências

ARANHA, Maria L. A.; MARTINS, Maria H. P. **Temas de filosofia**. São Paulo: Moderna, 2005.

BARSA PLANETA INTERNACIONAL (Ed.). Ética. **Enciclopédia Barsa Universal**. Rio de Janeiro: Editorial Planeta, 2007.

CAESAR, Lael. Sofrendo com Jó: revendo nossas respostas para o dilema da dor. **Adventist World**, nov. 2014.

CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. v. 2. São Paulo: Hagnos, 2011.

DICIONÁRIO MICHAELIS. **Política**. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br>. Acesso em: 25.jun.2020.

EXLEY, Richard. **Perigos que rondam o ministério**. Artur Nogueira: União Central Brasileira, 2003.

FÁBIO, Caio. **70 Esboços de A a Z: personagens bíblicos**. Rio de Janeiro: MZ Produções, 1977.

FOSTER, Richard J. **Dinheiro, sexo e poder**. San Francisco: Harper and Row, 1985.

KEMP, Jaime. **Pastores ainda em perigo**. São Paulo: Sepal, 1996.

KESSLER, Nemuel. **Ética pastoral**. Rio de Janeiro: CPAD, 1988.

PANICIO JUNIOR, Ivan Tadeu. O desafio de conceituar ética cristã. **Teologia e Espiritualidade**, ano 3, p. 35-55, dez. 2013.

SANTOS, Juberto. **A moral e a ética cristã**. 2015. Disponível em: <http://www.catequisar.com.br/texto/colunas/juberto/28.htm>. Acesso em: 25.jun.2020.

TISS, Frank. O conto de José, filho de Jacó: realizando a vontade de Deus para além das fronteiras. **Estudos Teológicos**, v. 42, n. 3, p. 80-89, 2002.

Recebido em: 11.09.2021.
Aprovado em: 12.12.2021.

Received: 11.09.2021.
Approved: 12.12.2021.



Vicente Thiago Freire Brazil*

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir as teses de Protágoras de Abdera, eminente sofista do século V a.C., sobre o problema da incognoscibilidade das divindades e das ações destas. Para tanto, parte-se de uma introdutória reflexão sobre o papel da religiosidade no mundo grego antigo, com a finalidade de demonstrar a imprescindibilidade deste aspecto para a compreensão da sociabilidade grega como um todo. Em seguida, apresenta-se informações gerais sobre o autor em análise, bem como suas principais teses, com a intenção de localizar e justificar sua opção agnóstica dentro de seu próprio pensamento. Tomando as ideias defendidas por outros pensadores que também floresceram na Grécia antiga, argumentar-se-á que a opção especulativa de Protágoras com relação às divindades é fruto de um contexto crítico que fomentava tal alternativa espiritual. O fragmento protagoriano que fundamenta sua postura quanto a indiscernibilidade das divindades será enunciado e analisado com duas finalidades principais: em primeiro lugar diferenciar a complexa postura agnóstica de Protágoras de um ateísmo ingênuo e, em segundo lugar, refletir pormenorizadamente sobre os argumentos que fundamentam tal tese. Assim, pretende-se concluir tornando evidente a relevância das teses protagóricas para a filosofia da religião.

Palavras-chave: Agnosticismo. Protágoras. Homem-medida.

The agnosticism of Protagoras of Abdera

ABSTRACT

This article aims to discuss the thesis of Protagoras of Abdera, eminent sophist of the fifth century, the problem of unknowability of the deities and the actions of these. For this part is an introductory reflection on the role of religion in the ancient Greek world, in order to demonstrate the indispensability of this aspect for understanding the Greek sociability as a whole. Then presents general information about the author in question, as well as its main theses, with the intention to find and justify their agnostic option within your own thought. The Protagorean fragment based their attitude towards the indiscernible of the deities will be stated and analyzed with two main purposes: first differentiate the complex agnostic stance Protagoras a naive atheism and secondly reflect on detail about the arguments that support this thesis. So you want to be concluded pointing to the relevance of protagóricas theses to the philosophy of religion.

Keywords: Agnosticisim. Protagoras. Man-measure.

A religião no mundo grego clássico

A religiosidade está na base da fundação e da formação da civilização grega. Antes da existência das *póleis*, cidades-estado organizadas social, econômica e politicamente, os *genos* estruturavam a vida dos gregos.

Os *génos* podem ser definidos como elementos comunitários fundantes da sociedade grega. Sua organização era de caráter absolutamente simples e de formação natural. Cada *génos* era constituído a partir de um núcleo familiar que tinha na figura do patriarca, o homem mais velho da comunidade, sua liderança e manutenção.

Não havia divisão de bens por hereditariedade e, por isso, a cada novo integrante nascido em um *génos* ganhava-se nova mão-de-obra e não se perdia nenhum bem móvel ou imóvel.

Segundo Flamario Cardoso:

Cada *génos* era o núcleo em torno do qual se organizava uma “casa” real ou nobre, o “*oikos*”, que reunia pessoas – além da família, diversas categorias de agregados livres e de escravos – e bens variados (terras, rebanhos, o “palácio” – de fato bem modesto –, um “tesouro” constituído por reserva de vinho e alimentos, objetos de metal, tecidos preciosos etc). (CARDOSO, 1993, p. 20).

Desta maneira, a formação do *génos* dava-se de modo absolutamente natural, por meio do vínculo familiar. Todavia, a religiosidade era o instrumento de fundamentação e reforço do poder patriarcal no clã.

Não havia lei escritas, de modo que cabia ao ancião da comunidade aplicar e defender as tradições que seus antepassados os haviam transmitido. Assim, a religiosidade se apresenta neste contexto como elemento de ligação entre o indivíduo e a terra, entre indivíduo e indivíduos, e entre o indivíduo e a tradição. Para Coulanges:

Naqueles tempos, o pai não é somente o homem forte protegendo os seus e tendo também a autoridade para fazer-se por eles obedecer: o pai é, além disso, o sacerdote, o herdeiro do lar, o continuador dos antepassados, o tronco dos descendentes, o depositário dos ritos misteriosos do culto e das fórmulas secretas da oração. (COULANGES, 2009, p. 20).

É evidente que a experiência do poder no âmbito familiar, sem instrumentos de controle externo, dotava o chefe do clã/*génos* de autoridade ilimitada, pois diante de

dilemas e impasses comunitários era a palavra do patriarca – representante direto dos antepassados e dos deuses – que declarava o juízo justo e inquestionável.

Com o desenvolvimento das relações sociais, das atividades econômicas e com o florescimento da filosofia, foi necessário que a religião deixasse cada vez mais de ter um aspecto privado e familiar e passasse a institucionalizar-se.

Sobre esta mudança ocorrida na religiosidade grega na passagem do poder dos *gênos* para o estabelecimento das *póleis*, comenta Vernant:

Essa transformação de um saber secreto de tipo esotérico, num corpo de verdades divulgadas no público, tem seu paralelo num outro setor da vida social. Os antigos sacerdócios pertenciam como propriedade particular a certos *gênos* e marcavam se parentesco especial com um poder divino; – a *pólis*, quando é constituída, confisca-os em seu proveito e os transforma em cultos oficiais da cidade. A proteção que a divindade reservava outrora a seus favoritos vai doravante exercer-se em benefício da comunidade toda. (VERNANT, 2002, p. 58).

É sabido que os cultos familiares e as religiões do mistério continuaram tendo seu espaço na civilização grega, contudo, uma religião pública, coletivamente vivenciada, e algumas vezes até politicamente influenciada, passou a predominar na mentalidade do vulgo grego.

O caráter privado da religião do mistério conduz os indivíduos à busca por uma verdade não acessível ao grande público, que não pode ser exposta publicamente, mas que possui seu trunfo exatamente na raridade de sua percepção.

Nas palavras de Vernant:

O segredo toma assim, em contraste com a publicidade do culto oficial, uma significação religiosa particular: define uma religião de salvação pessoal visando transformar o indivíduo independentemente da ordem social, a realizar nele uma espécie de novo nascimento que o destaque do estatuto comum e o faça penetrar num plano de vida diferente. (VERNANT, 2002, p. 62).

Assim, aquilo que era privado, próprio e exclusivo de uma determinada família passa a ser coletivo, público, da cidade. É neste momento que os elementos privados da religiosidade familiar, que possuíam sua lógica e significado peculiar, começam sistematicamente a perder seu sentido mais elaborado e passam a converter-se apenas em ídolos, imagens que possuem em sua manifestação exterior seu único significado acessível coletivamente.

Engendram-se, assim, os deuses na vida pública grega. Diferente de uma experiência relacional com uma divindade monoteísta, a qual de um modo geral é de natureza extramundana e absolutamente transcendente, os deuses gregos, especialmente os olímpianos, nasceram do mundo (VERNANT, 2009, p. 4), enquanto este organizava-se de um vazio caótico para um cosmos ordenado.

Ainda segundo Vernant:

Há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades. Assim, o culto não pode visar a um ser radicalmente extramundano, cuja forma de existência não tenha relação com nada que seja de ordem natural, no universo físico, na vida humana, na existência social. Ao contrário, o culto pode dirigir-se a certos astros como a Lua, à aurora, à luz do Sol, à noite, a uma fonte, um rio, uma árvore, ao cume de uma montanha e igualmente a um sentimento, uma paixão (*Aidós*, *Éros*), uma noção moral ou social (*Díke*, *Eynomía*). Não que se trate sempre de deuses propriamente ditos, mas todos, no registro que lhes é próprio, manifestam o divino do mesmo modo que a imagem cultual, tomando presente a divindade em seu templo, pode legitimamente ser objeto da devoção dos fiéis. (VERNANT, 2009, p. 5).

O homem grego, imerso num mundo repleto de divindades, não vivenciava a experiência tão própria e aparentemente autoevidente que o homem ocidental experimenta, qual seja, a separação entre reino dos deuses e habitação dos homens. As divindades estavam no mundo, não que elas fossem o mundo, numa espécie de panteísmo arcaico, mas o mundo pertencia-lhes tanto quanto os/aos homens.

Uma vez que a existência dos deuses não está dissociada da cidade nem dos cidadãos, o culto a estes não se configura como algo alheio aos afazeres cotidianos, mas, ao contrário disto, a religiosidade grega era exercida em múltiplas ações comunitárias.

Sobre este elemento comunitário e cotidiano do culto aos deuses, afirma-nos Finley:

As atividades com que se honravam e suplicavam aos deuses incluíam *ágapes* (em que compartilhavam ao alimentos e as bebidas com eles), cantos, danças e procissões, e se permitia entrar em transe (o menadismo e outras formas comportamento “orgiástico”) e realizar jogos representando proezas (já que a excelência física era um dom dos deuses como qualquer outro). Em síntese, a religião não era um capítulo à parte, mas estava mesclada com todos os aspectos do comportamento pessoal e social. (FINLEY, 2007, p. 192).

Partindo da compreensão que os deuses são potências e não pessoas (VERNANT, 2009, p. 9), o grego arcaico não consegue desenvolver com as

divindades um relacionamento individual, mas somente dentro de uma lógica social e política o culto a um determinado deus tem significado e importância.

Por isso cada cidade possui sua divindade patrona, de modo que sutilmente imbricam-se na sociedade grega o religioso e político. Deste modo, tanto a assembleia decide sobre assuntos religiosos – os períodos oficiais de festividades sagradas, leis cerimoniais, análises e julgamentos de casos de acusação de impiedade – quanto o sacerdote, cidadão investido especialmente de prerrogativas religiosas, possui influência e autoridade política.

Mas a relevância e destaque da religião pública não pode, segundo Vernant, levar o estudioso da religião grega a esparrela de não considerar a relevância da religião privada. Segundo o autor:

A própria religião cívica, embora modele os comportamentos religiosos, só pode garantir plenamente seu domínio reservando um lugar, em seu seio, para os cultos de mistérios cujas aspirações e atitudes lhe são parcialmente estranhas, e integrando a si mesma, para englobá-la, uma experiência religiosa como o dionisismo, cujo espírito é, sob tantos pontos de vista, contrário ao seu. (VERNANT, 2009, p. 10-11).

Como nos afirma Nestle (1981, p. 43), a partir dos séculos VII e VI a.C iniciam-se uma série de transformações na estrutura econômico-social da Grécia, tais como a passagem de uma “economia natural” para uma economia monetária, o crescimento dos bens móveis em detrimento das propriedades imóveis e o intenso fluxo comercial intercitadino resultante do próspero comércio marítimo que se estabelece naquele contexto histórico.

A religiosidade, como integrante deste conjunto de características, não fica isenta da influência deste processo de mudança. Se no momento de consolidação da *pólis* a privacidade da religião perdeu espaço para uma apropriação na vivência pública, neste momento histórico há uma nova guinada, de proporções bem menores, mas que deve ser considerada, que caminha do público para o privado.

Progressivamente, uma parcela da população grega passa considerar como menos importante uma percepção orgânica do religioso, para cada vez mais preocupar-se com a impiedade pessoal, ou seja, os cultos institucionalizados pelo estado começam a perder espaço para as religiões do mistério de caráter muito mais privado e individualizado.

Dois elementos começam a ganhar mais espaço na religiosidade grega neste momento de transição: o entusiasmo e a crença numa existência após a morte. Pelo entusiasmo deixa-se de vivenciar o fenômeno religioso como algo coletivo para experimentá-lo como uma possessão individual. Os mantras coletivos começam a perder espaço para as profetizas e as bacantes que, possuídas pelos deuses, falam em nome deles.

Sobre a introdução destes elementos novos na religiosidade grega, afirma-nos Nestle:

Em muitos lugares aparecem profetas e profetizas, bacantes e sibilas “possuídas por deuses” em um estado de êxtase que podem profetizar; também é esta provavelmente uma forma de profecia de origem oriental, e se impôs tão profundamente que até em Delfos suplanta a antiga mântica simbólica, em cujo lugar apareceu a mântica extática da Pitia. (NESTLE, 2010, p. 50).

Já o anseio por uma existência após a morte parece ter sido resultado direto do sentimento de insegurança com relação a vida cotidiana. Em face de tantos conflitos internos e guerras externas, se fortalece a crença num *post mortem* como premiação e descanso para aqueles que mantiveram suas vidas piedosamente. Deste modo “o entusiasmo e a crença na imortalidade se uniram finalmente nos *mistérios órficos*, relacionados aos cultos orgiásticos de Baco ou Dionísio.” (NESTLE, 2010, p. 50).

Paulatinamente, as explicações para fenômenos naturais ou sociais, oriundas de justificativas derivadas da religião privada, passaram a perder espaço, e foi a nova mentalidade de origem reflexiva, que já dava seus primeiros sinais de florescimento no século VI a.C., que exigiu que as divindades deixassem de ser objetos exclusivos de determinada família, ligadas, em sua maioria, a elementos da natureza e passassem a ser associadas imagetivamente àquilo que se poderia aproximar do humano. Funda-se, assim, o antropomorfismo da religiosidade grega.

Quanto ao inevitável choque entre desenvolvimento da racionalidade filosófica e a tentativa de manutenção do poder pela religião, Nestle afirma que:

O principal resultado do desenvolvimento filosófico e sofisticado do espírito grego consistiu em que, no lugar da imagem do mundo essencialmente determinada pela religião, apareceu outra nova e racionalista que aspirava a adequação com a natureza e com as exigências do pensamento crítico. Os deuses se fizeram problemáticos. (NESTLE, 2010, p. 157).

É neste contexto de divergência conceitual e de disputa pelo caráter veritativo do discurso entre filosofia/sofística e religião que despontam as ideias dos primeiros pensadores gregos, dentre os quais está o sofista¹ Protágoras de Abdera.

Protágoras, sua vida, suas ideias

Protágoras, pensador de destaque no século V a.C, tem suas principais teses associadas ao relativismo, agnosticismo e a defesa de uma virtude política. Uma rápida análise das informações biográficas deste pensador pode conceder-nos subsídios que melhor nos façam compreender as razões de suas escolhas espirituais, tão controversas para seu tempo.

A tradição doxológica majoritária atesta que Protágoras nasceu por volta de 492-490 a.C. e viveu cerca de setenta anos; era oriundo de Abdera², apesar de Éupolis, comediógrafo do século V a.C., seu contemporâneo, afirmar que o sofista seria de Teos³. Para alguns intérpretes, este conflito biográfico acerca do local de nascimento do sofista seria explicado pelo fato de Abdera ter sido colônia de Teos durante um período.

Sendo uma pólis portuária e por isso cruzamento de vários povos e crenças que transitavam ali para realizarem suas transações comerciais, Abdera tornou-se espaço de desenvolvimento de uma nova forma de perceber a realidade que florescia na civilização grega desde o século VI a.C., a filosofia.

Fragmentos textuais⁴ indicam que Protágoras era provavelmente filho de Meandros, homem rico que por sua condição abastada chegou a hospedar Xerxes, o Imperador persa, quando de sua expedição de conquista à civilização grega. Como prêmio por sua hospitalidade, o Imperador estrangeiro concedeu a Protágoras o direito de estudar com os magos persas, privilégio que era vetado a não-persas

¹ Na presente pesquisa prescinde-se da discussão sobre a legitimidade ou não das discussões levantadas pelos sofistas, bem como acerca de um estatuto de qualidade filosófica das teses e métodos sofísticos, uma vez que estas questões já foram há muito tempo superadas nos estudos especializados em Filosofia Antiga (Cf. JAEGER, 1994, p. 354; GUTHRIE 1995, p. 26; CASERTANO 2010, p. 19). Deste modo confunde-se aqui, propositalmente, os termos *filósofo* e *sofista*, sem todavia desconsiderar características próprias de cada uma destas formas de desenvolver a racionalidade na Grécia antiga.

² Diógenes Laércio, IX, 50.

³ Os *Aduladores*, fr. 146, I 297K.

⁴ Cf. Filostrato, *Vida dos Sofistas*, I, 10,1-2.

Esta informação biográfica não possui comprovações históricas consistentes, como demonstra Untersteiner (2012, p. 27). Para além da discussão da factualidade histórica do episódio narrado pelos autores antigos, pode-se conceber a plausibilidade de uma aproximação espiritual entre a ciência dos magos persas e a formação educacional do jovem Protágoras.

Sobre a importante influência persa sobre parte da civilização grega, afirma Nestle:

Especial importância teve a consolidação do império dos lídios, e mais tarde o estabelecimento da grande potência persa, conquistadora dos lídios, nas costas dos estados gregos da Ásia menor; o estado persa significou para esses estados gregos não só dependência política, senão também uma série de intensos estímulos culturais, do mesmo modo que o comércio pacífico facilitava, tanto o intercâmbio de mercadorias, como uma viva troca espiritual. (NESTLE, 2010, p. 43-44).

Desta intercessão cultural atípica pode-se inferir a origem do agnosticismo protagoriano⁵ – postura tão anômala para aquele contexto social no qual a religiosidade era um aspecto importantíssimo da civilização grega. Esta inferência é antiga, o primeiro a supô-la foi Filóstrato.⁶

Outro controverso dado sobre a formação educacional de Protágoras é o de que o sofista teria sido discípulo de Demócrito, o atomista. É assim que nos afirma Diógenes Laércio em IX, 50 e segs: “[...]Protágoras foi discípulo de Demócrito, cognominado ‘Sabedoria’, como diz Favorino nas *Histórias Variadas* [...]”⁷ Há, todavia, uma enorme incongruência cronológica nesse tocante, uma vez que a maioria dos especialistas datam o nascimento de Protágoras por volta de 492-490 a.C. e de Demócrito em torno de 460 a.C. (Cf. PINTO, 2005, p. 59; UNTERESTEINER, 2012, p. 28-30).

Deste modo existe uma grande possibilidade de Protágoras ter conhecido as teses de Demócrito, assim como o contrário também é plausível. Contudo, parece muito mais que o cosmos atomisticamente fundado de Demócrito é uma resposta ao

⁵ Parte-se nesta pesquisa do pressuposto de que a opção intelectual de Protágoras o levava a um agnosticismo, e não a um ateísmo como parte da tradição o acusa. Por isso entende-se aqui que ateísmo seria a defesa argumentativa da inconsistência lógica da defesa da crença em uma divindade, enquanto que o agnosticismo seria a suspensão de juízo (*epoché*) quanto a existência ou inexistência de seres divinos.

⁶ *Vida dos Sofistas*, I, 10, 2.

⁷ Cf.: Hesíquio, *Onomatólogo aos Escólios sobre Platão, República, 600c*; Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, I, 10, 1.

relativismo protagórico, do que as teses de Protágoras acerca de uma precariedade epistêmica do real serem uma propositura de ataque contra Demócrito. Afinal de contas, a notoriedade das ideias do sofista ganhou tão grande repercussão nas *pólis* gregas que muito cedo Protágoras passou a viajar e ministrar seus cursos por várias cidades, inclusive em Atenas.

A formação cultural e educacional de Protágoras, qualquer que tenha sido sua origem específica, proporcionou-lhe prestígio social e fama, de tal modo que em 444 a.C. esteve em Atenas e, a convite pessoal do próprio Péricles, foi incumbido de elaborar uma constituição para Túriu – nova colônia fundada por Péricles com a intenção de servir de *pólis*-modelo a toda hélade.⁸

A relação de proximidade entre Protágoras e Péricles é também mencionada por Plutarco ao citar que houve um longo debate entre o sofista e o político sobre uma questão ético-jurídica.⁹

Sobre a morte de Protágoras pairam também algumas dúvidas. Diógenes Laércio, Filóstrato e Eusébio falam de uma condenação ao exílio e de uma queima pública das obras do sofista em virtude de suas ideias agnósticas. Contudo, os dois primeiros e Hesíquio narram que o sofista morreu em um naufrágio quando de uma viagem para a Sicília¹⁰. Esta última parece, para a maioria dos especialistas, a causa mais presumível para sua morte.

Da extensa obra de Protágoras nada nos restou, senão apenas fragmentos. Tudo o que sabemos e temos dos textos do sofista é oriundo dos textos de outros pensadores, especialmente de Platão, Aristóteles, Diógenes Laércio e Sexto Empírico. Cada um destes preservou as perícopes das obras do sofista por razões variadas, mas nenhum deles, indubitavelmente, o fez por admirar ou concordar com tais teses.

Sobre a apropriação e reprodução das ideias protagoriano por estes pensadores, afirma Pinto:

No que respeita a Platão, a doutrina segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas perspectiva-se no âmbito da problemática epistemológica do conhecimento verdadeiro. No atinente a Aristóteles, a discussão da tese, atribuída ao sofista de Abdera, acerca da possibilidade de formular discursos

⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 50.

⁹ PLUTARCO, *Péricles*, 36.

¹⁰ Respectivamente: *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 56; *Vidas dos sofistas*, I, 10,3; *Onomatólogo aos Escólios sobre Platão, República*, 600c.

antitéticos sobre quaisquer realidades era encarada à luz da preocupação de salvar o princípio da não-contradição, condição *sine qua non* da ontologia e da ciência. Na óptica de Sexto Empírico, representante do ceticismo nos séculos II-III d.C., o que se punha em causa, de forma mais premente, eram as consequências corrosivas que, no plano metodológico, a defesa da verdade de todas as opiniões trazia consigo, quanto ao critério de distinção entre o verdadeiro e o falso. Só tendo em conta os pressupostos específicos de que partiam os autores dos diversos testemunhos se poderia alcançar a compreensão equilibrada das posições de Protágoras. (PINTO, 2005, p. 57).

Percebe-se, assim, que a sofrível quantidade de excertos da obra protagórica preservada foi selecionada prioritariamente para fins de oposição ao pensamento do próprio sofista, e se não forem analisados a partir das devidas ressalvas críticas, podem ser facilmente compreendidos erroneamente.

Diógenes Laércio apresenta uma relação de treze obras do filósofo, todavia, ela não inclui dois dos mais célebres textos deste: *Sobre os deuses* e *Verdade ou Discursos Demolidores*. Untersteiner propõem uma saída, no mínimo elegantemente plausível, para compreensão da obra bibliográfica de Protágoras:

Segundo minhas deduções, devem-se atribuir a Protágoras, sobretudo, duas grandes obras: as *Antilogias* e a *Verdade*. Se ele escreveu outras obras, não podemos dizê-lo, nem acredito ser verossímil. Seus ensinamentos orais devem ser considerados como desenvolvimento das teses fundamentais desenvolvidas em suas obras. A ele, certamente, se poderão atribuir discursos epidícticos que, ligados a determinada ocasião, não podiam ser conservados, e por isso nada sabemos sobre ele. (UNTERSTEINER, 2012, p. 48).

A partir dos fragmentos textuais da obra de Protágoras que nos são acessíveis pode-se propor um núcleo duro no pensamento do sofista que se divide naturalmente em dois momentos: um ato desconstrutivo através do qual a proposição nuclear é que não há fixidez ontológica na percepção da realidade imediata, e um segundo ato, de natureza construtiva, segundo o qual o filósofo de Abdera propõe uma reconquista cognitiva do cosmos por meio de uma construção pragmático-epistemológica deste.

Dentro destes dois grandes momentos do pensamento protagoriano subdividem-se os temas que tradicionalmente atribui-se ao sofista: a tragicidade gnosiológica dos duplo *lógoi*, o conceito do homem-medida, a arte de tornar o argumento mais forte mais fraco e a impossibilidade de definição daquilo que é o numênico – objeto específico de nosso estudo.

Segundo os principais intérpretes do pensamento de Protágoras, o conceito-chave para compreensão da obra do sofista é o do homem-medida. A clássica afirmação protagórica: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são” é reproduzida em textos e contextos diferentes como em Diógenes Laércio, *Vidas IX*, 50 ss; Platão, *Crátilo* 385e, *Eutidemo* 286 b-c, *Teeteto* 151e-152a; Sexto Empírico, *Hip. Pirrônicas I*, 216 ss, *Adv. Mat.* VII, 60, VII, 389.

Esta afirmação é, em si mesma, objeto de várias discussões sobre a amplitude dos conceitos nela contidos. Por exemplo, Casertano (2010, p. 49) traduz assim o fragmento: “De todas as coisas, cada um é medida, daquelas que são como são, daquelas que não são como não são”.

Já Untersteiner (2012, p. 78-79), apropriando-se da citação de Sexto Empírico, opta por traduzir como: “... O homem é dominador de todas as experiências, em relação à fenomenalidade do que é real e a nenhuma fenomenalidade do que está privado de realidade.”

A partir desta afirmação, compreende-se que o domínio do discurso não pode ter como fundamento uma verdade metafisicamente fundada, de natureza extramundana, mas sim nas relações socialmente mediadas na *pólis*, demonstrando que a verdade que pode ser acessada, segundo Protágoras, é absolutamente humana. Assim, finalmente, supera-se uma concepção místico-mítica da verdade que ainda marcava o desenvolvimento filosófico no século V a.C.

Concordando com Untersteiner (2012, p. 79), Casertano (2010, p. 51-53) e Souza (2010, p. 124), compreende-se que o *ánthropos* designado pelo sofista engloba aquilo que é humano tanto em seu domínio individual quanto geral, ressaltando sempre que este humano-geral não possui nenhuma relação com uma suposta essência humana metafisicamente fundada, mas se trata do homem enquanto partícipe da *pólis*, da vida coletiva, do homem que se compreende como cidadão.

O próprio Platão, em sua apropriação da discussão protagórica, parece sabedor disto, pois escolhe estratégias de críticas diferentes para atacar o enunciado do filósofo de Abdera, sendo isto especialmente perceptível em duas de suas obras: no *Crátilo* e no *Teeteto*.

No primeiro diálogo citado, Platão tenta demonstrar onde desembocaria a proposição protagoriana se aplicada na análise dos conceitos, que – na opinião

formulada pelo autor no diálogo – seria a postulação de discursos contrários sobre um mesmo tema, os “discursos conflituosos” de Protágoras. Já no *Teeteto*, Platão ataca por meio daquilo que seria um outro resultado da tese de Protágoras o relativismo extremado, a partir do qual o indivíduo sequer teria garantias de acessar o conhecimento que ele mesmo estaria produzindo (154a).

A dupla análise platônica da assertiva protagoriana reforça a tese aqui defendida que o conceito homem-medida em Protágoras se desenvolve num processo dialético entre aquilo que o homem-indivíduo conhece e aquilo que o homem-cidadão tem acesso.

Outro ponto importante a ser ressaltado é o sentido do termo *métron* no enunciado de Protágoras. Tradicionalmente, compreendeu-se *métron* como “critério” ou “medida”, associando assim a palavra a uma grandeza matemática, quantitativa; todavia, Untersteiner (2012, p. 134-135) defende a tese de que *métron* seria melhor traduzido por “domínio”. Desta maneira a assertiva protagórica seria assim enunciada: “O homem é o dominador, a plenitude das experiências.”

A partir desta compreensão do texto do sofista, pode-se deduzir que, para Protágoras, a despeito da objetividade da realidade fora dos indivíduos, são as percepções subjetivas que constituem o conhecimento de mundo que este possui.

Quanto às teses protagorianas sobre a divindade pode-se afirmar, num caráter apenas introdutório, que estando estas relacionadas diretamente ao conceito do homem-medida, as mesmas transitam pelo campo da incognoscibilidade das divindades em si ou de quaisquer ações que hipoteticamente emanassem delas.

Ao optar por tal postura, Protágoras tenta enquadrar o fenômeno religioso dentro de seu projeto filosófico, o qual tinha como elemento basilar a defesa de um relativismo epistemológico estrutural para a condição humana.

Pensadores críticos da religião no mundo antigo

A discussão sobre o estatuto ontológico das divindades e a natureza do fenômeno religioso era um tema comum aos pensadores antigos. Contudo, alguns deles – dentre os quais enquadra-se Protágoras – propuseram uma perspectiva diferente da concepção majoritária.

A absoluta maioria dos filósofos antigos conseguiu desvincular o desenvolvimento do pensamento racional das amarras mítico-místicas dos argumentos religiosos da época. Todavia, ainda que de um modo instrumental com relação aos argumentos filosóficos, a crença na existência de uma ou mais divindades foi mantida.

Na contramão deste grupo majoritário – que incluía vários representantes dos filósofos naturalistas, Sócrates, Platão e Aristóteles – houve filósofos que defenderam a não-existência de divindades ou que propuseram um papel exclusivamente político para a religiosidade.

Este segundo grupo de pensadores é bem menor. Tal fato pode ser explicado através de duas circunstâncias históricas determinantes: primeiro, em virtude do forte laço cultural-tradicional existente entre a sociedade grega antiga e a religiosidade, a qual tendo sido historicamente formada sob a influência desta, via com desconfiança aqueles que abertamente opunham-se aos cultos numênicos. Por isso, não atentar para as divindades com o devido respeito poderia conduzir toda a obra intelectual de um pensador a difamação.¹¹

Em segundo lugar, aqueles que deliberadamente faziam objeções aos deuses corriam o risco de perderem as próprias vidas. Num contexto social fortemente influenciado pela religiosidade, a impiedade era punida com a pena capital¹².

Antes de serem analisados os argumentos da postura protagoriana sobre as divindades e seu culto, parece relevante apresentar aquilo que alguns outros filósofos daquele período histórico criticaram acerca dos deuses e da religiosidade grega antiga.

Melisso de Samos (500/490 a.C. - ?), filósofo pré-socrático, discípulo de Parmênides e filho de Itágenes¹³, liderou os sâmios numa rebelião contra Atenas destruindo a frota ateniense que estava em Samos¹⁴. Dos poucos fragmentos da obra de Melisso que restou, um remete-se diretamente a questão dos deuses: “Dos deuses, dizia que não se deve dar explicação definitiva. Pois não se pode conhecer”¹⁵.

¹¹ Vide o testemunho de Cícero que afirma que Protágoras foi expulso de Atenas e suas obras queimadas em praça pública em virtude de suas proposições sobre as divindades. CÍCERO. *Sobre a natureza dos deuses*, I, 24, 63.

¹² Este inclusive foi um dos argumentos utilizados para incriminar e condenar Sócrates à morte.

¹³ Aet, II, 1, 2.

¹⁴ PLUTARCO, *Péricles*, 26.

¹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 24.

Há, segundo percebe-se em Melisso, uma defesa do conhecimento verdadeiro (*episteme*) que é oriundo do ser, em contraposição a um conhecimento falso que seria produto das opiniões (*doxa*). A discussão sobre os deuses, na perspectiva do pensador eleata, deveria ser suspensa, pois a capacidade humana de elaborar respostas a problemática da natureza destes era limitada.

Porque falar do que não se sabe? Qual o resultado de discutir-se sobre aquilo de que não se tem um conhecimento seguro e indubitável? Para Melisso, estando o homem correndo o grande risco de fundamentar seus conhecimentos exclusivamente no âmbito da opinião, que é não-ser, seria melhor abster-se de qualquer investigação sobre os deuses.

Outro filósofo antigo envolto em questões relativas a religião foi Diágoras. Poeta e filósofo do final do século V a.C., sobre sua obra e pensamentos possuímos pouquíssimos dados. A informação que nos é acessível foi transmitida por Sexto Empírico em seus *Esboços Pirrônicos*, ao afirmar que:

Assim, o justo, o injusto e a bondade de valor, admitem muita controvérsia. E também sobre a religiosidade e os deuses há muito desacordo. A maioria (dos pensadores), contudo, afirma que há deuses. Mas alguns afirmam que não há; como os seguidores de Diágoras de Melos, os de Teodoro e os de Critias, o ateniense. (SEXTO EMPÍRICO, *HP*, III, 218).

Outros testemunhos antigos afirmam que Diágoras foi condenado em 411 a.C., em Atenas, por Diofites, sob a acusação de ateísmo.

A tradição também reproduziu a ideia de que o sofista Pródico de Ceos possuía conceitos sobre a religiosidade bem diferentes de seus contemporâneos. Segundo Sexto Empírico:

Pródico de Ceos diz: Os antigos consideraram como deuses o sol e a lua, os rios, as fontes, e em geral todas as coisas que ajudam nossa vida, por causa do auxílio que elas dão, da mesma forma como os egípcios deificavam o Nilo. Ele acrescenta que por esta razão o pão foi chamado Demétrio, o vinho Dionísio, a água Posêidon, o fogo Hefesto, e assim por diante com tudo o que prestava serviço. (SEXTO EMPÍRICO, *Adv.M.*, IX, 18).

Pródico proporia, assim, uma religiosidade completamente natural, desmitologizada, onde aquilo que o vulgo popularmente definiria como divindades antropomórficas provedoras de aspectos específicos do mundo natural não passam de elementos físicos-naturais do cosmos.

O agnosticismo de Protágoras

Historicamente, o nome de Protágoras foi associado aos círculos ateístas da antiguidade, ao que parece inapropriado, uma vez que suas proposições tendem a adequar-se muito mais a um agnosticismo oriundo de uma opção de suspensão de juízo (*Épokhé*) em virtude da complexidade do tema e da limitação epistêmica da condição humana.

O clássico texto protagórico que se relaciona à problemática dos deuses, a obra *περί θεῶν*, não chegou até nós, se não apenas uma pequena porção que se atribui como sendo a frase inicial do tratado. O enunciado em questão foi transmitido pela tradição através de várias fontes (Cícero¹⁶, Diógenes Laércio¹⁷, Diógenes de Oenoanda¹⁸, Filodemo¹⁹ e Hesíquio²⁰); além disso outros escritores da antiguidade registraram comentários sobre as críticas protagorianas ao elemento religioso em seu tempo (Platão no *Teeteto* em 162 d-e e Filostrato em *Vida dos Sofistas* I, 10, 1ss, por exemplo).

Alguns intelectuais, como Epifânio de Salamina²¹ e Eusébio²², afirmaram que o sofista de Abdera abertamente defendia a não existência dos deuses. Foi por meio de fontes como estas que se constituiu na tradição a informação que Protágoras seria defensor do ateísmo.

Numa tentativa de esclarecimento deste mal-entendido histórico, a análise da perícopo da obra do sofista poderá demonstrar como a postura de Protágoras deve ser muito melhor compreendida como um agnosticismo do que um ateísmo, inclusive sendo aquela conclusão muito mais compreensível e cabível dentro do computo geral do pensamento do filósofo de Abdera do que esta.

Para apresentar o fragmento objeto da discussão, utilizar-se-á a tradução proposta por Untersteiner:

¹⁶ CÍCERO, *Sobre a natureza dos deuses*, I, 24, 63.

¹⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 51.

¹⁸ DIÓGENES DE OENOANDA, *Fragmentos*, 12, 2, 1.

¹⁹ FILODEMO, *Sobre a piedade*, 22, 89.

²⁰ HESÍQUIO, *Onomatólogo aos Escólios sobre Platão, República, 600c*, apud: PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 64.

²¹ EPIFÂNIO, *Contra os Hereges*, III, 2, 9.

²² EUSÉBIO, *Preparação para o Evangelho*, XIV, 3, 7, apud: PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 82.

Sobre os deuses não estou em condições de provar sua existência ou inexistência fenomênica, nem qual é a sua essência em relação à sua manifestação exterior. De fato, muitas são as dificuldades que impedem essa prova, não somente a impossibilidade de uma experiência sensível deles, mas também a brevidade da vida humana. (UNTERSTEINER, 2012, p. 59-60).

Tendo como pano de fundo o conceito do homem-medida e a percepção dinâmica do universo por meio dos duplos *lógoi*, a afirmação do sofista de Abdera parece absolutamente coerente com seu programa filosófico.

Se não há possibilidade de uma percepção objetiva da realidade, pois toda a compreensão do cosmos passa necessariamente pela mediação construtiva da subjetividade dos indivíduos, como poder-se-ia defender um conhecimento universal das divindades?

É assim que se fundamenta a crítica protagórica a um suposto conhecimento dos deuses, a partir do conceito do homem-medida, segundo Casertano:

A afirmação de que o homem é medida de todas as coisas tem um claro sentido antidogmático e antimetafísico: a verdade não é algo dado uma vez para sempre, não é algo que possa ser revelado por sábios ou profetas, nem pode consistir nas tradições míticas transmitidas de geração em geração; ela consiste, pelo contrário, numa relação dialética dos fatos, com a realidade, que cada homem em particular instaura vez por vez, segundo sua idade, suas disposições, sua situação histórica. Ao contrário, a realidade na qual o próprio homem está inserido é algo dado, que o homem não cria, mas encontra; ela é mutável, possui em si as razões do seu devir e do seu transformar-se, e o homem participa desse processo, muda, 'torna-se' ele próprio. (CASERTANO, 2010, p. 51).

A realidade que captamos é necessariamente, nestas condições, fruto dos contextos de vivência histórica de cada indivíduo. Ora, uma vez que as divindades necessitam ser de natureza estável e estruturalmente existentes, como seria possível apreendê-las? Para o sofista, tal conhecimento puramente objetivo e universalmente acessível é algo impossível.

Note-se, assim, que o filósofo de Abdera não nega a existência de divindade alguma, mas, ao partir do pressuposto protagórico de compreensão da realidade, afirmar o que são, como são ou o que fazem os deuses torna-se uma missão demasiadamente complexa para o aparelho cognoscente humano.

Compreende-se assim que a afirmação de Diógenes de Oenoanda é inconsistente: "Protágoras de Abdera sustenta a mesma opinião de Diágoras, mas a

expressou com outras palavras ... Com efeito, disse que não sabia se os deuses são, o que é a mesma coisa que dizer saber que não são.”²³ Do não-saber Protagórico não se deduz um não-ser dos deuses ou ainda a não-crença nestes, mas apenas uma defesa da limitação cognoscitiva humana diante da máxima dignidade ontológica dos deuses.

Se o vulgo quisesse permanecer cultuando as divindades poderia fazê-lo por meio de suas crenças absolutamente fundamentadas na opinião (*dóxa*). Todavia, a defesa de um conhecimento (*episteme*) dos deuses ou de suas obras é algo completamente inseguro.

Partindo dessa abordagem pode propor-se, como o faz Untersteiner (2012, p. 63), que o tratado escrito por Protágoras tem como objetivo muito mais a construção de uma crítica contundente ao sistema religioso de sua época do que propriamente um ataque às divindades.

Já Cappeletti defende a tese de que a obra do sofista concentrar-se-ia na discussão sobre o papel desempenhado pela religiosidade nas diversas sociedades, tanto entre os gregos quanto os bárbaros. Deste modo:

O *Sobre os deuses* teria assim um caráter histórico-sociológico. Propria, em primeiro lugar, um estudo comparado das mitologias e dos cultos, em cuja elaboração Protágoras pode ter utilizado obras de autores anteriores a ele, como Heródoto e Hecateu, e também investigações, e experiências pessoais, como as que talvez teve em sua infância, ao entrar em contato com os ‘magos’ persas. (CAPPELETTI, 1982, p. 54).

Seguindo as conclusões advindas da tese protagoriana sobre o conhecimento das divindades, uma crítica aos deuses ou às suas obras seria algo tão impossível de ser fundamentado racionalmente quanto qualquer tipo de apologia ou veneração a estes. A melhor atitude, seria então, a suspensão de juízo.

Tomando como fundamento as teses do *homem-medida* e dos *duplo lógoi*, a defesa de um conhecimento abrangente e indubitável sobre os deuses em si, sobre suas manifestações fenomênicas ou sobre suas ações entre os homens passa a ser algo absolutamente contestável, ressalte-se novamente, o que em nada atacaria uma possível instância ontológica destes seres.

²³ DIÓGENES DE OENOANDA, Fr 12 c, 2,1.

A partir deste prisma, a argumentação protagoriana prescinde de uma discussão ontológica acerca das divindades para demonstrar que a frágil cognoscibilidade humana torna todo e qualquer tipo de conhecimento derivado de uma hipotética relação com os seres numênicos absolutamente impossível.

Assim, o argumento do sofista sobre a impossibilidade do conhecimento dos deuses e de suas ações desenvolve-se a partir de duas perspectivas com a intenção de esgotar todas as hipóteses de defesa possíveis: a primeira com relação ao ser dos deuses, e a segunda com relação às limitações do aparelho epistêmico humano.

Como afirma o filósofo, muitas são as dificuldades com que se envolve aquele que procura fundamentar um conhecimento seguro sobre os deuses. Em primeiro lugar porque tal investigador terá de enfrentar o dilema relacionado ao conhecimento da realidade, já enfrentado pelo sofista de Abdera: é possível acessar um conhecimento objetivo do cosmos ou tudo se define a partir dos critérios da subjetividade?

Diante de uma empresa que se propõe compreender o todo da esfera numênica – condição ontológica dos deuses, natureza epistêmica de seus mecanismos de comunicação com os homens e nível de instanciação de sua essência em suas obras – o sofista opta por propor uma impossibilidade estrutural de tal tipo de conhecimento.

Se os deuses existirem, é necessário que seu ser seja eternamente estável: por isso, uma apreensão de tal essência seria algo universalmente acessível de modo objetivo. Mas, como propõe Protágoras, sendo o homem o doador dos significados da realidade, um conhecimento universal dos deuses passa a ser algo impossível ao homem.

Ora, se o campo de ação dos deuses dá-se num domínio que produz conhecimento indubitável e estável, tal domínio não é o humano, pois tudo aquilo no que se envolve o humano está embebecido pela *doxa*. Isto é, o mundo do humano é o mundo da opinião, o qual muda, transvalora-se e altera-se constantemente.

Untersteiner afirma que:

A ideia de deus está, portanto, à mercê da opinião, que é contraditória não somente pela incomunicabilidade entre o querer de uma parte, e a experiência de outra, mas também pelas ideias conflitantes que os homens têm do conceito de deus, toda vez que tentam esta conquista ideal. (UNTERSTEINER, 2012, p. 62).

Como se percebe novamente, o problema levantado por Protágoras prescinde de uma discussão ontológica e concentra-se numa impossibilidade epistemológica. Mesmo se os deuses existirem, o seu ser é inacessível ao conhecimento humano por definição; assim, toda relação divindade-humanidade torna-se objeto da crença ou da opinião.

Um leitor atento dos fragmentos de Protágoras e de suas ideias poderia propor que a impossibilidade de um conhecimento racionalmente fundado seria exatamente uma forte justificativa para defender um conhecimento das divindades por meio da opinião, a única forma de acesso a realidade. Justamente por isso, o argumento protagórico desdobra-se da questão sobre a natureza dos deuses, de suas manifestações fenomênicas e de suas ações para a brevidade da vida humana.

Se apenas através de experiências sensoriais é possível acessar a realidade, o conhecimento que se tem de tudo o que há no cosmos é sempre pessoal. Por isso a períclope inicial do *Sobre os deuses* inicia-se com uma ênfase absolutamente pessoal – “Sobre os deuses não estou em condições de provar...” – se algum outro indivíduo consegue acessar tal informação parece ser algo exclusivamente subjetivo, aleatório ante a multiplicidade quase infinita das sensações e experiências da realidade.

Ora, se a fonte de sensações, experiências e vivências é ilimitada e a vida humana, cheia de condicionamentos limitantes, é absolutamente plausível acontecer de apenas uma parcela ínfima de indivíduos terem contato com tal tipo de experiência, pois, como argumenta o sofista, a brevidade da vida impõe-se como um grande empecilho para um tipo de conhecimento tão complexo.

Pode-se assim afirmar, à guisa de conclusão, que o agnosticismo protagoriano é oriundo de uma suspensão de juízo não arbitrária, mas antes necessária, pois se aquele que não possui a certeza sobre a existência dos deuses dispensar toda sua vida na investigação de tais razões ou experiências, ainda assim não teria a garantia de acessar este tipo de conhecimento.

Referências

- CAPPELETTI, A. J. “El agnosticismo de Protagoras”. *Dianoia*, v. 28, p. 51-55, 1982.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **A Cidade Estado Antiga**. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HUMES, 1975.

DIÓGENES LAÉRCIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DIOGENES OF OINOANDA. **The Epicurean Inscription by Diogenes of Oinoanda** (c. 200 CE). Translated by M. F. Smith. Nápolis: Bibliopolis, 1992.

FILÓSTRATO. **Vidas de los sofistas**. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madri: Editorial Gredos, 1999.

FINLEY, M. L. **Grecia primitiva**: la edad de bronce y a la era arcaica. 3ª ed. Buenos Aires: Eudeba, 2007.

NESTLÉ, Wilhelm. **Historia del espíritu griego**. Barcelona: Ariel, 2010.

SEXTO EMPIRICO. **Esbozos Pirrónicos**. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madri: Ed Gredos, 1993.

SOFISTAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução de Ana Alexandre Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

UNTERSTEINER, M. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. São Paulo: Paulus, 2012.

VERNANT, J. -P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, J. -P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Recebido em: 08.04.2022.
Aprovado em: 20.05.2022.

Received: 08.04.2022.
Approved: 20.05.2022.



Célia Soares de Sousa*

RESUMO

Um momento oportuno para o Povo de Deus, que caminha com a Igreja na América Latina e Caribe, foi a realização da Primeira Assembleia Eclesial, como fruto do caminho proposto pelo Papa Francisco de voltar às fontes do cristianismo para ser uma Igreja de portas abertas e “em saída”. O desafio é recepcionar, refletir e assumir as prioridades em nossas comunidades, para uma mudança na ação pastoral da Igreja na América Latina e Caribe, a fim de que seja mais acolhedora e profética. Colocaremos em destaque a prioridade de número 3, que trata sobre a participação da mulher na Igreja, relacionando-a com os ministérios não-ordenados instituídos pelo Papa Francisco: Ministério do Catequista, Ministério do Acolitamento e Leitorado para mulheres. Uma Igreja que se deseja sinodal e não abre espaço para a participação das mulheres, não será sinodal. O presente artigo está dividido em 4 tópicos: 1) delinear novos caminhos pastorais: importante destaque para as ações do Papa Francisco no campo da sinodalidade; 2) o caminho da sinodalidade se faz caminhando: a Primeira Assembleia Eclesial como meio do “caminho” que se deseja para toda a Igreja; 3) participação e recepção da Assembleia Eclesial: o desafio de manter viva a chama do desafio sinodal e 4) o desafio da plena participação da mulher na Igreja e na sociedade: a urgente necessidade de uma abertura para uma participação mais efetiva da mulher nos ministérios e espaços de decisão da Igreja.

Palavras-chave: Assembleia eclesial. Mulheres. Igreja. Ministérios.

The challenge of the full participation of women in society and in the Church: A reflection from the First Ecclesial Assembly of Latin America and the Caribbean

ABSTRACT

An opportune moment for the People of God, who walk with the Church in Latin America and the Caribbean, was the holding of the First Ecclesial Assembly, because of a path proposed by Pope Francis, of returning to the sources of Christianity to be a Church with open doors and “outgoing”. The challenge is to welcome, reflect and assume priorities in our communities, for a change in the pastoral action of the Church in Latin America and the Caribbean, so that it is more welcoming and prophetic. We will highlight priority number 3, which deals with the participation of women in the Church, relating it to the non-ordained ministries instituted by Pope Francis: Ministry of Catechist, Ministry of Acolyte and Lector for women. A Church that wants to be synodal and does not make room for the participation of women will not be synodal. This article is divided into 4 topics: 1) outlining new pastoral paths: an important highlight for Pope Francis actions in the field of synodality; 2) the path of synodality is made by walking: the First Ecclesial Assembly as a means of the “path” that is desired for the whole Church; 3) participation and reception of the Ecclesial Assembly: the challenge of keeping alive the flame of the synodal model; and 4) the challenge of the full participation of women in the Church and in society: the urgent need for an opening for more effective participation of women in the ministries and decision spaces of the Church.

Keywords: Ecclesial Assembly. Women. Church. Ministries.

*Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Autora do livro *O perfil mariano da Igreja e a atuação da mulher na Igreja*, publicado pela Editora Santuário (2020). Autora colaboradora das seguintes obras: *Primeira Assembleia Eclesial da América Latina*, publicada pela Edições Paulinas (2022) e *Maria, onde o céu encontra a terra*, publicada pela Editora Santuário (2022). E-mail: celiasoaresjpv@ig.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2939776087270281>.

O desafio da plena participação da mulher na sociedade e na Igreja: uma reflexão a partir da Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe

Introdução

A Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe, realizada entre os dias 22 a 27 de novembro de 2021, teve como tema “Todos somos discípulos missionários em saída”. Um dos objetivos deste encontro era delinear os caminhos pastorais para todo o povo de Deus latino-americano e caribenho, tendo em vista dois eventos importantes: o jubileu de Guadalupe, em 2031, e o jubileu da Redenção, em 2033.

Para compor um processo de escuta fecunda com o povo de Deus, o CELAM organizou um questionário para que fosse preenchido, antecipadamente ao evento, desejando contar com a participação do maior número de pessoas possível. Foram quase 70.000 participantes desse processo de escuta.

Dos diversas temas propostos pela Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe para serem analisados durante todo o processo do evento, sem desmerecer a atenção a nenhum dos que foram elencados, o desafio da plena participação da mulher na sociedade e na Igreja se apresenta como uma urgência fulcral.

O Documento para o Caminho afirma que “desde Aparecida, nas várias sociedades da América Latina e do Caribe, o número de mulheres, particularmente mulheres jovens, que exigem uma participação plena não só na sociedade, mas também na Igreja, tem crescido ainda mais” (DPC, 2021, p. 20).

Em todo percurso da história do Povo de Deus, visto a partir dos textos bíblicos, é possível perceber uma participação ativa das mulheres, desde as sociedades antigas, no judaísmo, passando pelo cristianismo primitivo até os tempos atuais, apesar das características sociais de cada época.

Delinear novos caminhos pastorais

Um dos aspectos relevantes do evento foi a preparação de diversos temas para aprofundamento, o que foi disponibilizado no site da Assembleia, indicando dois momentos significativos:

O primeiro é **ouvir**, onde cada qual da sua comunidade em todo o Continente vamos refletir e depois fazer ouvir nossas vozes. (...) O segundo momento será de **discernimento** por meio de delegados, de 21 a 28 de novembro de 2021. No Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, no México, haverá uma sede de coordenação e em outros lugares da América Latina e do Caribe estão sendo organizados outras sedes virtuais. Dali sairão conclusões e orientações para ser uma Igreja-Povo de Deus, fortalecida e renovada (DPC, 2021, p. 5).

O Papa Francisco realmente deseja que o novo caminho pastoral para toda a Igreja seja o da Sinodalidade. De fato, o pontífice demonstra, com o seu próprio testemunho, o que ele sonha e o traduz em gestos de uma Igreja mais representativa. Neste sentido, desde 2013 até 2022, convocou 4 sínodos, e propôs a Assembleia Eclesial como tempo de escuta de uma Igreja “em saída” na perspectiva missionária.

Embora nos três primeiros sínodos Francisco tenha convocado, praticamente, somente o episcopado, a própria maneira de interpelar os desafios de cada grupo específico (Família, Juventude e Amazônia) manifestava uma abertura para o diálogo, em seguimento ao que propôs na Encíclica Alegria do Evangelho.

No ano de 2015, o Sínodo dos bispos foi sobre “A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo”, e resultou no documento final *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia sobre O Amor na Família*.

Em 2018, a temática do Sínodo dos Bispos foi “Os jovens, a fé e o Discernimento Vocacional”, encontro concluído com a *Exortação apostólica pós-Sinodal aos jovens e a todo o povo de Deus, Christus Vivit*. Para o Papa Francisco, esse Sínodo promoveu a experiência da escuta e do discernimento com os jovens. Ele comentou que são dois os passos essenciais para tanto: escutar e dialogar. A partir desta escuta, comentou o Papa: “Eles (os jovens) nos pediram de mil modos que caminhemos ao lado deles: nem atrás deles, nem à frente deles, mas ao lado deles! Nem acima deles, nem abaixo deles, mas no mesmo nível deles!” (WOODEN, 2020, s/p.).

Em 2019, com ampla participação dos povos pan-amazônicos, se realizou o Sínodo para a Amazônia, concluído com a *Exortação Apostólica Pós-Sinodal, Querida Amazônia ao povo de Deus e as pessoas de boa vontade*. Francisco acolheu, escutou e sonhou com os representantes da Igreja na Amazônia. Para Modino (2020, s/p):

(...) os sonhos do Papa Francisco nos levam a diferentes dimensões, que fazem parte da vida do ser humano: um sonho social, um sonho cultural, um

sonho ecológico e um sonho eclesial. São sonhos que incluem tudo o que foi vivenciado no **processo sinodal** e que ajudarão a tecer novas relações sociais, culturais, ecológicas e eclesiais, provenientes da periferia e que atingiram o centro do debate e da vida eclesial e social.

Santos (2022), partindo da experiência de ter participado do Sínodo Pan-Amazônico e de colaborar atualmente na realização deste novo Sínodo sobre a Sinodalidade, comenta que:

De fato, já desde o Sínodo sobre “Os desafios pastorais da família no contexto da evangelização”, realizado em outubro de 2014, Francisco quis que o Sínodo, metodologicamente, criasse mais momentos para ouvir, sobretudo a voz dos leigos, promovendo duas reuniões pre-sinodais, antes da assembleia. Da mesma forma, no Sínodo sobre “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”, em outubro de 2018, ampliou-se a modalidade de escuta, resultando em maior espaço para a participação dos jovens na fase preparatória e também na assembleia (SANTOS, 2022, s/p).

Convocado o Sínodo dos bispos sobre a Sinodalidade, Francisco propõe um caminho de Comunhão, Participação e Missão, em um tempo de escuta e discernimento para a Igreja no mundo todo. Até 2023, a preparação do Sínodo para os Bispos sobre a Sinodalidade será desenvolvida em diversas etapas.

O caminho da sinodalidade se faz caminhando

Apesar de muitos assembleístas terem considerado a Metodologia utilizada na Assembleia Eclesial como limitada ou improdutiva pelo fato de não ter seguido o método ver-julgar-agir, para Cáceres: “A metodologia ‘A’ ou metodologia ‘B’ é menos importante que a Assembleia propriamente dita, que foi, sem dúvida, uma expressão de fé, uma nova prática da identidade católica” (CÁCERES, 2022, p. 43).

O tema da Primeira Assembleia Eclesial “Todos somos discípulos missionários de Jesus em saída” reforça uma atitude indispensável para todo o Povo de Deus, apresentada também no Documento de Aparecida: “a Igreja necessita de forte comoção que impeça se instalar na comunidade, no estancamento e na indiferença, à margem do sofrimento dos pobres do Continente” (Dap 362).

O conceito de sinodalidade não aparece explicitamente no Concílio Vaticano II. No entanto, a Eclesiologia de comunhão o contempla, pois “recorda o

comprometimento e a participação de todo o Povo de Deus na vida e na missão da Igreja” (CTI, n. 7).

Para o Papa Francisco, a sinodalidade não deve ser usada como *slogan*, e seu objetivo não é o de produzir mais documentos, mas sim caminhar com e como Povo de Deus, batizados(as) comprometidos(as) no seguimento de Jesus e na participação com a Igreja. No entanto, as 12 prioridades pastorais para a Igreja da América Latina e Caribe, apresentadas no final da Primeira Assembleia Eclesial, expõem o sensível cenário eclesial e social, passível de mudanças. São essas as prioridades para serem assumidas por toda a Igreja:

1. Reconhecer e valorizar o papel dos jovens na comunidade eclesial e na sociedade como agentes de transformação.
2. Acompanhar as vítimas de injustiças sociais e eclesiais com processos de reconhecimento e reparação.
3. Promover a participação ativa das mulheres em ministérios e órgãos governamentais, com discernimento na tomada de decisões eclesiais.
4. Promover e defender a dignidade da vida e da pessoa humana desde a sua concepção até o seu fim natural.
5. Aumentar a formação da sinodalidade para erradicar o clericalismo.
6. Promover a participação dos leigos em espaços de transformação cultural, política, social e eclesial.
7. Ouvir o grito dos pobres, excluídos e descartados.
8. Reformar os itinerários formativos dos seminários, incluindo temas como ecologia integral, povos nativos, inculturação e interculturalidade e pensamento social da Igreja.
9. Renovar, à luz da Palavra de Deus e do Vaticano II, nosso conceito e experiência da Igreja do Povo de Deus, em comunhão com a riqueza de sua ministerialidade, que evita o clericalismo e favorece a conversão pastoral.
10. Reafirmar e dar prioridade a uma ecologia integral em nossas comunidades a partir dos quatro sonhos da Querida Amazônia.
11. Promover um encontro pessoal com Jesus Cristo encarnado na realidade do continente.
12. Acompanhar os povos nativos e afrodescendentes na defesa da vida, da terra e das culturas (CNBB, 2021).

Participação e recepção da Assembleia Eclesial

Um dos desafios que se impõe a Igreja na América Latina e Caribe é o de repercutir a reflexão sinodal nas comunidades eclesiais, mas também que a própria Igreja se permita participar das mudanças necessárias, sobretudo a partir da escuta. Para isso, é fundamental sair dos manuais e atender ao exercício de escuta e discernimento, a começar com as pessoas que participam das pastorais, da assembleia eclesial e, necessariamente, com as pessoas afastadas.

Carias (2022, p. 139) afirma que “o conceito-chave da recepção da Assembleia é processo. O Papa Francisco tem insistido na necessidade de estabelecer processos, mais do que produzir documentos”.

Para uma grande parte dos participantes¹ da Primeira Assembleia Eclesial, a preocupação é manter viva a chama do caminho sinodal. Para tanto, é fundamental a pedagogia da escuta, do discernimento, das análises de conjuntura social e eclesial, tanto nas rodas de conversa quanto nos espaços formativos. Mas isso não será suficiente. Para uma recepção de qualidade, e não de quantidade de conteúdo, será necessário o envolvimento de toda a Igreja. No entanto, sabemos que um caminho de Participação e Comunhão não interessa aos que decidem caminhar de mãos dadas com o clericalismo, impedindo que a Igreja avance sob as inspirações do Espírito Santo, tendo em vista que o Papa Francisco afirmou que o clericalismo é um mal para a Igreja.

Um dos meios mais eficazes para que cristãos leigos e leigas assumam sua vocação como sujeitos/as eclesiais é a formação permanente e continuada, com uma metodologia apropriada, e que conduza a uma espiritualidade encarnada. “Como discípulas e discípulos missionários, é fundamental deixar-se guiar por uma espiritualidade encarnada caracterizada pelo ‘seguimento de Jesus, pela vida no

¹ O Brasil participou com uma delegação de 314 convidados, com as vagas distribuídas conforme as vinculações eclesiais, sendo 64 bispos distribuídos, proporcionalmente, ao número de dioceses das 19 regionais da CNBB, 63 vagas para padres e diáconos, 63 vagas para religiosos e institutos seculares, distribuídas segundo os diferentes carismas, 94 indicações para leigos, cujas vagas foram distribuídas pela Comissão Episcopal Pastoral para o Laicato da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), observando as referências nos organismos ligados ao laicato como Conselho Nacional dos Leigos do Brasil (CNLB), CEBs, e também nas Pastorais, como a Familiar e a Juvenil. Disponível em: <https://cnbbs2.org.br/2021/11/primeira-assembleia-eclesial-da-america-latina-e-do-caribe-teve-mais-de-mil-participantes/>

Espírito, pela comunhão fraterna e pela inserção no mundo' (CNBB, Doc. 105, 184)" (SOUSA, 2022, p. 39).

Seguiremos nossa reflexão sobre a urgência que trata da participação ativa das mulheres nos ministérios, órgãos governamentais, discernimento e tomada de decisões eclesiais (n. 3).

O desafio da plena participação da mulher na sociedade e na Igreja

O Documento de Aparecida, apesar de citar mais de 40 vezes a expressão mulher/es, o faz na sua maioria para usar uma linguagem inclusiva: homens e mulheres. Entretanto, quando trata do desafio da participação da mulher na Igreja, Briguenti (2016, p. 701) comenta que “uma questão sensível, colocada em relevo pelos censores do Documento de Aparecida, é com relação à mulher na Igreja”.

Uma breve reflexão sobre a dignidade e participação das mulheres aparece no Documento de Aparecida (DAp 451-458): “lamenta que as mulheres não sejam valorizadas em sua dignidade na sociedade, visto que são abandonadas” e que “é urgente valorizar e promover sua indispensável participação na construção de uma vida social mais humana e na edificação da Igreja” (DAp 453). No entanto, o que Aparecida oferece às mulheres são somente “os ministérios que na Igreja são confiados aos leigos” (DAp 457b).

Neste sentido, a mulher continua sem uma efetiva participação nos espaços de decisão e na estrutura da Igreja. Assim, a Igreja exige da sociedade o que ainda falta avançar nas suas instâncias pastorais e nos ministérios, a fim de assegurar uma plena participação da mulher na Igreja.

Ao confrontar o texto original e o texto oficial do Documento de Aparecida, Briguenti (2016) comenta que “o ‘texto original’ do Documento de Aparecida, de maneira corajosa, reconhecia esta defasagem, mas foi suprimida pelos censores: a mulher, frisava o texto, é ‘discriminada na Igreja e com frequência ausente nos organismos pastorais’” (DAp99b). Se “as mulheres constituem, geralmente, a maioria de nossas comunidades e são as primeiras transmissoras da fé” (DAp 455), não de ser valorizadas não apenas por “serem colaboradoras dos pastores”.

O Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, trata a questão como muito séria, que desafia a própria Igreja: “As reivindicações dos legítimos direitos das mulheres, a partir da firme convicção de que os homens e mulheres tem a mesma dignidade, colocam à Igreja questões profundas que a desafiam e não se podem iludir superficialmente” (EG 104).

Não obstante, o Papa Francisco ter afirmado na Jornada mundial da juventude em 2013, no Rio de Janeiro, que “não nos podemos limitar às mulheres coroinhas, à presidenta da Caritas, à catequizadora” e que “é preciso fazer uma profunda teologia da mulher”, em 2021 ele autoriza as mulheres a assumir novas funções na Igreja: o ministério do leitorato e do acolitamento. Continua o pontífice:

Quanto à ordenação das mulheres, a Igreja falou e disse não. Assim disse João Paulo II, mas com uma formulação definitiva. Essa porta está fechada. Mas, sobre isso, quero dizer-lhes algo: a Virgem Maria era mais importante que os apóstolos, do que os bispos, do que os diáconos e os sacerdotes. A mulher na Igreja é mais importante que os bispos e os padres. Como? Isto é o que devemos tratar de explicar melhor. Creio que falta uma explicação teológica sobre isto (PAPA FRANCISCO, 2021, s/p).

Em maio de 2021, Francisco instituiu o Ministério do Catequista. A pessoa do catequista certamente tem papel fundamental no ensino da doutrina. Há que se questionar se esses leigos que se dispõem a servir nesse ministério recebem uma formação consistente e continuada sobre a Palavra de Deus, a Leitura Orante da Bíblia, bem como formação eclesiológica e pastoral.

Os catequistas são transmissores da fé para as crianças, adolescentes e adultos, e muitas vezes não recebem a formação adequada pela própria comunidade de fé. Neste sentido, receber o ministério sem a sua devida compreensão, não é reforma. Não traria avanços qualitativos para a Igreja.

Almeida, sobre este cenário, comenta que “a novidade do ato do Papa Francisco consiste nisso: mulheres podem ser chamadas e receber oficialmente, através de um rito litúrgico próprio chamado ‘instituição’, o ministério de leitor(a) – relacionado com a Palavra – e o ministério de acólito(a) – relacionado com a Eucaristia” (ALMEIDA, 2021, s.p.).

Com o motu próprio *Spiritus Domini*, que modifica o primeiro parágrafo do cânon 230 do Código de Direito Canônico, o Pontífice estabelece, portanto, que as mulheres podem ter acesso a esses ministérios não ordenados e que a elas sejam

atribuídos também, através de um ato litúrgico que as institucionalize, conforme explicou o Cardeal:

(...) “As mulheres que leem a Palavra de Deus durante as celebrações litúrgicas ou que servem no altar, como ministrantes ou como dispensadoras da Eucaristia, certamente não são uma novidade: em muitas comunidades ao redor do mundo são atualmente uma prática autorizada pelos bispos. Até agora, porém, tudo isso ocorria sem um verdadeiro e próprio mandato institucional, em derrogação ao que foi estabelecido por São Paulo VI, que em 1972, ao abolir as chamadas "ordens menores", decidira manter o acesso a esses ministérios reservado apenas ao sexo masculino porque os considerava preparatórios para o eventual acesso à ordem sagrada. Agora o Papa Francisco, seguindo a rota do discernimento que emergiu nos últimos Sínodos dos Bispos, quis oficializar e institucionalizar esta presença feminina no altar” (LADARIA, 2021, s/p.).

Se, para uma porção da Igreja, o Decreto do leitorado e do acolitado foi um avanço de algo que vinha sendo requerido ao Papa por meio das mulheres e de bispos, por outro lado há de ser notada a indiferença notável por parte de alguns sobre o tema (cf. FAGGIOLI, 2021).

É salutar para a Igreja retomar os ensinamentos, reflexões e conclusões do Concílio Vaticano II, com o objetivo de colocar em prática as reformas da Igreja, especialmente no que tange à participação do laicato: “Os leigos exercem o seu apostolado multiforme tanto na Igreja como no mundo... E como hoje a mulher tem cada vez mais parte ativa em toda a vida social, é da maior importância que ela tome uma participação mais ampla também nos vários campos do apostolado da Igreja” (AA 9).

Conclusão

O Conselho Nacional do Laicato do Brasil, juntamente com outros Organismos e representações do laicato brasileiro, optou por usar a nomenclatura Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe. Uma experiência esplêndida, tão alinhada com o desejo do Concílio Vaticano II e com o sonho do Papa Francisco, não poderá ser única e exclusiva.

A Assembleia Eclesial conclama a Igreja latino-americana e caribenha ao itinerário de uma Escola de Comunhão, de Participação e de Missão, que se inicia com pessoas que acolhem com alegria o primeiro anúncio do Evangelho, que

assumem com maturidade e corresponsabilidade sua missão na Igreja como batizados(as), e que no mundo se apresentam para dialogar com as diversas realidades conflitantes na busca da cultura do encontro e da paz.

Segundo a Irmã Maria Ines da CRB e assembleísta,

Não podemos ficar só na escuta, tem que haver respostas, o que mais esperamos desta Assembleia Eclesial é que possamos nos unir em torno de respostas concretas. (...) estamos perdendo a juventude, o protagonismo da mulher e dos pobres. Daí a necessidade de pistas pastorais concretas, pois sem respostas os processos eclesiais vão se esvaziar rapidamente. É necessário também superar a chaga do clericalismo” (MODINO, 2022, s/p.)

Não ficar só na escuta implica colocar em prática as orientações do Concílio Vaticano II para os fiéis leigos, que são “cristãos que estão incorporados a Cristo pelo batismo, que formam o povo de Deus e participam das funções de Cristo: sacerdote, profeta e rei. Realizam, segundo sua condição, a missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo” (LG 31; cf. DAp 209). Se a Igreja estiver disposta a delinear os novos caminhos pastorais, sobretudo os que foram indicados na Primeira Assembleia Eclesial, indubitavelmente, se faz necessária uma efetiva participação e envolvimento de todas e todos os batizados, no verdadeiro caminho cristão e, portanto, sinodal.

As mulheres, primeiramente, precisam tonar consciência do seu múnus batismal como sacerdotisas, profetizas e rainhas. Para continuar a reflexão, cito Santinon:

Não podendo ocupar o mesmo lugar dos homens nas instâncias eclesiásticas, fica evidente que, enquanto não formos respeitadas em nossa igual dignidade de batizadas, não conseguiremos buscar o exercício da nossa plena autonomia ministerial e, como leigas, teremos dificuldades para o exercício da nossa missão no Povo de Deus, que deve se estender a todo mundo e por todos os tempos (LG 13) (SANTINON, 2022, p. 29).

Referências

ALMEIDA, Antonio José. **Mulheres e leitoras acólitas**: significado da mudança. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606927-mulheres-leitoras-e-acolitas-significado-da-mudanca>. Acesso em: 06.mar.2022.

BRIGUENTI, Agenor. Documento de Aparecida: o texto original, o texto oficial e o Papa Francisco. **Revista Pistis Prax., Teologia Pastoral**. Curitiba, v. 8, n. 3, p. 673-713, set./dez. 2016.

CÁCERES, Hugo. Metodologia e procedimentos para a criação de uma cultura de sinodalidade. *In*: SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe**. São Paulo: Edições Paulinas, 2022.

CARIAS, Celso Pinto. Desafios da recepção da Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe. *In*: SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe**. São Paulo: Edições Paulinas, 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html. Acesso em: 06.mar.2022.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Conheça os 12 desafios pastorais da Igreja na América Latina e Caribe apontados pela Assembleia Eclesial**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/conheca-os-12-desafios-pastorais-da-igreja-da-america-latina-e-caribe-apontados-pela-assembleia-eclesial/>. Acesso em: 28.abr.2022.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento para o Caminho**. Disponível em: <https://assembleaeclesial.lat/wp-content/uploads/2021/05/Gui%CC%81a-Asamblea-Eclesial-Popular-CELAM-Portugue%CC%81s.pdf>. Acesso em 06.mar.2022.

DECRETO APOSTOLICAM ACTUOSITATEM. *In*: **Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 1966.

DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto Concluído da V Conferência do episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas; Paulus; CNBB, 2007.

FAGGIOLI, Máximo. **A decisão do Papa sobre mulheres leitoras e acolitas: realmente aconteceu alguma coisa**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606908-a-decisao-do-papa-sobre-mulheres-leitoras-e-acolitas-realmente-aconteceu-alguma-coisa-artigo-de-massimo-faggioli>. Acesso em: 06.mar.2022.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. **O Papa: os ministérios do Leitorado e Acolitado abertos às mulheres**. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-01/papa-francisco-motu-proprio-acolitado-leitorado.html>. Acesso em: 06.mar.2022.

MODINO, Luiz Miguel. **Ir. Maria Inês: “papel da mulher na Igreja, estar presente onde a vida clama”**. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2021-11/irma-maria-ines-ribeiroo-papel-da-mulher-na-igreja.html>. Acesso em: 06.mar.2022.

MODINO, Luiz Miguel. **“Querida Amazônia”**. O sonho de Francisco para um mundo melhor. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/596233-querida-amazonia-o-sonho-de-francisco-por-um-mundo-melhor>. Acesso em: 06.mar.2022.

SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe**. São Paulo: Edições Paulinas, 2022.

SANTOS, Adelson Araújo dos. **Da exortação “Querida Amazônia” ao Sínodo sobre a Sinodalidade**: A Igreja movida pelo mesmo Espírito. Disponível em: <https://franciscanosamazonia.org.br/da-exortacao-querida-amazonia-ao-sinodo-sobre-a-sinodalidade-a-igreja-movida-pelo-mesmo-espírito/>. Acesso em: 06.mar.2022.

SANTINON, Ivenise T. Gonzaga. A convocação de Francisco e a sinodalidade na Assembleia Eclesial: um olhar feminino. *In*: SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe**. São Paulo: Edições Paulinas, 2022.

SOUSA, Celia Soares. O tema da Assembleia Eclesial: discípulos missionários de Jesus em saída. *In*: SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe**. São Paulo: Edições Paulinas, 2022.

WOODEN, Cindy. **Jovens têm algo a ensinar à Igreja sobre sinodalidade**, escreve Papa Francisco. Tradução do texto de Moisés Sbardelotto. Entrevista. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602677-jovens-tem-algo-a-ensinar-a-igreja-sobre-sinodalidade-escreve-papa-francisco>. Acesso em: 06.mar.2022.

Recebido em: 20.03.2022.
Aprovado em: 03.04.2022.

Received: 20.03.2022.
Approved: 03.04.2022.



RESUMO

Este artigo propõe uma análise a partir de questões conceituais relacionadas com a arte, a religião e o jogo, tendo como referencial teórico a hermenêutica filosófica desenvolvida pelo pensador alemão Hans-Georg Gadamer. O texto está subdividido em quatro partes distintas. Na primeira parte elaboramos uma reflexão concernente à representação no culto religioso e nas obras de arte. Na segunda analisamos a questão da mimesis — um conceito filosófico da estética clássica — e o jogo de aparência que esta desempenha no âmbito da arte. Na terceira tratamos a respeito do jogo como dimensão que possibilita um horizonte de autocompreensão para a fé religiosa. Na parte final discorremos sobre o belo na arte e na religião através da perspectiva dinâmica do jogo. As reflexões desenvolvidas aqui seguem duas noções que são fundamentais para a hermenêutica gadameriana, a saber, a experiência de arte e a experiência religiosa.

Palavras-chave: Jogo. Experiência de arte. Experiência religiosa. Gadamer.

The game of art as religious expression in Hans-Georg Gadamer

ABSTRACT

This article aims to present an analysis departing from conceptual issues concerning art, religion and game playing, keeping sight of theoretical references such as the philosophical hermeneutics as developed by German thinker Hans-Georg Gadamer. The text comes divided in four different parts. In the first, a reflection has been elaborated on the representation involved in religious cults and artworks alike. In the second part, the notion of mimesis is analysed — a philosophical concept out of classical aesthetics — and the game of appearance it performs in the sphere of art. The third part focuses on game-playing as a dimension which enables for an horizon of self-understanding for religious faith. The fourth and last part deals with the matter of beauty in both art and religion through the dynamic perspective of the game. The reflections developed in this paper derive from a couple of notions which are fundamental to the gadamerian hermeneutics — namely the experience of art and the religious experience.

Keywords: Game. Art experience. Religious experience. Gadamer.

*Graduado em Filosofia (2004), nas modalidades Licenciatura e Bacharelado, pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES). Mestre (2007) e Doutor (2013) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), tendo feito seu estágio doutoral (2012) na modalidade Recherches Doctorales Libres, junto à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, na França, com a bolsa sanduíche da Capes. Pós-Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade de Minas Gerais (PUC Minas), tendo realizado seu estágio com a bolsa do Programa Nacional de Pós-doutorado da Capes. Suas linhas de pesquisas estão relacionadas mais diretamente com a filosofia da religião, a filosofia política e a modernidade. E-mail: henlott@yahoo.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9346-7042>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3835314784122476>.

Introdução

A reflexão proposta neste texto está relacionada com a noção de jogo e tem como objetivo mostrar as plausibilidades que este nos oferece para investigarmos questões filosóficas relacionadas com a religião e com a arte, tal como indicadas pela hermenêutica de Gadamer. É válido ressaltar antes de tudo que a palavra jogo (*Spiel*), na língua alemã, tem um espectro bem mais amplo do que na língua portuguesa, podendo abarcar outras acepções como, por exemplo, executar uma peça musical ou representar e interpretar no teatro e no cinema. O que o pensador alemão propõe é uma explicação ontológica da arte permeada pela noção de jogo. Seu interesse primordial é investigar a essência da obra de arte e seu possível significado hermenêutico. O conceito de jogo é elaborado, nesse caso, como uma dimensão que configura o próprio ser da obra de arte e o seu modo peculiar de estar-no-mundo.

No entendimento do filósofo alemão, o jogo se constitui como um elemento que transcende a racionalidade, mas, ao mesmo tempo, permite que esta permaneça atuando no contexto de representação simbólica daquele que joga ou daquele que assiste (espectador) a um jogo. A seu ver, além de nos ajudar na explicação ontológica da obra de arte, o jogo nos ajuda também no que diz respeito à compreensão de certos aspectos da religião e nos oferece uma possibilidade de percepção que vai além dos limites de nosso esteticismo filosófico. Nesse sentido, é possível constatar que “a relação entre fé e compreensão, vista sob o ponto de vista do jogo, merece uma atenção especial” (GADAMER, 2004, p. 153).

É partindo desta concepção que desenvolveremos nossa análise. Temos como objetivo permear algumas reflexões hermenêuticas acerca do jogo e mediá-las com o que o pensador alemão entende ser a experiência de arte e a experiência religiosa. Para tanto, seguiremos um tipo de análise conceitual que situa a arte em proximidade com as expressões religiosas mais próprias de representações ligadas, por exemplo, ao culto e ao mito. Procuraremos mostrar isso através de exemplos relacionados com as expressões plásticas, sonoras e gestuais. Ressaltaremos aqui o papel do espectador como partícipe desse processo, situando-o no *aberto das possibilidades* que a obra de arte apresenta em seu modo de ser coisa-no-mundo.

1 O jogo como *auto-apresentação* no culto religioso e na arte

“Todos os jogos sagrados da arte são apenas reproduções remotas do jogo infinito do mundo, da obra de arte que se forma eternamente.”

Friedrich Schlegel

Uma primeira tarefa que o pensador alemão empreende ao tematizar o jogo é a de libertá-lo do subjetivismo estético de Kant e Schiller.¹ Em contraposição a esse modelo de caráter subjetivista correspondente ao esteticismo filosófico — que perdura até hoje — Gadamer propõe o seu modelo da *experiência de arte*. A seus olhos, tal modelo oferece uma mudança substancial de perspectiva para o estudo das ciências humanas. No seu entendimento, “as ciências humanas não são compreendidas em sua peculiaridade, quando nos orientamos pelo ‘conceito de método da ciência moderna’” (FIGAL, 2007, p. 16).

A dinâmica do jogo é uma boa estratégia interpretativa para escaparmos da metodologia científica. Não é difícil constatar que o jogo marca presença em toda e qualquer cultura, pois sua estrutura antecede a todas elas e traz em sua própria natureza uma ancestralidade abissal em relação a todo ser humano. Isso ocorre pelo fato de o jogo ser pré-racional e se encontrar também como base de toda forma de expressão, seja ela relacionada com a religião, com o mito, com a arte, com a política ou com o direito. Podemos dizer que o jogo existe no mundo antes da raça humana e, sendo assim, habita a realidade há muito mais tempo que nós, ou seja, já se encontra antes na natureza animal.²

¹ O subjetivismo estético em Kant (2002, p. 47-54) está geralmente relacionado com o juízo acerca do belo e traz um caráter particular de subjetividade que se identifica com o que este filósofo entende ser um juízo universal e subjetivo. Em Schiller, tal subjetivismo é um pouco menos otimista do que em Kant. Apesar de se inspirar na estética kantiana, Schiller (2002, p. 19-20) busca um sentido mais concreto que se volta para a construção de uma vida mais harmoniosa para a coletividade. Desse modo, desloca os postulados kantianos para o que entende ser os instintos próprios da natureza humana. Contudo, mantém um forte caráter subjetivista em suas considerações. Sobre a questão do subjetivismo estético em Kant e Schiller é válido conferir Jimenez (2000, p. 117-162); Eagleton (1993, p. 78-90); Duarte (1997, p. 93-134).

² Na interpretação de Huizinga (2004, p. 3), a origem do jogo é anterior à própria cultura humana. Em seu modo de ver, “a civilização humana não acrescentou característica essencial alguma à idéia geral do jogo”, pois, no seu entendimento, é possível constatar que “os animais brincam” e nesse sentido jogam “tal como os homens”.

Diante de tais constatações, nosso autor considera que o *jogo da arte* não pode ser reduzido à nossa consciência estética.³ A seu ver, o mais indicado é procurar apreendê-lo a partir da experiência de arte. Isso quer dizer que: “Quando falamos de jogo no contexto da experiência de arte não nos referimos ao comportamento, nem ao estado de ânimo daquele que cria ou daquele que desfruta do jogo e muito menos à liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas ao modo de ser da própria obra de arte” (GADAMER, 2013, p. 154).

A hermenêutica gadameriana vai reivindicar a partir desse modo de ser uma *seriedade sagrada* para o jogo, mesmo que este se insira num lugar imaginário e que suspenda, por assim dizer, a realidade do mundo criando um espaço fictício dentro de um conjunto de regras. Conhecendo um pouco dessa natureza do jogo e tomando-o como princípio de condução, somos colocados na posição de um *espectador que participa*, que faz parte, que está em relação com algo representado. Sob este ponto de vista, o jogo tem a prerrogativa de ser sujeito em relação àqueles que o jogam. Desse modo, “o sujeito do jogo não são os jogadores. Eles simplesmente ganham representação através dos que jogam o jogo” (GADAMER, 2013, p. 155).

A apresentação (*Darstellung*), tal como se dá no jogo, implica reciprocidade da parte de quem joga (ator) com a parte de quem assiste (espectador). E, no entender do filósofo alemão, na medida em que se reproduz através dos atores, a obra de arte, em seu modo de ser como jogo, permite ao espectador uma autêntica experiência de arte. Contudo, é preciso que esta experiência advenha do contato direto com própria obra, e não da subjetividade de nosso suposto esteticismo filosófico. Nesse sentido, Gadamer tem como proposta uma nova concepção de “autonomia estética” (GUTIÉRREZ-POZO, 2018, p. 37). Em sua avaliação, quem faz verdadeiramente uma experiência de arte *se transforma* porque se encontra diante da alteridade radical da obra. Com isso, “o ‘sujeito’ da experiência de arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte” (GADAMER, 2013, p. 155).

Este ponto de vista nos ajuda na compreensão da religião, especialmente se tomarmos como exemplo os jogos referentes às encenações dos cultos religiosos.

³ Na avaliação de Gutiérrez-Pozo (2018, p. 35), “a arte só tem relevância estética para Gadamer quando é libertada da estética”.

Em geral, os cultos se configuram como jogos de apresentações, e é em torno de um espaço sagrado que se desenvolve a cena das significações que são apresentadas pelos protagonistas (HUIZINGA, 2004, p. 12). Essas encenações podem ser observadas nos diversos cultos, pois eles são potencialmente uma auto-apresentação. Sob esse ponto de vista, são como as obras de arte em seu modo de ser como jogo. O pensador alemão utiliza o “conceito de ‘jogo’ para assegurar fenomenologicamente (...) a autonomia radical da obra de arte, encarada como ‘auto-apresentação’ (*Selbstdarstellung*)” (STANGUENNEC, 2007, p. 321, tradução nossa).

Vejamos como se desdobra a compreensão desses procedimentos no caso da apresentação no culto. Como já indicamos, o caráter de espetáculo que acompanha os cultos religiosos configura um jogo no qual a situação acontece na interação entre jogadores (atores) e espectadores. Cria-se, assim, uma abertura através do fenômeno lúdico para que alguém faça uma experiência a partir do que se apresenta e se adquire em sentido figurado. O jogo torna-se, nesse caso, categoria de *mediação* de uma realidade que transcende aos participantes, revelando-se, por sua vez, no seu modo de ser como uma obra de arte. Sendo assim, quando

os jogadores [atores] representam seus papéis, os espectadores participam igualmente da realização do jogo. Há dois modos pelos quais podemos compreender esta ideia. Primeiramente, os espectadores se perdem no jogo como os jogadores [atores]. Eles entram na realidade do mundo do jogo. Mas, principalmente, os espectadores são indispensáveis porque os atores do teatro [representam] seu papel em vista dos espectadores (SZETO, 2018, p. 5, tradução nossa).

Todavia, além disso, nosso autor adverte que é preciso querer e escolher jogar, mas para que isso ocorra verdadeiramente o jogador tem que ser capaz de suspender a si mesmo ao fazer sua escolha. A representação, sob esse prisma, se dá na dinâmica de um movimento em que a *escolha* permanece, mas se mantém dentro do movimento do jogo. Entretanto, isso não deve ser visto somente como uma limitação, pois a abertura se preserva naquilo que é representado. Segundo Gadamer (2013, p. 164), isso se dá plenamente no culto, pois “por mais fechado em si mesmo que seja o mundo representado no espetáculo cútico ou profano, está como que aberto para o lado do espectador”. Tal abertura é o que pode nos

proporcionar toda e qualquer relação com esse ser que representa a si mesmo, seja ele divino ou profano, na medida em que atua em nós (espectadores) tal como num jogo.

O jogo, dentro desta perspectiva, pode ser para o espectador um modo de acesso a essa coisa-no-mundo que se auto-apresenta. Tomando-o nesse sentido, este se mantém como uma espécie de conexão que se manifesta num ir e vir que nos engloba. Mas, somente no caso de haver uma relação atenta e comprometidamente interessada é que teremos uma aproximação efetiva a essa coisa-no-mundo. Em outras palavras, temos que nos estabelecer como jogadores. É isto que configura a seriedade do jogo, é preciso levá-lo a sério e segui-lo em suas regras. Contudo, devemos sempre arriscar, e é precisamente nisso que reside o sentido de jogar. Desse modo, aquele que “joga imerge no jogo. Jogar, tal como Gadamer o compreende, é imiscuir-se na mobilidade peculiar que o jogo é enquanto tal” (FIGAL, 2007, p. 96).

Com o tema do jogo e o seu significado hermenêutico, indicamos, através da apresentação do mesmo, um tipo de acesso que se situa na própria natureza estrutural do jogo. Como já dissemos, essa reflexão filosófica é parte da busca de Gadamer por uma ontologia da obra de arte, mas nela reside também uma *práxis hermenêutica* que toma como mediação a explicação. Tal explicação comporta, por seu turno, um fundo religioso que é inerente à própria arte. Sendo assim, os desdobramentos compreensivos aqui propostos situam-se não mais em uma consciência estética, mas na abertura que o jogo nos oferece para compreendermos o papel da representação na experiência de arte e na experiência religiosa, abrindo, assim, caminhos reflexivos para a filosofia e para a teologia. No entendimento do filósofo alemão, no ato de compreensão “se dá um momento de desprendimento de si mesmo que merece a atenção também da hermenêutica teológica e que deveria ser investigado sob o fio condutor da estrutura do jogo” (GADAMER, 2004, p. 151).

Encontramos nesse modelo de compreensão uma explicação em que a apresentação no culto e no teatro adquire uma conceituação própria no sentido de manter uma parte permeável que pode nos revelar o interior da coisa apresentada. Aqui nosso autor nos chama a atenção para as peculiaridades que se mantêm na abertura desses dois tipos de jogos. Diga-se de passagem, a seu ver, é bem diferente dos jogos infantis o que se representa no culto e no teatro. Mas onde

reside a diferença mais substancial nesse caso? Tal diferença se dá através de um movimento ordenado onde o ato de representar não é um mero representar, mas sempre se destina a outrem. No caso dos jogos infantis, “a criança não joga senão para ela mesma e só representa a si mesma nos objetos do jogo” (SZETO, 2018, p. 5, tradução nossa).⁴

O jogo se caracteriza, segundo o pensador alemão, por manter-se numa *unidade fechada*, como que a quatro paredes. Todavia, no caso do espetáculo cúltico ou teatral, o jogo encontra uma abertura sem perder essa unidade. Desse modo, “o espaço fechado do mundo do jogo deixa cair aqui uma parede. O jogo cultural e o jogo teatral não representam evidentemente do mesmo modo e no sentido que representa a criança que joga” (GADAMER, 2013, p. 162-163). Essa quarta parede é o que nos permite consumir o aberto da representação (*Spiel*). Contudo, a condição de unidade e fechamento do jogo não se ausenta, ou seja, a quarta parede continua a existir e esta é fundamental para o jogo da arte porque mantém, por sua vez, a abertura para o lado do espectador.

A peculiaridade do culto e do teatro difere também dos jogos competitivos que, mesmo tendo espectadores, não se joga exclusivamente para eles, pois o que mais importa é vencer a competição. No caso da atividade do teatro, e mais ainda no culto religioso, sempre se leva o representar para aqueles que assistem. Com isso, o espectador é partícipe no processo, pois o jogo se produz para ele. Assim também

é o caso sobretudo da procissão, que faz parte da atividade cúltica e é mais do que um espetáculo, pois de acordo com seu sentido próprio abrange toda a comunidade de um culto. E, no entanto, o ato cúltico é uma verdadeira representação para a comunidade, assim como o espetáculo teatral é um processo lúdico que, por sua natureza, exige a presença do espectador (GADAMER, 2013, p. 163).

Desse modo, o jogo convoca a quem o assiste para uma *participação interior*. Esta é também a forma como a arte se comunica a nós, e nela podemos constatar uma identidade hermenêutica que nos mostra a sua unidade. A arte é, nesse caso, um *movimento vivo* que interage conosco. Nesse sentido, podemos dizer que tem vida própria naquilo que comunica. Entretanto, não se restringe a ser uma simples

⁴ Em nosso entendimento essa afirmação não deixa de ser controversa, pois basta pensarmos que a criança solicita quase sempre a atenção de alguém, em outras palavras, quer ser observada.

comunicação, pois exige do observador uma forma de participação que deve ir além de um olhar atento. Aos olhos do filósofo alemão, no jogo da arte reside algo que vem de uma vitalidade religiosa que permeia a sua forma de apresentação.

No que concerne a essa observação, é possível dizer, *mutatis mutandis*, que arte e religião se situam quase no mesmo compasso e permitem uma sintonia de contexto. Para ilustrar isso, destacamos um pano de fundo de compreensão no qual Gadamer (1985, p. 40) considera uma grande proximidade entre

a dança do culto [e a] celebração do culto tomada como representação. E que quase não há um passo que leve daí à representação em si, por exemplo, ao teatro, que surgiu desse contexto de culto como sua representação. Ou às artes plásticas, cuja função decorativa e expressiva procede no todo de um contexto vital religioso.

Esse contexto religioso da representação perpassa, por conseguinte, o contexto da obra de arte que, tal como um culto, se insere no âmbito social ao convocar e se dirigir a toda comunidade. A unidade desse modo de representar que ocorre no jogo se apresenta como um espetáculo que ultrapassa os jogadores (atores) e também ao espectador enquanto indivíduo. Sob este ponto de vista, o que se representa como Deus nas religiões monoteístas ou no mito grego e o que se desenvolve nesses acontecimentos culturais e artísticos, permite-nos uma participação na totalidade de sentidos que esses eventos nos proporcionam em ato. Assim, fazemos a experiência como participantes naquilo que a representação configura como algo de si mesma. Nesse caso,

a representação de Deus no culto, a representação do mito no jogo não são, portanto, jogos apenas no sentido de que os jogadores participantes, por assim dizer, se perdem no jogo representativo, encontrando nisso, intensificada, sua autorrepresentação, mas ultrapassam a si mesmos representando uma totalidade de sentido para o espectador (GADAMER, 2013, p. 163).

No âmbito dessa interpretação, o desenrolar proveniente da representação do jogo envolve os participantes na consumação de um movimento que é múltiplo e, ao mesmo tempo, é articulado como unidade. Todavia, o jogo só se revela quando nos dispomos e nos colocamos em ato como espectadores que assistem e, assim, co-representam. Como já destacamos, a filosofia hermenêutica se apropria desse tipo

de acesso para superar o modelo de nosso esteticismo filosófico, promovendo, assim, “el divorcio estético/positivista entre arte y verdade” (GUTIÉRREZ-POZO, 2018, p. 39). Para tanto, nos propõe incorporar uma mediação mais orgânica com o ser da obra de arte, jogando o seu jogo. O objetivo do filósofo alemão, como já dissemos, é claramente “defender a experiência da arte contra sua redução a uma ‘consciência estética’ que não é mais outra coisa senão a vivência de uma qualidade especificamente estética, que é tão diversa da coisa estabelecida na obra, quanto das ‘condições de acesso’ mundanas da respectiva obra” (FIGAL, 2007, p. 97).

2 *Mimesis* e transformação: a *aparência* da verdade no jogo da arte

Veremos agora os aspectos figurativos que residem no jogo da arte e algumas de suas expressões na religião, na filosofia e na teologia. Lançaremos mão inicialmente do conceito de *mimesis*, uma categoria da estética clássica que define a arte como imitação. Nossa análise se volta nesse momento em direção às palavras, aos gestos e aos sons como expressões que podem atingir o seu grau máximo de espetáculo. Isso ocorre na medida em que se busca imprimir um sentido figurado à realidade. A gestualidade, a plasticidade e a sonoridade se unem no todo do espetáculo para formar uma imagem. No entanto, aquele que imita não o faz por completo, visto que, “quem imita tem de deixar algo fora ou realçar algo” (GADAMER, 2013, p. 171).

Esse imitar, que é característico da arte, encontra-se radicado em bases que se fundam numa relação originária de conteúdo religioso, pois se refere à própria noção de *imitação do divino*. Tal compreensão se dá especialmente na concepção da estética clássica e suas teorias que, por seu turno, consideram a arte como *mimesis*. Assim, “também a antiga teoria da arte, que propõe o conceito de *mimesis*, da ‘imitação’, como a base de todas as artes, partiu aqui claramente do jogo que, como dança, é a representação do divino” (GADAMER, 2013, p. 168). Nesse caso, é estabelecida uma relação identificada como *mímica originária* que acompanha os movimentos e a forma do divino ao tentar expressá-lo de modo figurado.

A *mimesis* é uma espécie de conhecimento que busca enxergar a realidade em seu conjunto. Contudo, sua forma de conhecer mais elevada se dá como

reconhecimento e, como tal, é capaz de abarcar a própria vida.⁵ Nesse sentido, “é a produção e a recepção da representação que fazem conhecer a norma pela qual a transcendência é inteiramente apreendida na imanência da obra” (STANGUENNEC, 2007, p. 327, tradução nossa). A *mimesis* deve ter força de transformação e de modificação para transferir-se numa nova configuração (*Gebild*). Tal como na experiência da arte ou da religião, “a transformação em configuração significa que aquilo que era antes, não é mais” (GADAMER, 2013, p. 166). Desse modo funciona o jogo em suas potencialidades figurativas, dele emerge para nós o próprio ser da obra de arte que poderá ser levado à vida, mostrando, assim, seu lado trágico ou cômico.

A forma de apresentar tudo isso se exerce através da *mimesis*, mas para que esta aconteça em plenitude é necessário que adquira uma qualidade que transcenda à imitação pura e simples. Em outros termos, a imitação, ao se colocar em ato, deve resgatar uma mímica originária, tal como a que se encontra no culto religioso. Desse modo, nos apresenta uma experiência religiosa permeada pela experiência estética e pela experiência de arte. Partindo desse princípio,

no es necesario, por lo tanto, referir artificialmente el concepto de mimesis, al que da expresión esta experiencia ‘estética’, a una situación originaria en la que todas las artes todavía estuvieran, en cierto modo, juntas; quiero decir, a la representación ritual en el culto religioso por medio de la palabra, el sonido, la imagen y el gesto. Lo mímico es y será una relación originaria en la que no sucede tanto una imitación como, más bien, una transformación. Es, como la he llamado en otro contexto y con consciente artificiosidad, la no-distinción estética lo que constituye la experiencia del arte (GADAMER, 1998, p. 128).

O ato de imitar, sob o prisma da experiência de arte, não é somente imitação *stricto sensu*, mas transformação, e alcançará sua completude na medida em que mais e mais o seu *aparecer* estiver em consonância com o que é verdadeiro, isto é, com aquilo que é a própria realidade. Conhecer o ser-que-está-aí é o que pretende essa mímica, não de modo enfeitado, mas como uma experiência na qual se encontra o que se deseja e o que se teme, o futuro indefinido que gera expectativas

⁵ Segundo Gadamer (2013, p. 167), “mesmo Platão, o mais radical crítico da categoria ontológica da arte que a história da filosofia conhece, fala em ocasiões sem distinguir a comédia e a tragédia da vida com as do palco”.

e possibilidades de que algo esperado possa tornar-se real. Para o pensador alemão,

a obra de arte vem sempre revelar a essência de alguma coisa. (...) É o que conduz Gadamer a associar a obra de arte a uma pretensão de *conhecimento da verdade*: a obra de arte me faz conhecer ou, melhor, reconhecer uma realidade que permanecia inacessível sem essa revelação ontológica, epifânica, preenchida pela obra e sua superabundância de luminosidade [*Lichtzuwachs*’, poderíamos dizer] (GRONDIN, 2007, p. 92, tradução nossa).

Na noção de verdade da arte, tal como na religião, a transformação no verdadeiro equivale a ver o conjunto da realidade expresso através de uma forma transfigurada que revela a verdade do ser, ou seja, revela aquilo que é e está além da palavra. Revela, por assim dizer, a “palavra redentora que irá fazer com que se volte a ser o que se era, mas ela mesma é a salvação e o retorno ao verdadeiro ser” (GADAMER, 2013, p. 167). Ou seja, resulta na autêntica expressão do ser da coisa que se joga.

Na interpretação de nosso autor, experimentamos uma certa perda de identidade ao jogar, pois somos transferidos para uma outra realidade na qual se encontra um outro mundo, que é o mundo do jogo. Nesse caso, “o auto-esquecimento característico do jogador também deve se mostrar agora igualmente para o espectador” (FIGAL, 2007, p. 96). Observamos isso na tradição mítica através da noção do aparecer da verdade que encontra seu *habitat* na arte, sobretudo na poesia. Essa verdade da arte implicará um conhecimento religioso e trará questões para a filosofia, como também para a teologia, que pretende encontrar nisso um sentido último.⁶

A antiguidade grega nos oferece uma perspectiva de compreensão a esse respeito, e temos essa expressão de modo nítido na doutrina platônica da *anamnesis*.⁷ Platão, ao pretender mostrar a verdade do ser, cria uma concepção mítica como um jogo do conhecimento. Para isso, ele segue o caminho da dialética,

⁶ Cabe-nos destacar aqui que no entendimento de Gadamer (1998, p. 111) a poesia grega antiga abriga em seus primórdios conteúdos explícitos de verdade religiosa que, por sua vez, serviram como meio de instrução para toda a estética clássica,

⁷ A teoria da *anamnesis* (ἀνάμνησις) de Platão está relacionada com a transmigração da alma, ou seja, com o processo das reencarnações. Aí reside, segundo Platão, a possibilidade do conhecimento. A alma quando habita o mundo espiritual ou Mundo das Ideias, pode ver e contemplar a realidade verdadeira e, quando esta precipita no mundo material, tem a capacidade de recordar as imagens que viu no mundo espiritual. Sobre a *anamnesis* em Platão, cf. *Mênon*, 80 e-81.

que encontra na linguagem aquilo que poderá se tornar uma imagem do ser e, assim, uma *mimesis* mais elevada em direção ao divino, unindo religião e poesia de um modo lúdico e indissolúvel com a filosofia e a teologia. Nesse contexto,

la unidad indisoluble del discurso religioso y poético se muestra, no en última instancia, en que incluso la crítica de esta tradición religiosa por la filosofía griega sigue siendo, en su sentido último, teología. Si Platón, por un lado, sabe configurar sus mitos con especial maestría a partir de una barroca mezcla de motivos religiosos tradicionales y conceptos filosóficos, conserva también, por otro, algo que es característico de toda la tradición: mezclar lo verdadero y lo falso, ser a la vez mensaje de lo más alto y libertad del juego (GADAMER, 1998, p. 139).

Através dessa liberdade do jogo podemos perfazer o caminho que nos leva da arte à religião e da filosofia à teologia. O que o autor ressalta nessa tradição é especialmente que conhecimento é reconhecimento, e justamente nesse ponto que a *mimesis* encontra o seu valor de representação e reflete um conhecimento que não é meramente uma figuração, mas abriga um conteúdo liberto de sua aparente causalidade. Ademais, tal conteúdo reflete a verdade através de um modelo originário que ganha configuração na idealidade da linguagem. Sendo assim,

a verdade em questão quando falamos de universalidade é a verdade proposicional. Essas são verdades que só são transmitidas pela linguagem, seja uma linguagem natural, seja uma linguagem formal. Dito simplesmente, é um “jogo de palavras” no qual devemos entrar para que a verdade seja possível. E nós acreditamos nesse jogo cada vez que falamos, pensando que as palavras significam alguma coisa de semelhante para nós e para nosso interlocutor (SZETO, 2018, p. 8, tradução nossa).

A imagem artística, que se constrói pela linguagem de seus personagens, pretende ser colocada além do casual. Tal imagem deve mostrar em sua essência aquilo que está acima do contingente e, por conseguinte, deve estar livre das amarras da materialidade do mundo. Sob este ponto de vista, a idealidade figurada ultrapassa o mero imitar para atingir a essência do modelo original que está, por assim dizer, além da matéria. A *mimesis* pode mostrar-se, desse modo, como aparência da verdade e, com efeito, comportar o caráter de um tipo de conhecimento que é reconhecimento. Com esse proceder, a imitação é capaz de confirmar uma verdade válida e não apenas uma reprodução figurativa, pois seu representar traduz um sentido de elevação. E, além disso, traduz

aquilo que é representado, o conhecido processo da tradição mitológica, através da representação será elevado também à sua verdade válida. Tendo em vista o conhecimento do verdadeiro, o ser da representação é mais do que o ser da matéria representada, o Aquiles de Homero é mais do que seu modelo originário (GADAMER, 2013, p. 170).

Nota-se novamente que o pensador alemão recusa a compreensão objetivista da autoconsciência estética que, a seus olhos, é uma consequência da subjetividade moderna, que em geral anula a obra com sua pretensão de esgotá-la de forma crítica. O que, certamente, resulta no malogro e no afastamento do ser-da-obra. No seu entender, é preciso mudar o modelo de autoconsciência que utilizamos comumente e nos abirmos para outro modo de pensar. Esse outro modo não adviria mais das teorias estéticas da tradição filosófica, mas sim da experiência religiosa. Sendo assim, “o autêntico conceito de autocompreensão, o único aplicável a todos estes casos, não deve ser pensado a partir do modelo da autoconsciência, mas a partir da experiência religiosa” (GADAMER, 2004, p. 93). Essa *experiência limite* entre o humano e o divino é transformadora, pois revela um grau de alteridade na existência daquele que faz a experiência e, como na experiência de arte, reconfigura-se ao colocar-se em jogo.

A arte, ao buscar sua expressão em uma mímica originária, adquire uma aparência de verdade em relação ao modelo que imita, no entanto, não se trata de uma cópia e sim de uma aparência verdadeira, isto é, de um mostrar algo concreto. Também não se restringe a ser uma imitação de caráter naturalista, sua força imagética maior reside em sua capacidade de abstrair-se das contingências. Nessa concepção, “apariciencia verdadera (...) es la conformación del arte” (GADAMER, 1998, p. 134). Sob esse ponto de vista, podemos considerar que “el arte es para Gadamer el modelo de ese encuentro/experiencia, de esa verdad hermenéutica (GUTIÉRREZ-POZO, 2018, p. 39).

A *mimesis* abriga assim uma função de conhecimento, pois quer fazer ver a essência e se mostra para o espectador como num jogo de representações. Todavia, segundo nosso autor, o conceito de *mimesis* foi prejudicado por sua vinculação com a estética moderna e acabou sendo formatado dentro de uma concepção nominalista que modelou o perfil da consciência estética até o século XX. A maior dificuldade dessa forma de conhecer é que ela não se divide de si e, em

decorrência disso, não atinge o âmago da experiência humana em suas expressões culturais.

O conceito de *mimesis*, no âmbito dessa perspectiva de pensar estético, apreende a obra de arte somente objetificando-a, mas, com esse procedimento, *vela* a compreensão da obra que, por sua vez, lhe escapa ao entendimento. É preciso considerar que “a obra de arte é um mundo em si ou, mais precisamente, uma imagem analógica ou metafórica do mundo” (STANGUENNEC, 2007, p. 322, tradução nossa). A arte como *mimesis* traz em si sua própria verdade e com isso o seu próprio ser, é como uma imagem religiosa que, em seu ato como imagem no culto, representa para uma comunidade uma verdade religiosa. Desse modo,

uma consciência estética não pode mais achar que somente a distinção estética, que quer dar autonomia ao objeto estético, atinja o verdadeiro sentido da imagem cültica ou da cerimônia religiosa. Ninguém poderá imaginar que a execução da ação cültica seja algo inessencial para a verdade religiosa. A mesma coisa e de maneira semelhante vale para o espetáculo teatral em si e para o que é enquanto poesia (GADAMER, 2013, p. 172).

Como vimos, o filósofo alemão vai buscar na tradição grega e na religião uma reparação do conceito de *mimesis*, e mostra-nos que a arte não é uma fórmula vazia a ser preenchida estritamente com aquilo que representa. Ao contrário, o ser próprio da obra de arte se expressa em ato juntamente com quem a observa. Com esse entendimento, nosso autor aproxima a experiência de arte e a experiência religiosa através do conceito de jogo. A *mimesis* se resguarda então da contingência por apresentar uma essência “imitada e encarnada na obra” (STANGUENNEC, 2007, p. 328, tradução nossa).

Desse modo, a imitação acontece em forma materializada, como imagem que se expressa plasticamente ou através de sons, gestos e palavras, isto é, precisa ser executada para que exista. Sendo assim, “é só na execução que encontramos a obra ela mesma — o mais claro exemplo é o da música — assim como no culto encontra-se a divindade. Fica claro aqui o ganho metodológico que se obtém partindo-se do conceito de jogo” (GADAMER, 2013, p. 172).

A *mimesis*, em seu modo de ser enquanto transformação exerce, através da linguagem, um jogo de *aparência da verdade*. Para que se possa

compreender a arte como conhecimento e, antes disso ainda, para atribuir à *mimesis* em geral uma “função cognitiva”, não é preciso reconduzir o conhecimento que está aí em questão à auto-apresentação de uma essência. Ao contrário, este conhecimento reside muito mais na essência da própria apresentação. Por meio de toda apresentação de uma coisa, essa coisa é conhecida e se torna cognoscível em um aspecto determinado (FIGAL, 2007, p. 98).

É desse modo que se configura a essência da *mimesis* no *jogo da arte*, mostrando a imagem de uma realidade mais profunda e perene como uma palavra que, ao ser proferida, pode nos levar de volta ao nosso próprio interior e se dirigir à nossa “palavra interior, a palavra do coração e sua relação com a *intelligentia*” (GADAMER, 2002, p. 611).⁸ Encontramos aqui um ponto crucial para uma tomada de posição que distingue e mostra o jogo e o proveito que podemos tirar dele como espectadores. Esse procedimento é validado pela hermenêutica filosófica especialmente no trato que esta apresenta com relação às *coisas do espírito*.

No jogo da arte encontramos uma unidade na verdade, um tipo de conhecimento próprio que se nos revela através da experiência de arte. A palavra poética e sua encenação no culto ou no teatro adquire uma configuração duplicada que toma, por assim dizer, a forma de uma *dupla mimesis* que pode ser reconhecida e diferenciada na relação entre poeta e ator. É sob esse prisma

que o ator representa e o espectador reconhece [que se dão] as configurações e a ação, elas mesmas, como foram formuladas pelo poeta. Temos aqui uma *dupla mimesis*: o poeta representa e o ator representa. Mas justamente essa dupla *mimesis* é *una*: Aquilo que ganha existência numa e na outra é a mesma coisa. (...) À dupla distinção entre obra literária e sua matéria e obra literária e a execução, corresponde uma dupla não distinção, tida como unidade da verdade, que se reconhece no jogo da arte (GADAMER, 2013, p. 173-174).

⁸ “A palavra interior, na medida em que expressa o pensar, reproduz ao mesmo tempo a finitude da nossa compreensão discursiva.” (Gadamer, 2002, p. 614). O filósofo alemão se vale aqui do pensamento de Santo Agostinho para elaborar essa noção de “palavra interior”. Agostinho propunha um procedimento hermenêutico em que procurava compreender as passagens obscuras da Bíblia confrontando-as com as passagens claras. Em geral, procurava iluminar as passagens ambíguas do Antigo Testamento, através de passagens claras do Novo Testamento. Quando este procedimento não se mostrava plenamente satisfatório, o bispo de Hipona propunha então que recorrêssemos ao *verbum interium* (verbo interior) que, por sua vez, seguia a linguagem do coração. Dizia ele que “a palavra é o que dizemos no coração: que não é nem grego, nem latim, nem qualquer outra língua” (*De trinitate*, XV, cap. X, 19). Sobre essa e outras concepções hermenêuticas em Agostinho, bem como sua influência no pensamento de Gadamer, cf. Grondin (2001, p. 70-81).

Na interpretação de nosso autor, a verdade (*aletheia*) se desvela ao espectador participante do jogo da arte. É nessa perspectiva que podemos aproximar nossa compreensão com a religião, tomando-a em sua expressão como referência à verdade, uma verdade que a hermenêutica busca nas camadas subjacentes da obra. Como escreve o filósofo alemão: “sempre que alguém se esforça por compreender — por exemplo, a Escritura Sagrada ou os clássicos — está operando, indiretamente, uma referência à verdade que está oculta no texto e que deve chegar à luz” (GADAMER, 2002, p. 290).

3 O jogo como autocompreensão da fé

No entendimento de Gadamer, a hermenêutica filosófica identifica uma dinâmica no jogo que abre a possibilidade para uma autocompreensão da fé. A seu ver, o jogo evoca um tipo de liberdade que nos ajuda a demarcar os limites da ciência moderna e revela, por assim dizer, um novo modo de compreensão.

O problema da consciência filosófica surge muito cedo e nasce da relação entre filosofia e mito na Grécia antiga. Contudo, ao que parece, o mito permanece intacto em sua vivência própria e mantém a mesma liberdade de espírito que sempre teve, ou seja, não se limita ao destrinchar crítico da racionalidade filosófica. Desse modo, podemos considerar que existe na narrativa mítica uma importante contribuição que emerge do âmago do espírito humano. O mito grego descreve uma realidade viva que instiga a filosofia a buscar um entendimento sobre a relação entre mito e *logos* que se cristalizou especialmente no período clássico (JAEGER, 2001, p. 33). Em decorrência disso, houve uma aproximação que implicou a “reconciliação secular entre a tradição religiosa e o pensamento filosófico, sobretudo [o] platônico” (GADAMER, 2004, p. 251-252). Na concepção do pensador alemão, existe no contexto filosófico da antiguidade algo que é bem mais complexo do que os postulados da filosofia iluminista puderam supor, quando reduziram o pensamento grego a um caminho que vai do mito ao *logos* e que implica como consequência o “desencantamento de mundo”.

Em verdade, os gregos revelam algo bem mais profundo do que esse *olhar desencantado* atinge. Compreender essa antiguidade como uma passagem necessária do mito ao *logos* é, aos olhos de nosso autor, um preconceito moderno.

A partir desse esclarecimento, é possível mostrar que, “no fundo, a relação de um teólogo cristão com a tradição bíblica não é muito diferente da relação de um grego com seus mitos” (GADAMER, 2004, p. 152). No âmbito dessa tradição teológica, travou-se uma grande luta contra as premissas do iluminismo, sobretudo no que concerne ao estudo bíblico. É pelo chamado da fé e pelo exercício da palavra através do querigma, que o teólogo deve inspirar sua tese anti-iluminista. O preconceito moderno caracteriza a Sagrada Escritura como um texto mítico. Contra isso, a teologia cristã vai partir de um *pressuposto interno da fé*. Assim,

a autocompreensão da fé determina-se pelo fato de que, vista teologicamente, a fé não constitui uma possibilidade do homem, mas um ato da misericórdia de Deus que sobrevém ao crente. É difícil, contudo, manter essa visão teológica e essa experiência religiosa na autocompreensão interna do homem, enquanto essa estiver sob o domínio da ciência moderna e de sua metodologia (GADAMER, 2004, p. 155).

Podemos assinalar um caminho reflexivo para essas questões através das noções de liberdade e auto-esquecimento implicadas no jogo. O preconceito moderno se alimenta de uma pretensão epistemológica universalista, entretanto, a sua metodologia o leva a uma autocompreensão que se torna em verdade uma autopossessão. As noções de liberdade e de auto-esquecimento do jogo encontram, ao contrário, uma *compreensão elevada*, pois permitem ao sujeito a liberdade de elevar-se sobre si e assim exercitar o seu auto-esquecimento. Nesse sentido, “a consciência daquele que está jogando encontra-se num equilíbrio indistinguível entre fé e falta de fé”. A autocompreensão se dá tanto no âmbito do si mesmo, quanto no âmbito da fé. Não existe, nesse caso, a posse do si, e sim um movimento que acontece mediante uma subjetividade lúdica. Desse modo, “o que entra em jogo já não depende de si mesmo, mas é dominado por essa relação chamada jogo” (GADAMER, 2004, p. 154-155).

A tradição teológica nos oferece um conceito de autocompreensão fundamentado na palavra em que o que abriga o sentido último é a palavra Deus. Eis o que é para essa tradição o axioma maior para toda e qualquer compreensão. A capacidade humana para a palavra e para o diálogo se dá num espaço comum e comporta um jogo de linguagem que é inerente a todos. Na autocompreensão da tradição teológico-cristã, a palavra adquire um sentido sobre-humano, ou seja, “o si

mesmo que nós mesmos somos não possui a si mesmo” (GADAMER, 2004, p. 156). É justamente esta despossessão de si que implica a liberdade e o auto-esquecimento do jogo e, nesse caso, a palavra como diálogo que nos percorre como linguagem, encontra, na palavra Deus, toda e qualquer possibilidade de compreensão.

Tal como na experiência de arte, também na experiência religiosa vivenciamos uma *transformação*. Uma autocompreensão no âmbito da fé significa um nascer de novo, é uma experiência do extraordinário que aponta para o inefável e assim nos transforma. É justamente “isso que diz o teólogo: que a fé é o extraordinário evento em que nasce um novo homem” (GADAMER, 2004, p. 155). Como já foi indicado acima, encontramos na tradição teológico-cristã o primado da palavra no qual Deus é a própria palavra em seu *sentido último*. Segundo o pensador alemão, essa é a primeira noção que fundamenta o conceito de autocompreensão no Ocidente. Trata-se de um conceito formulado pela teologia. Mas o que o jogo tem a ver com isso? O que podemos dizer é que tem a ver com uma alternância viva, com um momento em que se alcançará uma forma de compreender da fé que se dá especialmente no âmbito do diálogo e da palavra.⁹ Desse modo:

o conceito de autocompreensão tem um cunho originalmente teológico. Está relacionado com o fato de que nós próprios não nos compreendemos a não ser diante de Deus. Deus, porém, é a palavra. Desde os primórdios, a palavra de Deus e o mistério da Trindade. Sobretudo Agostinho descreveu em muitas variantes o mistério sobre-humano da Trindade a partir da palavra e do diálogo, e de como este se dá entre os seres humanos. Ora, a palavra e o diálogo têm em si um momento de jogo (GADAMER, 2004, p. 156).

Esse momento do jogo é o que nos mostra a linguagem e seus usos, por exemplo, nas conversas em que cada um exerce a sua própria linguagem numa continuidade da conversação e o que vem à fala no diálogo, isto é, aquilo que pode ser comunicado um com o outro por um entendimento mútuo. A alternância do jogo

⁹ Destacamos nossa opinião aqui em convergência com Benincasa (1970, p. 312). Segundo este autor, “i due fenomeni fondamentali che sono determinanti per l’ermeneutica di Gadamer, sono quello del gioco (das Spiel) e quello del dialogo (das Gespräch). Seguendo la descrizione che Gadamer fa dello Spiel (giuoco), noi potremo cogliere il giusto punto di avvio del suo pensiero, tanto più che Gadamer stesso cerca di rendere comprensibile per mezzo di questo fenomeno una delle forme più elevate del comprendere, vale a dire quella della fede”.

no diálogo pode ser aplicada aos textos. Para nosso autor, na Escritura Sagrada o papel do anúncio da palavra pode ser visto como um jogo. Nesse caso, “também na compreensão do anúncio conservado na Sagrada Escritura. A vida da tradição e principalmente a do anúncio consiste nesse jogo da compreensão” (GADAMER, 2004, p. 157).

Aquele que lida com os textos exerce uma espécie de linguagem do intérprete e esta acontece como num diálogo em que o dar e o receber fazem parte de uma unidade essencial com o falar. Desse modo, o acolhimento interior da palavra se revela no jogo que o intérprete estabelece com o texto, aí ele encontra suas respostas. É na própria linguagem que ele exerce, que o texto lhe vem à fala. Para o filósofo alemão, é através desse *falar interno* que o anúncio no evangelho encontra um fazer pleno da palavra consigo mesma. Assim, é na linguagem do próprio intérprete que o texto é compreendido. O que podemos observar é que

isso se aplica perfeitamente ao texto do anúncio evangélico, uma vez que este só pode ser compreendido verdadeiramente quando aparece como o que diz a si mesmo. É só na pregação que a compreensão e interpretação do texto alcança sua realidade plena. O que está a serviço imediato do anúncio não é o comentário explicativo nem o trabalho exegético do teólogo, mas a pregação. E isso porque a pregação não se limita a transmitir a compreensão do que diz a Sagrada Escritura à comunidade, mas deve ela mesma testemunhá-la (GADAMER, 2004, p. 158).

No âmbito dessa concepção, a fala se realiza em nós e encontra por suas palavras algo que está além da autocompreensão, algo que não é suficiente por si mesmo, especialmente se tomado como método de interpretação. É preciso, por conseguinte, o testemunho da palavra, e uma vez que ela já se encontra no evangelho como palavra mediadora, é possível dizer que se realiza plenamente em nós. Contudo, é necessário “acolher a pregação como chamado que se dirige a todos”. Portanto, uma autocompreensão não pode oferecer nesse caso critérios para a interpretação, visto que:

se o que ocorre ali é uma autocompreensão, trata-se então de uma autocompreensão muito paradoxal, para não dizer negativa, onde nos vemos chamados à conversão. De certo, essa autocompreensão não estabelece um critério para a interpretação teológica do Novo Testamento. Além do mais, os próprios textos do Novo Testamento já são interpretações da mensagem salvífica e mediadores da boa-nova sem nenhuma pretensão de ser compreendidos em si mesmos (GADAMER, 2004, p. 158).

A compreensão nasce desse movimento lúdico do diálogo. Nesse sentido, a compreensão é um jogo que nos torna livres da autopossessão e nos permite exercitar nosso auto-esquecimento. A palavra se dá, nesse caso, como um anúncio que se encarna do mesmo modo que a palavra do poeta, revelando, por sua vez, um tipo de experiência que, como tal, “testemunha por si mesmo o que anuncia” (GADAMER, 2002, p. 705). Sob esse pondo de vista, podemos considerar que o que é “lido não nos interpela, ele não exige nada; não estamos menos livres para a leitura do que para a sua interrupção. A escrita é a linguagem fora da voz; ela é o exterior, aquilo que é subtraído ao que quer dizer e ao que quer ser ouvido. Deste modo, ela é a ‘pura’ palavra” (FIGAL, 2007, p. 288).

Aos olhos do filósofo alemão, essa mesma qualidade de testemunho e anúncio reside também na pregação da palavra, e aí encontramos as mediações que nos são possíveis contemplar no Evangelho. É desse modo que as palavras brotam e assim se apresentam sempre de modo renovado, comunicando-se por si mesmas como se fossem parte do conjunto de uma grande poesia. Sob esse ponto de vista “o anúncio do Evangelho fala por intermédio de todas essas mediações, de maneira semelhante ao que ocorre com uma lenda que continua a ser transmitida ou a uma tradição mítica, constantemente transformada e renovada pela grande poesia” (GADAMER, 2004, p. 158).

A grande poesia é, na concepção de nosso autor, uma forma identificada com o falar pleno que une a totalidade e a multiplicidade de sentidos. Sua hermenêutica nos mostra que o evento da compreensão encontra-se além daquilo que é metodológico. A seu ver, não podemos reduzir as palavras do outro a um objeto. O que nos permite compreender o texto bíblico ou os textos clássicos ou poéticos não é o fruto da autocompreensão, tanto filosófica quanto teológica.

O que Gadamer anuncia é, em nosso entendimento, um *novo modo de compreender* que resgata a experiência religiosa e a experiência estética no trato com as ciências do espírito e que, por sua vez, não se fia pelo método epistêmico ou estético-filosófico. A seu ver, “comprender el arte como *ποίησις* o producción supone arrancarlo del horizonte estético para alojarlo en el ámbito ontológico” (GUTIÉRREZ-POZO, 2018, p. 44). Uma das formas que a hermenêutica nos mostra este novo modo de compreender reside na proposta de superação de qualquer suposto axioma que pretenda encontrar a verdade através de um método. Com isso, o

pensador alemão rechaça qualquer espécie de dogmatismo filosófico ou teológico. Sua crítica aos modelos do preconceito moderno ou da autoconsciência não deixa margem para qualquer espaço hermenêutico vazio. Somos do parecer que uma de suas principais alternativas é justamente a que nos detivemos nesse tópico, qual seja, aquela que propõe o auto-esquecimento e a liberdade do jogo como uma possibilidade de autocompreensão da fé.

4 O belo como arte e religião na perspectiva do jogo

Para finalizar nossa reflexão neste artigo, destacamos agora alguns elementos conectados com a religiosidade da arte grega, com a concepção imagética da arte cristã e, por fim, com a arte contemporânea, especialmente no que diz respeito aos cânones da representação religiosa. Para essas três abordagens conceituais adotaremos a perspectiva do jogo e sua relação com a experiência do belo. Seguiremos as indicações gadamerianas que postulam a possibilidade de utilizarmos a hermenêutica para a compreensão do conceito de jogo, relacionando-o diretamente com a experiência do belo (GADAMER, 2004, p. 158).

Uma das formas fundamentais da arte no Ocidente advém de uma espécie de narrativa em imagens. Esse tipo de narrativa se concretizou na Igreja por seu intuito em tornar a mensagem bíblica acessível a um maior número possível de pessoas. As artes plásticas se justificaram nesse contexto por sua tarefa de servir a essa narrativa. Foi preciso transmitir a mensagem cristã para uma população que, em sua maioria, era iletrada e viveu predominantemente na segunda metade do primeiro milênio de nossa era. Essa narrativa em imagens adveio de uma necessidade da Igreja em propagar a palavra bíblica e, para isso, teve de produzir uma “bíblia para os pobres que não [sabiam] ler nem conheciam o latim” (GADAMER, 1985, p. 13).¹⁰ A arte recebe, com isso, um conteúdo específico que lhe dá *nova legitimação*.

O que nosso autor pretende mostrar é que essa *decisão* da Igreja delineou o perfil de toda a arte no Ocidente até o século XIX. Nesse contexto, a arte cristã por

¹⁰ Gadamer situa esse momento com mais ênfase naquilo que considera ser uma “evolução tardia da Igreja Cristã do primeiro milênio, principalmente no 6º ou 7º séculos. Naquela época, a igreja encontrou uma nova significação para a linguagem formal dos artistas plásticos e mais tarde também para as formas de expressão da poesia e da arte narrativa que trouxe à arte uma nova legitimação.” (1985, p. 12).

si só justificaria a arte ocidental. Em sua opinião, isso se reflete em toda nossa formação e vai configurar a noção que apreendemos de autoconsciência. Sendo assim,

na consciência de nossa formação, vivemos amplamente dos frutos dessa decisão, isto é, da grande história cristã na idade média e da renovação humanitária da arte grega e romana, uma linguagem formal coletiva para os conteúdos de nossa autoconsciência até os dias dos fins do século XVIII, até a grande transformação social, política e religiosa com que teve início o século XIX (GADAMER, 1985, p. 12).

Esse longo percurso foi permeado de um modo ou de outro por certa narrativa em imagens que preponderou em toda história da arte. Houve, porém, uma ruptura radical na arte do século XX, que foi capaz de dissolver em grande medida o vínculo que tem como base a representação dessa longa tradição religiosa, uma vez que, “na época contemporânea a arte não nos dá mais a pensar ‘Deus e o divino’. É o contrário eminentemente o caso para os antigos gregos” (STANGUENNEC, 2007, p. 333, tradução nossa). A arte contemporânea renegou ainda o que durante milênios se firmou em nossa cultura: a figuração. Na tentativa de compreender este acontecimento, o pensador alemão foi buscar uma nova legitimação para interpretarmos o fenômeno da arte, partindo de uma matriz de compreensão religiosa e apresentando-nos o jogo livre que transcorre entre representação artística e fruidor (GADAMER, 1985, p. 36).

Em geral, no jogo de apresentação em que a estética filosófica se detém, a arte é comumente associada pela filosofia à ideia de belo. Na antiguidade, o belo está relacionado com o cosmos e identifica-se com um ideal de ordenação que os antigos filósofos gregos desenvolveram a partir de suas observações da natureza. Nesse sentido, o belo é *aquilo que aparece* e assim se revela como uma certa ordem do céu (GADAMER, 1985, p. 26).¹¹ Essa elaboração conserva na noção grega de belo uma regularidade em sua *aparência*, regularidade que nos envolve e se estabelece como uma experiência vivida que é expressa por nossas próprias limitações como seres finitos. O mito platônico narrado no *Fedro* traduz exemplarmente a ideia de belo do legado grego. Nessa concepção, “graças ao belo,

¹¹ Segundo Gadamer (1985, p. 26), “o conceito de belo chega-nos hoje em empregos múltiplos, nos quais sobrevive algo do sentido antigo e finalmente grego da palavra belo (καλόν). Nós também relacionamos com o conceito de ‘belo’, ainda circunstancialmente, que algo é reconhecido publicamente através do uso e costume: que, como dizemos, sabe fazer-se ver e que é determinado pela aparência.”

é possível, com o tempo, lembrar-se de novo do mundo verdadeiro” (GADAMER, 1985, p. 28).

No caminho dessa reflexão encontramos o diálogo com a tradição como uma alternativa para o jogo hermenêutico, do qual destacamos a noção de *passado da arte* para apontarmos uma diferenciação de configuração entre a arte cristã e a arte grega.¹² Na interpretação de Gadamer (1985, p. 15),

no mundo grego, tratava-se do fenômeno do divino na escultura e no templo que, à luz meridional, integrava-se abertamente com a paisagem, jamais fechando-se aos eternos poderes da natureza; era na grande escultura que o divino era representado, visualizando-se na configuração dos homens e na figura dos homens.

A situação se altera em relação à arte cristã, pois essa forma de expressão não é mais possível: o divino se retira da arte, que agora carece justificar-se, uma vez que a divindade se situa além e, assim, não cabe em nenhuma arte, tal como cabia na escultura grega. Contudo,

é no prolongamento dessas indicações que a questão do sagrado na arte deve ser colocada no contexto atual. (...) [O] “sagrado” não é exatamente o “divino”: dizer que a arte não exprime mais imediatamente o divino não significa por si mesmo que não exprime mais nada do sagrado. O divino não é senão a modalidade religiosa e metafísica do sagrado, e em uma época, a nossa, em que a arte está sem dúvida “desdivinizada”, mas não “dessacralizada” (STANGUENNEC, 2007, p. 333-334, tradução nossa).

O que é fundamental ter em conta no destaque que fazemos é que:

com o cristianismo e sua nova visão em profundidade do deus no além, já não é mais possível uma expressão adequada da própria verdade, na linguagem formal artística e na linguagem imagética da fala poética. [Na] obra de arte não é mais o divino propriamente dito que nós veneramos. O caráter de passado da arte apresenta uma tese que inclui o fato de que, com o fim da antiguidade, a arte tem que se apresentar como que necessitando de uma justificativa (GADAMER, 1985, p. 15-16).

Tal ideia percorre a arte cristã até o século XIX. Entretanto, desde a Renascença a arte ganha uma autonomia de representação que não ocorreu no

¹² A noção de *passado da arte* é extraída da filosofia de Hegel. Gadamer (1985, p. 11-7) vai mostrar a perspicácia dessa lógica hegeliana para compreender a arte, contudo, apresenta-nos os limites dessa reflexão no que diz respeito à arte contemporânea. Não obstante, nosso autor considera que “*l’Estetica* di Hegel rappresenta il primo progetto fondamentale di una storia dell’arte.” (GADAMER, s. d., p. 168).

medieval. Por exemplo, a perspectiva e a humanização dos modelos deslocam a pintura do plano bidimensional para o tridimensional. Todavia, esta continuou a servir preponderantemente aos temas religiosos, só que os critérios da avaliação se mantêm agora sob o signo das belas artes. Uma beleza que passa a ser instituída por padrões estéticos e não mais religiosos. Contudo, essa arte se mantém a serviço da religião. Segundo Gadamer (1985, p. 16), foi “pela igreja cristã e [pela] fusão humanista com a tradição antiga, ao correr dos séculos, [que se apresentou de] maneira grandiosa [o] que chamamos arte cristã.”

Todo esse processo pode ser contemplado na história da arte. A partir desse legado encontramos uma elaboração extremamente perspicaz na estética hegeliana e sua reflexão sobre o *passado da arte*. Entretanto, tal compreensão encontra seus limites no que diz respeito à arte do século XX, que deixa de acolher os cânones dessa religião formativa e nutre-se de uma liberdade de expressão que não existia até então. Houve, assim, uma “cisão entre arte e religião formativa” (GADAMER, 1985, p. 17). Em virtude disso, cria-se uma espécie de *silêncio da imagem* que passa a ser traduzido como uma visão interior que se expressa como se fosse uma “música para os olhos” (GADAMER, 1998, p. 240).

Antes desse advento, toda a história da arte no Ocidente não se identificava somente como arte, porquanto havia sempre uma justificativa que vinha de instâncias diversas nas quais a arte se punha a serviço. Era preciso um sentido de elevação para justificá-la. Assim: “L’intera, ampia storia dell’arte è una storia dell’arte che non si sa come arte. Essa è collocata in un contesto di vita religiosa, o profana, o politico-sociale, a cui offre ornamento, e bellezza, ed un più alto grado di esistenza” (GADAMER, s. d., p. 169).

Mas a partir do século XX esse modelo perde a vigência e, com ele, toda a noção de belo que predominava no contexto da arte — agora o feio pode ser belo e com isso cria-se um problema hermenêutico, visto que a arte torna-se incompreensível sob o ponto de vista do modelo apresentado acima, sobretudo, a arte não-figurativa. Aqui se encontra o limite do idealismo hegeliano, cuja historicidade é o produto de seu próprio tempo. Segundo Gadamer (1985, p. 15), Hegel “não sabia, o que nós sabemos se olhamos para trás, que então começara o século historicizante, e não previa que no século XX a audaz auto-libertação dos

laços históricos do século XIX tornaria verdadeiro, num outro sentido, audacioso este, que toda arte de até então aparecesse como algo passado.”

A pretensão de um estatuto científico para a arte esbarra hoje com uma dificuldade de interpretação que não ocorrera nos séculos anteriores. A revolução da imagem plasma no quadro moderno uma nova realidade, uma realidade interior que é representada na pintura contemporânea. A ruptura com os padrões da tradição suscita novas questões para a filosofia e para a crítica de arte. Desse modo, “há um novo agente social na pretensão do artista moderno” (GADAMER, 1985, p. 21). Surge, com isso, uma nova mentalidade que cria por si e traz a pretensão de exercer toda liberdade no *ato criador*, almejando ser uma arte pura. Em decorrência desse acontecimento,

o campo da crítica de arte que se ocupa disso cintila oscilante entre a verificação “científica” e um sentido de qualidade, insubstituível por qualquer cientificação, que determina o juízo. A “crítica”, ou seja, a distinção entre o belo e o menos belo não é propriamente um juízo póster, nem de uma submissão científica do “belo” a conceitos, nem de uma aquilatação comparativa da qualidade: é a experiência do belo ele mesmo (GADAMER, 1985, p. 32).

Tal experiência não segue mais os cânones de outrora. Em outros termos, no caso especial da pintura contemporânea, o que se pode observar é uma cisão radical com o passado que, por sua vez, adquire uma *postura reflexiva* (GADAMER, 1998, p. 229) até então inédita no contexto da história da arte. O que se verá a partir de então é uma ruptura progressiva com a pintura do passado. Contudo, toda ruptura resguarda em certa medida alguns princípios constitutivos de seu processo. E, em nosso entendimento, é valendo-se dessa concepção que o filósofo alemão utiliza-se em parte de conceitos religiosos para compreender a arte atual. A seus olhos, as obras de arte conservam de certo modo uma relação com as ideias de sagrado e profano que exercem uma expressão relativa na arte e que, por seu turno, são válidas tanto para as obras de arte religiosa como para quaisquer outras. Como escreve Gadamer (2002, p. 243), “afinal de contas, toda obra de arte possui algo que se rebela contra a profanação”.

A situação da pintura abstrata é de fato problemática no âmbito compreensivo da hermenêutica filosófica. Vejamos, por exemplo, o caso específico da pintura de Mondrian. Certamente que não é mais possível enquadrar esse tipo de pintura no

mesmo modelo de expressão do religioso, tal como o modelo que foi desenvolvido pela arte do passado em sintonia com nossa cultura religiosa. Todavia, é possível constatar que algo do passado permanece. Se, por um lado, a pintura abstrata e reflexiva de Mondrian encontra uma liberdade de expressão que suprime quase todo o passado da arte, pois não se presta mais a ilustrar qualquer tema figurativo, religioso ou político, por outro lado, a própria reflexividade advinda de sua arte se volta para questões que comportam uma noção de cosmos que se pauta pela ideia reflexiva de uma certa ordem geométrica do universo (GADAMER, 1998, p. 229). A nosso ver, guardando as devidas proporções, essa postura reflexiva do pintor holandês nos faz lembrar da metafísica grega, sobretudo a de Platão.

Conclusão

A chamada para vivenciarmos a *experiência de arte* é patente na proposta de Gadamer. Todavia, a impressão que temos é que ele nos coloca conceitualmente em um estágio propedêutico, ou seja, ele indica somente que o salto compreensivo deve se dar diante da obra de arte. Nesse sentido, cada um terá que fazer a experiência por si mesmo, isso implica que não há fórmulas e muito menos garantias de validade para qualquer experiência possível. O pensador alemão não nos insere em um circuito fechado, mesmo porque, a nosso ver, podemos considerar que as obras de arte não se esgotam em nenhum procedimento hermenêutico. Isso quer dizer que as obras de arte são mais extensas do que qualquer experiência que possamos fazer com elas.

No entanto, a hermenêutica gadameriana nos aleta que não devemos nos comportar como um *mero espectador*. Por isso, temos que jogar, pois quem “contempla una pintura busca la distancia justa en la que ésta emerge correctamente” (GADAMER, 1998, p. 297). Somos do parecer que esse tipo de procedimento serve para qualquer obra de arte. Se de uma parte não devemos ser um mero espectador, de outra o jogo não deve ser um mero jogo, é preciso que ele se torne para nós uma intermediação total, mas, para isso, faz-se necessário a tomada de consciência ante nossos preconceitos, precisamos saber que é a partir deles que agimos e reagimos. Talvez possamos assim nos reconhecer como se

estivéssemos em frente a um espelho e através da imagem refletida que este nos invoca.

Com o desfecho da trajetória de nossa reflexão neste texto, foi possível chegar ao entendimento de que o filósofo alemão nos indica uma hermenêutica da arte e da religião que recorre a experiências humanas fundamentais e, a seus olhos, uma dessas experiências é exatamente o jogo. Contudo, seu conceito de jogo nos parece ocupar aqui um lugar demasiadamente amplo, um lugar que é capaz de considerar a arte e a religião como um modo de ser que é específico da natureza e do movimento do jogo, sem levar em conta muitas restrições em suas analogias. Desse modo, ele reduz de certa forma a experiência de arte e a experiência religiosa à dinâmica do jogo.

Não obstante, diga-se de passagem, nem de longe desconsideramos o valor que nosso autor confere à experiência de arte e à experiência religiosa como meios eficazes de compreensão. Meios que ele utiliza legitimamente para superar os cânones interpretativos de nossa tradição iluminista que nutre a pretensão de alcançar uma consciência histórica e, por sua vez, um conhecimento de caráter absoluto sobre as coisas do mundo e da cultura. Nesse sentido, o filósofo alemão nos adverte corretamente que é preciso de fato tomar o devido cuidado no que diz respeito à compreensão advinda do esteticismo filosófico que permeia nosso universo cultural e que resguarda, por assim dizer, princípios cientificistas e redutores com relação à arte e à religião.

Sob esse ponto de vista, como já indicamos, é mister considerar e ter em conta que os nossos preconceitos culturais devem ser colocados em jogo para que possamos compreender o sentido mais profundo das obras de arte e das expressões religiosas. Nesse caso, o reconhecimento de tais preconceitos é a própria condição para um passo hermenêutico significativo e para a própria liberdade do sujeito interpretante. Devemos, assim, evitar a crença exagerada na razão e, com isso, estaremos evitando, por conseguinte, a corrupção da razão. Em virtude disso, encontramos assentimento na ideia de que é colocando em jogo e relativizando o poder desse tipo de compreensão que reconheceremos parte de nossas limitações, visto que, como escreve Gadamer (2004, p. 55), “quem não reconhece sua dependência e acredita ser livre, quando na realidade não o é, está vigiando suas próprias algemas”.

Chegamos ao entendimento de que para apreendermos melhor o significado da arte contemporânea e sua dimensão espiritual, é indispensável *romper com nossas expectativas*. Sendo assim, estamos de pleno acordo com o filósofo alemão que propõe colocar em jogo as expressões que se manifestam na experiência religiosa e na experiência com a arte moderna e contemporânea. Desse modo, é possível interagir de alguma maneira com esses discursos artísticos e tomarmos o *choque estético* que a contemporaneidade propõe. Bem diferente é, diga-se de passagem, quando buscamos compreender a arte clássica, cuja produção ainda está arraigada nos cânones da tradição religiosa.

Por fim, perguntamos: como jogar o jogo da arte? O desafio que se coloca em responder a questão é que não é possível compreender as obras de arte em escalas mensuráveis, nem mesmo em sua temporalidade histórica. Compreendemos um pouco como se dá sua produção em certo tempo, mas, quanto ao que é essencial em uma grande obra de arte, permanecemos numa empreitada em aberto que deve ser sempre renovada pelo jogo compreensivo.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística – 7).
- BENINCASA, C. La struttura dell'ermeneutica. **La scuola católica**, v. 98, fascículo 4, p. 312-326, 1970.
- DUARTE, Rodrigo (Org.). **O belo autônomo: textos clássicos de estética**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- EAGLETON, Terry. **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FIGAL, Günter. **Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. **A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa**. Tradução de Celeste Ainda Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg. **Estética y hermenéutica**. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madri: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **La resposta del pensare, saggi ermeneutici**. Milano: Vita e Pensiero, s.d.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**: complementos e índice. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2004.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**: introdução à hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GRONDIN, Jean. L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept. **Études Germaniques**. Aix-en-Provence, n. 246, p. 337-349, 2007/2. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2007-2-page-337.htm>. Acesso em: 03.fev.2019.

GUTIÉRREZ-POZO, Antonio. El arte como realidade transformada en su verdade. La rehabilitación hermenéutica de la estética en Hans-Georg Gadamer. **Revista Kriterion**. Belo Horizonte, v. 59, n. 139, p. 35-54, abr./2018.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: A Formação do Homem Grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JIMENEZ, Marc. **O que é estética?** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

PLATÃO. **Fedro ou da beleza**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Mênon**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem numa série de cartas**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

STANGUENNEC, André. Le soi et la vérité de l'œuvre d'art selon Hans-Georg Gadamer. **Études Germaniques**. Aix-en-Provence, n. 246, p. 319-336, 2007/2. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2007-2-page-319.htm>. Acesso em: 03.fev.2019.

SZETO, Man Chun. Le jeu au prisme des sciences humaines et sociales. Le sérieux du jeu: le concept du jeu gadamérien et son rôle dans l'expérience de l'art et de la

vérité. **Revue Transversales du Centre Georges Chevrier – 12**. Dijon, mis en ligne le 30 janvier 2018, p. 1-10. Disponível em: http://tristan.u-bourgogne.fr/CGC/publications/Transversales/Le_jeu_au_prisme_des_sciences_humaines/MC_Szeto.html. Acesso em: 04.fev.2019.

Recebido em: 01.10.2021.
Aprovado em: 31.12.2021.

Received: 01.10.2021.
Approved: 31.12.2021.



Izaias Oliveira do Nascimento Júnior*

RESUMO

Iremos expor nesta pesquisa aquilo que o Hiponense entendeu por vontade, que se manifesta em três sentidos: como amor, livre escolha e consentimento. As obras trabalhadas para extrair essas três visões do querer são As Duas Almas (391 – 392 d.C.), O Livre-arbítrio (387/388 – 395 d.C.) e as Confissões (397 – 400 d.C.). Na obra As Duas Almas, Agostinho define a vontade como um impulso do ânimo. Essa força anímica tem como propriedade não ser coagida por nada ao conservar ou adquirir determinado alvo de interesse. Intrínseca a essa perspectiva autônoma de impulso, entendemos que está presente a definição de amor, aqui significando uma força de unificação e de propulsão anímica. Quando significa esse querer escolha, ordena a vida do ânimo e do corpo. Quando consentimento, administra aquilo que deve ser conservado ou adquirido, aceitando ou não as sugestões das paixões ou da razão. Na obra O Livre-arbítrio, existe a descrição da desordem no ânimo que a vontade causa em seu mau uso ao consentir com as sugestões das más disposições, submetendo e pervertendo a inteligência às paixões. Nas Confissões, há a demonstração da consequência desse consentimento inadequado: o querer fica doente por ir contra o fim primeiro pelo qual foi feito, ou seja, o regresso à unificação com o Lógos divino. Reparte-se assim em dois amores, ou vontades, uma parte má e outra boa. A má tem como fim ir contra a ordem, enquanto a boa tem a posição contrária.

Palavras-chave: Agostinho. Vontade. Livre-arbítrio. Amor. Consentimento.

I tre sensi della volontà umana in sant'Agostino: la volontà come amore, libero arbitrio e consenso

ASTRATTO

Esporremo in questa ricerca ciò che gli ipponesi intendevano per concetto di volontà, che si manifesta in tre sensi: come amore, libera scelta e consenso. Le opere lavorate per estrarre queste tre visioni del volere sono Le due anime (391 – 392 d.C.), Il Libero arbitrio (387/388 – 395 d.C.) e le Confessioni (397 – 400 d.C.). Ne Le Due Anime, Agostino definisce la volontà come impulso dello spirito. Questa forza dell'anima ha la proprietà di non essere costretta da nulla a conservare o acquisire un determinato obiettivo di interesse. Intrinseco a questa prospettiva autonoma dell'impulso, comprendiamo che la definizione di amore è presente; e l'amore qui significa una forza di unificazione e di propulsione dell'anima. Quando significa questo voler scegliere, ordina la vita della mente e del corpo. Quando acconsente, amministra ciò che deve essere conservato o acquisito, sia che accetti o meno i suggerimenti delle passioni o della ragione. Nell'opera Il Libero Arbitrio c'è una descrizione del disordine nella mente che la volontà provoca nel suo abuso di potere acconsentendo alle suggestioni di cattive disposizioni, sottomettendo e pervertendo l'intelligenza alle passioni. Nelle Confessioni c'è una dimostrazione della conseguenza di questo consenso inadeguato: la volontà si ammala perché va contro il fine primo per cui è stata fatta, cioè il ritorno all'unificazione con il Logos divino. Si divide così in due amori, o volontà, una parte cattiva e una parte buona. Quello cattivo mira ad andare contro l'ordine, mentre quello buono ha la posizione opposta.

Parole-chiave: Agostino. Volere. Libero arbitrio. Amore. Consenso.

Os três sentidos da vontade humana em Santo Agostinho: o querer como amor, livre-arbítrio e consentimento

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 18, n. 1, 2022

*Mestre em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do Grupo de Estudo em Agostinho da Universidade Estadual do Ceará (UECE) desde 2010 e com vários trabalhos apresentados na temática do Hiponense. E-mail: izaiasoliveirajunior@hotmail.com e izaiasoliveirajunior@gmail.com. Curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/3053742441267338>.

Introdução

Foi consagrado e reconhecido no Ocidente a visão acerca do querer na obra *O Livre-arbítrio*. Todavia, esse conceito utilizado pelo Hiponense possui várias nuances que extrapolam aquilo que foi apresentado na supracitada obra. O esforço de nossa pesquisa é demonstrar outras versões desta perspectiva agostiniana de volição em três sentidos principais, que são de livre escolha, amor e consentimento¹. Contudo, para não sermos demasiadamente longos, iremos nos centrar em três obras: *As Duas Almas* (391-392 d.C), *O Livre-arbítrio* (387/388-395 d.C) e as *Confissões* (397-400 d.C).

Claro, na medida do possível, iremos invocar outras obras para enriquecer nossa exposição, haja vista essa temática ser desenvolvida em diversos escritos; porém, tomaremos e compreendemos por suficiente para nosso intento especificamente as obras *Doutrina Cristã* e *A Cidade de Deus*. O caminho por nós traçado será de apresentar o contexto e a definição do conceito formal de vontade do Hiponense na obra *As Duas Almas*. A partir desta definição, iremos identificar os três sentidos do querer (livre-arbítrio, amor e consentimento) e expô-los dentro desta acepção formal. O nosso próximo passo será, então, de descrever esses três sentidos nas obras *O Livre-arbítrio* e *As Confissões*. Contudo, devido a complexibilidade e a relação entre os três, sempre iremos os relacionar de modo orgânico dentro dessas duas últimas obras, mas em dois núcleos: na primeira obra, enfatizaremos os conceitos de livre-arbítrio e de consentimento; e na segunda obra, de amor e de consentimento. A partir disto nos interrogamos: em que sentido o Hiponense apresenta seu conceito de vontade nas obras *As Duas Almas*, *O Livre-arbítrio* e as *Confissões*?

1 A definição formal do conceito de vontade na obra *As Duas Almas*

Dentre os muitos escritos que Agostinho fez para refutar a seita maniqueia, há um intitulado de *As Duas Almas* (391-392 d.C), cuja redação nos apresenta, pela primeira vez, ainda no tempo de presbítero (391-395 d.C) como informa as

¹ Para uma visão mais panorâmica do assunto cf. (FITZGERALD, 2019, p. 970-973).

Retratações acerca do assunto², a definição formal do conceito de vontade do Hiponense. Essa obra antecedente ao episcopado do Doutor da graça é, inclusive, precedente a outros textos que também refutam essa seita; um exemplo de obra posterior, é a que explana sobre o debate acerca do livro do Gênesis, o *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus* (386-391 d.C); outro, sobre o debate acerca do problema do mal, *O Livre-arbítrio* (387/388-395 d.C) e *Sobre a Natureza do Bem* (399 d.C); e por fim, citemos aqui aquele que descreve diversos temas sobre essa seita, as *Confissões* (397-401 d.C).

As Duas Almas é um texto essencial para compreender como é construída a temática do problema do mal e como é pensado o conceito de vontade livre. Neste escrito, há a descrição de como essas duas acepções são intrinsecamente relacionadas. Por isso, o seu grau de importância é ímpar, por permear assuntos da cosmologia, da ética, da metafísica, da antropologia e da psicologia agostiniana neste curto, porém denso escrito. Ademais, seria forçoso afirmar que os textos citados acima, que trabalham a refutação aos maniqueus, partem como pressuposto das bases conceituais dessa redação mais antiga. Todavia, não cabe aqui a nós apresentarmos essas nuances, mas apenas o conceito de vontade aí elaborado, e como se desenvolverá essa perspectiva em outras obras.

De fato, o escrito *As Duas Almas* foi organizado para contrapor os maniqueus. Essa seita concebe que o cosmo é separado em reino da luz e das trevas, e que Deus é coeterno a esse mundo. Em identidade a isso, o ser humano possui duas almas de naturezas distintas: uma boa e outra má. Os maniqueus interpretam essa luz e essas trevas a partir de uma ótica ontológica materialista, que é semelhante àquela das escolas helenísticas, como os epicuristas e os estoicos, pois essa seita concebe a alma como má porque seria ela um corpo derivado do mundo físico – o reino das trevas –; e enquanto a boa não, ela emana de Deus, de sua substância divina, que é luz física³.

² AGOSTINHO. *Retratações*, I, 15, 1, p. 71: “Depois desse livro [*A utilidade de crer*], sendo ainda presbítero, escrevi contra os maniqueus sobre *As duas almas*, das quais, conforme dizem, uma é parte de Deus, a outra procede do povo das trevas, não criada por Deus, mas coeterno com Deus; e cometem a loucura de dizer que num homem existem ambas as almas; uma boa, a outra má; ou seja, afirmam que essa má é a própria carne, a qual dizem que é também do povo das trevas; mas a boa, da parte que vem de Deus, que lutou com o povo das trevas, mesclou as duas; e atribuem as coisas boas do homem à alma boa, mas todos os males à alma má”.

³ “Da mesma forma, eu digo que se deve louvar a luz, porque ela é perfeita no que ela é. Mas, porque ela é da categoria das coisas sensíveis, que cedem lugar em muito às coisas inteligíveis, eu digo que

Agostinho contrapõe radicalmente a tese dos maniqueus mostrando os erros dessa visão equivocada em que se atribui à luz e às trevas físicas os mesmos sentidos daquela vida e morte morais. Ou seja, confundem o sentido literal com o alegórico, o sentido epistemológico com o ético, misturam o vício com trevas no sentido de ser uma inteligibilidade (ou cognição) ruim do ânimo com a própria sensibilidade do corpo e com a corrupção da realidade. A partir daí, o filósofo lança mão da reta razão e das sagradas letras para esclarecer e combater essa distorção.

Segundo o Hiponense, essa seita aponta que uma das almas é má porque deriva dos reinos das trevas, logo não tem luz, nem vida; e é exatamente essa carência de vida e de luz que faz com que o ser humano haja de maneira má. Assim, segundo o Doutor da graça, essa alma não possui vontade, nem emoção, nem funções próprias do espírito, ficando sob completo domínio de forças exteriores do reino das trevas. Argumenta Agostinho⁴: todavia, como essas potências das trevas existem? Se sua existência deriva, por acaso não da vitalidade e da luz inteligível advinda do sumo Bem?

Ademais, cirurgicamente Agostinho percebe que essa perspectiva materialista faz com que se atribua a culpa ou o mérito moral a essa essência corpórea presente em cada uma das duas almas. É nesta natureza pervertida que se situa a consequência efetiva das ações más, e não naquilo que o Doutor da graça chamou de vontade⁵. A ação má não se origina em conformidade a uma essência física do ânimo do ser humano, mas quando o livre-arbítrio vai contra a ordem do cosmo. Dessa forma, caso não houvesse a desvinculação dessa identidade entre natureza e ética, não seria livre a ação má (o pecado), não poderia aí existir a liberdade, logo não

ela é inferior mesmo às almas injustas e intemperantes, porque essas almas são substâncias espirituais. No entanto, eu seria justo ao julgá-las dignas de condenação. Desta forma, eu não procuro o que as torna superior à luz, mas o que elas deveriam ser para se tornarem dignas de Deus.” (AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 5, p. 6)

⁴ “Quanto às almas que os maniqueístas chamam de más, ou elas não têm vida e então não são almas e, portanto, não são capazes de querer ou de não querer, de amar ou de odiar, ou então elas vivem e têm o poder de serem almas e desempenhar suas funções e é o que eles pretendem. Mas, do que elas vivem, se não é da vida verdadeira? Escutemos Jesus Cristo nos declarar formalmente: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Por que então não admitir que todas essas almas, que só são almas por que vivem, foram criadas por Jesus Cristo, ou seja, pela própria vida?” (AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 1, p. 4).

⁵ “Se então, em tudo o que elas realizam, essas almas obedecem à sua natureza [má ou boa] e não à sua vontade, ou seja, se elas não são livres para agir ou não agir, não podemos considerá-las como culpadas” (Idem, 17, p. 13).

haveria vontade⁶ e nem responsabilidade humana. O filósofo cristão atribui no combate a essa seita como qualidade do querer a livre escolha, porém, também ao nosso modo de entender, deriva dessa qualidade outras duas: o consentimento e o amor.

O amor é a qualidade impulsiva do querer⁷, é aquilo que faz a volição se mobilizar e a transportar todo homem (alma e corpo) a um alvo escolhido. Esse impulso autônomo anímico é o vetor da ação moral boa ou má. Se o amor é esse ponto singular, apenas pode derivar de uma só alma, e não de duas. Quando esse querer age moralmente para o mal ou para o bem, essa ação não se origina como consequência do embate de duas naturezas e forças alheias ao ser humano, mas de outro poder, da vontade como consentimento. Isto é, o querer também é uma faculdade administrativa e mediadora da alma humana. Nesse sentido, é encontrado no homem interior e exterior três atividades que o provocam a tomar essa ou aquela ação: as impressões sensíveis, os impulsos passionais e os juízos racionais. Todavia, é através do consentimento do querer que se aprova ou não as más ou boas sugestões advindas dessa tríade. Em suma, é da qualidade do amor mover todo homem a se unir a um objeto que lhe agrada, do consentimento de aprovar ou não em ir neste sentido impulsivo pré-estabelecido e do livre arbítrio de escolher que rumo a si tomar como ação boa ou má⁸.

⁶ “Eu digo então que o pecado é, propriamente falando, a vontade de conservar ou obter o que a justiça nos proíbe e que somos livres para nos abster. De fato, se não houvesse liberdade não haveria vontade” (Ibidem, 15, p. 10).

⁷ Dessa qualidade deriva duas que são: o caráter unificador e configurativo do amor. O amor como peso da alma tem a função de unificar elementos separados. No livro XI de *A Trindade*, vemos esse amor unificando o mundo exterior ao mundo interior do ser humano por intermédio das representações da visão do vidente e a visão do pensante. Ao passo, que neste mesmo livro, notamos o caráter configurativo, isto é, como o amor faz com que o amante se configure ao seu bem-amado, de como os elementos mnemônicos se configuram aos sensitivos. Todavia, isso pode ser expandido além do âmbito epistemológico, como também o outro caráter do amor aqui citado, ao âmbito moral. Para esse texto redigido por nós, iremos focar apenas como o amor como *uti-frui* e como inquietude.

⁸ “Após ter assinalado o culposo delírio que exclusivamente pôde inventar o sistema das duas espécies de almas diferentes, eu devo pelo menos compreender o que no fundo de tudo isso pode haver para ser aprendido e retido? Essa classificação significa somente que, no momento de decidir, o consentimento se volta uma hora para o mal e outra hora para o bem? Mas, não é mais simples então ver nisso a unidade da alma, que, armada com sua vontade livre, pode se voltar para um lado ou para outro e rever, da mesma sua primeira resolução? Eu mesmo verifico isto em mim, mas conservo perfeitamente a percepção de minha personalidade única, quando considero duas opiniões e escolho uma ou outra. Frequentemente acontece de uma me agradar e a outra me convir; então, hesito. Isto não me espanta, pois somos feitos de uma maneira tal, que o prazer pode nos atrair para a carne e a honra para o espírito”. (AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 19, p. 12.).

Essas três qualidades da vontade vemos presente na definição formal de Agostinho na obra *As Duas Almas*: “Eis como ela é definida: a vontade é um impulso da alma que, sem ser coagida por nada, nos leva a conservar ou adquirir alguma coisa”⁹. Desse conceito, podemos fazer algumas conclusões.

Da primeira conclusão, quando se diz na citação que “a vontade é um impulso da alma”, leva-nos a raciocinar que o querer é uma força propulsora do ânimo. Enquanto tal, movimentará a alma e o corpo a aproximação de determinado alvo ou de seu afastamento. É uma espécie de força unificadora e repulsora do ânimo a um alvo visado pela mesma faculdade anímica. Por muitas vezes o Hiponense, para essa característica do querer, chama-o de amor, pois impulsiona o agregamento ou a desarticulação de elementos diferentes, como do homem exterior com aquele interior, o homem completo com o seu Criador e assim sucessivamente.

Quando diz “sem ser coagida por nada”, entendemos que aqui expressa a outra característica da vontade que foi mais consagrada e reconhecida na filosofia de Agostinho, que é de livre-arbítrio. O que significa essa qualidade do querer? Trata-se de uma força autônoma que não se subverte a nenhum elemento originário do ânimo (como as paixões ou a imaginação), ou do corpo (como as sensações) ao ser afetada uma dessas duas dimensões do homem por um objeto externo. Logo, se o querer é indobrável, podemos afirmar que o livre-arbítrio é a qualidade de ordenar e de dispor essas atividades espirituais sem ser essa escolha forçada a se ordenar e a se dispor a essas operações do ânimo.

A terceira conclusão advém da expressão “nos leva a conservar ou adquirir alguma coisa”. Por essa sentença deduzimos que se trata da qualificação da vontade como poder de consentimento. O amor impulsiona ligando ou dissociando, a escolha manda organizando, o consentimento restringe, conserva e expande determinado elemento que é aceito ou não por ele. Isto é, administra e mantém a ordenação e a unificação, ações derivadas do livre-arbítrio e do amor do querer. Seria justo dizer que o consentimento seria uma espécie de calibragem por dispor todo homem (alma e corpo) a manter e expandir aquilo que escolheu buscar e se unir ou não como objeto de afeição.

⁹ Idem, 16, p. 10.

O ser humano recebe várias sugestões e impressões advindas das paixões, das sensações e dos juízos racionais, que são inevitáveis e é natural de serem recebidas e sentidas. Porém, a vontade tem a função de aceitá-las ou não e de ir atrás ou não daquilo que apontam. Através disto, administra aquilo que deve ser conservado ou adquirido, calibrando os mesmos elementos que devem ser dispostos e reunidos. Por isso, para existir a manutenção e a aquisição de uma imagem sensível, de um objeto de deleite e de um objeto visado pela inteligência, dependem da concessão do querer.

2 A vontade como livre escolha e consentimento na obra *O Livre-arbítrio: a inversão e a perversão da ordem objetiva de valores do ânimo*

Nesses três sentidos do querer, notamos, na obra *O Livre-arbítrio*, como a vontade se relaciona com a ordem de perfeição dos seres¹⁰. Ademais, percebemos que o mal moral, segundo Agostinho, origina-se pelo mau uso desses bens; subvertendo, por intermédio dessa volição, a razão às paixões e à vida do corpo; amando os dois últimos mais do que a inteligência humana e o *Lógos* divino ao consentir com as más sugestões e a pressão dos maus impulsos, com o intuito de que o mesmo querer faça essa inversão de valores.

Nesse texto, Agostinho dialoga com Evódio¹¹, tentando apresentar uma solução ao problema do mal em resposta aos maniqueus acerca do assunto, mas de forma mais profunda e extensa do que na obra *As Duas Almas*. O Hiponense parte do seguinte questionamento: se Deus é perfeitamente bom, e criou o mundo, como pode existir o mal? Não seria Ele o autor dessa grande mazela?

Vimos que o sentido ontológico do mal apresentado pelos maniqueus não é o metafísico, mas da *physis*. Ademais, essa seita considera um seguimento dessa

¹⁰ Segundo AGOSTINHO (cf. *O Livre-arbítrio*, I, 8, 18, p. 46-47), há os seres que existem; que existem e vivem; e que existem, vivem e pensam. Os últimos citados, os seres humanos, são, sucessivamente, superiores aos anteriores. Há como pressupostos um quarto, que é Ser supremo, que é superior a esses três grupos. Apresenta também a tese que há uma hierarquia dentro da natureza humana, na qual a razão é superior àquilo que é próprio da vida do ser humano, a atividade sensitiva e de crescimento do corpo, como também aquela dinâmica das paixões; mas acima desses, há um bem médio que é o livre-arbítrio (cf. *Idem*, 10, 20, p. 50-51).

¹¹ Evódio foi um grande amigo e conterrâneo de Agostinho. Foi um militar, contudo depois se dedicou às letras. Se converteu ao cristianismo, e foi batizado quase no mesmo período de seu amigo. Esteve com o Hiponense na morte de sua mãe, a Mônica. Nesta obra, ele dá um ar mais questionador e rigoroso, que faz o filósofo ser mais perfeccionista em suas argumentações durante o diálogo.

matéria física essencialmente boa e um outro segmento ruim. O Doutor da graça, além de conceber o corpo como parte integrante da identidade do homem, considera-o também como um bem; não só a parte exterior do homem, mas a própria matéria física em si de toda criação possui também essa essência boa¹². Se a matéria corpórea é um bem, então o mal não existe no nível físico, muito menos ainda no sentido metafísico, mas trata-se de uma privação do Bem¹³. Ou seja, o mal não é uma substância em si – nem física, nem metafísica –, trata-se apenas do uso perverso dos bens da criação, existindo apenas no nível moral. Entretanto, o que seria o mau uso dos bens? Resposta: é quando o ser humano, usando-se do querer, vai contra a ordem estabelecida pelo *Lógos* divino ao cosmo, quando ele é contra a sua lei¹⁴ eterna:

[...] o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses,

¹² Vemos isso na parte das *Confissões* na qual Agostinho resume a tese de *O Livre-arbítrio*. Ele expõe que não há o mal ontológico, o que se apresenta com essa identidade é apenas a ausência do bem; e que este mal, tal qual percebemos, subsiste apenas no sentido moral. Conforme salienta COSTA (2012, p. 273): “Em suma, o mal é o contrário da natureza. Entretanto, longe de ser uma substância, ele é o inimigo da substância, que arrasta ou leva ao não-ser tudo o que corrompe. Ele é simplesmente a corrupção que, não sendo substância, é nada [...]”. Ou seja, o mal não possui causa eficiente, ele é uma privação do Ser ou do Bem. Não possuindo assim, existência própria ou matéria.

¹³ Agostinho afirma que todos os seres são bons, no sentido físico, porque metafisicamente, através do ato de criar, Deus dispõe o mundo e todos os seus seres de alguma forma semelhante a Ele, que é o sumo Bem: “Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores” (AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 5, 7, p. 175). E conclui que o mal é a privação do bem, não tem substância própria, ao descrever: “Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas a privação de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir” (Idem, 12, 18, p. 187-188).

¹⁴ Segundo Agostinho, essa ordem do cósmica é organizada pela lei eterna, já aquela dos homens é feita por uma convenção social. A lei humana tem como fim orientar aquele que não é sábio, e este último não precisa dessa norma, pois, vê e segue intimamente aquela lei eterna. Contudo, apesar da fragilidade da lei humana, porque às vezes vai contra aquela eterna, o ser humano precisa sim dela, por nem todos serem sábios: “Ag. [...] E já concordamos que há também duas leis: uma eterna, outra temporal. Dize-me, caso tenhas o senso da justiça: quais desses homens devem estar colocados entre os submissos à lei eterna e quais à lei temporal? Ev. A resposta, penso eu, é bem fácil. Aqueles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, devem, a meu ver, viver sob os ditames da lei eterna. Ao passo que aos insensatos está imposto o jugo da lei temporal. Ag. Julgaste bem, contanto que tenhas como certo, o que aliás a razão já demonstrou claramente, isto é: os que se submetem à lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àquela cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal. Compreendestes isso suficientemente, ao que me parece” (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, I, 15, 31, p. 64.).

experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro¹⁵.

Aqui entra em ação a atividade da vontade como livre-arbítrio e consentimento. Enquanto livre-arbítrio, quando a vontade tem bom fim, dizemos que ela é moralmente boa porque ordena todos os movimentos irracionais (da alma e do corpo) do ser humano em conformidade a lei eterna presente na realidade feita pelo Sumo Bem¹⁶. Quando tem mau fim, dizemos que ela é moralmente má, porque cria uma ordem divergente àquela estabelecida na realidade, desordenando o ânimo em vícios, inclusive a vida do corpo¹⁷ e a própria dinâmica das paixões. Com esse pressuposto, nem por natureza má, mas também não por origem, a atividade de vitalidade do homem exterior e o dinamismo passional não são maus, mas antes precisam de uma má vontade para isso¹⁸.

Quando se expressa que vamos ordenar algo, isso implica dispor segundo uma hierarquia, através de um poder de mando, de organizar cada qual segundo um critério

¹⁵ Idem, 16, 34, p. 68.

¹⁶ “Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna” (Ibidem 8, 18, p. 47).

¹⁷ Quando se diz vida do corpo, queremos aqui relatar a parte sensitiva, senciente e animativa que a alma exerce sobre a corporeidade ao está esse ânimo ligado a essa parte orgânica do homem.

¹⁸ Claro, a vida do corpo e as paixões, pelo pecado original, têm a restrição operacional de voltarem somente para si. Para isso não acontecer em desmedido, nem para vida moral se estagnar neste ponto, precisam da ação da boa vontade. Não que elas sejam ruins em si, egoístas no sentido moral ou ontológico, mas no sentido funcional; ou seja, possuem uma atividade limita, imperfeita, frágil, que apenas visa a própria conservação e do homem exterior. Por serem menos perfeitas, não expandem além dessa operação, há uma carência de perfeição que possibilite de se elevarem funcionalmente em direção para aquilo que lhes é superior. Para conseguirem atingir esse movimento de ascensão, necessitam do auxílio daquilo que é mais perfeito – isto é, da razão e da vontade livre. Todavia, tal escalada pode ser pervertida; desfazendo-a, impõe-se nela um novo sentido que é averso ao original através da ação do mal querer. Ao invés de voltar o homem exterior ao interior, é o interior que se comprime ao exterior, regredindo-se em atender a atividade funcional da vida do corpo e das paixões. Através desta descensão, elas se desvirtuam, potencializando e desajustando essa restrição natural de voltarem apenas para si, transformando essa dinâmica delas em vício. Essa atual deficiência nelas, conseqüentemente implicará em uma atividade moral, por pressionarem posteriormente o mesmo querer em regressar em atender as sugestões que a nova ordem pervertida presente nelas exige. Quanto a razão e a vontade, essas duas não só se voltam para sua atividade, ou seja, a razão não tem só a função de se conhecer e da vontade de se querer, ou de conhecer e de querer algo inferior aos dois, mas de conhecer e de querer aquilo que é inclusive acima de ambos, isto é, o sumo Bem. Ademais, de olharem sua operação para aquilo que é menos perfeito, as paixões e a vida do corpo, para assim esses bens inferiores trabalharem, a medida do possível em suas limitações, para aquilo que é de maior grau de perfeição dos seres: o *Lógos* divino. Por intermédio desse desencadeamento, todo homem é ordenado, pois toda sua atividade funcional se redireciona a Deus. Conseqüentemente, ele se perfeioa moralmente pelas escolhas derivadas desse intento a uma vida moral superior. Contudo, a razão e a vontade também, apesar poderem conhecer e querer algo além deles, pela condição mortal derivada do pecado original, precisam do auxílio da luz divina e da graça para conduzirem essas faculdades humanas no processo de perfeição ética.

de arranjo. Deus, desde a formação do cosmo, dispõe o mundo numa ordem de bens: os inferiores, os médios, os superiores¹⁹. Todavia, essa escala objetiva não está presente só na realidade, mas naquilo que compõe o homem no seu corpo e alma²⁰.

Nesta estrutura antropológica, a vida corpórea e a dinâmica das paixões são inferiores a vontade, por isso permanecem ao seu mando. O Hiponense nomeia essas duas atividades anímicas de bens inferiores; a vontade, porém foi preparada para seguir a razão, daí é um bem médio do ser humano; e a razão, o seu bem superior. Contudo, o livre-arbítrio, para assim atingir aquilo que almeja, consegue exercer um desvio de finalidade, dispondo desse arranjo objetivo de valores que compõe o homem interior e exterior para um com o sentido completamente contrário. Ao inverter e submeter essa estrutura hierárquica, deposita aquilo que é inferior no lugar daquilo que é superior, como descreve Agostinho frente a essa realidade: que o ser humano não está justamente ordenado²¹ quando mau querer perverter essa composição psíquica do ser humano.

Todavia, caso não tivesse essa vontade a potencialidade de até inverter este ordenamento do ânimo, não seria livre-arbítrio. Quer dizer, a liberdade de fazer a ação má tem como pressuposto o livre senhorio do querer em cima das faculdades do espírito ao ponto de modificar ao averso seus valores. Desenha-se, então, um panorama de que a escolha moral deriva do livre poder de domínio cognitivo sobre a alma e o corpo. Esse poder do livre-arbítrio de comandar para dominar não deve ser confundido com aquele de consentir para coordenar. O poder de administrar pode advir de outrem, como, por exemplo, um gerente que administra ao consentir ou não com aquilo que seus subordinados lhe interrogam, só que seu poder se origina do dono, ou seja, esse gerente não é livre.

Em suma, o poder de consentir ou não com aquilo que vem dos bens superiores ou inferiores não configura em si livre-arbítrio, e sim quando existe a capacidade de até subjugar a configuração em que estão dispostas as mesmas faculdades do espírito a uma nova ordem. Em outras palavras, além do querer possuir a aptidão de

¹⁹ Cf. AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, II, 19, 50, p.139.

²⁰ “Consulte, no fundo de nossa consciência, as leis divinas gravadas em nossa natureza, em nossa alma mesmo, onde as encontramos em toda sua realidade e certeza e você reconhecerá o quanto são verdadeiras estas duas definições: a da vontade e a do pecado.” (Idem, I, 16, p. 10).

²¹ “Porque não se pode falar de ordem justa [aquela da alma], sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas” (Ibidem, 8, 18, p. 47).

não consentir com aquilo que lhe é sugerido e pressionado, pode, isso se for seu intento, usar de seu arbítrio para sujeitar de forma perversa a razão em direção a vida do corpo e as paixões, desarmonizando todo ser humano através desse maligno intento²².

Então, podemos concluir que a ação moral má não pode derivar das más paixões, nem da vida do corpo, mas antes essa desordem é consequência do livre-arbítrio. Daí, o verdadeiro vetor da moral humana é a vontade livre, seja para o bem como para o mal moral:

Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.²³

E ainda:

Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá. Haverá, pois, segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente²⁴.

²² De fato, o querer é o coração da alma em Agostinho. Não é à toa que nas *Confissões* o filósofo inicia essa obra atribuindo para esse conceito a imagem de um coração. Porque, da mesma forma que esse órgão é aquilo que anima e dá vitalidade a circulação do sangue no corpo, é o meio pelo qual se faz a conexão de todas as partes que compõe a organicidade do homem por intermédio do mesmo sangue. Não seria muito diferente afirmar que o querer é aquilo que medeia e une todas as faculdades do ânimo. Vejam só essa circunstância presente em *O Livre-arbítrio* de inversão da hierarquia de valores na estrutura antropológica, caso levarmos para a hipótese que não haveria vontade no ser humano: as paixões e a vida sensível do corpo poderiam até perturbar a razão em sua atividade, porém não ao ponto de suprimir e redirecionar a operação racional em destino a esses bens inferiores. Se um é o bem maior e outro o menor, não há como o maior se curvar ao menor; seria como o céu se dobrasse de alguma forma ao chão. Isso seria possível, apenas caso houvesse uma ponte entre aquilo que é alto com o baixo, essa ponte é o querer. Todavia, mesmo havendo essa faculdade, caso não fosse livre, seria apenas um instrumento desses dois, uma corda usada para um cabo de guerra entre razão e paixões. O querer não se manifesta assim, muito pelo contrário, não é um mero instrumento da razão, podendo até se rebelar contra a Verdade apreciada na inteligência – como vamos ver ao analisarmos as *Confissões*, que mesmo conhecendo a Verdade, podemos não adequar a nossa volição a ela. Ademais, nem é o querer um instrumento das paixões, pois elas nunca poderão obter o objeto que deseja caso não fosse o intermédio da vontade. Logo, são elas que são dependentes do querer, e não o contrário, mesmo nesta servidão que essa faculdade se coloca frente as paixões.

²³ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 10, 21, p. 51.

²⁴ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, II, 20, 54, p. 143.

Nas *Retratações*, Agostinho esclarece melhor esse ponto de reversão moral apresentado em *O Livre-arbítrio*. A vontade livre consegue submeter e deformar a ação normal das paixões, da vida do corpo e, inclusive, da razão. Todavia, não consegue extinguir ou superar por completo o fluxo passional oriundo da condição mortal do ser humano, que sempre terá aquilo que é próprio das intempéries da vida. Por isso que essa vontade necessita da graça, para que a volição consiga reverter a desordem que ela mesma causou. Aqui a ajuda da graça se dá no sentido de restabelecer e de resgatar a sua força original do querer, não, porém, de inferir no livre-arbítrio ou de fazer aquilo que é próprio de seu trabalho. Essa conclusão advém da crítica do filósofo aos pelagianos pelo mau uso que fizeram ao se apropriarem de seu conceito; abordando essa escola de pensamento, a ideia de um homem absolutamente livre, que não necessita da graça para reverter o pecado. A graça para eles, muito pelo contrário, é o prêmio pela superação individual ao desvio e à perversão moral. A vontade é sim livre, mas não absolutamente livre a ponto de superar os limitadores da fragilidade humana oriundos do pecado original. Nesse sentido, a graça tem como papel fundamental auxiliar o querer a reverter o mal moral que foi causado como desordem na estrutura antropológica:

Portanto, a não ser pela graça de Deus, a vontade não pode libertar-se da escravidão pela qual se tornou escrava do pecado, e recebe ajuda para vencer os vícios; os mortais não podem viver com retidão e piedade. E este favor divino, pelo qual a vontade se liberta, se não vem antes dela, seria dado em vista de seus merecimentos, e não seria obra da graça, a qual, sem dúvidas, é dada gratuitamente.²⁵

Enquanto aquilo que é do consentimento, quando o ânimo e o corpo ficam desarmônicos, os vícios ocasionados por esse novo e perverso arranjo ressoam no ser humano, influenciando o querer a repetir a má conduta. Assim, mesmo que se tenha boa vontade, o ser humano sofre com seus vícios adquiridos por males feitos no passado que ecoam no presente. Então, para Agostinho, se deixar ser dominado por essas más disposições é o maior dos castigos. O ser humano, quando se rende a elas, torna-se escravo, transformando esse pecado na causa e na própria punição da ação má.

²⁵ Idem, I, 9, 4, p. 46.

Neste horroroso quadro, elas não tornam o homem melhor, mas uma criatura bestial, porque seus julgamentos são suspensos e sua consciência é apenas orientada a buscar e a formatar-se aos objetos de deleite que são apontados por essas forças desejosas. Ser acorrentado por elas, essa sim é a pior das escravidões. Pode até se ter boa vontade no presente, mas ela será perturbada de forma intensa pela desordem passional vinda do passado por não consentir o que desejam as más paixões. Isso faz com que o ser humano sofra em vida as mazelas que colocou sua alma pelos atos passados:

Julgaremos que para a mente poderá ser um pequeno castigo ser dominada pela paixão e despojada das riquezas da virtude, tornar-se pobre e desgraçada, ser puxada por ela em todos os sentidos? Às vezes, aprovar a falsidade em vez da verdade; [...] numa hora, suspender o seu julgamento até temer as razões que a esclareceriam; noutra, desesperar de jamais encontrar a verdade e mergulhar totalmente nas trevas da loucura. [...]. Ao mesmo tempo, o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; [...]. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, [...]. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado²⁶.

Então, a vontade como consentimento consegue restringir ou ampliar as paixões, e executar ou não aquilo que elas sugerem no presente. Enquanto livre-arbítrio, ao ordená-las, transformam-nas em virtudes; desordenando-as, em vícios. Todavia, caso seja má a vontade, sofre a pressão das boas paixões ou virtudes; enquanto boa, a vontade sofre a pressão das más paixões ou vícios. Ou seja, aquilo que é feito no passado é repercutido de modo inercial no ânimo no presente. Por isso, quanto maior é o tempo gasto em ser escravo daquele vício presente na alma, torna-se ainda mais difícil de o ser corrigido futuramente.

Todavia, a má conduta se torna mais provável de ser executada no presente não só por causa do endurecimento e do fortalecimento das más disposições com o passar dos dias ou com o número de vezes que são invocadas para essa ação ruim, mas a própria vontade perde eficiência naquelas três dimensões dessa faculdade que expomos quando vai contra a lei divina. Somado a isso, ela própria também é desordenada. Por essas razões, ela precisa da graça para reordenar e sarar sua

²⁶ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 11, 22, p. 52-53.

deficiência para, desta maneira, conseguir lidar com os vícios extremamente maciços que estão enraizados no ânimo.

3 O amor e o consentimento nas *Confissões*

A obra *Confissões* começa com uma linda oração a Deus, abordando que o ser humano tem um coração inquieto, e que esse órgão inflamado de desejo só descansará quando repousar em seu Criador²⁷. Todavia, o que significa essa metáfora tão poética? Entendemos por coração aqui uma imagem usada por Agostinho para designar o amor, aquele outro sentido atribuído para a vontade, de uma força que propulsiona a alma e o corpo do ser humano a um destino. O querer não só escolhe algo, ou o administra pelo consentimento, mas se apossa, une-se e frui desse algo – isto é, ama com pura intensidade e deleite.

Agostinho define a vontade ou o amor como peso da alma. Uma força de adesão que une o ser humano a um objeto visado. Assim como é o peso, que só cessa seu movimento quando chega naquilo pelo qual gravita, o querer encontra a sua estabilidade quando se une àquilo que lhe é aspirado. Contudo o ser humano, diferente de uma pedra, cujo peso a leva para baixo, não é uma lei que a faz mover-se em necessária direção, mas o movimento livre e propulsor de amar aquilo que se deseja ser amado. A força impulsiva do querer é tão atuante em mover toda estrutura psíquica do ser humano ao seu destino livremente escolhido, que Agostinho a identificou com sua própria personalidade. Ou seja, o ser humano é aquilo que ele ama:

Todo corpo, devido o peso, tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. [...]. Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é o amor; por ele sou levado para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos. Subimos os degraus do coração, cantando o cântico dos cânticos dos degraus. [...]. Aí seremos colocados por tua vontade benigna, e nada mais desejaremos senão aí permanecer eternamente²⁸.

²⁷ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, I, 1, 1 p. 15.

²⁸ Idem, XIII, 9, 10, p. 407.

O amor é a força que não deixa o ânimo quieto, ele leva o ser humano a um lugar, mas para que lugar? A pedra é o chão; já o fogo, o ar; o querer, como amor, eleva o ser humano ao Bem imutável. De fato, a pedra ou o fogo não podem desviar de seu curso, porque essa força que os movimenta não é livre, porém a vontade sim. Dessa maneira, mesmo que o querer, como uma força impulsiva, eleve espontaneamente o ser humano em direção ao Bem imutável, fonte de sua existência, consegue ir na direção contrária a essa trajetória natural. Este ato extraordinário pode ser comparável, com intento de exemplificação, a possibilidade de vermos uma pedra renegar de ir para baixo, ou do fogo de ir para cima. Nossa vontade pode sim se revoltar contra Deus, mesmo que essa força amorosa pese em direção ao Sumo Bem. Como livre-arbítrio, pode redirecionar esse peso a outro objeto, para assim este alvo ser fluído e amado com a força que deveria ser dada apenas àquele Bem maior.

Agostinho aponta, no livro I da obra *A Doutrina Cristã*, que há bens que devem ser amados não como fins em si mesmos, apenas deles usar; enquanto outros, estes eternos, devem ser amados como fins em si mesmos, e assim deles fruir: “De tudo o que expusemos deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daqueles”²⁹. O ser humano deve ser também amado, mas com fim de fruir do Sumo Bem, e com amor de uso em vista desse Bem maior segundo a dignidade da alma que é superior ao corpo: “Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. [...]. Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional”³⁰. Os demais bens devem ser amados segundo sua dignidade dentro da ordem de perfeição dos seres: “Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica”³¹.

De fato, esse movimento contrário de amor é a marca do relato confessional-filosófico de Agostinho nos livros I ao VIII das *Confissões*. Isto é, de uma vida de

²⁹ AGOSTINHO. *Doutrina Cristã*, I, 22, 20, p. 58.

³⁰ Idem.

³¹ Ibidem, 27, 28, p. 65.

inquietação, que por se procurar um bem maior sem o norte da Verdade, acaba por procurar e fluir dos bens menores no lugar do mais perfeito. A vontade como amor, apesar de se mover naturalmente para algo superior a ela, não possui a ciência de qual é esse objeto superior – necessita-se aqui da razão para lhe conduzir neste processo. Todavia, até para essa última faculdade humana há seus limites.

No relato das *Confissões*, essa inteligência atua na descoberta do Sumo Bem em circunstâncias específicas da vida de Agostinho: ao descobrir e apreciar a fina erudição de Cícero, no estudo de filosofias helenísticas, de clássicos como *As Categorias* de Aristóteles, ou até mesmo na seita maniqueia, mas não encontrou nesses eventos a Verdade. Nem percebeu, naquele momento, que aquilo que sua vontade procurava era o Bem imutável.

Então, por mais que a razão seja superior, necessita do auxílio da luz divina³². Racionalmente, Agostinho concebia a ideia de um Deus devido os neoplatônicos³³. Pela fé, aceitou que esse Deus se trata daquele cristão. Faltava-lhe, contudo, essa luz para que sua inteligência consiga captar como estava sua vida interior e onde residia esse Ser superior, que racionalmente já concebia e pela fé aceitava. O lugar é dentro de sua alma. Na confusão que estava seu ânimo morava o *Lógos* divino pronto para ser amado.

Através desse processo de introspecção mostrado pelo Hiponense nas *Confissões*, por intermédio da inteligência no exercício de autoanálise do ânimo, porém auxiliada pela luz divina, o ser humano discerne a distorção interna que se

³² Em dados momentos falaremos desse termo, “luz divina”, o qual Agostinho usa em dois sentidos em suas obras, sob o ponto vista ontológico ou moral. O primeiro sentido faz alusão a teoria da criação, em que o *Lógos* divino cria sua obra a partir do nada (*ex nihilo*), remetendo aquela capacidade de Deus ordenar a matéria informe e pôr sua forma, como aponta Ayoub (2011, p. 40): “A informidade é rompida pela iluminação divina, que nesse contexto significa que Deus dispôs: ‘mediante uma distinção ordenada as formas de todas as coisas em seus lugares e sedes’ (*Gn. c. Man.*, I, iii, 5). Iluminar é, portanto, conceder formas, entre trevas e luz para a sucessão da matéria informe e desordenada pelas coisas com formas, que as situam na ordem divina e lhes conferem singularidade e distinção. Em ambos, o *fiat lux* equivale ao Verbo divino, ou seja, ao Filho que, como vimos, é por quem Deus faz criaturas ordenadas e distintas.” A luz moral, diferente dessa primeira, é associado ao Filho, a Verdade interna, Sabedoria; pois, assim como a luz sensível possibilita dos olhos captarem as formas e as cores por tornar o mundo exterior visível aos olhos do homem interior, também é essa luz divina, que possibilita da alma humana perceber sua confusão, direcionando a razão a mesma Verdade interna, possibilitando a vontade e o amor do ânimo em ir em direção da ordem dos seres, Ayoub (2011, p. 40) explana sobre isso: “Tal luz incide sobre a razão, é a própria para o conhecimento, e ilumina o coração, direciona a vontade e tornando-a o amor do que deve ser amado. Neste sentido, o Verbo se fez carne e converteu os homens, que se deformavam afastando-se de Deus e se prendiam ao amor dos seres corporais.”

³³ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 20, 26, p. 195.

aloca no presente. Ademais, ele percebe aquilo que deve ser amado como fim em si mesmo, o Ser supremo, e o que apenas desse último deve fruir. Enquanto aos demais bens, nota que deve amá-los no sentido de deles usar em vista desse sumo Bem. Por essa via, o ser humano consegue buscar dentro de si o conhecimento verdadeiro, aquela Sabedoria suprema, o seu objetivo último de plena felicidade.

Contudo, mesmo conhecendo a Verdade, Agostinho percebe que sua alma não consegue sair da desordem interna passional. Obtém-se o discernimento e o autoconhecimento por intermédio da inteligência, mas apenas isso não resolve o distúrbio interno causado por anos de vícios. Nesse sentido, o Hiponense, através de sua obra por nós aqui exposta oriunda de uma verdadeira filosofia que nasce de sua vida, quebra a tradição socrática que explanava a concepção de que bastava conhecer a Verdade que o homem agiria conforme o bem de forma espontânea.

Então, o livro VIII das *Confissões*, segundo o nosso ver, é o relato de que a desordem passional no ânimo só pode ser resolvida por aquilo que criou o mesmo problema: o querer. Só que a mesma vontade, devido às más escolhas, está desvirtuada, dividida e enfraquecida. Todavia, em que sentido? Em sua capacidade de amar, sua potência está diminuída e partida em vários vetores de desejo. Podemos aqui apresentar uma segunda versão da imagem do coração inquieto que foi apresentado no livro I, que é de um coração dilacerado, repartido em dois, cujas partes brigam internamente entre si para cada uma obter a posse completa de todo coração, de toda vontade, de todo amor, de todo consentimento.

Há uma parte má, completamente desordenada que se direciona como amor no sentido inverso do seu fim último, o sumo Bem; e consente, quase que automaticamente, àquilo que sugerem as más paixões, como se tivesse acorrentada à essas disposições. Há uma outra boa, que resgatada pela regeneração da graça e estimulada pelas boas disposições, segue em direção àquele fim último superior do ser humano.

Essa imagem demonstra que a vontade não é exclusivamente uniteleológica, mas pode ser multiteleológica. Quer dizer, o amor caminha não só numa única direção, pois pode ficar dividido em várias conduções, por consentir vetores passionais divergentes. Aqui, no livro VIII das *Confissões*, Agostinho regressa a problemática combatida pelo filósofo na obra *As Duas Almas*, que a ação boa ou má se origina da ação respectiva de uma das duas almas que o ser humano tem, a saber,

também de naturezas materialmente incompatíveis. É apresentada nesta supracitada obra e livro outra característica da doutrina maniquêia: a das duas vontades. Segundo essa doutrina, além de duas almas, o ser humano tem essencialmente dois querer, um bom e outro mau, cuja atividade de combate dessas duas volições é consequência da ação de duas forças cósmicas – a da luz e a das trevas.

O Hiponense nega essa posição, pois para ele o homem não tem duas almas, muito menos duas vontades, mas uma única alma e vontade. O que acontece é o querer, enquanto amor, se repartir em atenção ao consentir dois fins divergentes, um bom, que vai segundo a ordem do mundo, e outro mau, que vai contra esse sentido primeiro. Cria-se, assim, aquilo que chamamos de uma situação de indecisão, porque toda vontade não está voltada a um objeto, mas apenas parte dela, já que a outra parte no caminho contrário.

Como o fim de uma parte da volição é a ordem e outra a desordem, não há possibilidade delas conviverem juntas. É passível de coexistência quando o mau querer é repartido em atender várias más paixões e vícios – aqui existe apenas um único vetor moral de perversão daquela organização objetiva de valores, cujo valor mau específico sobrepõe a outro de mesma natureza na nova hierarquia de valores. Outra situação completamente diferente é quando são duas partes da mesma vontade se repartindo em consentir com as paixões boas e más ao mesmo tempo. Nesta situação de indecisão, como descreve Agostinho acerca dessa experiência, a parte depravada do querer tentará oprimir a boa, fazendo com que se manifeste na interioridade do ser humano a aparência de se possuir neste local uma duplicidade de personalidade, mas é falsa essa identificação. O que há por trás dessa ruim conclusão de duas volições, de duas almas, trata-se, na verdade, da fragmentação de um único eu. Logo, quando a fração boa do querer é mais forte e em maior parcela do que a ruim, o ser humano se identifica mais com essa de maior intensidade do que com a outra; apesar de sentir em sua alma que há duas pessoas em seu interior, uma briga no terreno de uma única vontade dividida³⁴.

³⁴ “Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. [...]. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava” (AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 11, p. 211).

Dentro dessa noção de um coração dilacerado por vetores conflitantes de fins no livro VIII das *Confissões*, Agostinho demonstra que é o ânimo aquilo que domina o corpo por via da escolha do querer, e não uma ou outra força cósmica através da respectiva vontade materialmente boa ou má no homem, tal como concebem os maniqueus. Entretanto, este mesmo ânimo tem variadas dificuldades de controlar seu corpo pelo livre-arbítrio, porque todo ele não está sob domínio da vontade, mas apenas aquela que está em maior parcela de domínio desse querer naquele dito instante.

Todavia, aquilo que colocou o ser humano nessa situação de conflito entre querer e na submissão desta vontade má, logo também de todo querer às suas paixões, foi o próprio livre-arbítrio. A própria volição que consentiu em se desarmonizar para obter um menor bem ao invés do maior, criando uma situação de escravidão voluntária, por livremente perverter-se, desordenar-se, viciar-se: “[...] já não era eu que vivia, pois, em grande parte, o sofria mais contra a vontade do que o praticava deliberadamente. Contudo, por minha culpa, o hábito tornou-se mais forte contra mim, pois eu voluntariamente chegara aonde não queria”³⁵. Podemos notar que Agostinho experimenta esse conflito vivamente, quando ouvia sobre a conversão de Vitorino pela boca de Simpliciano, o pai de Ambrósio: “Logo que teu servo Simpliciano me contou esses fatos de Vitorino, senti imenso desejo de imitá-lo”³⁶.

Sua vontade foi estimulada pelo Bem imutável a uma boa disposição do ânimo por meio do exemplo de Vitorino; suscitando, por essa excelente paixão, a atividade da boa vontade de Agostinho; criando, por consequência, um conflito entre a parcela má e a boa do querer. O Hiponense desejava alienar seu querer a esse Ser infinito, mas seu corpo não o obedecia. Não que houvesse nenhum domínio de sua vontade sobre a parte física do homem, mas porque é aquela má que dominava sua alma naquele instante, e esta era aquilo que o controlava. Mesmo que a pessoa de Agostinho através da razão queira a Verdade, ainda era insuficiente para superar a vontade má que se acorrentou nas paixões ruins. Por isso, Agostinho afirma:

A alma comanda o corpo, e este lhe obedece imediatamente; comanda-se a si mesma, e esta resiste. A alma ordena à mão que se mova, e a obedece é tão fácil que mal se distingue a ordem da execução. No entanto, a alma é

³⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 11, p. 211.

³⁶ Idem, 10, p. 210

espírito, e a mão é matéria. A alma ordena que a alma queira; e, ainda que se trate da mesma alma, ela não obedece. Qual a origem dessa monstruosidade, e qual a sua razão? A alma ordena o querer; não ordenaria se não o quisesse; no entanto, não executa aquilo que ela mesma ordena. Mas, como ela não quer totalmente, também não ordena totalmente³⁷.

Ele conclui que não se trata de dois querer, mas da mesma volição. Quando fala de uma má e de uma boa vontade, como já começamos a expor, é porque uma parte do único querer ama aquilo que é o Bem imutável, enquanto a outra faz o movimento contrário. Trata-se de uma divisão parcial da mesma vontade que, no caso, proporcionalmente, a má era maior do que a boa; e cada uma das partes tem um alvo teleológico específico. Então, precisa a parte com ímpeto mau ser vencida pela boa, para dessa forma ter o total controle não só do corpo, mas também de todo ânimo: “Trata-se de duas vontades, mas nenhuma é completa: o que existe numa, falta na outra”³⁸. Agostinho chama esse fenômeno da má vontade de doença da alma humana: “Portanto, não é um absurdo querer em parte, e em parte não querer. É antes uma doença da alma, porque sustentada pela verdade, a alma não consegue erguer-se totalmente, por estar abatida pelo peso do hábito”³⁹.

O hábito do mau consentimento, amor e da má escolha condiciona o querer, até que esse hábito vire uma necessidade, ou seja, um engessamento do querer à perversão, que voluntariamente quis ficar assim, mas que sozinha não consegue sair. Esta é a doença da vontade, um querer debilitado, fracionado e fraco, carente de sua liberdade e amor: “Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligada à dura escravidão”⁴⁰.

Interessante notar que Agostinho, sendo herdeiro da cultura greco-romana, ao considerar a parte má da vontade como uma doença do ânimo, se afirma como um detalhe profundo e importante. A atividade da vontade apresentada por Agostinho, ao refletir acerca de sua conversão, além de ser uma atividade impulsiva do ânimo, é uma força amorosa de adesão que pode, por causa da repetição, perder a sua calibragem natural.

³⁷ Ibidem, 21, p. 220.

³⁸ AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 21, p. 220.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Ibidem.

Essa a perda e/ou o desajuste dessa calibragem do querer é identificada pelo Hiponense como uma doença. De fato, há as características para ser definida assim. Essa parte má do querer é uma porção da volição que não permite a boa, logo nem todo querer, usar de sua competência com todo vigor caso não tivesse repartida. Como uma enfermidade, ela enfraquece à vontade por completo; não apenas pela divisão, mas vai infectando, no sentido comparativo de doença, todo querer até chegar à debilidade. Isso faz com que o querer consinta com aquilo que não deve, mesmo que uma parte dele aspire o contrário. Essa carência de foco e de estado de plena divisão não dá imunidade à faculdade em resistir as influências das já desvirtuadas paixões e impressões sensíveis. Essa debilidade, portanto, caracteriza o adoecimento dessa faculdade.

Neste aspecto impulsivo, inclusive de desordem, o querer é similar as paixões. Contudo, na *Cidade de Deus* no livro XIV, Agostinho, para definir as paixões, usa de Cícero, que invoca a tradição filosófica greco-romana para o conceito de perturbações do ânimo⁴¹. O Arpinate chama as perturbações do ânimo desse modo porque elas apenas existem a partir da ação de um objeto que afeta a sensibilidade no presente ou no passado que ficou no ânimo. O querer concebido pelo Hiponense tem um significado contrário de paixão, pois não há algo exterior que o provoca, como é exposto na doutrina maniqueia das duas vontades nas *Confissões*, fazendo da concepção de volição fundamentada por essa seita algo mais próximo da concepção de perturbação do ânimo do que da vontade concebida pelo Hiponense.

A vontade, tal como concebe Agostinho, nasce de si mesma, não de ou por meio de outrem, por isso é autônomo e livre. Como uma força impulsiva, se assemelha às paixões, até porque vai de encontro ao objeto que deseja, mas como livre-arbítrio só poderia ter esse poder caso a vontade seja uma faculdade que tenha princípio em si mesma, como é a razão e a memória⁴².

Então, de modo semelhante às paixões, o querer pode se desordenar, criar uma atividade viciosa. Pelo mau uso dessa livre força impulsiva do ser humano, a

⁴¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 5, p. 1247-1248.

⁴² Fecha-se assim a semelhança entre essa imagem da Trindade no homem (memória, vontade e inteligência) com aquela propriamente eterna. Podemos notar a similaridade de consubstancialidade e da autossuficiência entre as três pessoas da Trindade com essa tríade presente no ânimo, que ambos têm seu princípio e fim em si mesmos, não foram feitos por outrem. Todavia, claro, essa tríade da alma humana é limitada pela temporalidade, além de ter sua existência fundamentada no próprio *Lógos* divino.

repetição, ao invés de fortalecer a potência de adesão da vontade (amor), caso fosse virtuosa, vai desvaido e denegrindo o seu ajuste e vigor, engessando-a num condicionamento volitivo, quando se põe, em sucessivas vezes, determinada força exagerada de adesão em determinado objeto naquele valor contra a ordem natural de perfeição dos seres, ou pode até perder a força amorosa pelo mesmo mau uso. Não só o amar, mas à medida que o querer se submete a este mau hábito, vai perdendo, por endurecimento, sua atividade deliberativa e de consentimento, chegando ao nível de submissão voluntária descrito no livro VIII das *Confissões*. Nesta situação, o querer tende, por causa do vício por ele criado, a repetir o ato de se submeter aos caprichos das paixões em amor, em arbítrio e em consentimento.

Assim, quando o mal querer tenta subjugar a ordem interna no ânimo, essa submissão forçada traz consigo um alto custo à volição, que é a própria anulação da faculdade. A vontade, ao fazer essa inversão, também se força não só em desvirtuar e distorcer a realidade que pode moldar, mas desvirtua e distorce a si própria em eficiência, aquela própria de seus poderes. Exemplificando, isto é comparável com forçarmos nossos membros corpóreos em uma mobilidade inadequada. Apesar de poder, tal ato prejudica sua eficiência no decorrer do tempo, podendo torná-lo incapacitado para se mover ou fazer o correto gesto. Então, esta atitude inadequada do querer, antes de ser uma rebelião moral contra a ordem dos seres, é uma revolta e uma destruição de sua própria eficiência. De modo similar, o mau querer faz o homem se tornar serviçal, descalibrado e alienado por escolher, amar e consentir com a própria aniquilação da ordem que o mantém saudável e vigoroso em potência.

Apenas nesses termos podemos chamar essa doença da vontade de uma escravidão voluntária, porque aquela flexibilidade que o querer tinha até de se perverter e voltar à virtude sem ajuda, com tempo e com a repetição desse mau uso, pode ser perdida. Por isso o regresso ao uso adequado de seus poderes pode não se manifestar como era originalmente, demonstrando que aquela tendência em seguir em direção ao sumo Bem sofre em proporcional circunstância de desgaste.

Aquela luta entre a parte boa e má da vontade descrita no livro VIII das *Confissões*, não é uma disputa de igual poder. Quando a má vence é porque o fragmento da boa decidiu ir contra o bom fim através da influência dessa má vontade e paixões; porém, a mesma facilidade de conversão não é vista da parte má em regressar a ser boa, porque ela não possui aquela flexibilidade que a parte boa do

querer tem. Daí, a má vontade não se transmuta com facilidade em boa, não porque seja mais poderosa, e sim o contrário, porque está engessada e incapacitada em sair da situação que se colocou: ou seja, ela é menos livre.

Nesse sentido, a doença do ânimo é uma deficiência do querer porque o problema da desvirtuação não tem seu cerne nas paixões, mas, antes, elas são desvirtuadas originalmente pela má vontade. Por isso, enquanto o querer não for recuperado, a alma completa não pode ser revitalizada, fazendo com que ela permaneça em enfermidade. Ora, se é o querer aquilo que administra o ânimo pelo consentimento, as demais partes do ânimo ficam doentes e desordenadas. Então, tal enfermidade anímica é necessariamente consequência da perda e do condicionamento da potência funcional da vontade por redirecionar toda a sua atenção às paixões. Através deste ato da volição, de uma vontade dividida e enfraquecida, o homem interior e exterior é levado à servidão.

Conclusão

Com isso, fizemos uma visitação à definição formal do conceito de vontade na obra *As Duas Almas*. Expomos que a descoberta do conceito surge para resolver a problemática maniquéia acerca do mal, cuja explicação sobre o ato perverso é que possuímos uma alma essencialmente má e, ao contrário, do ato bom, é que possuímos uma outra igual de natureza bondosa – ou seja, temos dois ânimos essencialmente conflitantes. Então, a ação moral não deriva de uma ontologia material, mas este conflito que a seita reproduz sobre as duas almas é reduzido pelo Hiponense à uma luta interna da vontade. É o querer que ora escolhe seguir o bem, ora não, gerando conflito e oscilação interna da vontade que se manifesta de maneira tão confusa que se tem a impressão de que há na natureza humana duas almas. Porém, se trata da ação de um único ânimo e de seu respectivo querer.

Para que seja a vontade a causa da ação má, Agostinho a define e caracteriza como uma natureza impulsiva, que não pode ser coagida por nada, apenas por si mesma; e a partir disto, aceita ou não conservar ou adquirir aquilo que designa como importante. Dessa definição do querer, extraímos três características da vontade: como amor, porque é uma atividade impulsiva que une elementos distantes, como livre-arbítrio, porque ordena esses elementos, e como consentimento, por administrar

aquilo que deve ser conservado ou adquirido daquilo que é sugestão dessas faculdades presentes no ânimo.

Na obra *O Livre-arbítrio*, centramos em apresentar o conceito de vontade como livre escolha e consentimento. Através da má adesão, que visa o vício do ânimo e de não seguir a ordem de hierarquia dos seres, o ser humano consegue perverter e subverter a ordem interna de sua natureza humana – isto é, subjugar a razão a trabalhar em vista da vida do corpo e das más paixões. Esse movimento de perversão do querer cria a situação de desordem no ânimo a ponto de semear e cultivar vícios nas perturbações da alma e na atividade sensitiva. Isso causa grande sofrimento ao ser humano, tornando esse distúrbio a sua maior pena: mesmo tendo boa vontade, ela não espontaneamente consegue reverter essa desordem pela livre escolha, além de ser ela mesma atormentada incansavelmente por resistir em não consentir com as más sugestões passionais e sensitivas. Por isso precisa da graça para conseguir reverter essa situação do seu ânimo.

Na obra *Confissões*, expomos a vontade como amor e consentimento. Apresentamos que a vontade neste contexto se apresenta como o peso da alma, ou seja, uma forma impulsiva do querer que leva todo ser humano a se unir a um fim visado. O amor como uma operação propulsora, quando vai contra seu fim primeiro, distorce a si mesmo para conseguir o aspirado objeto de deleite que foi sugerido pelas más disposições do espírito. Essa ação deixa o querer doente, criando uma parte má na vontade que não o é por natureza, mas sim porque seu fim é a desordem e porque sua atividade funcional está viciada. Então, o que os maniqueus entendiam como duas vontades – oriundas do embate cósmico entre a Luz e as Trevas –, na verdade se trata da mesma vontade. Porém, enquanto uma parte sua está deficiente e viciada, a outra está sadia, regenerada e estimulada pelas boas paixões.

Referências

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Volume II. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO. **Doutrina Cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução do original em latim, cotejada com versões em francês e espanhol e introdução por Ir. Nair de Assis de Oliveira, csa. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **O Livre arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **Retratações**. Tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação Trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições Sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002.

FITZGERALD, A. D. (Org.). **Agostinho Através dos Tempos**. Uma Enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso editorial; Paulus, 2007.

Recebido em: 28.10.2021.
Aprovado em: 04.03.2022.

Received: 28.10.2022.
Approved: 04.03.2022.



Francisco Guilherme Alves Correia*

RESUMO

Na teoria do conhecimento de Agostinho de Hipona, encontramos três conceitos centrais vinculados: verdade, sabedoria e felicidade. Dessa maneira, a felicidade, para Agostinho, é a finalidade do filosofar e o seu alcance se dá na posse da sabedoria, que consiste na descoberta da verdade. A partir disso, desenvolve-se toda a argumentação agostiniana em torno do conhecimento. Nesse artigo, buscamos compreender esses conceitos nas obras de juventude de Agostinho, após o período de conversão até o presbiterado em Hipona, analisando o desenvolvimento da sua teoria sobre a verdade. Para isso, utilizaremos o método de análise estrutural, com o objetivo de compreender os desenvolvimentos dessas questões dentro da lógica do pensamento do hiponense, analisando, em seus diálogos filosóficos, as gradações e as ordens hierárquicas que ele estabelece, para então entendermos o corpo que sustenta sua compreensão da verdade. Nosso trabalho terá três momentos: primeiramente analisaremos o debate com os acadêmicos sobre a possibilidade do conhecimento da verdade; em segundo lugar, desenvolveremos a compreensão da verdade como fundamento para o juízo certo da razão, para depois, no terceiro momento, averiguarmos a relação da verdade com a sabedoria e a felicidade. Desse modo, concluiremos que na arquitetura agostiniana, o conceito de verdade se unirá ao de sabedoria. Desse modo, a felicidade será almejada quando o acesso a esses dois ideais for concretizado.

Palavras-chave: Verdade. Sabedoria. Felicidade.

Truth, Wisdom and Happiness in Augustine of Hippo

ABSTRACT

In Augustine of Hippo's theory of knowledge, we find three central concepts, linked: truth, wisdom and happiness. In this way, happiness, for Augustine, is the purpose for philosophizing and the achievement of this happiness occurs in the possession of wisdom, which consists in the discovery of truth. From this, the entire Augustinian argument around knowledge is developed. In this article, we will seek to understand these concepts in Augustine's youth works, after the period of conversion to the presbyterate in Hippo, seeking to understand the development of his theory about truth. For this, we will use the method of structural analysis, to seek to understand the developments of these questions within the logic of the thought of the Hippo, analyzing, in his philosophical dialogues, the gradations and hierarchical orders that he establishes, so that we understand the body that sustains his understanding of the truth. Thus, our work will have three moments: firstly, we will analyze the debate with academics about the possibility of knowing the truth: second, we will develop the understanding of truth as a foundation for the right judgment of reason, and then in the third moment, we will investigate the relationship between truth with wisdom and happiness, thus, we will conclude that in Augustinian architecture, the concept of truth will be joined to that the wisdom. In this way, happiness will be sought when access to these two ideals is achieved.

Keywords: Truth. Wisdom. Happiness.

*Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval (GPFIM/UVA) e do Grupo de Estudos em Agostinho (GESA/UECE). Bolsista CAPES. E-mail: guilhermealves_2012_@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2998885481238247..>

Introdução

A questão da verdade é crucial no pensamento de Agostinho de Hipona, visto que, em toda a sua vida, ele a buscou com todo o seu fervor, o que o levou a conhecer as diversas doutrinas filosóficas de sua época. Primeiramente foi adepto do maniqueísmo, depois aderiu à posição do ceticismo acadêmico, posteriormente se converteu ao catolicismo e, conhecendo os neoplatônicos, especialmente a filosofia de Plotino e Porfírio, começou a compreender, a partir de outra perspectiva, a verdade, que passou a ser o tema sempre recorrente em suas obras.

Mesmo que o hiponense não tenha feito um trabalho sistemático em relação a esse tema, debruçou-se continuamente sobre ele, compreendendo que o conhecimento da verdade é a posse da sabedoria, a qual consiste na beatitude.

Nesse sentido, o africano desenvolve sua filosofia numa busca constante de conhecer e amar a verdade, pois compreende que é a partir do encontro com ela que nos tornamos sábios e que a sabedoria é a condição sem a qual ninguém pode ser feliz. A felicidade, por sua vez, é a motivação para as nossas vidas e também para filosofarmos, pois, “para Agostinho, o filósofo procura a verdade não simplesmente para ser sábio, mas para ser feliz.” (COSTA, 2009, p. 25). Em uma de suas obras de maturidade, *De Ciuita Dei*, Agostinho expõe:

Não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte, nenhuma causa para filosofar, salvo a meta do bem; por essa razão, aquela que não segue o fim bom não pode ser dita seita filosófica. (*De Ciuita Dei*, XIX, i,3).

Em face disso, na filosofia agostiniana, as reflexões sobre a verdade, a sabedoria e a felicidade se desenvolvem ligando-as umas às outras. Sendo assim, o desejo por uma delas conduziria, concomitantemente, ao anseio pelas outras.

Dentro de tantas obras em que ele desenvolve reflexões sobre a verdade, nos deteremos em alguns diálogos filosóficos do período de sua conversão ao presbiterado, entre 386 a 395, dentre eles, o *Contra Academicos*, *De beata uita*, *Soliloquia*, e *De libero arbitrio*. Nelas iremos investigar o desenvolvimento do pensamento de Agostinho relacionado à verdade, desde seu debate com a filosofia da Academia até a compreensão da verdade como fundamento para a razão e para o filosofar. Assim, o desenvolvimento desse artigo terá três momentos: no primeiro,

analisaremos o debate de Agostinho com o ceticismo acadêmico em torno da possibilidade de conhecermos a verdade, tese que desemboca na possibilidade de sermos sábios e felizes. Em um segundo momento, analisaremos a verdade como fundamento para o juízo racional, e, finalmente, compreenderemos a relação da sabedoria e da felicidade com a verdade.

Para tanto, utilizaremos o método de análise estrutural, aplicando-o ao problema da verdade em Agostinho. Buscaremos entender e desenvolver a questão dentro da lógica do pensamento do hiponense, explorando os seus diálogos e o seus desenvolvimentos, as gradações e a ordem hierárquica que ele estabelece, para então depreendermos o fundamento que sustenta sua compreensão da verdade.

I A possibilidade de conhecer a verdade

Na primeira obra de Agostinho pós-convertido, denominada *Contra os Acadêmicos*, ele já trata a questão da verdade, na qual, juntamente com seus discípulos Licêncio e Trigésio e seu amigo Alípio, desenvolve um grande debate que desencadeia diversas argumentações.

A questão central no debate com os acadêmicos está em torno da possibilidade de conhecermos ou não a verdade. A partir disso, desenvolve-se outra questão: se o homem chega ao estado de beatitude apenas buscando a verdade ou se a vida feliz está em conhecê-la. O debate aqui não se situa na negação da verdade, coisa que também foi defendida na antiga Academia, de modo que aqui parece existir um consenso que a verdade existe; contudo, a questão que se dá é se é possível chegarmos ao conhecimento da verdade, ou se a vida feliz consistiria somente em buscá-la constantemente, contudo, sem encontrá-la.

Desde a sua primeira obra, Agostinho compreende que o que está em jogo no problema da verdade é a beatitude e, assim, a verdade é o fim último, elemento que devemos alcançar para deleitarmos da felicidade. Mas, será possível alcançá-la? Refletindo sobre essa questão, o filósofo expõe no diálogo uma síntese do pensamento dos acadêmicos, para que os seus discípulos pudessem debater tendo conhecimento de causa. Desse modo, afirma que:

Os Acadêmicos afirmavam que o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia – Carnéades recusava ocupar-se de qualquer outra coisa – mas que pode ser sábio e que todo o dever do sábio, como tu mesmo, Licêncio, o expuseste naquela discussão, consiste na busca da verdade. Daqui resulta que o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas (*Contra Academicos* II, IV, 11).

As posições dos acadêmicos em relação à verdade e à sabedoria eram duas: a primeira era a da impossibilidade de se conhecer a verdade enquanto tal, e, por conseguinte, o sábio não deve dar seu assentimento a nada. Nessa perspectiva, as ideias filosóficas não passam de meras opiniões. Os céticos argumentavam, dentre outras coisas, que, nas diversas opiniões filosóficas dificilmente se encontram convergências, ou seja, para eles, os filósofos não encontram a verdade, à medida que para cada pensador parece existir uma ideia de verdade que contraria a outra. Entretanto, a filosofia na Antiguidade estava muito ligada também à forma de vida das pessoas, e nisso aparece a necessidade de o acadêmico se posicionar em meio às diversas questões sociais, éticas e políticas. Eles, então, adotaram a ideia da verossimilhança, ou seja, assumiram uma opinião a partir da probabilidade de que ela esteja próxima da verdade. Assim, na medida em que é necessário se posicionar em diversas questões, afirmavam coisas que seriam semelhantes com a verdade ou aparentemente verdadeiras, adotando a opinião como mais provável. Partindo desse pressuposto, posicionavam-se quando necessário, mantendo a tese da inacessibilidade do ser humano de alcançar a verdade.

Agostinho tentará refutar essa posição dos acadêmicos inicialmente partindo da posição de verossimilhança que os céticos defendiam, pois, como podem dizer que algo é semelhante ao verdadeiro, sem que seja possível conhecer a verdade? Portanto, os céticos precisam aceitar a possibilidade do conhecimento da verdade para que possam afirmar que algo tenha alguma semelhança com o verdadeiro.

Outro ponto no qual Agostinho buscará refutar a posição acadêmica está na relação com a sabedoria. Para o acadêmico, o sábio é aquele que busca incansavelmente a verdade, contudo não a alcança, logo não conhece verdadeiramente algo e, assim não deve dar assentimento às opiniões; contudo, ainda assim, considera-se sábio. Agostinho questiona se pode o sábio ser sábio sem conhecer a sabedoria. Portanto, ou o sábio conhece a sabedoria pela qual ele é sábio, ou não pode se considerar sábio, de forma que aquilo que o acadêmico pensa

do sábio não pode ser sábio, pois lhe falta o conhecimento da sabedoria. Partindo dessas questões, busca responder a dupla negação dos céticos acadêmicos, que consiste na impossibilidade do conhecimento, e que não se deve dar assentimento a nada.

Sobre a questão do conhecimento, Agostinho expõe algumas premissas que conhecemos de forma mais evidente, desde os elementos físicos, como que vivemos neste mundo, ou até mesmo à verdade de que estamos vivos, bem como outros conhecimentos que também são manifestos, como o conhecimento lógico, as disjunções lógicas que mantêm a verdade pela sua forma, sem que necessariamente seu conteúdo precise ser verdadeiro. Um exemplo exposto pelo africano é: ou o mundo é para sempre, ou terá um fim. Essa afirmação é verdadeira, e não há falsidade, pois se o mundo for para sempre, a afirmação é verdadeira, e se o mundo acabar, a afirmação se mantém verdadeira. (*Acad.* III, x, 22-23).

Destarte, o conhecimento é algo que podemos alcançar, bem como algumas verdades, tanto de ordem física, como o conhecimento do mundo e das coisas sensíveis que se apresentam a nós pelos sentidos, quanto verdades de ordem inteligível, como do conhecimento matemático ou das virtudes¹.

Logo, o assentimento à verdade é possível, pois o verdadeiro sábio conhece a sabedoria. Essa consiste na verdade, e por ela adquire-se a felicidade. Já os filósofos que estão na busca da sabedoria ainda não são sábios, pois não alcançaram a verdade e, conseqüentemente, não chegaram à beatitude da sabedoria. Assim, a posição de assentimento ao verossímil não pode ser considerada por um sábio, pois o sábio é aquele que já conhece a verdade, logo, os acadêmicos não podem ser considerados sábios.

A partir disso, Agostinho desenvolve sua concepção de verdade. Primeiramente investiga a possibilidade de conhecê-la e, ao refutar os acadêmicos, buscará a verdade a fim de adquirir a vida feliz. Nessa perspectiva, Agostinho tem como tema central de sua busca filosófica deleitar-se com a verdade e, para tanto, investigará algumas de suas características.

¹ Contudo, ainda não é nessa obra do *Contra Academicos* que Agostinho refutará de forma concisa o ceticismo acadêmico, será nas obras seguintes em que desenvolverá o cógito agostiniano, a partir da compreensão do conhecimento interior. (Cf. MATTHEWS, 2008, p. 40).

II A verdade como fundamento para a razão

Ainda em Cassiciaco, no diálogo *Soliloquia*, Agostinho conjectura sobre a verdade em um diálogo com a sua própria razão. Nessa obra, o filósofo nos dá como uma das características da verdade a eternidade, pois mesmo que o mundo sensível pereça, a verdade continuará a existir, uma vez que ela não perece.

Razão: Portanto, existirá a verdade ainda que o mundo acabe.

Agostinho: Não posso negá-lo.

R. E se perecer a verdade, não será verdadeiro que a verdade terá perecido?

A. Quem o nega?

R. Mas o verdadeiro não pode existir se não existir a verdade.

A. Há pouco concordei com isso.

R. Portanto, a verdade não perecerá, de modo algum. (*Soliloquia* II, ii, 2).

Também no mesmo diálogo, o hiponense expõe os conceitos de falsidade e de verdade definindo a falsidade como algo que sentimos ser uma coisa, tendendo a ser algo que não é. Assim, o verossímil, que é algo que parece ser a verdade, mas não o é, agora reaparece como sendo a própria falsidade. Ou seja, o princípio do modo de viver acadêmico de se aproximar da verdade, para Agostinho, leva-nos a estar presos à falsidade. O verdadeiro consiste naquilo que é. Desta forma, o verdadeiro está relacionado às coisas divinas na medida em que elas são por excelência. Portanto, conhecer a verdade é conhecer as coisas como elas realmente são.

A partir disso, vemos mais uma vez a unidade desses temas na filosofia de Agostinho, pois o conhecimento da verdade está fortemente relacionado com a felicidade e, assim sendo, buscar conhecer é antes de qualquer coisa a busca por um objeto, que é a vida feliz. Sobre isso, Gilson afirma que em Agostinho existem duas concepções diferentes em que o homem pode buscar o conhecimento, que são:

O saber pelo saber, isto é, uma busca sem fim e que, de certo modo, nutre-se a si mesmo, pois se sabemos apenas por saber, jamais chega o momento em que sabemos o bastante, ou saber para ser feliz, nesse caso há um fim para a busca, portanto, limites e um método que se ordena para alcançá-los. (GILSON, 2006, p. 224).

Portanto, quando optamos por fazer a busca pelo conhecimento por si mesmo, não chegamos a um fim, e nas poucas coisas em que alcançamos, não

ficamos satisfeitos, de maneira que sempre buscamos conhecer mais, contudo, sem chegarmos ao que realmente almejamos, que é a vida feliz.

Entretanto, se optarmos pela segunda definição de conhecimento, que é a mesma de Agostinho, o pensamento passa a ter uma meta fixa, ou seja, tem um ponto de partida, um caminho a percorrer e um ponto de chegada, que é a sabedoria. Assim, para chegar à vida feliz e dela poder gozar, e para chegar ao seu fim, o pensamento articula caminhos a partir dos quais possa perpassar a fim de alcançar o seu maior desejo, a felicidade.

Destarte, a verdade é a meta que Agostinho deseja conhecer para chegar à vida feliz. Deste modo, a verdade não é somente um conceito epistemológico pois, para Agostinho, ela existe ontologicamente e, por muitas vezes, ele a identifica com Deus. Logo, as características da verdade se assemelham ao próprio Deus, de tal modo que igualmente a verdade é compreendida como imutável, necessária e eterna. A partir dessa verdade enquanto tal, que é o próprio Deus, fundamentam-se todas as demais verdades. Por exemplo, as características da verdade matemática de cinco mais cinco ser igual a dez serão as mesmas da verdade enquanto tal, pois essa verdade não mudará, não poderá deixar de ser e, assim, existirá eternamente.

Outro ponto importante a ressaltar é que a verdade existe por si mesma, e pela razão a conhecemos. No entanto, com a razão nós temos a possibilidade de a descobrirmos, e não de a criarmos. Nesse sentido, não podemos fazer juízos sobre a verdade, afirmando que algo deveria ser diferente do que é. Por exemplo, podemos dizer de uma parede que é verde que ela deveria ser azul, mas não dizemos que três mais três deveriam ser seis, mas afirmamos que são seis. A verdade nos dá a alegria de um encontro, de uma descoberta, e não de uma criação da nossa autoria.

Em face disso, é impossível não notar que toda a filosofia de nosso filósofo percorre um itinerário da mente para Deus, e ao dedicar-se totalmente à sabedoria e somente a ela amar, busca ser levado ao encontro com ela. Assim expõe, através de uma metáfora, as etapas para chegar ao conhecimento do Sumo Bem.

A sabedoria é como uma luz inefável da mente, como a luz do sol. Há pessoas que conseguem olhar para esta luz e não sentir nenhuma perturbação, mas há outras que são feridas pelo brilho, e por não conseguirem ver, acabam retornando às trevas dos prazeres. Portanto, estes que não conseguem ver a luz inefável

devem buscar amar mais a sabedoria, e, para isso, precisam ser exercitados, passando por algumas etapas.

Primeiramente devem ver coisas que não brilham por si mesmas, mas que possam ser vistas mediante à luz, ou seja, a partir da iluminação do sol, e na medida em que são iluminadas se percebe o quanto são belas. Posteriormente, deve-se olhar aquilo que não tem luz própria, como a lua e os planetas; logo depois, aos poucos podem ser mostrados o fogo terreno, a seguir, os astros, o brilho do amanhecer, o fulgor da aurora.

Desta maneira, cada um, de acordo com sua própria realidade, acostumando-se com esses brilhos, mais cedo ou mais tarde estará preparado para olhar diretamente a luz do sol. Ou seja, para se chegar à sabedoria, é necessário caminhar indo de pouco em pouco, subindo degraus, a partir de uma ordem, para que possa alcançar o conhecimento da verdade e encontrar a vida feliz. (*sol.* I, xiii, 22-23).

Destarte, o africano, para demonstrar o processo do conhecimento da verdade, traz-nos a metáfora da luz do sol. Assim, na medida em que vemos as coisas sensíveis a partir da luz solar, veremos as coisas inteligíveis a partir da luz da verdade. Como não conseguimos com os nossos olhos corporais olhar diretamente para o sol, não conseguiremos com os olhos da mente, que é a razão, olhar diretamente para a luz infável. Assim, precisamos nos exercitar pouco a pouco, com verdades menores, para adquirirmos força para chegarmos às verdades maiores ou mais profundas.

Nesse sentido se dá a busca por Deus. Essa busca é algo próprio da vida existencial de Agostinho e neste caminho da sua busca pessoal pela verdade está inserida a sua teoria do conhecimento. Em face disso, Agostinho desenvolve uma reflexão sobre o processo de conhecimento, fundamentando hierarquias e gradações, segundo a sua concepção de verdade.

Na sua importante obra *De libero arbitrio*, especificamente o livro segundo, em que juntamente com Evódio, o hiponense trata da prova da existência de Deus, esta última está relacionada com o próprio conhecimento da verdade, como afirma Gilson:

Pelo que procede, de início é evidente que não se pode distinguir em Santo Agostinho o problema da existência de Deus do problema do conhecimento; é uma única e mesma questão saber como concebemos a Verdade e conhecer a existência da Verdade. (GILSON, 2006, p. 46).

Em sua investigação, o filósofo percorre um processo de ascensão do conhecimento, indo do mais básico, das coisas materiais e sensíveis, ao do ser das coisas enquanto existência das próprias coisas, para, por fim, chegar aos conhecimentos mais sublimes, que são a razão e a Verdade/Deus.

Inicia sua argumentação numa verdade irrefutável, que nenhum dos céticos pode negar, o *cogito* agostiniano: se duvidas, pensas; se pensas, vives; se vives, existes. Nisto afirma Gilson: “Estamos aqui em face de um acontecimento de capital importância na história da filosofia. É pela primeira vez que deparamos uma prova da existência de Deus baseada na mais evidente das verdades, a saber: na existência da consciência conhecente.” (BOEHNER, GILSON, 2012, p.154).

A partir desta verdade, faz o processo ascensional, ordenando em graus de conhecimento de acordo com hierarquias. Primeiramente, tem-se a hierarquia do ser: em primeiro lugar estão os seres que somente existem, como os minerais; acima, os que não somente existem, mas também vivem, como os animais; e, superior a esses, estão os que não somente existem e vivem, mas intelecționam, que são os seres humanos. Ou seja, na natureza o que há de mais importante é o ser humano, pois possui as três qualidades de pensar, viver e existir; em seguida os animais que vivem e existem; e depois os demais seres, que somente existem.

A segunda hierarquia demonstrada por Agostinho é a do conhecimento. Para ela, nosso filósofo parte do pressuposto de que aquilo que no processo de conhecimento exerce juízo sobre outra coisa conhecente, sem ser também julgado por ele, é maior do que a coisa que foi julgada. (BOEHNER, GILSON. 2012. p. 155). Neste processo ascensional, o primeiro nível e o mais inferior é a coisa material enquanto tal. O segundo são os sentidos corporais, que apreendem as coisas e, em face disso, são superiores às coisas captadas por eles. Entretanto, há os cinco sentidos corporais: visão, audição, tato, olfato e paladar, que são os meios pelos quais conhecemos os objetos sensíveis, mas que só exercem a sua função específica e não fazem juízo se algo é bom ou ruim, o que demonstra ser impossível só com o sentido corporal, o juízo das coisas. É necessário um sentido interior, que

também é encontrado nos animais, que faz o juízo dos sentidos sobre as coisas sensíveis, e assim já chegamos ao terceiro nível do processo de conhecimento. Todavia, no ser humano se encontra algo a mais, ao que compete julgar tudo ao seu redor, como também o sentido interior. É através da razão ou da mente que julgamos todas as coisas. (*De libero arbitrio*, II, v, 12-14).

Assim, o processo conhecente no homem se dá na seguinte forma: as coisas são julgadas pelos sentidos corporais ou exteriores, que por sua vez são julgadas pelo sentido interior, que é julgado pela razão ou mente, aquilo que há de mais excelente no homem e, conseqüentemente, o que há de mais importante na hierarquia dos seres. (*De uera religione* V, xxix, 53).

Nesse processo do conhecimento beatificador, Agostinho parte da introspecção em busca de conhecer a própria alma, e assim também se baseavam as demais filosofias. Contudo, a originalidade de nosso filósofo se dá na abertura ao transcendente, pois seu trajeto vai da introspecção, buscando o mais íntimo, para, partindo daí, buscar o transcendente, que é onde está a verdade enquanto tal. (BERALDI, 2010, p. 48-49).

Em face disso, a prova da existência de Deus se dá na investigação de algo que seja maior que a razão, pois como a razão é a coisa mais excelente que existe nesse mundo, algo maior que ela, ou será Deus, ou estará próximo Dele.

Esta coisa precisa ser maior que a razão, e para isso, precisa ser imutável, já que a razão muda de ignorante a sábia; precisa ser eterna, já que a razão muda de acordo com o tempo de criança a anciã; e necessária, já que a razão é contingente. Assim, seguindo a máxima do juízo, Agostinho percebe que é a partir da verdade que a razão julga todos os seres, e a verdade tem todos esses atributos: ela é eterna, imutável e necessária. Logo, o conhecimento da existência de Deus está no conhecimento da verdade, que é o próprio Deus, que sustenta todas as demais verdades. (*lib. arb.* II, xii, 34).

III Sabedoria e felicidade

Ainda nessa relação entre verdade e sabedoria, Agostinho desenvolverá sua reflexão sobre a problemática da felicidade, tema central de toda a antropologia e filosofia de Agostinho. Ou seja, essa temática perpassa todas as suas obras,

passando pelos diálogos filosóficos, livros, cartas e sermões. Desta forma, o africano fundamenta toda a sua filosofia nesse ponto central, e tendo isso como pressuposto, tenta responder às mais variadas questões e situações (RAMOS, 1984, p. 48). Para tanto, ele conhecia as diversas posições filosóficas sobre esse problema. Pelas obras de Varrão, o africano conheceu mais de duzentas e oitenta diferentes possíveis respostas, oferecidas por diversos filósofos, sobre questão da beatitude (SANGALLI, 1998, p. 149). E elas tiveram bastante influência em seus escritos, principalmente as concepções de felicidade estoicas e neoplatônicas. Entretanto, o hiponense, ao mesmo tempo em que concorda com a relevância da questão da felicidade, pois todos querem ser felizes, discorda tanto dos meios para alcançar tão grande bem, como do que os filósofos entendiam por felicidade.

Comentando sobre isso afirma Marcos Costa:

Entretanto, se Agostinho adota o eudaimonismo da tradição greco-romana, como bem a ser almejado por todo homem vindo a este mundo, discorda desta quanto ao lugar onde encontrá-lo e do método para alcançá-lo, fazendo da razão ou filosofia não mais um fim em si mesma, mas um meio, ou um porto, transformando a felicidade em Verdadeira Felicidade, a ser alcançada unicamente em Deus, e a fé revelada em verdadeira filosofia, estabelecendo uma distinção entre sabedoria, alcançada pela filosofia, e Verdade – Deus, revelada no cristianismo, e nisso reside à originalidade de nosso filósofo cristão em relação à tradição filosófica greco-romana (COSTA, 2013, p. 20).

Em face disso, Agostinho, no diálogo *De beata uita*, afirma que a vida feliz consiste na posse de algo que não pode ser perdido pelas vicissitudes da vida, algo mediante o qual não haja a possibilidade da perda, para que não fiquemos receosos da infelicidade que seria perdermos a coisa que nos faz felizes. Logo, a felicidade não pode estar nos bens materiais, nos poderes ou nos prazeres, e sim deve estar na posse de Deus, que é a sabedoria. (*De beata uita*, II, 10-11).

Dessa forma, nosso filósofo encontra na posse da sabedoria a única forma de adquirir felicidade, e assim demonstra a alta estima que tem pelos sábios, na medida em que só esses são homens verdadeiramente felizes. (SOUZA, 2006, p. 52).

E a partir disso, confirma a posição que defendeu contra os acadêmicos, pois sem a posse da sabedoria, eles não podem ser sábios e nem felizes. Somente na busca da verdade, uma vez que é somente na posse da sabedoria, alcançando e fruindo da verdade, é que podemos nos deleitar com sua beatitude.

Ainda sobre o sábio, Agostinho afirmará algumas características daquele que vive com sabedoria. Primeiramente, o sábio tem uma alma perfeitamente ordenada, pois nada lhe falta, ela consegue utilizar todas as coisas que estão em seu alcance, sem apegar-se a nada, pois a alma do sábio é forte, é corajosa, nada teme, nem mesmo à própria morte. Entretanto, o sábio deve evitar o sofrimento, como também a morte se lhe for possível, já que no caso que não fizesse, agiria de forma insensata, deixando de guiar-se pela sabedoria, e assim não seria feliz, ou seja, não seria verdadeiramente um sábio. (*beata u. IV, 25*).

Portanto, o sábio só deseja aquilo que lhe é possível realizar, de tal modo que nunca é frustrado por desejar algo que não pode chegar a ter. Do mesmo modo, guiando-se pela sabedoria, busca aplicar a sua vontade naquilo que seja realizável, sem perder, assim, a sua felicidade.

Aqui nos aparece um aparente conformismo do sábio agostiniano, que busca querer somente o que pode conseguir. Talvez aqui faça sentido a crítica que Nietzsche faz aos cristãos, afirmando que o ser humano foi transformado pelo Cristianismo em um animal doméstico. No entanto, o Cristianismo, visto aos olhos de Agostinho, não está preso em um conformismo; pelo contrário, o ser humano precisa ter um apurado senso de dever, uma busca constante para tornar-se melhor, tornando-se, então, sábio e feliz, e nada disso acontece sem o constante esforço e empenho humano. (SOUZA, 2006, 54)

Refletindo sobre a sabedoria e a felicidade, Agostinho também se detém sobre o inverso da felicidade, que é a infelicidade. Ela consiste na indigência, ou seja, enquanto a felicidade é a posse da sabedoria, a infelicidade é a ausência da mesma. E, como para nosso filósofo, a alma é onde o ser humano pode encontrar aquilo que tem de melhor, também na própria alma está aquilo que tem de pior na humanidade, que é a indigência da alma. O hiponense a denominará de estultícia, que para ele é o motivo da maior infelicidade.

Logo, a estupidez é a verdadeira e maior carência do ser humano, e ao estar nesse modo, vive-se como um insensato, buscando a felicidade onde não se pode encontrar, vivendo na maior indigência da alma, ficando completamente distante da sabedoria e, conseqüentemente, longe da felicidade. (*beata u. III, 22*).

Em face disso, para que o homem não caia na infelicidade, ou seja, na estultícia, e seja repleto de vícios e defeitos, deve buscar a plenitude, que é o

contrário da indigência, pois pela plenitude chegará à moderação, a mãe de todas as virtudes. Dessa maneira, Agostinho descreve a plenitude como medida e proporção, que são sinônimos de moderação. Logo, relaciona plenitude à medida.

Uma vez que a palavra plenitude está relacionada com a palavra medida, ambas se opõem à abundância, como também negam a indigência, e, de certa forma, tanto a abundância quanto a indigência se relacionam, na medida em que são coisas em demasia, pois as duas trazem ou excesso ou carência à alma, tornando-a doente. No entanto, as virtudes da medida e da proporção são necessárias para a saúde da alma.

De tal modo, Agostinho define a sabedoria como a medida da alma; enquanto a estultícia é a indigência, de modo que a sabedoria é plenitude, pois a medida também implica a plenitude (*beata u. IV 30-32*). Consequentemente, a alma sem essa medida fica desvirtuada, joga-se de forma exacerbada nos prazeres, no orgulho, na soberba e na ambição, já que se torna intemperante. Dessa forma, se torna infeliz e insensata. Todavia, os que buscam chegar ao porto da felicidade, para ter a plenitude e a moderação, tonando-se sábios, fazem da sabedoria o objeto de sua contemplação.

Portanto, para chegar à vida feliz é necessário possuir a justa medida da alma, que é a sabedoria, sem a qual não é possível chegar a uma real paz, e gozar da felicidade. Contudo, não há sabedoria mais digna deste nome do que a sabedoria divina, e assim Agostinho, partindo das sagradas escrituras, afirma que o Filho de Deus é a Sabedoria enquanto tal, e a partir disso fundamenta que a felicidade que está em possuir a sabedoria deve-se ao fato de se possuir a Deus.

Cristo, que é a Sabedoria de Deus, também é a própria Verdade, como ele mesmo afirma. Logo, a Sabedoria e a Verdade consistem em uma só pessoa, Jesus Cristo. Assim, vemos novamente a intrínseca relação entre a verdade e a sabedoria, pois a verdade encerra em si mesma a medida, e dela resulta, e se volta inteiramente. E essa suma medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. Sendo perfeita e suma é também a verdadeira medida. E, tal como a verdade é gerada pela medida, assim também a medida se manifesta pela verdade. (*beata u. IV, 33-34*).

Desta maneira, o hiponense sintetiza a relação entre felicidade, sabedoria e verdade, pois em sua filosofia necessariamente uma traz consigo a outra, de forma

que para chegar à felicidade, que é o seu maior objetivo com a filosofia, é imprescindível o conhecimento da verdade, para que seja verdadeiramente sábio e, logo, tenha a vida feliz, a ponto de possuir a Deus, e dele gozar.

Conclusão

O jovem Agostinho, na ânsia pela verdade, buscou-a em diversas seitas filosóficas, especialmente após ter lido a obra *Hortensius* de Cícero, que tratava de uma exortação à filosofia, que infelizmente foi perdida. A partir dela percebeu que o conhecimento que era importante era o da sabedoria, a qual deve ser buscada através da filosofia, e desde aí a buscou com todo seu entusiasmo a verdade. (*beata u. I, 4*)

Após a conversão ao Catolicismo e ao ler os neoplatônicos, compreendeu que a verdade é um ser, que é a sabedoria divina, o Filho de Deus, e é a partir dele que se fundamenta toda e qualquer verdade. Assim, é na iluminação dessa verdade que se pode contemplá-la.

Desde então, passou a refutar todas as filosofias das quais tinha feito parte, dentre elas, os acadêmicos, que não acreditavam na possibilidade de conhecermos a verdade, concebendo que o que deveríamos fazer era somente buscá-la; e nisso estaria a sabedoria e felicidade do acadêmico. Agostinho busca refutar essas teses e compreende que a Verdade é acessível ao homem.

Também entende que alcançar a felicidade é um desejo natural de todo e qualquer homem, e que filosofar é uma busca para encontrar esse fim. Desta feita, o africano aponta um caminho diferente dos seus antecessores: não buscar a felicidade nas coisas externas ou perecíveis mas, num processo introspectivo, alcançar a verdade e adquirir a sabedoria que nos fará plenamente felizes.

A verdade, que é eterna, imutável e necessária, e pela qual a razão humana pode julgar corretamente as coisas tanto do conhecimento sensível, quanto também do conhecimento inteligível. E é justamente pelo fato de a razão alcançar a verdade que ela é a faculdade mais relevante no homem, e faz com que o homem seja o ser mais excelente da natureza.

Por conclusão, percebemos que, desde o primeiro momento, Agostinho compreende a verdade como a sabedoria que nos dará a felicidade. Esta tríade é fundamental na filosofia agostiniana, na qual uma não aparece sem a outra. Portanto, a filosofia, para Agostinho, não é dividida em departamentos: é um conjunto do esforço racional humano em busca de ser feliz, e, para isso, é necessário alcançar a verdade que, para ele, não é um construto humano, mas sim um ser ontologicamente existente que fundamenta toda a nossa possibilidade de conhecimento, de tal modo que a partir do conhecimento da verdade é que o ser humano pode se considerar sábio, pleno e feliz. Assim, na filosofia agostiniana, ontologia, teoria do conhecimento e ética estão unidas e ligadas umas nas outras. Logo, a filosofia agostiniana tem um sentido, que é a busca inquieta pela verdade, para alcançá-la e possuí-la. Possuir a verdade para Agostinho é entender a verdade, para amá-la, e assim chegar à beatitude, que nos é tão desejada.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: contra os pagãos**. Tradução de Oscar Paes Leme. 3ª ed. Petrópolis; São Paulo: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1991. 589 p.

AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira Religião**. Tradução, organização introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira, C.S.A. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, n. 19).

AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 415 p. (Coleção Patrística, n. 24).

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-arbítrio**. Tradução, organização introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira, C.S.A. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 8)

AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios. A Vida feliz**. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti, Nair de Assis Oliveira e Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998. 157 p. (Coleção Patrística, n. 11)

BERALDI, Adriano Cesar Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho: estudos sobre as fontes pagãs no De Beata Vita a partir do termo philosophia**. 106f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa.** Tradução e notas de Raimundo Vier. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho.** Recife: Universidade Católica de Pernambuco; Edições Loyola, 2009.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho.** Tradução de Cristiane Negreiros Ayoub. São Paulo: Discurso editorial; Paulus, 2006. 542 p.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho.** Tradução de Hugo Chelo. Lisboa: Ed. 70, 2008.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Civitate Dei.** São Paulo: Loyola. 1984.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem: Eudaimonia aristotélica à Beatitude Agostiniana.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia n. 80).

SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho.** 107f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2006.

Recebido em: 15.10.2021.
Aprovado em: 20.02.2022.

Received: 15.10.2021.
Approved: 20.02.2022.

