

# Koinonía **Kairós**

**Revista Acadêmica da Prainha**

**Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XIX, Vol. 19, Nº 1, Janeiro/Junho 2023**

**Ismael Fuckner**

**Paulo Ricardo da Silva**

**Michel Platinir Silva Damasceno**

**Carla da Silva Barreto**

**Samuel Dantas de Araújo**

**Alberto Luiz Silva de Oliveira**

**Faustino dos Santos**

**João Robson Cabral**

**Marlesson Castelo Branco do Rêgo**

**Jungley Torres**

**Érico Tadeu Xavier**

**Ketlin Thais Lolatto**

**Mariana Rocha Bernardi**

**Matheus dos Reis Gomes**



**FACULDADE  
CATÓLICA DE FORTALEZA**

# Καιρός

# Kairós

**Revista Acadêmica da Prainha**

**Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XIX, Vol. 19, Nº 1, Janeiro/Junho 2023**



## **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:** Dr. 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. 19, n. 1, p. 1-239, 2023.1

**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 (UFC)  
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:** Vilamar Monteiro

**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/index>

**E-mail:** [periodicos@catolicadefortaleza.edu.br](mailto:periodicos@catolicadefortaleza.edu.br)

Solicita-se permuta

**Periodicidade:** Semestral



KAIRÓS: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza. v.1, 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. 19	n. 1	p. 1-239	2023
--------------------------------------	-----------	-------	------	----------	------

## Sumário

<b>Editorial.....</b>	<b>7</b>
<b>Artigos</b>	
<b>A alimentação dos adventistas na Amazônia: a reima no cotidiano da população do Estado do Pará e suas similaridades com a dieta adventista .....</b>	<b>9</b>
Ismael Fuckner	
<b>A crítica à hipóstase psicológica do universal na teoria da abstração de John Locke na <i>Segunda Investigação Lógica</i> de Edmund Husserl .....</b>	<b>31</b>
Paulo Ricardo da Silva	
<b>A crítica do romantismo alemão e de Walter Benjamin à poética aristotélica e à hermenêutica neoclássica .....</b>	<b>49</b>
Michel Platinir Silva Damasceno Carla da Silva Barreto	
<b>A felicidade em Santo Tomás de Aquino a partir de algumas questões da <i>Suma Teológica</i> .....</b>	<b>68</b>
Samuel Dantas de Araújo	
<b>Albert Camus – uma reflexão sobre a violência legitimada e o conceito de revolta .....</b>	<b>86</b>
Alberto Luiz Silva de Oliveira	
<b>As religiões e a questão da verdade: entre contradições e o critério da dignidade humana .....</b>	<b>105</b>
Faustino dos Santos	

<b>Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i>: o cuidado e a formação permanente do clero .....</b>	<b>116</b>
João Robson Cabral	
<b>Elementos do pensamento de Agostinho sobre o matrimônio .....</b>	<b>133</b>
Marlesson Castelo Branco do Rego	
<b>Entre a Floresta Negra e a América Latina: da hermenêutica à decolonialidade .....</b>	<b>146</b>
Jungley Torres	
<b>O cálice de Jesus Cristo: análise dos diferentes significados na Bíblia .....</b>	<b>162</b>
Érico Tadeu Xavier	
<b>O papel das paixões no <i>Leviatã</i> .....</b>	<b>178</b>
Ketlin Thais Lolatto	
<b>Traduções</b>	
<b>Mind-body problem, intencionalidade e empatia. Filosofia da Mente, Fenomenologia e Neurociência .....</b>	<b>194</b>
Matheus dos Reis Gomes	
<b>Uma lição de IA: Ética não é um jogo de imitação .....</b>	<b>223</b>
Mariana Rocha Bernardi	

## Editorial

A Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), imbuída da missão de ser *cooperadora da verdade*, anuncia à comunidade acadêmica o lançamento do primeiro número do décimo nono volume da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*, veículo de publicização de pesquisas acadêmicas que, desde 2004, apresenta aos leitores interessados em Ciências Humanas e Teológicas profícuos e relevantes estudos, abalizados tanto pelo Comitê Científico e Editorial da revista quanto pelos repositórios indexadores que recomendam a *Kairós*.

O periódico, que traz entre os textos científicos por ele publicados contribuições de autores de referência nacional e internacional na área das Ciências Humanas – principalmente no tocante aos debates filosóficos e teológicos –, traz à público no presente número onze artigos de temas variados, mas que, em comum entre si, acenam para a qualidade das argumentações propostas, o consistente marco teórico no qual se embasam e o profundo respeito pela dignidade da pessoa humana, prerrogativa científica de primeira grandeza.

Nesse diapasão, notáveis reflexões de cunho filosófico podem ser lidas em *A crítica à hipóstase psicológica do universal na teoria da abstração de John Locke na Segunda Investigação Lógica de Edmund Husserl* (de Paulo Ricardo da Silva – UFSC); *A crítica do romantismo alemão e de Walter Benjamin à poética aristotélica e à hermenêutica neoclássica* (de Michel Platimir Silva Damasceno e Carla da Silva Barreto – UFC); *Albert Camus – uma reflexão sobre a violência legitimada e o conceito de revolta* (de Alberto Luiz Silva de Oliveira – UNICAP); *Entre a Floresta Negra e a América Latina: da hermenêutica à decolonialidade* (de Jungley Torres – UFJF) e *O papel das paixões no Leviatã* (Ketlin Thais Lolatto – UFFS). Enquanto isso, linhas teológicas de primeira grandeza são apresentadas em *As religiões e a questão da verdade: entre contradições e o critério da dignidade humana* (de Faustino dos Santos – UNICAP); *Decreto Presbyterorum Ordinis: o cuidado e a formação permanente do clero* (de João Robson Cabral – UFC) e *O cálice de Jesus Cristo: análise dos diferentes significados na Bíblia* (Érico Tadeu Xavier – FAJE).

Outra parte dos artigos que compõem o presente número notabilizam-se por seu caráter interdisciplinar. Sendo assim, são de interesse filoteológico os textos A

*felicidade em Santo Tomás de Aquino a partir de algumas questões da Suma Teológica* (de Samuel Dantas de Araújo – UFBA) e *Elementos do pensamento de Agostinho sobre o matrimônio* (de Marlesson Castelo Branco do Rego – UFSC). Por outro lado, a convergência entre Ciências Sociais e Teologia fornece a *anima* para a fundamentação de *A alimentação dos adventistas na Amazônia: a reima no cotidiano da população do Estado do Pará e suas similaridades com a dieta adventista* (de Ismael Fuckner – UFPA/IFPA).

Por fim, aprofundando o compromisso da *Kairós* em colaborar efetivamente com a disseminação da pesquisa no país, duas traduções findam o presente volume. A primeira é *Mind-body problem, intencionalidade e empatia. Filosofia da Mente, Fenomenologia e Neurociência*, texto de autoria de Patrizia Manganaro, eminente filósofa vinculada à Pontifícia Universidade Lateranense de Roma e cuja tradução é assinada por Matheus dos Reis Gomes (UFJF). A segunda é *Uma lição de IA: Ética não é um jogo de imitação*, cujos autores, Gonzalo Génova, Valentín Moreno Pelayo, M. Rosario González Martín, são vinculados às universidades Carlos III e Complutense de Madrid. A referida tradução é assinada por Mariana Rocha Bernardi (UCS).

O presente número é fruto da colaboração de autores, editores, membros de comitês e leitores que fazem da *Kairós* uma companhia frequente em suas pesquisas. A todo esse público, crescente como é o impacto e a circulação da revista, o atual número é dedicado.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Ismael Fuckner\*

## RESUMO

O presente relato é a exposição sobre os hábitos alimentares dos Adventistas do Sétimo Dia, que assim se autodenominam porque aguardam a segunda vinda de Jesus à Terra para restaurá-la e se empenham na preservação do sábado como um dia de descanso e adoração. Além disso, os adventistas procuram manter estritos cuidados com o corpo por meio de uma dieta alimentar “natural” e vegetariana ou, pelo menos, em conformidade com as restrições contidas nos textos bíblicos da Thorá hebraica, conhecida como Pentateuco pelos cristãos. Neste texto, o leitor conhecerá, mais especificamente, a relação desse grupo religioso com alimentos de origem animal, registrados no Levítico e no Deuteronômio. Trata-se da análise dos hábitos de adventistas do sétimo dia residentes na cidade de Belém, no Pará (Brasil – Amazônia). Compara-se tais práticas com tabus alimentares encontrados na região, conhecidos popularmente como reima. A palavra é utilizada na localidade para referir-se aos alimentos que podem fazer mal a determinadas pessoas, em certas circunstâncias específicas. Por exemplo: mulheres parturientes ou menstruadas e pessoas detentoras de algum ferimento, entre outras possibilidades. Muitos paraenses utilizam as expressões “comida remosa” para identificarem aquilo que não serve para sua alimentação, conceito utilizado nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil. A narrativa é resultado de trabalho de campo em duas igrejas adventistas, cuja etnografia é acompanhada com interpretações de Mary Douglas e de antropólogos da região Norte do país: Maria Angelica Motta-Maués e Raymundo Herald Maués.

**Palavras-chave:** Hábitos Alimentares. Dieta adventista. Comida reimosa.

## The food of Adventists in the Amazon: reima in the daily life of the population of the state of Pará and its similarities with the adventist diet

## ABSTRACT

The present relate is an exposition on the eating habits of Seventh-day Adventists, who call themselves that because they await the second coming of Jesus to Earth to restore it and are committed to preserving the Sabbath as a day of rest and worship. In addition, Adventists seek to maintain strict body care through a “natural” and vegetarian diet or, at least, in accordance with the restrictions contained in the biblical texts of the Hebrew Torah, known as the Pentateuch by Christians. In this text, the reader will know, more specifically, the relationship of this religious group with food of animal origin, recorded in Leviticus and Deuteronomy. It is specifically about the analysis of the habits of Seventh-day Adventists residing in the city of Belém, in Pará (Brazil – Amazon). Such practices are compared with food taboos found in the region, popularly known as reima. The word is used in the region to refer to foods that can harm certain people, in certain specific circumstances. For example: pregnant or menstruating women and people with injuries, among other possibilities. Many people from Pará use the expression “comida remosa” to identify what is not suitable for their diet; This concept can be found in the North, Northeast and Midwest regions of Brazil. The narrative is the result of fieldwork in two Adventist churches, whose ethnography is accompanied by interpretations by Mary Douglas and anthropologists from the northern region of the country: Maria Angelica Motta-Maués and Raymundo Herald Maués.

**Keywords:** Eating habits. Adventist diet. Reimosa food.

\* Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor de História e Antropologia no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Pará – Campus Belém. E-mail: ismaelfucner@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0735247456511493>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9758-2040>.

A alimentação dos adventistas na Amazônia: a reima no cotidiano da população do Estado do Pará e suas similaridades com a dieta adventista

## Introdução

O artigo apresenta uma análise dos hábitos alimentares de um grupo religioso que pode ser encontrado em diversos países, inclusive no Brasil. Refiro-me aos Adventistas do Sétimo Dia (ASD), que assim se autodenominam porque aguardam a segunda vinda de Jesus à Terra para restaurá-la e se empenham na preservação do sábado como um dia de descanso e adoração. Além disso, em seu cotidiano, procuram manter estritos cuidados com o corpo por meio de uma dieta alimentar “natural”<sup>1</sup> e vegetariana<sup>2</sup> ou, pelo menos, em conformidade com as proibições contidas nos textos bíblicos da *Thorá* hebraica, conhecida como *Pentateuco* pelos cristãos. Neste texto, o leitor conhecerá, mais especificamente, a relação desse grupo religioso com alimentos de origem animal<sup>3</sup>, registrados no *Levítico* e no *Deuteronômio*.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia é um grupo religioso cristão formado dentro da tradição protestante e milenialista que impõe diversas restrições alimentares a seus membros. Essas restrições alimentares são ensinadas como cuidados com a saúde e indispensáveis para o processo de santificação, na qual todo adventista do sétimo dia deve estar envolvido a fim de poder participar, como vitorioso por ocasião da volta de Cristo, das recompensas celestiais (SCHUNEMANN, 2005, p. 80).

A Igreja Adventista do Sétimo Dia foi organizada formalmente nos Estados Unidos da América em 8 de maio de 1863, com 3.500 membros. Este movimento formou-se a partir do agrupamento de dissidentes de diversos grupos religiosos tradicionais que acreditavam no retorno de Jesus Cristo à Terra ainda naquela geração e que era possível marcar precisamente a data daquele último acontecimento histórico. Logo após uma espera fracassada, os adventistas se uniram como instituição e lutaram para defenderem-se de práticas alimentares consideradas nocivas, do uso de certos trajes e ornamentos e, também, das inovações tecnológicas consideradas perigosas, como o cinema, uma novidade naquela época. Nas décadas que se seguiram à sua criação, os fundadores deram ênfase ao ensino de uma

---

<sup>1</sup> A expressão “natural” é comumente utilizada pelos próprios adventistas ao se referirem a alimentos de origem vegetal, especialmente quando servidos sem cozimento.

<sup>2</sup> Segundo dados apresentados pelo pesquisador adventista Haller Schunemann, apesar das insistentes recomendações à adoção da dieta vegetariana, “a presença de vegetarianos, a rigor lacto-ovo-vegetarianos, na comunidade adventista, deve estar por volta de 10% de membros” (SCHUNEMANN, 2005, p. 93).

<sup>3</sup> Os dados relacionados à dieta natural e vegetariana, ou seja, ao uso de alimentos de origem vegetal, foram apresentados em outro artigo: (FUCKNER, 2012).

rigorosa prática alimentar como um dos elementos do que ficou conhecido como “a grande reforma de saúde” e à observância do sétimo dia da semana como um dia reservado exclusivamente às atividades religiosas ou assistenciais e que ficou conhecida como “a grande reforma do sábado”.

O relato que segue trata de resultados de pesquisas de campo realizadas na cidade de Belém, no estado do Pará<sup>4</sup>. O *lócus* inicial do trabalho etnográfico foi a Igreja Adventista do Marco, geralmente associada, pelos belemenses, ao HAB, que lhe fica bem próximo<sup>5</sup>. Essa igreja agregava à época aproximadamente 2 mil membros; pessoas de um nível socioeconômico superior às demais igrejas adventistas da cidade e até do estado. A membresia era formada, em grande parte, por estudantes universitários e pessoas com formação acadêmica de nível superior, inclusive alguns professores e profissionais de saúde ligados às escolas adventistas da cidade e ao hospital adventista, respectivamente, além de profissionais liberais e empresários. A percepção de que seus membros pertenciam a uma classe social média, evidentemente não foi uma novidade, em função das características socioeconômicas peculiares ao bairro do Marco, uma das áreas consideradas em expansão em Belém pelo mercado imobiliário e por atrair pessoas com boa renda familiar.

O trabalho de campo teve duração de oito meses, durante o Curso de Mestrado. Nesse período, entrevistei 8 homens e 4 mulheres, identificados por codinomes escolhidos a partir de uma seleção de nomes de personagens bíblicas<sup>6</sup>. Nem todos residiam no bairro do Marco, mas todos frequentavam a Igreja do Marco. Dois homens e uma mulher possuíam o Ensino Fundamental incompleto, duas mulheres haviam concluído o Ensino Médio, uma mulher e seis homens completaram curso de graduação: dois médicos, dois pastores, um engenheiro e um advogado. São pessoas

---

<sup>4</sup> As pesquisas foram iniciadas no Curso de Mestrado em Antropologia, junto ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará (2002-2004), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) no Curso de Doutorado em Ciências Sociais (2012-2015), junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, atual Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

<sup>5</sup> Inaugurada em 1979, está localizada na Travessa Barão do Triunfo - entre a Avenida Almirante Barroso e a Avenida João Paulo II -, no Bairro do Marco, em Belém do Pará, em quadra contígua ao HAB.

<sup>6</sup> Moisés (professor, 41 anos), Lia (doméstica, 46 anos), Ana (secretária, 49 anos), Davi (advogado, 37 anos) e Lucas (médico, 59 anos). Abraão (pastor aposentado, 69 anos) e Marcos (médico, 39 anos) residiam em bairros próximos. Jeremias (comerciante, 44 anos), Samuel (engenheiro, 51 anos), Noemi (pedagoga, 31 anos), Sara (dona de casa, 34 anos) e Balaão (aposentado, 74 anos). Das 4 mulheres, apenas Lia não é adventista, mas trabalhava na residência de uma família adventista na época da pesquisa. Entre os homens, Balaão que não era adventista, morava na casa do filho adventista.

que afirmavam seguir as orientações da Igreja, algumas cozinhavam e cuidavam da alimentação da família, outras ensinavam e promoviam curso sobre alimentação saudável no âmbito institucional. As entrevistas formais duraram aproximadamente 6 meses, mas as conversas informais e a convivência com essas pessoas, na intenção específica de escrever a dissertação, duraram pouco mais de um ano, período em que procurei desenvolver um certo estranhamento àquilo que me era muito familiar, haja vista pertencer a uma família adventista desde a infância<sup>7</sup>.

Durante o curso de doutorado, a pesquisa foi ampliada na Comunidade Encontro Vida<sup>8</sup>, uma igreja instalada no interior do HAB. Ali os cultos eram realizados num pequeno auditório, contando com atuação marcante de profissionais de saúde. Nesse espaço, a observação-participante foi reiniciada no dia 8 de dezembro de 2012, durante um culto de sábado, juntamente com a utilização de questionários autoaplicáveis (GIL, 1999, p. 128), contendo perguntas abertas, fechadas e dependentes (relacionadas), entregues aos membros com quem mantive contato mais próximo, desde então. As entrevistas foram ampliadas com a inclusão de mais três pessoas: um funcionário do hospital, uma professora da escola adventista e uma nutricionista<sup>9</sup>.

Foi confirmada, no decorrer da pesquisa, minha impressão de que os tabus encontrados entre adventistas são conhecidos também entre os não adventistas que vivem em solo paraense e que os consideram como alimentos “reimosos”. No entanto, ficaram evidentes certas diferenças no tratamento desses alimentos, o que será destacado adiante.

Muitos paraenses utilizam as expressões “comida remosa” ou “alimento remoso” para identificarem aquilo que não serve para sua alimentação. A palavra reimoso/reimosa é utilizada na região para referir-se aos alimentos que podem fazer

---

<sup>7</sup> Tais entrevistas tiveram como modelo o que Antonio Gil (1999, p. 120-121) denomina “entrevista por pautas” e Antonio Chizzotti (1991, p. 92-94) denomina de “entrevista não-diretiva”.

<sup>8</sup> Trata-se de uma igreja instalada no interior do HAB. As atividades foram iniciadas em um antigo auditório destinado a orações e palestras para funcionários e pacientes, sob a coordenação do capelão. Atualmente, esse grupo, bastante ampliado, se reúne num amplo templo construído nos autos da área do estacionamento.

<sup>9</sup> A pesquisa foi retomada com uso de questionários entregues para 24 pessoas que buscavam um maior aprofundamento das doutrinas bíblicas através de publicações denominacionais. O que de certa forma confirmava-se com as respostas afirmativas da maioria quando perguntado se estariam lendo ou já haviam lido livros ou revistas com orientações sobre saúde. Uma parte dos questionários foi devolvida logo no sábado seguinte na própria Igreja. Recebi 17 questionários: 12 respondidos por mulheres e 5 por homens. A faixa etária dos participantes variou de 28 a 62 anos.

mal a determinadas pessoas, em certas circunstâncias específicas. Por exemplo: mulheres parturientes ou menstruadas e pessoas detentoras de algum ferimento, entre outras possibilidades. Pesquisadores já demonstraram que este conceito pode ser encontrado nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do país, porém, segundo Antônio Rodrigues (2001, p. 140), em algumas regiões do país “a expressão costuma ser substituída por carregado”. Nesse texto são feitas algumas aproximações com a pesquisa realizada por Maria Angelica Motta-Maués (1978, 1980) e Raymundo Heraldo Maués (1978, 1980), sobre os hábitos alimentares dos habitantes de Itapuá, um pequeno povoado de pescadores no município de Vigia, no Pará, buscando-se tecer comparações com a dieta adventista.

As interpretações dos textos bíblicos em que os ASD baseiam suas práticas de comensalidade foram mediadas por pesquisas de uma autora muito conhecida no campo específico, a britânica Mary Douglas (1976), que discute os tabus alimentares do *Levítico*, destacando o ambiente e o contexto social no qual aquelas regras foram construídas. A autora adverte que “[n]enhum conjunto particular de classificação de símbolos pode ser entendido isoladamente, mas pode haver esperança de que eles façam sentido em relação à estrutura total de classificação da cultura em questão” (DOUGLAS, 1976, p. 7-8). Os que se aliam a esta abordagem simbólica defendem que os hábitos alimentares e os sistemas de classificação estão íntima e funcionalmente ligados à ordem social vigente, que, no caso dos ASD, é uma ordem social onde predomina, a meu ver, a higiene e a domesticação.

Por meio da análise dos tabus alimentares do povo hebreu, Douglas concluiu que essas proibições refletem categorias que não são classificáveis na ordem social vigente. Portanto, ao estudar os hábitos alimentares entre ASD, que reinterpretem tais tabus em seu dia a dia, acabei me aproximando desta autora e busquei extrair, dos resultados de sua profícua atividade acadêmica, elementos para a sustentação de minha própria pesquisa. Outro motivo que me levou a optar por esta autora como principal base teórica é que “no momento de interpretar os dados etnográficos, a mesma prefere optar pela observação direta e pela análise, seguindo o estilo proposto por Geertz” (CONTRERAS; GRACIA, 2011, p. 60), caminho que escolhi seguir em minha própria produção etnográfica.

A meu ver, a perspectiva metodológica de Mary Douglas pode ser encontrada, até certo ponto, já em Durkheim, que, ao se referir aos tabus entre os hebreus, os

interpreta no contexto de certas proibições muito peculiares encontradas no *Levítico*, portanto, características do sistema social hebraico, como poderá ser verificado a seguir:

A Bíblia, por exemplo, ordena à mulher que viva isolada durante todo mês, durante um período determinado; obriga-a a isolamento semelhante durante o trabalho de parto; proíbe o boi e o asno na mesma junta, usar roupa em que a lã estivesse mesclada com o linho, sem que se possa perceber o papel que a crença em Javé possa ter desempenhado nessas interdições (...). (DURKHEIM, 1989, p. 65).

### **Restrições alimentares: minha trajetória entre o familiar e o exótico**

No início do século XX, com os estudos de Malinowski (1976) sobre a importância do inhome nas relações sociais dos trobriandeses, a antropologia passou a preocupar-se com as relações entre o ato de comer e a vida social de forma mais ampla. Posteriormente, Audrey Richards (1939), aluna de Malinowski, publicou um estudo sobre hábitos alimentares e atividades diárias de populações africanas, mas foi com Margareth Mead (1943), fundadora do Comitê para o Estudo dos Hábitos Alimentares, que as pesquisas sobre a alimentação foram significativamente ampliadas. No entanto, foi com a contribuição de Lévi-Strauss e Mary Douglas que surgiram os estudos mais influentes sobre comida até a década de 1980, centralizados nas relações da alimentação com os aspectos estruturais da sociedade.

Segundo Jesus Contreras e Mabel Gracia (2011, p. 55), a principal contribuição de Lévi-Strauss e Mary Douglas “[...] está no claro reconhecimento de que o gosto e a aceitação do comestível são culturalmente conformados e socialmente controlados [...]”, evitando-se, assim, o reducionismo biológico presente em estudos de tendência materialista. Com a máxima “se bom para pensar, então bom para comer”, inaugura-se, segundo Contreras e Gracia (2011, p. 56), um tipo de análise sobre comida que nos leva a compreender que os alimentos considerados comestíveis em nossa mente, primeiramente, são “aceitos pelos significados sociais e depois digeridos por nosso organismo”. Desse modo, apreende-se, com esses autores, que “[a] cozinha de uma sociedade constitui uma língua na qual cada cultura traduz inconscientemente sua própria estrutura” (CONTRERAS; GRACIA, 2011, p. 57).

Através da leitura desses autores, pode-se perceber a amplitude e a complexidade do tema aqui proposto. Complexo por lidar com o caráter simbólico das

relações humanas, com a natureza e com a própria cultura. De acordo com Maria Eunice Maciel, parafraseando Lévi-Strauss,

[...] comida não é apenas ‘bom para comer’, mas também ‘bom para pensar’. Pensar em comidas é pensar em simbolismos, pois ao comermos além de ingerirmos nutrientes (que permitem a sobrevivência), ingerimos também símbolos, ideias, imagens e sonhos (que permitem uma vivência). (MACIEL, 1996, p. 7).

Pessoalmente, posso afirmar que pensar em comida permite reviver muitas experiências, explorar intensas emoções, visitar velhos significados e ressignificar sensações outrora mal compreendidas, pois, na condição de um indivíduo formado desde criança em uma família adventista, guardo fortes recordações de práticas alimentares peculiares ao universo desse sistema religioso. Lembro-me, especialmente, dos pratos belos e cheirosos feitos por minha mãe no Sul do país: a cuca ou “cúquina”, como dizia ela, com cobertura de banana, de queijo ou de uma espécie de farofa feita com trigo, manteiga e leite. Os assados e suflês de palmito, de repolho, de ervilha e milho, feitos muitas vezes com a intenção de substituírem as carnes. Os pães caseiros feitos de trigo, milho, batata, aipim (macaxeira), colocados ao forno na sexta-feira para serem servidos ao pôr-do-sol (principal momento ritual de reclusão domiciliar e de cuidados espirituais entre os ASD). Perseguindo essa teia de relações, dediquei grande parte de minha pesquisa a investigar os usos de receitas e procedimentos culinários envolvendo o preparo de alimentos considerados saudáveis (FUCKNER, 2012).

Pensando ainda com Maria Maciel,

[a] comida envolve emoção, trabalha com a memória e com sentimentos. As expressões “comida da mãe”, ou “comida caseira” ilustram bem este caso, evocando infância, aconchego, segurança, ausência de sofisticação ou de exotismo. Ambas remetem ao “familiar”, ao próximo, ao frugal. Porém, se o “toque caseiro” é o toque mais íntimo em oposição ao “toque profissional”, em série, não-pessoal. O toque “da mãe” é uma assinatura, que implica tanto no que é feito, como na forma pela qual é feito, que marca a comida com lembranças pessoais. (MACIEL, 2001, p. 51).

Para Maciel (2001, p. 149), “o homem se alimenta de acordo com a sociedade a que pertence e, ainda mais precisamente, ao grupo, estabelecendo distinções e marcando fronteiras precisas”. Segundo a mesma autora,

[a] cultura não apenas indica o que é e o que não é comida, estabelecendo prescrições (o que deve ser ingerido e quando) e proibições (fortes interdições como os tabus), como estabelece distinções entre o que é considerado “bom” e o que é considerado “ruim”, “forte”, “fraco”, ying e yang, conforme classificações e hierarquias culturalmente definidas. Igor de Garine, lembrando Margareth Mead, coloca que a seleção ou escolha das possibilidades alimentares feita pelos homens está ligada ao meio e aos recursos técnicos que possui, mas que estas potencialidades alimentares são deixadas de lado ou são utilizadas em virtude de outras dimensões da vida social (MACIEL, 2001, p. 149).

O interesse em pesquisas sobre hábitos alimentares tem crescido significativamente entre estudantes de graduação e pós-graduação de diversas áreas do conhecimento. Recentemente, foram publicados diversos artigos sobre alimentação na Região Norte do Brasil, o que demonstra a importância do tema nos estudos acadêmicos, como assinalam os autores do editorial do Dossiê: *História da alimentação e do abastecimento na Amazônia*, da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP).

Nos últimos anos, a análise da História da Alimentação vem ganhando cada vez mais espaço entre os cientistas sociais, especialmente entre os historiadores. Novas fontes de pesquisas, novos objetos de investigação, temas não descortinados têm surgido sob a forma de monografias, dissertações e teses de doutorado, para além da publicação de artigos, coletâneas e livros. Hoje já não é mais possível dizer que a História da Alimentação no Brasil é ainda uma promessa. Pelo contrário, já deu seus passos iniciais e vai se alargando cada vez mais em sua trajetória historiográfica, dialogando de forma enriquecedora com outras áreas do saber: antropologia, folclore, geografia, sociologia, turismo, letras, economia e a gastronomia. (ESPÍRITO SANTO; MACÊDO, 2020, p. 1).

Meu interesse no tema é antigo, pois, pelo fato de ter sido um ASD desde a infância, a questão sempre esteve presente em minhas relações sociais. Minha incursão em pesquisas sobre a culinária regional paraense foi mediada pela leitura das pesquisas de Motta-Maués e Maués (1978; 1980), que a princípio causaram certo estranhamento, especialmente pelo uso do conceito de reima, pouco utilizado na região onde fui criado. No entanto, após ultrapassar essa fase em que predominava o exotismo, aquelas práticas de comensalidade foram me parecendo familiares: a comida reimosa era nada mais nada menos do que conhecia como alimento imundo e proibido pelos líderes da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

No quadro a seguir, pode-se verificar uma classificação alimentar construída a partir de minha pesquisa de campo, com uma escala de utilização que vai dos

alimentos recomendados aos proibidos, passando por aqueles que são apenas desaconselhados ou tolerados. De um lado, temos os alimentos ideais – “naturais” e “integrais”<sup>10</sup> – e, do outro, os alimentos de origem animal, sendo que o porco é colocado na posição mais distante do ideal (frutas e verduras frescas).

Quadro da classificação de alimentos consumidos por ASD em Belém do Pará

ALIMENTOS RECOMENDADOS	ALIMENTOS DESACONSELHADOS	ALIMENTOS PROIBIDOS
Frutas e verduras frescas		
Legumes e hortaliças frescos		
Batata e macaxeira (aipim)		
Todo tipo de farinha		
Mel de abelha e de cana	Pimentas e molhos picantes	
Açúcar mascavo	Açúcar refinado	
Soja, lentilha, ervilha, grão-de-bico etc.	Feijão preto	
Arroz e macarrão integrais	Arroz e macarrão refinados	
Pães e biscoitos integrais	Pães e biscoitos refinados	
Leite de soja e queijo de soja	Leite de origem animal e derivados	
Óleos vegetais: soja, canola etc.	Ovos e gordura animal	
“Carne” de soja e de glúten	Carne bovina	Carne suína
	Frango ou peru	Pato
	Peixes de escama	Peixes de couro/pele
		Caranguejo e camarão
		Toda espécie de mariscos
		Caças: paca, tatu, cotia etc.

Na região Norte do país há restrições alimentares bem conhecidas, denominadas como reima, conceito muito conhecido por populares residentes no estado do Pará, bem como em outras regiões do país, que mesmo não verbalizado, em seu cotidiano é acionado no ato de evitar determinados alimentos porque são reimosos, ou seja, contém reima. Entre os ASD, evitam-se todos os alimentos reimosos de origem animal, considerados nocivos à saúde em qualquer tempo ou

<sup>10</sup> Os alimentos “integrais” são aqueles que passaram por um processo de elaboração como o macarrão, porém não receberam grandes quantidades de substâncias químicas em sua composição.

circunstância. Desse modo, considero bastante apropriada a apresentação de um quadro que mostra, em três posições fixas, uma representação da dieta adventista. Os tabus alimentares adventistas são considerados absolutos, como adverte Sara, uma dona de casa, que afirmou não comer de “jeito nenhum” caranguejo, camarão, siri, peixe de pele (“o peixe tem que ter escama e barbatana”, disse ela), carne de porco e seus derivados: mortadela e presunto; e que só pode comer animal que tem casco fendido e que ruma e aves com papo e moela. Um conjunto de regras atualizadas a partir do *Levítico* 11 e *Deuteronômio* 14.

O pato, segundo a interlocutora, não deve ser comido porque “não tem moela” – incisiva afirmação, que não tem confirmação empírica, utilizada na tentativa de justificar a interdição daquela ave na alimentação diária. No entanto, o que poderia explicar a interdição é, somente, o fato de que esta ave não possui as patas fendidas, assim como o porco, diferentemente da galinha, condição que deve ser considerada para interdição alimentar (Lev. 11:3; Deut. 14:6). O pato, entre os paraenses, é considerado “remoso”, porém é utilizado em momentos especiais e preparado no tucupi (líquido extraído da mandioca brava) – primeira iguaria regional que tive a oportunidade de experimentar. Entre os ASD, mesmo sendo paraense, o pato é considerado imundo (os termos “reima” ou “reimoso” são raramente verbalizados no grupo pesquisado). É comum dizer que determinada carne é imunda, conforme o estabelecido no *Levítico* e no *Deuteronômio*, e que determinado alimento é saudável, quando preenche os critérios para ser ingerido nas refeições.

Segundo Rodrigues (2002, p. 141), a palavra reima pode se referir também a alimentos de origem vegetal; as frutas, por exemplo, “[o]riginárias do quintal ou campo, são usadas cruas, o que aumenta sua distância em relação ao doméstico”. No entanto, entre ASD, todas as frutas são comestíveis exceto, é claro, aquelas reconhecidamente venenosas. Seguindo esta perspectiva de análise, Rodrigues (2001, p. 141), argumenta que para uma parte da população brasileira, as frutas “são consideradas comidas de alto risco”, pois estão distantes da casa e da cozinha e, portanto, são consideradas selvagens e impróprias para o consumo. Tal conclusão está associada ao pensamento de Edmund Leach, pois o mesmo afirma que as oposições binárias são intrínsecas ao processo do pensamento humano e resolveu, a seu modo, a questão da criação dos tabus. Para ele o “[...] tabu serve para separar o eu do mundo e, depois, para dividir o próprio mundo em zonas de distância social que

correspondem às palavras fazenda, campo e remoto” (LEACH, 1992, p. 192). Ou seja, os tabus alimentares funcionariam como uma espécie de argumento lógico na construção social das classificações, na qual certos alimentos de origem vegetal estariam distantes do domicílio, portanto, seriam perigosos e inadequados para alimentação humana. No imaginário adventista, no entanto, frutas, verduras, legumes e grãos pertencem a uma dieta original estabelecida no momento da criação e instalação do primeiro casal no Jardim do Éden, nos primeiros relatos do Gênesis. Daí a razão para que esses alimentos sejam altamente recomendados.

### **Porco: o vilão da dieta adventista**

No quadro que estamos utilizando, do lado oposto aos alimentos de origem vegetal (dieta considerada ideal), estão alocadas as carnes impuras e proibidas na dieta adventista. Nossos interlocutores, seguindo a regra geral entre os ASD, consideram que o uso da carne suína na alimentação é uma transgressão muito grave e a falta de higiene desses animais é apontada como a mais importante razão para sua exclusão. Concordam que a imagem do porco corresponde à ideia de sujeira, o que faz desse animal o mais rejeitado dentre todos. Desse modo, na mesa dos ASD são servidas as carnes consideradas “limpas”: carne bovina, carne de frango ou de peru e peixes de escama. Lucas considera o estômago humano pouco apropriado para ingerir carnes, mas “a carne de porco é a pior de todas, pois, mesmo após fritura ou cozimento em alta temperatura, as toxinas não são eliminadas”. Davi considera o porco um “faxineiro”, o “limpador da terra”, assim como o “urubu é o limpador do ar”.

No livro de Mary Douglas (1976), no qual a autora discute os conceitos de pureza e impureza, pode-se encontrar uma análise detalhada das prescrições registradas no *Levítico*. A autora considera o texto como “um velho e bolorento enigma da doutrina bíblica” (DOUGLAS, 1976, p. 57), para o qual já haviam sido feitas diversas tentativas de explicação. Tais explicações partem, segundo a autora, de três pressupostos básicos dos quais ela discorda: seriam regras sem sentido, alegorias de virtudes e vícios ou, ainda, que teriam uma fundamentação na fisiologia humana. Douglas buscava compreender os tabus do *Levítico* a partir de uma exposição sobre a cosmologia hebraica que era tripartite. Segundo essa visão de mundo, haveria animais da terra, do céu e do mar e cada grupo possuía características apropriadas

ao seu ambiente físico. Todo o animal que tivesse características dúbias, ou seja, que pudesse ser enquadrado em mais de um ambiente, seria considerado proibido para a alimentação humana. Só para ficarmos com um exemplo, posso citar o caso dos peixes de couro/pele, que são considerados imundos, pois considera-se que as escamas sejam a verdadeira “pele” deste animal e, deste modo, precisam excluí-lo da alimentação, o que entre os ASD é aceito sem reservas.

É perceptível, na leitura do *Levítico*, que os animais impuros são todos considerados anômalos e, possivelmente, seja este o principal fundamento das proibições e das escolhas alimentares dos ASD, assim como para os antigos hebreus. O porco, que é o exemplo mais marcante, é impuro porque “tem unhas fendidas, e a fenda das unhas se divide em duas, mas não ruma; entre vós será imundo” (*Levítico* 11:7); isto permite que se faça uma relação entre a restrição ao uso do animal anômalo ou impuro na alimentação com a conquista da santidade ou integridade perseguida pelos ASD. “Porque eu sou o Senhor vosso Deus; portanto vós vos santificareis, e sereis santos, porque eu sou santo; e não vos contaminareis com nenhum réptil que se arrasta sobre a terra” (*Levítico* 11:44). É seguindo o próprio texto bíblico que Douglas interpreta as “abominações do *Levítico*”. As restrições alimentares estão relacionadas à confusão, à ambiguidade, e são impostas como regra alimentar para conduzir à santidade (a ausência de ambiguidade e de sujeira). No caso dos répteis citados no texto bíblico, a ambiguidade se dá ao fato de que por serem terrestres, rastejam e não se locomovem em quatro patas, como seria de se esperar de um animal que não vive no ar nem nas águas.

Segundo Jean Soler (1998, p. 82), “[o]s critérios escolhidos para distinguir os animais ‘puros’ referem-se principalmente aos órgãos de locomoção: as patas para os animais terrestres, as barbatanas para os aquáticos”. Portanto, são declarados imundos os animais aquáticos que se fixam no fundo das águas (mariscos) e os animais terrestres que não possuem patas, ou seja, não estão de acordo com os “planos de Deus”. O autor também lembra que desde os primórdios da história da humanidade a serpente é amaldiçoada a caminhar sobre seu ventre (*Gênesis* 3:14). Portanto, passaria a viver numa condição anômala, por não possuir patas para caminhar.

Para os hebreus, o porco é o emblema da sujeira e da imundície, símbolo dos povos gentios e incircuncisos, que os criavam e comiam a sua carne. O profeta Isaías

refere-se ao consumo da carne de porco como uma grande abominação à divindade judaica, o que se verifica no capítulo 65, no verso 4, onde lemos: “[a]ssentando-se junto às sepulturas, e passando as noites junto aos lugares secretos, comendo carne de porco e caldo de coisas abomináveis nos seus vasos”. Ou ainda Isaías 66:17, onde se lê: “os que comem carne de porco, e a abominação, e o rato, juntamente serão consumidos, diz o Senhor”. Através de uma análise dos tabus alimentares é possível concluir que essas proibições refletem situações fora de ordem, ou seja, que não são classificáveis na ordem social vigente.

No Novo Testamento também há referências estigmatizantes em relação ao porco. No Evangelho de Mateus, no capítulo 8, versos 30 e 31, há o instigante relato de uma manada de porcos que recebeu, em seus corpos, uma “legião de espíritos malignos” que, segundo a narrativa, Jesus expulsara de um homem. No relato do Filho Pródigo, registrado no Evangelho de Lucas, capítulo 15, nos versos 11 a 32, é mostrado que o convívio de um judeu com o porco alcança a maior condenação, pelo fato de que o moço que havia fugido de casa estava cuidando de porcos e chegou a sentir o desejo de comer a comida daqueles animais.

Para os hebreus, o porco “era o animal impuro por excelência, pois é ao mesmo tempo herbívoro e carnívoro, híbrido, além de não ruminar. Não se alimentar de animais imundos era um dever religioso e, mais ainda, a condição para que fosse mantido o pacto que assegurava, aos israelitas, a proteção do Altíssimo” (FLANDRIN; MONTANARI, 1966 *apud* PAULA, 2002, p. 4). Mary Douglas (1976) comenta que não havia razão para que o povo hebreu criasse o porco, pois ele não fornece leite, nem couro, ou lã. Além disso, os hebreus, assim como outros criadores, não apreciavam a caça e comer carne selvagem seria sinal de um pastor fraco. Portanto, não ter os elementos necessários para enquadrar-se na definição de gado é, segundo a autora, a única razão dada, no Antigo Testamento, para evitar o porco. Naquele contexto, a caça só serviria para alimento se compartilhasse das características dos animais de criação, o que permitia a caça de antílopes, cabra e carneiro selvagem.

Entre ASD, é mantida a restrição e o simbolismo da impureza com tentativas de explicações médicas, tendo como base a citação de pesquisas sobre saúde. Portanto, não comer carne de porco é também uma questão de proteção contra doenças; por isso, é comum ouvir que “adventista não come porco” e também as

caças, abundantes no interior do estado do Pará, por conseguinte, são completamente descartadas da dieta adventista. Apesar de nenhum adventista acionar um argumento empírico ou de base científica para esta interdição, acredito que seja simplesmente pelo fato de não serem animais domesticados. Os animais prescritos como alimento são totalmente domesticados, como a vaca e a galinha.

### **Tabus alimentares regionais e a dieta adventista**

É interessante notar que, mesmo entre paraenses não adeptos do adventismo, existem restrições a certos alimentos de origem animal de modo similar às interdições estabelecidas entre ASD. É o caso verificado na localidade de Itapuá, em Vigia, no nordeste do Pará, *lócus* da pesquisa de campo dos antropólogos paraenses acima citados, onde

(...) os verdadeiros animais 'de cria' (...) são a galinha e o gado bovino comum [e que] de todos os animais domésticos considerados comestíveis, os únicos que não apresentam fortes indícios de poderem ser incluídos no grupo dos reimosos são a galinha (não o galo, nem o frango<sup>11</sup>) e o gado bovino. Outros animais, como o porco, o pato, o peru etc., são normalmente considerados como reimosos (...). (MAUÉS; MOTTA-MAUÉS, 1978, p. 127-128).

As proibições alimentares entre os ASD, diferentemente daqueles que não professam a mesma fé, são consideradas absolutas, como indiquei anteriormente, e pode ser confirmado nas observações dos informantes que geralmente utilizam as palavras “nunca” e “jamais”, quando questionados a respeito da ingestão de carnes consideradas impuras. No entanto, Durkheim (1989, p. 172) adverte, ao se referir aos australianos, que, “não é certo e sequer verossímil que a proibição [alimentar] tenha um dia sido absoluta. Parece que ela sempre foi suspensa em caso de necessidade”. O autor estava se referindo especificamente ao tabu alimentar associado ao totem do clã e dá o exemplo do totem da água, explicando que um membro deste clã só pode ingeri-la com a intervenção de alguém de outro clã. Ele esclarece também que se houver necessidade, os membros de um clã podem se alimentar do animal totêmico desde que seja morto por um elemento de outro clã. A concepção corrente de reima

---

<sup>11</sup> O grupo pesquisado por mim não faz distinção ao consumo da carne do frango e da galinha, o que é percebido entre os ASD residentes em outras regiões do país.

também estabelece que só existe perigo na ingestão de certos alimentos apenas em determinadas circunstâncias e depende mais da pessoa que vai ingeri-los do que propriamente da constituição do animal ou de certas características que ele possua. Desse modo, sempre há a possibilidade de ingeri-lo desde que a pessoa não tenha alguma limitação física, já mencionada anteriormente.

Os ASD criaram o consenso de que ovos e gordura animal só podem ser ingeridos com moderação. Lia comentava que, em sua casa, os ovos eram consumidos com limitação (apenas 3 por semana) e, eventualmente, ingeriam a gordura da carne, mas Ana afirma que, no caso das carnes com gordura, não há abertura: “nunca se deve comer”. No *Levítico 7:23*, há uma proibição clara ao uso da gordura como alimento. “Nenhuma gordura de boi, nem de carneiro, nem de cabra comereis”, prescreve o texto. O mesmo ocorre com os moradores de Itapuá, para quem se um animal possui gordura em excesso, provavelmente será considerado prejudicial à saúde, ou seja, será “reimoso”. Curiosamente, ao comentar sobre esses tabus, Durkheim explica que tais proibições tendem a atenuar-se à medida que a organização tribal é abalada:

Mas as próprias restrições que então se mantêm demonstram que essas atenuações não foram admitidas com facilidade (...). Aqui, a proibição subsiste inteiramente para as partes que são consideradas como mais preciosas, isto é, como mais sagradas; por exemplo, ovos e a gordura. (DURKHEIM, 1989, p. 171).

Os peixes de couro são considerados reimosos tanto para Motta-Maués e Maués (1980), Maués e Motta-Maués (1978), como para Mariza Peirano (1975), que estudou os hábitos alimentares de uma comunidade de pescadores no estado do Ceará. Para ambos, o peixe de couro é considerado reimoso se for seguido um conjunto complexo de relações conhecidas pelos nativos, que inclui a condição do peixe em si: sua aparência, sua cor, a existência ou não de esporão, a existência de couro ou lixa; mas, também, a condição de quem vai se alimentar dele e o modo como ele será preparado. Entre ASD não há utilização de um sistema tão complexo de classificação e os alimentos classificados como reimosos são denominados impuros e considerados proibidos. O que se verifica é uma dicotomia pura e simples (peixes de escama X peixes de couro/pele), sendo que os peixes de couro sempre são considerados prejudiciais à saúde. A justificativa utilizada pelos interlocutores vem do

*Levítico e Deuteronômio*, que prescrevem o uso de peixe com escamas e barbatanas para alimento humano de maneira muito explícita.

Mas todo o que não tem barbatanas, nem escamas, nos mares e nos rios, todo o réptil das águas, e todo o ser vivente que há nas águas, estes serão para vós abominação.

Ser-vos-ão, pois, por abominação; da sua carne não comereis, e abominareis o seu cadáver.

Todo o que não tem barbatanas ou escamas, nas águas, será para vós abominação. (*Levítico* 11:9-12).

Isto comereis de tudo o que há nas águas; tudo o que tem barbatanas e escamas comereis.

Mas tudo o que não tiver barbatanas nem escamas não o comereis; imundo vos será. (*Deuteronômio* 14:9-10).

O caso dos mariscos é muito marcante entre os ASD, que os excluem totalmente de sua culinária, sem utilizarem uma base bíblica consistente. Angelica Maués (1978, 1980) e Heraldo Maués (1978, 1980) comentam que em Itapuá, o caranguejo, por não ser animal doméstico, nem caça e nem peixe, apresenta fortes indícios de ser prejudicial ou reimoso, e que o siri é considerado reimoso por comer a carne de pessoas mortas por afogamento ou apodrecidas. Tais animais são classificados por Leach (1983) como mediadores, na medida em que comem carne, mas não matam para viver; desta forma são considerados perigosos para a alimentação. Há, no entanto, peculiaridades na aplicação do tabu no caso do caranguejo entre itapuaenses, pois no povoado de Itapuá pode ser encontrada uma variedade chamada de manicujá e “enquanto o caranguejo comum possui as unhas grandes de tamanhos diferentes, o tipo manicujá as possui de um só tamanho e, por isso, é muitas vezes encarado como mais reimoso do que o caranguejo comum” (MAUÉS; MOTTA-MAUÉS, 1978, p. 130). Aqui fica claro que tudo que escapa à normalidade é potencialmente perigoso para a alimentação humana.

Os ASD consideram que o caranguejo deve ser evitado na alimentação, sem exceção, pois não há distinção entre o mais perigoso e o menos perigoso e, normalmente, o caranguejo é considerado imundo por tratar-se de “limpador do mar”, assim como o siri e o camarão que são “responsáveis pela higiene” do local em que vivem. Seguindo nessa linha de raciocínio elaborado pelos meus interlocutores, Davi faz uma analogia com o urubu – “limpador do ar” – e com o porco – “limpador da terra”. Jeremias confessava gostar de caranguejo: “comia muito antes de me converter, mas

o bichinho é imundo, esquisito”. Não há alusão ao caranguejo no texto bíblico, mas Marcos explica que “o seu aparelho digestivo é muito simples, por isso é perigoso porque os dejetos se misturem dentro dele”.

### **A relação dos adventistas com as iguarias paraenses**

Os ASD que residem em Belém têm um grande desafio, pois precisam evitar certos alimentos que fazem parte da tradição culinária da região. O primeiro exemplo é o pato no tucupí, prato muito apreciado entre os paraenses e que faz parte da ceia do Círio de Nazaré – festividade considerada como o natal paraense. O tucupí é um líquido extraído da mandioca brava, que é venenoso, necessitando ser fervido para o consumo humano. Esta iguaria pode ser consumida por ASD se houver a substituição do pato pelo frango, uma prática frequente realizada por Lia, Noemi e Sara, que apreciam esta iguaria, desde que seja feita a substituição. É muito comum que esse prato seja oferecido desse modo, pois, sendo o pato substituído pelo frango, deixa de ser uma comida imunda. No entanto, ainda assim é “remosa”, na compreensão dos paraenses não adventistas, já que o frango, diferentemente da galinha, contém reima.

A maniçoba é excluída da mesa dos ASD por levar grande quantidade de carne de porco. É possível substituir, neste caso, a carne de porco por outras, mas não verifiquei a prática em minha pesquisa, possivelmente pela força da tradição paraense no preparo, o que não favorece o interesse em substituir os ingredientes considerados nocivos à saúde. A maniçoba que, junto com o pato no tucupí, é considerada um dos pratos mais representativos da culinária paraense, é comum em algumas localidades na Bahia, especialmente no Recôncavo Baiano e encontra-se, também, em vários países africanos, com outros nomes. A maniçoba é preparada com as folhas da mandioca “brava”, chamadas de maniva, que precisam ser moídas e, em seguida, são cozidas. Esse cozimento das folhas, que é prolongado, serve para que amoleçam diversos ingredientes que são gradativamente acrescentados a ela, em momentos diferentes do preparo, como: charque<sup>12</sup>, toucinho, entre outros derivados do porco, bem como certos tipos de vísceras do gado bovino.

---

<sup>12</sup> Atualmente, é possível ver na cozinha de adventistas a utilização do charque por ser de origem bovina; no entanto, houve uma época em que sua utilização era proibida por não se ter certeza se sua origem era de gado bovino ou equino.

O tacacá, mais uma das iguarias paraenses, pode ser ingerido desde que o adventista tenha o cuidado de retirar o camarão; assim, perde-se boa parte do sabor, o que torna a prática pouco usual entre os ASD. Este alimento, consumido como lanche, é servido num recipiente especial chamado cuia, uma espécie de tigela feita a partir do fruto de uma árvore denominada cuieira, através de um demorado processo de preparação.<sup>13</sup> Os paraenses apreciam ingerir tal iguaria com pimenta de cheiro, preparada no tucupi.<sup>14</sup> Ao que tudo indica, o camarão é associado ao caranguejo, desse modo os ASD o evitam como alimento por temer a falta de higiene do crustáceo. A pimenta, seja de que tipo ela for, não é bem-vinda na mesa dos ASD, por ser considerada um estimulante e agressor da flora intestinal e das paredes do estômago.

Em recente pesquisa realizada na Feira Municipal de Cametá, no estado do Pará, o autor destacou uma peculiaridade regional no uso das expressões “acompanhamento” e “mistura”, o que nos interessa particularmente aqui. “O acompanhamento, (...), é formado pelos cereais, grãos e semente, [e] a farinha, o feijão, o arroz e o macarrão. A mistura, por seu turno se configura por algum alimento de origem animal (...)” (DIAS JÚNIOR, 2020, p. 94). A partir dessa classificação, podemos dizer que os ASD podem lançar mão de uma variada gama de alimentos nas refeições diárias, que são considerados na região como “acompanhamento”. No entanto, a composição da “mistura”, considerada por Dias Júnior (2020, p. 94) como a parte “mais importante da comida”, por possuir “fortidão”, ficaria restrita aos ovos, ao glúten e à soja<sup>15</sup>.

Já os ASD que optam pela ingestão de proteína animal precisam se abster das carnes cuja proibição bíblica é clara, além do caranguejo, camarão e mariscos, abundantes e muito apreciados na região Norte do Brasil. Balaão, pai de Jeremias, reclamava da comida que a nora fazia e aconselhava: “um homem precisa de comida forte”, se referindo ao feijão preto, à macaxeira e às carnes em geral. O casal demonstrava preocupação com a influência dele sobre os netos, pois preparava

---

<sup>13</sup> O tacacá é composto por uma espécie de mingau bem consistente feito do amido da mandioca, chamado, nesta forma, localmente de goma, pelo tucupi, pelo jambu, vegetal folhoso verde, cozido e misturado ao tucupi, mistura à qual se acrescenta camarão seco (obtido por processo especial de salga).

<sup>14</sup> Para uma etnografia mais ampla e aprofundada sobre o tacacá, recomendo o artigo de Pascale de Robert e Lucia van Velthem (2009).

<sup>15</sup> O glúten e a soja são sobejamente utilizados pelos ASD no preparo de refeições, inclusive na forma de “bifes”, com o objetivo de substituir a ingestão de carnes. Para maiores detalhes, ver meu artigo: (FUCKNER, 2012).

eventualmente carne de porco em casa, e decidiram construir uma casinha para ele morar só próximo à sua residência, para que pudessem ter mais privacidade. A situação encontrada ali revela uma clara diferença entre o que os ASD consideram como alimento forte ou nutritivo e o conceito de fortidão veiculado entre os não adventistas na região.

### **Considerações Finais**

De Malinowski a Mary Douglas, a antropologia tem percorrido um longo caminho para buscar compreender as relações sociais estabelecidas em torno das práticas de comensalidade. Esses antropólogos, sejam da vertente materialista ou simbólica, vêm influenciando gerações de pesquisadores em todo o Brasil. A complexidade dos saberes populares tem sido objeto de estudo e reflexão e, aqui, procurei mostrar resultados de minha pesquisa sobre a reima e suas relações com práticas alimentares dos ASD em solo paraense. Ao que parece, esse grupo religioso tem feito esforços na manutenção de antigas regras bíblicas, aproximando-se de produtos considerados naturais e afastando-se de alimentos considerados nocivos, pois os ASD procuram manter-se preparados para o fim do mundo e a vida eterna neste planeta restaurado e sem maldades.

Pode-se constatar uma aproximação entre as prescrições adventistas e os tabus alimentares difundidos no Pará, mantidas certas especificidades práticas e conceituais no caso da expressão reima/reimoso, típicas da região aludida no artigo. A meu ver, em Itapuá as restrições, geralmente, são feitas às pessoas que estão em uma condição que Victor Turner (1974) denominou de liminar. Esse antropólogo faz uma observação interessante sobre a institucionalização de estados anteriormente definidos como provisórios da cultura e da sociedade, o que nos ajuda a entender as diferenças e semelhanças entre as práticas alimentares dos ASD em relação aos não adventistas que residem em Belém do Pará. Estabeleço uma aproximação dos itapuaenses às sociedades tribais ou “tradicionalistas” e identifico os ASD com as sociedades modernas ou “complexas”. Senão, vejamos:

O que parece ter acontecido é que, com o incremento da especialização da sociedade e da cultura, com a progressiva complexidade na divisão social do trabalho, aquilo que era na sociedade tribal principalmente um conjunto de

qualidades transitórias entre estados definidos da cultura e da sociedade, transformou-se num estado institucionalizado (...). A transição tornou-se, neste caso, numa condição permanente. (TURNER, 1974, p. 131).

Esta seria uma possibilidade de interpretação sobre as diferenças encontradas nas práticas dos grupos citados. Outra perspectiva de análise, porém, pode ser feita, haja vista a forte evidência de que os ASD estão constantemente aguardando uma vida em outra condição e lugar (“o Céu” – paraíso restaurado na Terra) e compreendem que vivem neste mundo apenas de passagem e devem manter-se puros para irem “ao Céu”. Para os hebreus, Jeová determina que eles devam ser santos, como Ele é santo. Para os ASD a prescrição é a mesma: manter os corpos saudáveis (santos) para estarem sempre preparados esperando o advento de Jesus, que será breve, embora ninguém possa saber quando. Desse modo, a dieta alimentar transformou-se em um dos componentes desse estado de pureza que deve ser mantido em todo o tempo e em qualquer circunstância, diferentemente dos itapuaenses que consideram liminares apenas situações específicas e transitórias de seu cotidiano.

O povo hebreu, à época da elaboração das prescrições levíticas, era nômade. É conhecida até hoje a imagem do judeu errante, um povo sem território. Os ASD também se consideram errantes, nômades em busca de um território: “a pátria celestial” – o paraíso estabelecido aqui mesmo na Terra, após um período de mil anos, durante os quais os salvos viverão com Jesus no Paraíso. Sua trajetória se inicia e se perpetua na expectativa do final da história deste planeta e na elevação para um mundo idealizado e, portanto, estão em constante proclamação da mensagem do advento.

## Referências

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.

CONTRERAS, Jesus; GRACIA, Mabel. **Alimentação, sociedade e cultura**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011.

DIAS JÚNIOR, Carlos: Comida de feira: Sociabilidade e alimentação em uma Feira na Amazônia paraense. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará - IHGP** (On line), n. 1, p. 91-108, mai./2020.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ESPÍRITO SANTO, Alvaro Negrão; MACÊDO, Sidiana da Consolação Ferreira de: História da Alimentação e do Abastecimento na Amazônia: um presente ao IHGP. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará - IHGP** (On line), n. 1, p. 1-2, 2020.

FUCKNER, Ismael. A Igreja Adventista do Sétimo Dia entre a modernidade e a pós-modernidade. **Revista Mosaico**, n. 2, p. 159-169, jul./dez. 2012.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 1999.

LEACH, Edmund. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DAMATTA, Roberto (Org.). **Edmundo Leach: antropologia**. São Paulo: Ática, 1992. (Coleção Grandes Cientistas, 38).

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? **Revista Horizontes Antropológicos: natureza e cultura**, n. 16, p. 145-156, dez./2001.

MACIEL, Maria Eunice. Introdução. **Revista Horizontes Antropológicos: comida**. n. 4, p. 7-8, dez. 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUÉS, R. Heraldo; MOTTA-MAUÉS, M. Angelica. O modelo da 'reima': representações alimentares em uma comunidade amazônica. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). **Anuário Antropológico /77**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

MEAD, Margaret. **The problem of changing food habits, report Committee on Food 1941-1943**. Washington: National Academy of Sciences, 1943.

MOTTA-MAUÉS, M. Angelica; MAUÉS, R. Heraldo. **O folclore da alimentação**: tabus alimentares da Amazônia. Um estudo de caso numa população de pescadores do litoral paraense. Belém: Falangola, 1980.

NERE, Jaime da Silva. **O papel do enfermeiro na gestão de uma farmácia hospitalar**: estudo de caso no Hospital Adventista de Belém. Dissertação em Ciências Económicas e das Organizações, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Lisboa, 2018.

PAULA, Arlete Rodrigues Vieira de. “A Comida e o Sagrado”. Resumo apresentado na **XXIII Reunião da ABA**. Gramado – RS, 2002. (mimeo).

PEIRANO, Mariza. **Proibições Alimentares numa Comunidade de Pescadores**. Brasília, Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília (UNB), 1975.

RICHARDS, Audrey. **Land, labour and diet northern Rhodesia**. Oxford: Oxford University Press, 1939.

ROBERT, Pascale de; VELTHEM, Lucia van: A hora do tacacá: consumo e valorização de alimentos tradicionais amazônicos em um centro urbano (Belém – Pará). **Anthropology of food**, **S6** (Online), n. 6, p. 1-13, dez. 2009.

RODRIGUES, Antônio Greco: Buscando Raízes. **Revista Horizontes Antropológicos: natureza e cultura**, n. 16, p. 131-144, 2001.

SCHUNEMANN, Haller: Alimentação e salvação: o papel dos interditos alimentares na Igreja Adventista do Sétimo Dia. **Revista Religião e Cultura**, São Paulo, n. 7, p. 79-99, 2007.

SOLER, Jean. As razões da Bíblia: regras alimentares hebraicas. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Org.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

TELES, Alinic: 60 anos de serviço. **Revista Adventista**, n. 1260, p. 33-35.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

Recebido em: 02/01/2023.  
Aprovado em: 27/04/2023.



Paulo Ricardo da Silva\*

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo explicitar a crítica de Edmund Husserl (1859-1938) ao empirismo de John Locke (1632 -1704) circunscrita na Segunda Investigação Lógica na obra *Investigações Lógicas* (1901). Deste modo, detalharemos as questões referentes à hipóstase psicológica do universal defendida por John Locke, a qual surge devido a afirmação da não existência na realidade de algo universal, mas sim que apenas coisas individuais existem e são ordenadas em espécies e gêneros com respeito às semelhanças. Desta forma, as aparências das coisas são vistas como “complexos de ideias (simples)” e o fato de podermos nomear muitas coisas unicamente por meio de um e o mesmo nome geral prova que um significado geral, uma “ideia geral”, deve corresponder a isso. Discutiremos neste artigo como a abstração, para Husserl, não é o que percebemos apenas pelos dados da sensação, como o empirismo sensualista quer que acreditemos, mas as essências e as conexões de essências. Em suma, para a fenomenologia, não há oposição entre essencialidade (*Wesenheit*) e ser-dado (*Gegebensein*) às “essências” que são percebidas nas “próprias coisas”, não recorrendo a um artifício psicológico.

**Palavras-chave:** Husserl. Locke. Abstração. Sensibilidade. Essência. Psicológico.

## The critique to psychological hypostasis of the universal in John Locke's theory of abstraction in Edmund Husserl's *Second Logical Investigation*

## ABSTRACT

This work aims to explain the criticism of Edmund Husserl (1859-1938) to the empiricism of John Locke (1632 -1704) circumscribed in the Second Logical Investigation in the work *Logical Investigations* (1901). In this way, we will detail the questions referring to the psychological hypostasis of the general defended by John Locke, which arises due to the affirmation of the non-existence in reality of something like a universal, but that only individual things exist and are ordered in species and genera with respect to the similarities. In this way, the appearances of things are seen as "complexes of (simple) ideas", and the fact that we can name many things solely by means of one and the same general name proves that a general meaning, a "general idea", must correspond to In this article, we will discuss how abstraction, for Husserl, is not what we perceive only through sensation data, as sensualist empiricism wants us to believe, but essences and essence connections. In short, for phenomenology, there is no opposition between essentiality (*Wesenheit*) and being-given (*Gegebensein*) to the “essences” that are perceived in the “things themselves” without resorting to a psychological artifice.

**Keywords:** Husserl. Locke. Abstraction. Sensitivity. Essence. Psychological.

\* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (2021), Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2018). Bacharel em Psicologia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (2011). Possui experiência na área de Psicologia e como professor na área da Filosofia. Desenvolve pesquisas na área de Fenomenologia, Teoria do Conhecimento e Lógica. E-mail: pricardo\_psi@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0392020927118051>.

## Introdução

Husserl dedica toda a *Segunda Investigação* a um exame crítico das diversas teorias da abstração surgidas na linha do empirismo e do psicologismo (desde Locke, Berkeley e Hume, passando por Stuart Mill, Herbert Spencer, até Cornelius e Müller), com a peculiaridade de insistir nas raízes nominalistas da abstração, que a dilui a certos processos psicológicos ou na lei de associação de ideias. Para Husserl, a teoria empirista da abstração confunde dois planos, a saber, o plano da descrição fenomenológica dos atos intencionais e seus conteúdos objetivos, com a explicação psicológica da gênese mental das vivências da consciência. Husserl pretende, através de sua crítica, questionar qual o conteúdo, o sentido, a significação própria de um ato de consciência e sua referência a uma intuição correspondente; como também busca elucidar o curso do acontecer real de um ato de consciência e sua relação com outros atos de consciência, assim como seu caráter de efeito sobre outros tipos de fatos que produzem esta vivência (planos esses que o psicologismo confunde continuamente).

Nos pautaremos aqui, desse modo, nas discussões husserlianas que envolvem John Locke (1632-1704), o qual defende a não existência dos universais na realidade, dando ênfase a complexos de notas genéricas separadas. Deste modo, o objeto geral seria materializado pela consciência psicológica, que o compõe de atributos comuns ao múltiplo.

Qual a crítica que Husserl faz a esse empirista? Qual o teor de suas ideias perante o desenvolvimento da teoria moderna da abstração? Compreendemos que Husserl assume conduta crítica frente às proposições que, diferentemente em relação aos seus conteúdos, concordam em relação às formas da teoria empirista da abstração. No entanto, parece indispensável conceder agora um maior espaço para realizar a análise comprobatória das formas principais da teoria moderna da abstração à nossa concepção do essencial aos objetos universais e das representações universais. A comprovação crítica dos erros das concepções alheias dá a Husserl a oportunidade de configurar sua própria concepção e colocar em prova a fiabilidade das outras.

A teoria da abstração empirista padece da diminuição de dois diferentes interesses científicos essenciais. Um deles diz respeito à explanação psicológica das vivências, o outro ao esclarecimento “lógico” do seu conteúdo pensante ou sentido e

à crítica das suas possíveis realizações de conhecimento. Quanto ao primeiro aspecto, trata-se da comprovação das conexões empíricas que conectam a vivência pensante dada com outros fatos, no decurso de acontecimentos reais. Fatos que, como causa, a produziram, ou sobre as quais ela exerce efeitos. No segundo aspecto, ao contrário, abrange-se a origem dos conceitos que pertencem às palavras; por conseguinte, o esclarecimento da sua “visada própria” ou significação, por meio da confirmação evidente da sua intenção em sentido preenchedor, que atualizamos somente através do aduzir da intuição conveniente.

Os estudos dessas concepções fenomenológicas oferecem os fundamentos indispensáveis para realizar o esclarecimento, ponto de vista da crítica do conhecimento e de sua possibilidade, e assim trazer uma claridade essencial à possibilidade de enunciados válidos sobre objetos universais (nomeadamente, sobre objetos singulares como aqueles dos conceitos universais correspondentes) e, em conexão com isso, para determinar com clareza o sentido correto no qual podem valer o universal como ente e o singular subjacente a predicados universais.

Cada doutrina da abstração que objetive valor gnosiológico falha em seu objetivo quando, em vez de realizar a descrição da situação descritiva imediata na qual o específico nos vem à consciência, e com seu intermédio, clarificar o sentido do nome atributivo e, em consequência, trazer uma solução evidente aos múltiplos equívocos que a essência da espécie experimentou, se perde em análises empírico-psicológicas do processo de abstração, segundo as causas e efeitos e, passando fugidamente pelo conteúdo descritivo da consciência abstrativa, dirige o seu interesse, predominantemente, para as suposições inconscientes e para o entrelaçamento hipotético de associação.

Do mesmo modo, uma teoria da abstração falha de antemão no seu objetivo quando dirige o seu propósito para o campo do que se pode encontrar de maneira imanente em toda a abstração autêntica, ou seja, intuitiva. E, com isso, anuncia o erro da confusão entre análises essenciais e empíricas (esclarecedoras de um ponto de vista da crítica do conhecimento e elucidativo de um ponto de vista psicológico); mas cai em outra confusão sugerida, sobretudo, pela multiplicidade de sentidos do discurso sobre representação e análises objetivas: aquilo que o ato de significar atribui apenas, justamente, aos seus objetos é agora atribuído aos próprios atos como constituintes reais. Não notando a esfera normativa da consciência e da sua essência imanente,

viabiliza uma confusão. Desta forma, as análises que decorrem irão mostrar que as modernas teorias da abstração possuem estas características e, de fato, falharam em seu objetivo.

Após Husserl ter reivindicado contra o psicologismo a autonomia e a objetividade do ser ideal e mostrar a necessidade do objeto real, ou seja, do objeto universal, o filósofo faz uma análise rigorosa das teorias empiristas da abstração, que constituem o fundamento clássico das teorias psicológicas modernas. A demonstração da necessidade dos objetos gerais exigirá um complemento, será necessário determinar o seu modo de existir. Foi possível notar que não se pode atribuir-lhe existência real, havendo necessidade de investigar o processo noético pelo qual a consciência o constitui e lhe confere o ser objetivo. A análise fenomenológica irá afirmar o ser ideal como conjectura indispensável para realizar a solução dos problemas discutidos.

Sendo assim, na *Segunda Investigação Lógica* é a consciência da universalidade que se evidencia na espécie por meio do processo da *abstração ideadora (ideierender Abstraktion)*. O problema do ser ideal desdobra-se no problema da unidade ideal da espécie – o que significa dizer que implica em uma teoria da abstração, e assim em uma teoria do conhecimento. Husserl afirma haver acordo entre todas as teorias empiristas. Deste modo, ele se limita às questões de princípios do empirismo.

A argumentação husserliana seguirá uma linha de problema que pode ser considerada fundamental para toda a filosofia empirista. São duas as alternativas oferecidas pela teoria empirista da abstração, a primeira consistindo em inquirir o aspecto psicológico das vivências segundo o fio condutor das conexões empíricas entre vivência e fatos, e interpretar as últimas como causas. A segunda, em elucidar os conteúdos lógicos do pensamento, com a finalidade de determinar a origem dos conceitos e a evidenciação de seu significado mediante a intuição sensível. Assim, Husserl considera:

O estudo da essência destas conexões fenomenológicas oferece os fundamentos indispensáveis para realizar o esclarecimento, do ponto de vista da crítica do conhecimento, da “possibilidade” do conhecimento; por conseguinte, no nosso caso: para trazer a uma clareza essencial a possibilidade de enunciados válidos sobre objetos universais (nomeadamente, sobre objetos singulares como objetos do conceito

universal correspondente) e, em conexão com isso, para determinar com clareza o sentido correto no qual podem valer o universal como ente e o singular subjacente a predicados universais (HUSSERL, 2015, p. 100).

A situação da fenomenologia relativamente às *Investigações* e ao método geral do empirismo não poderia ser mais clara. O empirismo que se atém aos fatos busca na consciência causas e efeitos empíricos segundo o modelo das ciências físicas; ora, sendo singulares e contingentes, os fatos não podem esclarecer o universal e o necessário. Não surpreende, portanto, que a teoria empirista tenha dificuldade para definir o modo de existência da espécie. Por consequência, somos levados ao problema da abstração, uma vez que seu princípio é irrefutável para a fenomenologia, visto que a psicologia empírica trata das causas que estão subordinadas à aparição da vivência, esclarecendo a origem do pensamento abstrato enquanto acontecimento.

No entanto, ao fazer isso, pressupõe que estamos em posse de seu sentido. A elucidação fenomenológica, pelo contrário, tem em vista a “origem” dos conceitos, ao referir-se ao modo específico de uma “visada propriamente dita”. A apelação ao princípio da evidência, como realização adequada de uma significação claramente elucidada, acentua neste lugar a articulação profunda das *Investigações* em torno de problemas do acontecimento, porque a elucidação, e não a explicação, é preliminar a toda teoria do conhecimento (Cf. SCHÉRER, 1969). Em vista dos argumentos apresentados, a fenomenologia se coloca em uma perspectiva essencial, posto que nenhum fato real pode assumir o lugar de estruturas lógicas e ideais, nada disso substitui a intuição direta das essências da consciência em sua pura universalidade.

### **A crítica husserliana à hipóstase psicológica de John Locke**

Husserl, no capítulo II da *Segunda Investigação*, denominada de “O hipostasiar psicológico do universal”, demonstra que duas interpretações errôneas dominaram o desenvolvimento das doutrinas dos objetos gerais: (1) a hipóstase metafísica do geral, a suposição da existência real de espécies fora do pensamento; (2) a hipóstase psicológica do geral, a suposição da existência real das espécies no pensamento. Uma terceira interpretação errônea é a do nominalismo, que em suas várias formas tenta reinterpretar o geral em termos de indivíduos, com respeito ao objeto e ao ato

do pensamento. A primeira interpretação errônea, que está na base do realismo platônico na concepção tradicional, há muito foi descartada. O antigo nominalismo, extremo e conceitual, se opôs a ela. A oposição à segunda interpretação errônea, especialmente na forma das ideias abstratas de Locke, determinou o desenvolvimento da teoria moderna da abstração e mostrou uma inclinação decidida para o nominalismo extremo, que atualmente é simplesmente chamado de nominalismo e é contrastado com o conceitualismo.

Para evitar a compreensão das ideias abstratas de Locke, julgou-se necessário negar os objetos gerais como unidades de pensamento singulares e as representações gerais como atos de pensamento particulares. As questões relativas à essência dos objetos gerais não podem ser separadas das questões relativas à essência das ideias gerais. Para os presentes propósitos, é necessário remover as dúvidas sobre como tais objetos podem ser representados, e refutar as teorias que parecem provar por análises psicológicas científicas que são apenas ideias individuais, e conseqüentemente, que apenas objetos individuais podem ser conhecidos por nós. Portanto, a conversa sobre objetos gerais deve ser considerada apenas fictícia ou figurativa. Em vista da influência contínua do realismo psicológico, Husserl compromete-se a considerá-lo mais de perto.

A fim de mostrar apagógicamente a insustentabilidade da doutrina das espécies como objetos gerais, a seguinte linha de pensamento pode ser avançada em oposição à visão de Husserl. Se as espécies não são algo real, e se também não são algo no pensamento, então não são nada? Como podemos falar sobre algo sem que ao menos esteja em nosso pensamento? No entanto, Husserl demonstra que estes termos são equívocos metafísicos que se apresentam como sendo o ser do ideal, um ser na consciência e, portanto, é apropriadamente chamado de conteúdo da consciência. Em contraste com isso, o ser real seria um mero estar na consciência ou ser de um conteúdo, um ser em si mesmo, transcendente, fora da consciência. Para o filósofo, primeiramente torna-se preciso desfazer uma confusão relativa ao termo "real". "Real" pode ser predicado referente tanto ao ser na consciência, como ao que está fora dela; para definir a realidade da consciência basta a temporalidade.

Segundo Husserl "[...] real, vale para nós tanto 'na' consciência, como 'fora'. Real é o indivíduo com todos os seus elementos constituintes; ele é um aqui e agora. Como nota caracterizadora da realidade basta-nos a temporalidade (HUSSERL, 2015,

p. 104). O ser real e o ser temporal não são conceitos idênticos, mas suas extensões são iguais. Husserl não quer dizer que as nossas “vivências psíquicas” sejam coisas no sentido da metafísica. Uma vez que, se a metafísica for excluída, a realidade pode ser definida pela temporalidade, o que está em questão é a oposição ao “ser” atemporal do ideal. As vivências psíquicas possuem unidade real que se manifesta no tempo, na ordem da sucessão dos atos e dos processos de consciência. As imagens, os sentimentos e as emoções são exemplos de algo real, na medida em que possuem uma individualidade aqui e agora.

Desse modo, o ser ideal não se reduz aos momentos reais (temporais) da consciência; é, pelo contrário, uma coisa pensada como referência intencional da vivência, visado na intenção significativa, e não simplesmente apreendido pelos sentidos ou constituído pelo entendimento, a partir de regras formais *a priori*. Além disso, é certo que o geral é algo pensado por nós, tantas vezes quanto falamos dele. Mas não é, portanto, um conteúdo de pensamento no sentido de um constituinte real de uma experiência de pensamento, ou no sentido de um conteúdo de sentido, mas antes um objeto que foi pensado.

Husserl não coloca o ser do ideal no mesmo nível do ser pensado do fictício ou do absurdo. Este último absolutamente não existe e nada pode ser declarado categoricamente sobre ele em um sentido real. Falar deles como tendo seu próprio tipo de ser, o tipo “meramente intencional”, é realmente usar uma linguagem figurativa. Existem apenas certas conexões legalmente válidas entre “apresentações sem objetos”, que, em virtude de sua analogia com verdades que se referem às apresentações com objetos, sugerem a ideia de objetos meramente apresentados que não existem verdadeiramente. Os objetos ideais existem verdadeiramente. Não é apenas significativo falar de objetos como o número 2, a qualidade do vermelho, o princípio de contradição e de coisas semelhantes, e apresentá-los como tendo predicados, mas também apreendemos com discernimento certas verdades categóricas que se referem a esses objetos, assim:

Se essas verdades são válidas, então também tem de existir tudo aquilo que pressupõe objetivamente o seu valor. Se eu compreendo que 4 é um número par, que o predicado expresso convém efetivamente ao objeto ideal 4, então est objeto também não pode ser uma mera ficção, uma mera *façon de parler*, na verdade, um nada (HUSSERL, 2015, p. 105).

Isso não significa negar que o sentido desse ser e, com ele, o sentido da predicação, não seja inteiramente o mesmo que nos casos em que um sujeito real de um predicado real sejam acrescentadas ou negadas a sua propriedade. Ao contrário, Husserl atribui peso à distinção categorial fundamental dentro do campo da existência, ou dos objetos em geral – a distinção entre ser ideal e ser real, ser como espécie, ou do ser como algo individual.

Da mesma forma, a predicação é dividida em dois tipos essencialmente diferentes, dependendo se suas propriedades são atribuídas ou negadas a um indivíduo, ou se suas determinações gerais são atribuídas ou negadas a uma espécie. Mas essa distinção não enfraquece a unidade mais elevada no conceito de um objeto, ou, correlativamente, a unidade proposicional categórica. Em todos os casos, um objeto (ou sujeito) tem ou não tem algo (ou predicado), e a significação dessa atribuição mais geral, com suas leis, determina o sentido geral do ser, ou de um objeto em geral; assim como o sentido mais especial de predicação geral com suas leis coordenadas determina o sentido de um objeto ideal, ou o pressupõe.

Assumindo que tudo o que existe é válido como existente em virtude da evidência com a qual é apreendido no pensamento, Husserl conclui que não pode haver base para a negação do ser ideal. Na verdade, nenhuma arte de interpretação pode eliminar os objetos ideais de nosso falar e pensar. Esclarecida esta questão concernente aos equívocos entre ser ideal e ser real, Husserl começa a mostrar, no parágrafo IX da *Segunda Investigação*, que o hipostasiar psicológico do universal teve um efeito histórico particular na filosofia lockeana. “Na efetividade real não há nada de semelhante a um universal, há apenas coisas reais individuais, que se ordenam de acordo com a semelhança e pareças, em gêneros e espécies” (HUSSERL, 2015, p. 106).

Husserl exprime a teoria de Locke das ideias gerais abstratas resumida da seguinte forma:

Detenhamo-nos na esfera do dado e vivido imediato, dito à maneira de Locke, nas “ideias”: os aparecimentos de coisas são complexos de “ideias simples”, de tal modo que, em muitos de tais complexos, costuma, regressar das mesmas ideias simples, a mesmas notas fenomenais características, singularmente ou em grupo. Nomeamos agora as coisas, e nomeamo-las não meramente por meio de nome próprios, mas, sim, predominantemente, por meio dos nomes comuns. Mas o fato de que muitas coisas poderiam ser nomeadas, sem ambiguidades, por meio de um e do mesmo nome universal,

comprova que a este teria justamente de corresponder um sentido universal, uma “ideia universal” (HUSSERL, 2015, p. 106).

Desta forma, o nome universal se relacionaria com os objetos da classe a qual pertence, de modo que ele faria por meio de uma e mesma nota característica (ou complexo de notas) comum a todos estes objetos, com que a inequívocidade do nome universal apenas se estendesse ao ponto em que os objetos são nomeados por meio desta e de nenhuma outra nota característica. É através do pensamento universal, que se realiza em significações universais, por conseguinte, que temos a capacidade de abstração, quer dizer, a capacidade para separar das coisas fenomenais, que nos são dadas como complexos de notas características, ideias parciais, ideias de notas características singulares, e de ligá-las a palavras como suas significações universais. Cada nome universal possuiria sua significação própria, o que garantiria a possibilidade de separabilidade e efetividade da separação.

Assim sendo, o nome porta uma nota característica exclusivamente ligada a si, e do mesmo modo, pelo fato de escolhermos, arbitrariamente, uma nota, podemos fazer dela a significação particular de novos nomes universais. O nome universal convém a tais objetos em virtude de atributos comuns, e isso pressupõe em nosso entendimento a capacidade de abstrair, ou seja, de “comparar” e “separar” as ideias parciais comuns a todos os objetos da mesma classe e “unir” estas partes separadas na totalidade de uma representação. Como o nome universal possui uma significação que se liga a um atributo comum ou a um grupo de atributos, a possibilidade desta e de outras abstrações subsequentes estaria garantida, bastando em cada caso abstrair os atributos comuns ou realizar a separação dos diferentes, para obter as diferenças espécie/gênero. Serão sempre designados com o mesmo nome partes ou momentos parciais dos objetos, fixando-se os atributos (ou o atributo) o qual se deseja conservar como “gerais”, quer dizer, comuns às partes consideradas.

A abstração exige um esforço de atenção para fim de formar ideias gerais que não existem na realidade física, e necessitam do entendimento para “existirem” no pensamento. À vista disso, uma série de críticas se dirigem à hipóstase psicológica do geral. Desta forma, as espécies não são nada reais: são, portanto, produtos de nossos pensamentos, estão no pensamento. Mas o “estar na consciência” é também

algo real, e se entende por isso que é uma parte ou conteúdo vivencial da consciência, que se manifesta aqui e agora.

Para Husserl, o ser real se caracteriza pela temporalidade que joga o papel de critério essencial na distinção a respeito do ideal. O ideal não é um elemento real na vivência, e não se pode dizer tampouco que seja uma simples ficção, pois, assim como o número, existe se dando na evidência, sendo um objeto do pensamento. Contudo, na origem da hipóstase psicológica do geral, a tese de Locke aceita ingenuamente que o geral se identifica com a presença real de uma representação na consciência: a ideia do triângulo geral é absurda, já que supõe a existência real no pensamento de uma imagem de triângulo que não conteria nenhum dos caracteres de um triângulo geometricamente definido.

Locke separa o geral individualizando-o, isso é demonstrado quando ele se refere ao triângulo geral (a ideia de triângulo), a qual é a mesma que a ideia da triangularidade, que não é a de “um triângulo em si mesmo”. Dito de outra forma, o conceito não pode ser uma parte real do objeto que subsume: é a sua espécie, para qual o objeto serve de base intuitiva na realização (Cf. FARBER, 1968).

Para ser formada a ideia geral do triângulo, o entendimento teria que fabricar um objeto que não fosse isósceles, nem escaleno, nem equilátero. E que não fosse nenhum triângulo em particular, mas que representasse todos os triângulos, sem ser nenhum deles. A ideia de triângulo seria a ideia complexa de um objeto, o qual não existe “fora” da consciência, formada pela abstração (ou separação) dos elementos comuns aos vários triângulos singulares que existem e, por sua posterior reunião, Locke sustenta que o conhecimento das qualidades dos triângulos baseia-se na ideia abstrata da triangularidade que não tem existência real, mas sim, é criada pela abstração. Não há distinção entre a essência nominal e a essência real na qual aquela se baseia.

Da ideia de triângulo em geral e de outras ideias podemos deduzir que os ângulos internos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, assim como outros teoremas, mas isso não implicaria na existência de triângulos na natureza. Para os teoremas serem aplicados temos que saber se há existências reais que satisfaçam a definição e os teoremas, o que só pode ser conhecido na experiência. Em uma representação geral, assim, o triângulo geral deveria ser a representação pertinente a todo triângulo concebível (Cf. HUSSERL, 2015).

O realismo ingênuo de Locke o leva a confundir o objeto geral com a imagem de um objeto “engendrado” pela consciência psicológica. Locke separa ou abstrai o geral em virtude de uma individualização figurativa. A verdadeira natureza da ideia do objeto torna-se falsa ao se admitir a necessidade do entendimento produzir algo “existente” em separado, sem ter uma ideia precisa desta produção. O objeto ideal é definido na linha da causalidade psíquica como algo fabricado com o material da sensação, que guarda algo do poder que o criou: as operações psíquicas do entendimento.

A hipóstase psicologista de Locke consiste, de fato, na identificação do abstrato com a imagem composta. O objeto geral é materializado pela consciência psicológica que o compõe de atributos comuns ao múltiplo. Locke julga que o nome geral deve corresponder a um sentido, e assim, a um atributo geral. Mas como o próprio atributo é compreendido em sua existência real, formada por partes iguais ou semelhantes de objetos singulares, resulta que o atributo continua afetado por sua particularidade de origem.

Assim sendo, o feixe de atributos correspondente à significação geral é única e nominalmente separado de sua existência concreta. A significação do triângulo geral é, no fundo, a representação de um objeto pretensamente geral, uma vez que, enquanto imagem constituída, é difícil conceber a abstração ou separação da qual se acha investido.

Assim, Locke confunde a representação com a significação geral específica, que não é algo realmente separado, mas sim, visado. Duas consequências importantes surgem desta confusão, primeiro, o objeto geral – a espécie, a significação – é hipostasiado, quer dizer, é atribuído a algo que se afirma existir no pensamento. Segundo, um abismo intransponível se interpõe entre a espécie hipostasiada e o singular contido em sua extensão. O singular participa da espécie geral porque possui os atributos comuns exigidos pela espécie, mas como estes são reais, a participação exigiria um terceiro termo de comparação, e assim indefinidamente.

O argumento do “terceiro homem” considerado contra o realismo platônico conservaria também aqui todo o seu valor (Cf. SANTOS, 2010). Mas, se o regresso infinito é inseparável desta ideia geral formada pela reunião das partes singulares comuns a todos os objetos singulares semelhantes, ela será forçosamente incompleta

ou indefinida. Mesmo os elementos essenciais de sua definição (conotação) dependeriam de uma operação infinita de comparar, unir e separar desencadeada pelo entendimento, pois, segundo o modelo de indução empírica, a intuição de gênero e da espécie não fixaria o idêntico, mas o igual e o semelhante.

Husserl demonstra que o salto do singular para o universal não pode dar-se pela simples combinação dos elementos singulares. Necessitaria de uma completa mudança da intenção significativa, que consistiria em deixar o singular de lado para visar ao universal em uma intenção inteiramente diversa. O universal é objeto de apreensão direta, não construída. O “semelhante” ou o “igual” abstraído de um contexto singular não passam a representar algo geral unicamente por terem sido separados de qualquer contaminação singular.

Segundo Husserl, Locke admite, em nome de um realismo que adota, a solução conceitualista: só as representações hipostasiadas como fatos da alma são reais. Diz ainda que o primeiro erro de Locke é o obscuro conceito que ele tem de ideia, o que é admitido nos seguintes pontos: 1º) Todo objeto da experiência interna – seja ele a vivência psíquica ou qualquer outra ocorrência real da consciência –, é definido como ideia. 2º) Ideia significa também representação: representa intencionalmente alguma coisa. 3º) Esta representação (*Vorstellung*), diz Husserl, é identificada com o representado (*Vorgestelltes*), a aparência com o que aparece, o ato – o fenômeno do ato enquanto parte real e imanente do fluxo da consciência – com o objeto intencional, de modo que o objeto que aparece é confundido com as suas ideias e seus atributos com ideias parciais. 4º) Todos estes equívocos são consequência da redução dos atributos do objeto aos conteúdos imanentes da representação, isto é, às sensações. 5º) A expressão “ideia geral” designa ao mesmo tempo as características do atributo específico e as dos diversos momentos do objeto. 6º) Finalmente, Locke confunde, e não distingue, a representação da imagem com a representação enquanto significação. Esta última pode ser considerada tanto como intenção significativa como enquanto preenchimento intuitivo da intenção (Cf. SANTOS, 2010).

Os objetos das representações, segundo Husserl, não se reduzem aos complexos de ideias, e nem constituem ideias simples. Não é por meio de um ato psicológico de crença que se conferirá objetividade a tais ideias imanentes. Mas sim, através da transcendência do objeto visado que se torna possível e necessário apreendê-lo através das sensações. Estas representam, subjetivamente, as

determinações objetivas da coisa que aparece. Mas não se confundem com as determinações que pertencem ao objeto. As sensações não são o objeto. Não se reduz o objeto a qual aparece à sua aparência ou, por outras palavras, o objeto representado à sua representação, pois o objeto que aparece enquanto fenômeno transcende à aparência.

Mesmo aceitando a distinção entre qualidades primárias e secundárias, não teria cabimento considerá-las como partes reais do objeto fenomenal (ou intencional). Objeto é uma unidade visada, e mesmo quando destacamos esta ou aquela parte visamos tal parte como unidade, nunca como ideia simples ou parcial. Pois, a parte não é separada do objeto. O que determina a apreensão do objeto é a intenção significativa, a qual apreende o sentido do objeto como algo que transcende os meros dados subjetivos. Assim, a intenção significativa se volta tanto para o momento particular do objeto como para o atributo correspondente *in specie*.

No primeiro caso, a intenção é individual; no segundo, é específica, quer dizer, geral: fixamos o Idêntico, o Mesmo, que não é este ou aquele momento múltiplo, mas Um no Múltiplo. A mesma diferença subsiste, quer se trate de uma intenção significativa “vazia”, ou de uma intenção “preenchida” pela presença exemplar do objeto visado. Para Husserl, Locke confunde a imagem sensível, pela qual se preenche a intenção com a significação. Como Locke não distingue o simples visar (*Meinen*) do preencher (*erfüllen*) de um ato de significação, devemos precisar o seguinte: a imagem sensível não pode ser confundida com a significação da expressão, pois a intenção de significação é aqui relação intencional (o sentido ou a significação da expressão independem de um eventual preenchimento intuitivo). Também não pode ser confundida com a significação, ou seja, com a significação preenchida intuitivamente. Se o preenchimento ocorre, por exemplo, por meio da presença de um objeto sensível visado, a imagem sensível é um fundamento (*bloße Grundlage*) ou meio do ato preenchedor.

O visado na significação é, digamos, a árvore (*in specie*), e não a árvore em particular. Husserl estabelece a confusão estabelecida por Locke partindo do fato evidente de que todo nome geral corresponde a uma significação geral, e tendo uma concepção equivocada de ideia, a qual é identificada como sendo as representações parciais (ideias simples) das diversas aparências ou momentos da coisa que aparece. Torna-se inevitável a confusão de Locke em relação à significação do nome geral com

a série de imagens (aparências) que servem de base para o preenchimento da própria significação. Assim, Locke não distingue entre aparência da característica (*Merkmalserscheinung*) e a característica que aparece (*erscheinendes Merkma*), e tampouco a característica enquanto momento e a característica como atributo específico; a sua teoria da “ideia geral” representa, de fato, uma hipóstase psicológica do real, e o geral transforma-se em dado real da consciência (Cf. SANTOS, 2010).

Somente essas confusões, das quais, acrescenta Husserl, a teoria do conhecimento sofreu até o momento de sua escrita, deram à doutrina de Locke das ideias gerais abstratas a aparência de uma clareza evidente que poderia enganar seu autor. Husserl expressa oposição à visão de que os objetos das ideias intuitivas, os animais, as árvores, entre outros, exatamente como nos aparecem, são complexos de “ideias”. Eles não são objetos de possível “percepção interna”, como se formassem um conteúdo fenomenológico complexo na consciência e pudessem ser encontrados nela como dados reais. Uma distinção fundamental deve ser traçada entre “cor”, “suavidade” e “forma” no sentido de propriedades objetivas e de sensações.

As sensações representam as determinações objetivas nas percepções da coisa em questão por meio das apreensões que as animam, mas nunca são as próprias determinações objetivas. O objeto aparente, assim como aparece ali, é transcendente à aparência como fenômeno. Os objetos aparentes de intuições externas significam unidades, mas não ideias ou complexos de ideias no sentido de Locke. Nomear por meio de nomes gerais, conclui Husserl, não consiste em selecionar ideias comuns únicas de tais complexos de ideias e em conectá-las a palavras como seus “significados”. Nomear pode referir-se a uma única qualidade, mas isso é um ato significativo em sentido análogo ao modo pelo qual a referência ao próprio objeto concreto é um ato de significação. Este ato de significar se constitui como sendo algo por si mesmo. Qualquer coisa sobre a qual uma intenção é dirigida torna-se um objeto do ato. Que se torna o próprio objeto do ato, e que se torna um objeto separado de todos os outros objetos, são duas afirmações fundamentalmente diferentes.

Os personagens, desde que entendidos como fatores atributivos, são inseparáveis de sua base concreta. Conteúdo deste tipo não pode ser por si só. Uma intenção não separa, significa, e o que significa, circunscreve. Isso vale para todos os tipos de significação ou intenção; e deve-se notar que nem toda significação é intuição,

e nem toda intuição é adequada, completa e compreende perfeitamente seu objeto. Um fator individual de um objeto não é o mesmo que um atributo em espécie. Se o primeiro é pretendido, então o ato de significar é individual; e se algo específico é significação, tem o caráter de significação específica. Se a base intuitiva é a mesma, a diferença entre eles só pode se dar devido ao caráter do ato. Distinções semelhantes devem ser observadas entre uma ideia genérica no sentido usual, como árvore, cavalo e semelhantes, e ideias diretas das coisas.

A distinção deve ser feita geralmente entre as intuições totais e parciais que formam a base sem que nada tenha que ser mudado sensorial e intuitivamente. Para uma análise mais exata, muito mais distinções de atos entrariam em consideração do que o necessário para os propósitos da crítica de Locke. Uma única coisa intuitiva pode ser entendida diretamente de acordo com o que foi afirmado acima, ou como portador de algo geral, como sujeito de um atributo, como um único membro de um gênero empírico, ou, novamente, o próprio geral pode significar, por exemplo, a espécie de um personagem que é discernido em uma intuição parcial; ou, além disso, tal espécie pode ser entendida como uma espécie de um gênero ideal. Em todos esses modos de apreensão, a mesma percepção sensorial pode servir de base.

Às distinções do pensamento “real”, em que as diversas formas categóricas são efetivamente constituídas, devem ser acrescentadas as intenções simbólicas das expressões. São feitas afirmações que significam algo que talvez não seja atualizado de uma maneira real e intuitivamente realizada. O “pensamento” agora é “meramente simbólico” ou “figurativo”.

Locke não foi capaz de fazer justiça a esse fato fenomenológico. A imagem sensorial intuitiva, por meio da qual a intenção de significação é realizada, foi considerada por Locke como o próprio significado, como já foi apontado. Isso basta para mostrar as confusões enganosas no raciocínio de Locke. O fato óbvio de que todo nome geral tem sua própria significação geral o levou a afirmar que uma ideia geral pertence a todo nome geral, e essa ideia era para ele nada mais do que uma ideia intuitiva separada, ou uma aparência separada de uma qualidade. Uma vez que Locke não separou a aparência de uma qualidade da qualidade aparente, não se distinguiram mais do que uma qualidade como fator e uma qualidade como atributo específico. Sua noção de uma “ideia geral” incorria em uma hipóstase psicológica do geral: o geral tornou-se um verdadeiro dado de consciência.

## Considerações Finais

Concluimos que o conceitualismo moderno, representado por Locke, dissolve a lógica em um problema causal psicológico, suprimindo a realidade ontológica das ideias e convertendo-as em realidades psicológicas. Para Locke, as ideias universais são um dado real da consciência. Nada existe no mundo exterior que constitua uma experiência universal. Todas as coisas que existem são realidades singulares. No entanto, salvo os nomes próprios, todos os termos são gerais. O ideal, em todas as suas formas, é um ser na consciência que é preciso elucidar no curso real desta. Se no mundo real só há coisas individuais, e a consciência se esgota no curso da experiência, é a partir disso que teremos que começar a esclarecer as ideias universais.

Desta forma, constatamos a existência de uma faculdade psicológica de unir ou separar as ideias simples – sensações ou imagens – atendendo às suas semelhanças e diferenças. Mediante isso, separamos “abstração” do conjunto de notas peculiares a uma série de ideias, algo que os é comum. As ideias se tornam gerais quando separamos delas o tempo, o lugar e outras circunstâncias que possam determiná-las a um tipo particular de existência. Os nomes adquirem a generalidade no momento em que os instituímos como signos das ideias gerais. Desta maneira é possível para a consciência formar livremente as “ideias abstratas” necessárias, bastando, para isso, destacar suas notas comuns e reuni-las sob a significação de um nome. É com isso que a mente aproveita essas semelhanças para formar suas ideias e nomes gerais.

A evolução da moderna teoria da abstração dá uma tendência resolvida a um nominalismo radical. Acreditava-se que para evitar o absurdo das ideias abstratas de Locke, era necessário negar os objetos universais como peculiares unidades do pensamento e, assim, representações universais como atos peculiares do pensar. Husserl faz objeção a isso, pois, segundo ele, o ideal é o que se encontra na consciência, sendo chamado de conteúdo da consciência. O real não é encontrado na consciência, mas a transcende. O erro é patente: real é o mesmo que está na consciência ou fora dela; real é o individual em todas as suas formas, o que existe aqui e agora. A realidade é definida pela temporalidade. Sendo assim, é evidente que os universais não são nem podem ser reais. Em uma posição à temporalidade do ser

real, oferecem o ideal como sendo atemporal. Não levar em conta esta distinção é a falha comum de todas as teorias da universalidade formuladas até agora.

Na significação surge o ideal na forma de um conteúdo idêntico, bem como há uma oposição entre o ser individual e o ser da espécie, o real e o ideal. Graças a este sentido, as palavras nos fazem inteligíveis. Nos atos de menção aparece sempre ainda os casos em que nos referimos a seres individuais, o conceito em seu sentido mais estrito e o colocamos de acordo sobre sua identidade através das mudanças. A maioria das palavras, portanto, se referem a seres que não podem ser objetos de percepção sensível. Elas são universais em seu sentido estrito, aparecem com toda clareza e aspiram realizar-se em atos de plenitude intuitiva. É preciso, então, que se tenha algum gênero de realidade.

A relação que faz a mediação entre os exemplares empíricos e uma espécie em sua validade universal, por exemplo, entre as coisas vermelhas e o vermelho, entre as coisas triangulares e a triangularidade etc., é análoga ao que se estabelece entre o conteúdo real uno e idêntico da significação da multiplicidade dos atos mediante os quais encontra sua expressão nas vivências. Na impossibilidade de encontrarmos isso na realidade sensorial, será preciso que se nos revele diante do ideal da intenção significativa uma existência ideal no mundo. Para restaurar a ideia em seu sentido autêntico é, antes de tudo, necessário não confundir este termo, como faz o empirismo a partir de Locke, como sendo tudo aquilo que ocorre na mente.

Vimos também que um dos problemas que surgem são aqueles referentes aos termos igualdade e identidade, sendo somente possível chegar à compreensão das coisas iguais, prévias à noção da identidade. Intentar derivar a identidade da igualdade ou a semelhança é incorrer em círculo vicioso. O problema da abstração não é o problema da semelhança, mas o problema da identidade. É preciso ver qual, e como é possível a operação mental mediante a qual chegamos ao ser idêntico da significação e a identidade dos conteúdos intuitivos ante os quais a significação encontra máxima evidência.

Considerando as conjunções teóricas abordadas, demonstramos residir somente através dos conteúdos ideais idênticos a possibilidade de predicarmos a verdade ou erro, e de dizer algo com sentido unívoco e comprová-lo. Essas entidades ideais não podem ser realidades em um mundo, afirmação radical de sua idealidade pura e que qualifica a filosofia de Husserl de idealismo. Toda realidade resulta

condicionada em sua existência própria pela idealidade da espécie. As espécies ideais condicionam a possibilidade mesma de mundo com sentido. Nisso, o empirismo falha por não se ater em fixar com rigor descritivo a situação exata das coisas. Rejeita e elimina aquilo que trata de esclarecer ou dar por suposto e, sem dar-se conta, se funda naquilo que ignora. Portanto, é necessário, antes de tudo, ver em sua realidade intacta tal como os fenômenos da ideação e da abstração se dão na consciência imediata.

## Referências

FARBER, Marvin. **The Foundation of Phenomenology**. Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy. Albany: State University of New York Press, 1968.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. Prolegômenos à Lógica Pura. Trad. Diogo Ferrer. Lisboa: CFUL, 2014. (Coleção Phainomenon: Clássicos de Fenomenologia).

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Volume 2: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. P. M. S. Alves e C. A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SANTOS, José. Henrique dos. **Do empirismo à fenomenologia**. A crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl. São Paulo: Loyola, 2010.

Recebido em: 08/02/2023.  
Aprovado em: 23/03/2023.



Michel Platinir Silva Damasceno\*  
Carla da Silva Barreto\*\*

## RESUMO

As investigações intelectuais que aconteceram durante o Romantismo Alemão foram as mais diversas, indo desde a reflexão sobre a natureza da filosofia às críticas ao sistema, da valorização da contingência à escrita de fragmentos. Os românticos pensaram não só no que consiste a filosofia e a arte, mas também a literatura, a ciência e a subjetividade, propondo uma fusão entre os campos. Movimento marcado pela discordância e ruptura com a herança clássica, o presente estudo levanta as características e principais críticas dos romancistas, junto a Walter Benjamin, à corrente de pensamento artístico/intelectual vigente na Alemanha do século XVIII.

**Palavras-chave:** Arte. Poética. Aristóteles. Neoclassicismo. Romantismo.

## German romanticism and Walter Benjamin's critique of aristotelian poetics and neoclassical hermeneutics

## ABSTRACT

The intellectual investigations that took place during German Romanticism were the most diverse, from reflection on the nature of philosophy to criticism of the system, from valuing contingency to writing fragments. The romantics thought not only about what philosophy and art consist of, but also about what literature, science and subjectivity refer to, proposing a fusion between the fields. A movement marked by disagreement and disruption of the classical heritage, this study raises the characteristics and main criticisms of the novelists, along with Walter Benjamin, to the artistic/intellectual current of thought in force in Germany in the 18th century.

**Keywords:** Art. Poetics. Aristotle. Neoclassicism. Romanticism.

# A crítica do romantismo alemão e de Walter Benjamin à poética aristotélica e à hermenêutica neoclássica

## Introdução

O presente artigo é um convite para refletir sobre a notabilidade da arte na esfera filosófica. Sabe-se que a expressão artística variou ao longo de diferentes épocas e culturas, de modo que o conceito de arte estabelecido e produzido pelos gregos antigos, no geral, não contemplava o mesmo rigor artístico na era moderna. Sabe-se também que cada filósofo, ao refletir sobre tal, o fez a partir de sua perspectiva própria de organizar e compreender o mundo. A exemplo disso, embora tenha se questionado sobre o mesmo fenômeno, nas mesmas circunstâncias, o modo como Aristóteles interpreta o conhecimento artístico é diferente do que foi empreendido por seu mestre Platão. Ora, são essas diferenças e características que interessam primeiro, já que ao longo deste artigo será discutida a plenitude da arte, tal como entendida por grandes filósofos e artistas. Não se trata de verificar apenas a técnica poética estudada por Aristóteles, mas também de mergulhar no cenário do século XVIII, no qual surgiu na Europa, mais especificamente na cidade alemã de Jena, os primeiros românticos. Figuras como Schlegel, Novalis, Schelling, entre outros, começam a pensar a poesia e a arte de modo diferente da até então absoluta poética grega.

A poética aristotélica se constituiu como herança para o neoclassicismo. Este a adota, sistematiza e amplia critérios externos à obra de arte para poder, assim, elencar suas produções artísticas na modernidade. Enquanto o romantismo alemão de Jena seguiu uma nova forma hermenêutica que se voltou para a poética antiga, para os autores citados não existem regras fixas que possam dirigir a criação e a compreensão da arte. Isto é, eles estabelecem a ruptura hermenêutica e artística da poética grega interpretada pelo neoclassicismo.

Os românticos de Jena abandonaram o passado clássico, com suas regras pré-estabelecidas advindas da poética aristotélica ampliada pelo neoclassicismo, no qual tinham o referencial clássico de julgamento como forma de adequação artística sobre as obras modernas. Eles o fizeram para abraçar a crítica reflexiva sobre a obra, defendendo, então, a autonomia da estética face aos estreitos interesses do conhecimento científico habitual. Diante desse movimento surge Walter Benjamin, com a obra *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. Nela, o autor alemão se abre ao romantismo e o interpreta como uma nova forma de julgar o exercício

artístico e suas produções. Para Benjamin, a crítica é a abolição do absoluto da obra. Tal perspectiva faz com que ele dê um passo importante para a não-concretude fechada da arte em si mesma: a crítica não tem o papel de elogiar, nem de condenar as obras. Ela não visa determinar, ela quer promover uma intensa reflexão e desenvolvimento por parte daquele que reflete.

Logo, o presente artigo busca apresentar o conceito de arte poética de Aristóteles e examinar o impacto desse referencial no neoclassicismo para, assim, discutir os ideais artísticos provenientes do movimento romântico durante a Alemanha do século XVIII.

## O conceito de arte poética segundo Aristóteles

### *A visão de arte para os gregos*

O conceito grego de arte, *téchne*, consiste em uma atividade humana fundada em um “saber fazer”. Embora esse termo seja costumeiramente traduzido por “arte”, a *téchne* não remete à realização dos artistas, não tem o compromisso estético e valor cognoscível que lhe é atribuído atualmente. Para os antigos gregos, a arte detém um saber que orienta uma produção. A arquitetura, medicina e a forja são arte da mesma forma que a música e a pintura, *technai*. Isto é, não exatamente da mesma forma porque há entre as diversas expressões artísticas, especialmente dentro do pensamento aristotélico, um agrupamento de diferenciações e hierarquias que categoriza os modos de arte. O conceito que mais se aproxima do que se entende contemporaneamente é o que Aristóteles nomeia por “gênero poético”. No primeiro capítulo da *Poética*, o filósofo categoriza esse gênero por “arte mimética” (I 1447a13).

A delimitação da poesia na mimética não é uma teoria de origem aristotélica. Platão, na *República*, define a poesia como imitação, duplamente distante da verdade<sup>1</sup>, tornando-a de mesmo valor que a pintura, escultura ou até mesmo a

---

<sup>1</sup> Para Platão, em primeiro lugar está a verdade na ideia em si mesma de algo: se um artesão vislumbra esta ideia e produz um objeto, este é gerado a uma certa distância da verdade, e se um poeta canta nos seus versos este objeto, então ele está afastado em dobro da verdade. O poeta, sendo imitador, é um artífice de segunda categoria, o mais afastado da verdade, próximo aos prestidigitadores e ilusionistas. Isto é quase uma afronta ao senso comum dos gregos, que cultuavam seus poetas como os mais sábios dentre os homens.

profissão de artífice manual, socialmente inferior na hierarquia das cidades gregas. Aristóteles, assim, herda de Platão a categoria de “arte mimética”, ao menos no que remete às artes literárias, das quais ele se dispõe a resgatar o valor arcaico tradicional de sabedoria e verdade. No que diz respeito às outras artes miméticas, as não-literárias, as deixa no mesmo patamar em que sempre estiveram, igualando-as ao ofício de artesão, atividade socialmente servil.

A *mímesis* aristotélica é um contraponto à *mímesis* de Platão, na qual a imitação era o distanciamento da verdade e o lugar da falsidade e da ilusão. Para Aristóteles, a imitação é o lugar da semelhança e da verossimilhança: o lugar da representação. A função mimética, em Aristóteles, não é uma exclusividade das artes poéticas, ela se apresenta também, por exemplo, na linguagem humana e em sua função de representar as coisas. Tal função, a de adequar o nome ou signo em geral à coisa significada, é a função mimética ou representativa da linguagem.

Até agora nota-se o quanto é anacrônico o pensamento de Aristóteles sobre a arte, se se quisesse descobrir em suas obras uma teoria que abrangesse o mesmo domínio do que se entende modernamente por arte. Porém, isso não impede que seja visto o que ele delimita. O domínio da arte poética foi tratado no livro homônimo, mas também no seu tratado sobre *Política*, em que, como na *República* de Platão, a educação da alma se faz por via da música.

### **A Poética de Aristóteles**

Aristóteles, na obra *Poética*, analisa o modo de ser e proceder da epopeia e da tragédia no primeiro livro, e da comédia no segundo livro (que foi perdido). Sem dúvida, essa obra é uma das mais estudadas pela estética e pela filosofia da arte. O que ele escreveu foi decisivo para o decorrer da história das artes ocidentais, especialmente após o Renascimento. A *Poética* de Aristóteles, em alguns momentos, chegou a determinar a referência para vários estilos, principalmente àqueles de inspiração clássica: o classicismo e o neoclassicismo diversos.

Mesmo em momentos nos quais se queria contestar alguma tradição ou escola artística, a *Poética* serviu de referência para tal contestação, como por exemplo o exame sobre o naturalismo, o figurativismo ou as prescrições de unidade (tempo, ação e espaço). Dessa forma, embora Aristóteles não tenha abordado a ideia de arte

tal qual se reconhece na atualidade, em contrapartida ele foi decisivo para que se chegasse às interpretações acerca dela. Muitos dos valores, das categorias e dos princípios das teorias estéticas modernas e contemporâneas têm origem nas análises de Aristóteles sobre a poesia épica, sobre a música e sobre a poesia dramática.

Dado esses levantamentos, discutir-se-ão alguns valores e categorias importantes para o pensamento filosófico sobre as artes ocidentais. Serão expostas as distinções entre atividades úteis e belas, levantadas algumas questões relativas ao fim último da arte e as principais críticas sobre o uso das delimitações do pensamento aristotélico como referencial artístico para o classicismo e o neoclassicismo.

### ***As delimitações de artes belas e artes úteis***

A distinção entre belas artes e atividades úteis tem origem na *Ética* e na *Política* de Aristóteles, ainda que as obras não visassem, especificamente, realizar uma demarcação nas artes, mas sim nas atividades humanas, de modo geral. Vejamos a seguir:

A vida está dividida em negócios e ócio, guerra e paz, e dentre as ações, umas são necessárias e úteis, e outras, por outro lado, são belas. (...) O negócio em visto do ócio e as coisas necessárias e úteis tem por fim as coisas belas. (*Política* 1333a).

Segundo Aristóteles, as coisas belas são as melhores e mais felizes influências para as ações humanas e delas deriva, principalmente, a ação contemplativa. O filósofo defende que a música e a poesia devem educar os indivíduos na busca por melhores valores, os valores do homem livre e suas belas e nobres ações. Aristóteles, então, propõe uma educação estética, através da qual não apenas se conhecem importantes conteúdos éticos, mas que, por intermédio da arte, inicia-se um cultivo ao gosto pela atividade mais nobre e mais admirada no homem, que é a atividade contemplativa. Dessa maneira, além de produzir coisas belas, é importante aprender a agir de modo belo e, portanto, depreende-se que a beleza está contida na realização das belas-artes, principalmente no despertar da atividade contemplativa do espectador. Para Aristóteles, o ócio e as atividades com fins em si mesmas, ou seja, as coisas belas, não apenas valem mais, mas devem determinar e prevalecer perante as coisas úteis e necessárias, pois sua finalidade consiste em servir a vida humana

livre e ociosa, cuja mais feliz das ações é a contemplação do real, da verdade e do belo.

Ainda na *Política*, Aristóteles menciona outra categoria no âmbito das artes, estabelecendo uma diferença no domínio musical ao separar a música em *didática* ou *ética*, de um lado, e *orgiástica* ou *catártica*, de outro. Vale ressaltar que os gregos chamam de músicas todas as atividades propiciadas pelas musas: a epopeia, a tragédia, a comédia, a poesia lírica, a erótica, e assim por diante.

A definição de música catártica ou orgiástica em Aristóteles se resume a algumas passagens da *Política* em que ele remete ao que já foi retratado na *Poética*. O filósofo associa a música orgiástica aos delírios bacantes, purificadores ou purgadores e menciona a purgação das afecções ligadas ao terror e à compaixão na definição da tragédia. No que toca à arte, é interessante citar que a função catártica das músicas opera na transformação das emoções humanas, tais como o terror, a compaixão, a alegria, dentre outras. Aristóteles percebe que o impacto e as transformações das emoções na poética possuem uma relevância notável se comparado à expressão de valores morais. Importante ver essa passagem da *Poética* em que Aristóteles explica a finalidade da catarse das emoções:

É, pois, a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes (do drama, imitação que se efetua) não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (*Po.* V 1449b24-27).

O Estagirita justifica que produzir terror e piedade no expectador possui uma utilidade moral, e que a representação de situações intensas e provocações das respectivas emoções no ouvinte não o enfraquece, pelo contrário, o torna mais resistente para lidar com possíveis situações futuras que remetam à essas mesmas emoções. E, assim, Aristóteles define a utilidade da tragédia.

Os sentimentos relacionados à comédia seguem uma lógica semelhante: é reproduzida no expectador uma sensação de despreço ao vislumbrar a imitação de características mesquinhas, o que não é um prazer pelo ato mesquinho, mas prazer no sentido de advertir, censurar e diminuir. A desfaçatez dos atores cômicos demonstra justamente o reconhecimento das ações mesquinhas do ser humano, o riso faz com que o expectador não fique ressentido com a revelação de suas atitudes

vis, mas contente com o reconhecimento e a censura. Não existe forma moralizante mais forte do que o riso que revela atitudes vergonhosas.

Quanto à música didática, Aristóteles também a chama de música “ética”. O filósofo, na sua obra *Poética*, expõe que o papel da imitação na poesia é retratar o caráter nobre das ações do homem. Imitações de caráter nobre são as imitações da epopeia e da tragédia, imitações de caráter mesquinho são aquelas da comédia. Todas elas, porém, possuem uma função didática, seja de servir de meta, no caso das épicas e trágicas, seja para servir de pudor e provocar vergonha, no caso dos personagens cômicos. Logo, a comédia é uma imitação mais sincera, pois revela o pior dos indivíduos e como eles não gostariam de ser ou agir, enquanto a tragédia é mais comovente, porque exprime homens melhores e como deveriam ser. Uma demonstração disto é que a tragédia motiva ações belas e a comédia motiva o sentimento de vergonha, sendo a vergonha um reconhecimento. Motivação e reconhecimento são funções didáticas da música.

Após levantar algumas análises reflexivas de Aristóteles sobre as artes poéticas ou musicais, seria interessante discutir sobre as finalidades das obras de arte na visão aristotélica.

### ***As obras de arte e suas finalidades***

Se a causa final da obra de arte for voltada para o belo, a arte deve possuir uma essência autônoma e com fim em si mesma, de nada mais podendo carecer. A beleza da poética também é associada a um prazer próprio no reconhecimento do que está sendo expresso ou representado. O prazer no reconhecimento proporciona a eficácia da função didática e filosófica da obra. Se a arte educa e instrui, isto é consequência do prazer que o homem sente na imitação e na representação em geral; não é propriamente uma finalidade, mas uma utilidade extra. Uma demonstração disto é que se for elaborado um conteúdo artístico vislumbrado somente em instruir, corre-se o risco de não se cuidar da expressão da beleza e, ao buscar fazer uma obra de arte bela, na excelência do que se quer exprimir, por si mesma ela gera prazer e saber no reconhecimento. Segundo Aristóteles, é da natureza do homem o caráter mimético. Por isso ele representa o mundo como possuidor de linguagem, em que o indivíduo se satisfaz em conhecer e reconhecer, em experimentar e saborear as diferenças do

real. “O imitar é congênito do homem (e nisso difere dos outros viventes pois, de todos, é ele o mais imitador e por imitação aprende as primeiras noções) e os homens se comprazem no imitado” (*Po.* IV 1448b4).

O prazer na arte não é, todavia, um prazer simples, unicamente decorrente da expressividade da representação ou da harmonia orgânica da unidade das partes. O conhecimento artístico pode e deve suscitar emoções e comoções pelas ações representadas, de modo que quem a contemple venha a experimentar sentimentos perturbadores como os de angústia e de horror. A beleza em seu alto grau pode gerar vertigem, e até mesmo incomodar. Mas essa dor, profundamente sentida na beleza, paradoxalmente, não destrói, mas repugna e purifica.

## **A crítica à poética neoclássica**

### ***O Romantismo Alemão de Iena e a crítica à herança poética clássica***

Segundo Isaias Berlin:

Friedrich Schlegel foi quem escreveu com mais autoridade sobre esse movimento e foram parte dele, os três fatores que influenciaram mais profundamente o movimento inteiro, não só no aspecto estético, como também no moral e no político, foram nesta ordem: a teoria de Fichte sobre o conhecimento, a revolução francesa e o famoso romance de Goethe “*Os Anos de aprendizado de Wilhelm Meister*” (BERLIN, 2022, p. 137).

Berlin perpassa o pensamento de Friedrich Schlegel e vê essa tripartição de acontecimentos como meio de fundamentação temporal absoluta no período moderno. Doravante, a pesquisa será delimitada à poética moderna e como os românticos de Iena a fundamentaram. Segundo Friedrich Schlegel, em *Conversa sobre Poesia*:

A arte romântica ou moderna é aquela que de acordo com o crítico, é capaz de revelar e representar artisticamente a síntese absoluta entre o antigo e o moderno, problematizando a complexa multiplicidade do sujeito moderno, sem, todavia, distanciar-se da antiga fórmula grega de representar (apresentar artisticamente) mesmo a experiência mais histórica e individual de forma objetiva (SCHLEGEL, 2020 p. 12).

A complexidade do homem moderno, para os românticos de Iena, não podia ser categorizada apenas por uma vida esteticamente fragmentada, já que eles agora

são indivíduos críticos que olham a história, a arte e o romance à sua volta com um olhar filosófico-reflexivo, fazendo surgir o pensamento crítico-dialético entre o passado grego e o presente moderno, além de desenvolver uma nova cognoscibilidade no sujeito da era moderna. Porém, diante dessa mudança, surge uma pergunta: existem regras fixas que possam dirigir a criação e a compreensão da arte? Essa pergunta elevou a discussão do pensamento estético moderno. Segundo Pedro Duarte (2011, p. 85):

De um lado, o neoclassicismo francês dizia que sim: deveríamos ter em vista leis que pautassem as produções artísticas e sua avaliação, à semelhança do que ocorria no procedimento científico diante da natureza, cujo elemento principal era a física de Newton.

A interpretação do neoclassicismo parte da herança deixada por Aristóteles em sua *Poética*. Como diz Peter Szondi, “a poética da época moderna baseia-se essencialmente na *Poética* de Aristóteles; sua história é a história da recepção dessa obra” (SZONDI, 2004, p. 78). Em outros termos, o neoclassicismo adotou, ampliou e sistematizou a *Poética* de Aristóteles, como bem diz Pedro Duarte em sua obra *Estilo do tempo: Romantismo e Modernidade*, na qual defende que a poética partia “primeiro da investigação da natureza da poesia, o que ela é e como é; segundo, orientar o melhor modo de compor poemas” (DUARTE, 2011, p. 85). Ou, como nas palavras do próprio Aristóteles, “falemos da natureza e das espécies da poesia, do condão de cada uma, de como se hão de compor as fabulas para o bom êxito do poema” (*Po.* I 1447a). Em outros termos, existia, para os amantes da poética antiga, um critério pré-estabelecido, um modelo para os modernos produzirem suas obras de arte e seus poemas.

O resultado da tensão entre o neoclassicismo e o romantismo se dá, segundo Pedro Duarte, nos seguintes termos: “se eram as obras clássicas gregas que deveríamos admirar e tomar como modelo, nada melhor de que seguir as orientações técnicas sobre os princípios de sua organização” (DUARTE, 2011, p. 86). O romantismo alemão de Iena se opõe ao neoclassicismo herdeiro da *Poética* de Aristóteles, já que seus autores compreendiam que as regras pré-estabelecidas pela poética antiga tinham que ser abolidas em nome da liberdade no ato da criação da obra de arte ou da poesia. Segundo Pedro Duarte, “a compreensão da arte abandona o paradigma do juiz que aplica leis sobre as obras, para abraçar o senso crítico, que

reflete sobre elas, defendendo assim a autonomia da estética face aos estreitos interesses do conhecimento científico habitual” (DUARTE, 2011, p. 85).

Para Friedrich Schlegel “não é preciso que alguém se empenhe em obter e reproduzir a poesia através de discursos e doutrinas racionais, como seria do agrado da arte poética” (SCHLEGEL, 2020, p. 15). Schlegel rompe com a poética clássica que exigia o julgamento da obra a partir de normas preexistentes, para fundamentar o exercício crítico-reflexivo diante da arte, da poesia ou do romance. O maior exemplo dessa reflexão crítica vem da figura do gênio romântico moderno: como diz Pedro Duarte, o gênio “precisa agir e observar sua ação ao mesmo tempo, criar e pensar sua criação simultaneamente” (DUARTE, 2011, p. 84). Todavia, no neoclassicismo a inspiração criativa é subjugada por leis pré-estabelecidas, que controlavam as produções artísticas. Nesse sentido, a inspiração do artista e sua técnica singular ficavam presas às regras externas estabelecidas.

A poética antiga adotada pelo movimento neoclássico tem na figura de Boileau um expoente e defensor dessa tradição, que pretendia universalizar os meios de construção das obras de arte a partir das regras poéticas do passado. Para Kant, “o gênio é um favorito da natureza” (KANT, 1995, p. 164). Isto é, ele – assim como a natureza – se constrói sem arquétipos pré-estabelecidos: é livre. Kierkegaard, em sua obra *Os lírios do campo e as aves dos céus*, diz “quisera fosse um pássaro, ou quem me dera ser como um pássaro, como o pássaro livre que com alegria viajante voa longe, muito longe sobre o mar e os continentes, tão perto do céu, até o mais distante rincão da terra” (KIERKEGAARD, 2022, p. 43).

Os pássaros não dependem de regras pré-estabelecidas, nem a natureza, em seu desenvolvimento natural. Da mesma forma se dá com o gênio, isto é, ele não depende de regras pré-estabelecidas como defendera Boileau, olhando para a tradição poética antiga. Segundo Pedro Duarte, o gênio “copia da natureza a forma de produção livre, mas não seus produtos empíricos” (DUARTE, 2011, p. 77). O gênio não imita a natureza, ele é livre como ela. Nas palavras de Pedro Duarte, “fiando-se na natureza, o gênio é o talento para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada, portanto originalidade tem de ser sua primeira propriedade” (DUARTE, 2011, p. 78). Ainda segundo o intérprete, “assim como uma criança é, na verdade, algo que quer se tornar um homem, assim também o poema é somente algo natural que quer ser tornar uma obra de arte” (DUARTE, 2011, p. 78).

Em outras palavras, pode-se perceber o movimento aristotélico entre potência em Schlegel, para quem o poema está na natureza em potência do gênio, esperando para ser desenvolvido como ato na criação.

O neoclassicismo defendia o inatismo poético, porém, essa vocação inata teria de ser controlada por normas artísticas já estabelecidas.

Tais regras eram formuladas mais por negação do que por afirmação da verdade da arte. Determinavam antes o que evita, por ser errado, e não o que fazer, por certo – explicitando sua inspiração no método cartesiano do conhecimento, segundo o qual a certeza resulta do processo de exclusão do erro. Mas como isso se tratava de estética, a aplicação de tal método significava estreitar os limites da criação e apreciação da beleza, transformada em mera questão de precisão. (DUARTE, 2011, p. 86).

Doravante, pode-se ver na citação acima uma absolutização da arte por meio do plano cartesiano, no qual as regras estabelecidas submergem a vocação inata do artista. Ou seja, a inspiração na criação artística da poesia ou afins artísticos, no neoclassicismo, era governada pela razão, em que a prática artística está submetida à teoria, sem espaço para a liberdade do gênio. Todavia, para os românticos, a experiência do tempo presente devia privilegiar o agora sobre o passado, isto é, quando olhassem para a antiguidade clássica, as suas experiências contemporâneas não se renderiam à poética neoclássica.

Os românticos estavam decididos a dar uma nova interpretação à *Poética* de Aristóteles, pois fazendo isso, desestruturariam os alicerces do neoclassicismo. O resgate das obras de Goethe e Shakespeare se tornaram exemplos máximos para a desestruturação do neoclassicismo por parte dos românticos. Segundo Pedro Duarte:

Shakespeare trazia o desafio da invenção fora dos parâmetros e preceitos tradicionais. Abandonava-se o critério da realização da obra de arte como cópia de um modelo já conhecido, privilegiando-se, por outro lado, a liberdade da criação do novo singular. Eis a revolução romântica que determinaria os rumos da estética moderna. (DUARTE, 2011, p. 88).

O passado, com Shakespeare, foi o método utilizado como crítica para o passado clássico adotado pelo neoclassicismo. A revolução copernicana na arte faz lembrar de Kant, para quem a criação privilegia o gênio e não as regras. Na verdade, ele está aquém das últimas.

Foi à teoria de Kant sobre o gênio que abriu caminho para a concepção

romântica da criação, assim como determinou seu modo de pensar a crítica, se o artista, ao criar, não obedece a prescrições, a crítica, ao mesmo tempo não procede como avaliador da obra, já que não teria parâmetros exteriores para julgá-las (DUARTE, 2011, p. 89).

Os românticos viam na tradição poética aristotélica interpretada pelo neoclassicismo o grande algoz de seus dias. Schlegel tenta salvaguardar seu respeito pela arte poética de Aristóteles, contudo, não esconde sua crítica ferrenha ao neoclassicismo: “eu não me encontro, portanto, numa relação polemica com Aristóteles” (SCHLEGEL, 2011, p. 89). Schlegel respeitava as lições poéticas antepassadas, como bem exemplificou na sua obra *Conversa sobre a Poesia*, na qual afirma: “para nós modernos, para a Europa, essa fonte se encontra na Grécia e, para os gregos e sua poesia, em Homero e a antiga escola dos Homeridas (SCHLEGEL, 2020, p. 29)”. Isto é, o romântico de Iena não aceitava a categorização dessa poética antiga como doutrina prescritiva para arte, tal como queriam os neoclássicos. Para ele, assim como para os demais românticos de Iena, essas lições poderiam ser adotadas pelo artista, contudo de modo descritivo e reflexivo. Schlegel tenta formalizar uma poética de natureza filosófica não newtoniana. Segundo Hegel:

Nas poéticas antigas as determinações universais que eram abstraídas tinham de valer especialmente como preceitos e regras, segundo os quais se deveriam produzir obras de arte, principalmente em épocas de deterioração da poesia e da arte. (HEGEL, 2000, p. 39).

Hegel, com sua determinação histórica a caminho do *Espírito Absoluto* pelo viés da arte, não foi o idealizador da poética filosófica. Antes do idealista alemão, os românticos de Iena já haviam promulgado uma poética de cunho filosófico-reflexiva, segundo Schlegel em *Conversas sobre Poesia*: “não é preciso que alguém se empenhe em obter e reproduzir a poesia através de discursos e doutrinas racionais, ou mesmo produzi-la, inventá-la, estabelecê-la e fornecer-lhe leis punitivas, como seria do agrado da arte poética” (SCHLEGEL, 2020, p. 30). A poética romântica adota a reflexão em detrimento do julgamento, que já carrega em si o senso formalístico. Ou seja, a reflexão levará os românticos de Iena ao caminho da crítica, que seria filosófica.

Com os românticos, a filosofia ganha um papel decisivo, isto é, ela apresenta uma liberdade reflexiva no exercício crítico, que é filosófico, sobre a arte. Pedro

Duarte, citando indiretamente M. H. Abrams, assim descreve: “a arte tradicional é concebida como espelho, enquanto a arte romântica como lâmpada: se a primeira gostaria de imitar a natureza, a segunda queria criar a partir do próprio gênio” (DUARTE, 2011, p. 91).

### ***A crítica à poética neoclássica a partir de Walter Benjamin***

No século XX, foi Walter Benjamin quem fundamentou, de forma mais explícita do que feito no romantismo de Iena e seus contemporâneos, o conceito de *crítica da arte*. Segundo Pedro Duarte:

Foi Benjamin quem melhor explicou a palavra crítica a partir do seu significado na filosofia de Kant, em que ela fornece uma via para o conhecimento escapar, de um lado, da pretensão do dogmatismo e, de outro, do perigo do ceticismo. Os primeiros românticos transportaram essa solução geral para o dilema particular da arte entre neoclássicos e pré-românticos: aquela tendência poderia ser considerada como dogmática, esta, em suas consequências, céticas (DUARTE, 2011, p. 92).

De acordo com Benjamin, o centro da obra de arte para os românticos não estava inscrito nas normas prescritas pela poética antiga, como queriam os neoclássicos, e nem na subjetividade do indivíduo, como defendia o movimento pré-romântico de *Sturm und Drang*. Ao contrário, o centro da obra de arte está na própria obra de arte. Segundo Schlegel, no fragmento 239 de *Athenaum*, “tudo deve ser poetizado de modo algum como intenção dos poetas, mas como tendência histórica das obras” (SCHLEGEL, 2021, p. 74). Em outras palavras, o poeta eterniza-se na obra, mas não a torna absoluta poeticamente, já que o infinito histórico da obra de arte estará presente nela própria, mesmo sendo criada pelo poeta. Como diz Schlegel em *Conversas sobre Poesia*:

É por essa razão que o poeta não pode satisfazer-se apenas em deixar em obras duradouras a expressão de sua poesia própria, tal como ela surgiu e se formou em seu ser. Ele deve ter o desejo de ampliar eternamente sua poesia e sua visão dela, e aproximá-la da mais elevada poesia da terra, unindo, da forma mais precisa, a parte ao grande todo: pois a generalização mortal produz exatamente o efeito oposto. (SCHLEGEL, 2020, p. 22).

Para Benjamin, o conceito de crítica da arte operada pelos românticos se dá seguinte maneira:

Não conquistou apenas a liberdade com relação às doutrinas estéticas heterônimas, antes, ele possibilitou isto, apenas pelo fato de ter posto outro critério de obra de arte que não a regra: o critério de uma determinada construção imanente da obra mesma. (BENJAMIN, 2008, p. 80).

A crítica ocupa o lugar das normas prescritivas do neoclassicismo, isto é, ela faz parte da construção da obra de arte, de tal modo que cada uma dessas últimas tem em si um critério construtivo intrínseco à própria obra de arte. Segundo Pedro Duarte:

Kant firmara a autonomia do sentimento estético, assim protegido do julgamento prévio a partir de critérios extrínsecos como o cognitivo, o moral, o político, o pragmático. Essa é a premissa da crítica romântica, pois não seriam admissíveis aí leis exteriores para julgar as obras de arte. É a lei da própria obra que deve dirigir os esforços críticos. (DUARTE, 2011, p. 80).

Segundo Marcia Muelde Eaton, Kant acreditava que “quando a pessoa sente o tipo de prazer que ela associa ao belo, o prazer é livre. Ele não está ligado nem depende de qualquer crença ou interesse moral que a pessoa tenha. A pessoa nem mesmo se preocupa se a coisa que considera bela é real” (EATON, 2008, p. 87). Em outras palavras, não se trata de julgar as obras de arte por meio de regras pré-estabelecidas pela poética neoclássica, mas sim de criticar cada obra individualmente, em si e por si mesma. Benjamin exemplifica a crítica da obra em si e para si quando se lembra da obra *goethiana*:

Schlegel transporta a acentuação de seu pura e simplesmente novo princípio de crítica de crítica para o *Wilhelm Meister*, na medida em que ele o chama de o livro “pura e simplesmente novo e único que só se pode apreender a compreender a partir dele mesmo” (BENJAMIN, 2008, p. 80).

Para Benjamin:

[...] apenas com os românticos estabeleceu-se de uma vez por todas a expressão crítica de arte em oposição à expressão mais antiga juiz de arte, já que agora evita-se a representação de um tribunal constituído diante da obra de arte, de um veredito fixado de antemão (BENJAMIN, 2008, p. 60).

De acordo com os românticos, cada obra de arte e cada poesia possui suas próprias regras singulares e individuais, como diz Schlegel em *Dialeto dos Fragmentos*, fragmento 65 de *Lyceum*: “cada poesia é um discurso que é sua própria

lei” (SCHLEGEL, 2021, p. 40). Para os românticos, Kant idealiza a autonomia estética.

Foi por conta disso que Kant distinguiu juízos determinantes de reflexionantes. Os primeiros operam quando damos conta de um caso particular pela aplicação de regras, leis e princípios já estabelecidos. Porém, quando acontece de um caso particular não caber dentro desses parâmetros, não temos como determiná-lo. Só podemos refletir sobre ele. Esse segundo procedimento é que caracteriza a estética, pois aqui os casos são sempre singulares, como as obras de arte. (DUARTE, 2011, p. 93).

Para Benjamin, os primeiros românticos de lena e suas obras são refletidas, e não determinadas absolutamente. Ou seja, a reflexão crítica está na própria obra, não em regras categoriais pré-estabelecidas. Segundo Jeane Marie Gagnebin (1993, p. 79), “poderíamos dizer que a filosofia benjaminiana abre uma possibilidade que me parece essencial para a nossa famosa ‘pós-modernidade’ de um pensamento que desista da visão da totalidade, mas que, no entanto, continue crítico e perturbador”. No romantismo, o que há é a reflexão infinita sobre as obras, não uma determinação absoluta presa às regras dos antigos. Nas palavras de Gagnebin (1993, p. 80):

Como já ressaltava Aristóteles, a mimesis será ligada por definição ao jogo e ao aprendizado, ao conhecimento e ao prazer de conhecer. O homem é capaz de produzir semelhanças porque reage, segundo Benjamin, às semelhanças já existentes no mundo. De maneira paradoxal, essas semelhanças não permaneceram as mesmas no decorrer dos séculos. A originalidade da teoria benjaminiana está em supor uma história da capacidade mimética. Em outras palavras, as semelhanças não existem em si, imutáveis e eternas, mas são descobertas e inventariadas pelo conhecimento humano de maneira diferente, de acordo com as épocas. Assim, reconhecemos hoje só uma parte mínima das semelhanças, comparável à ponta de um iceberg, se pensarmos em todas as semelhanças possíveis.

Segundo Benjamin, os românticos mudaram a forma de entender a mimética sobre a obra arte por causa do *vir-a-ser* cognoscível humano acompanhar a mudança ética e social de cada época. Como diz Schlegel, no fragmento 205 de *Athenaum*:

Costumam chamar a si mesmo de crítica. Escrevem de modo frio, superficial, altaneiro e insípido. Natureza, sentimento, nobreza e grandeza de espírito absolutamente não existem para ele e, no entanto, procedem como pudessem convocar tais coisas perante seus tribunais. Imitações da antiga mania de versificação do mundo elegante francês são a meta suprema de sua tépida admiração. Correção é para eles sinônimo de virtude. (SCHLEGEL, 2021, p. 106).

Em outras palavras, o conceito de crítica para o neoclassicismo remete ao

enquadramento da obra de arte aos parâmetros estéticos pré-estabelecidos pelos clássicos. Se para Aristóteles a virtude é um hábito adquirido através da repetição e do esforço de um indivíduo, *ergo*, a crítica proposta pelo neoclassicismo é justamente exigir do artista o hábito de repetir e obedecer às regras pré-estabelecidas para a poética, para enfim tornar-se um virtuoso criador de obras igualmente virtuosas. Nesses moldes, fala-nos Gagnebin (1993, p. 71):

Ao descrever esse ganho de conhecimento, Aristóteles insiste na sua característica de “reconhecimento”. Os homens olham para as imagens e reconhecem nelas uma representação da realidade; dizem: “esse é tal”. A atividade intelectual aqui remete ao logos (*sullogizesthai*), mas não repousa sobre uma relação de causa e efeito; enraíza-se muito mais no reconhecimento de “semelhanças”.

O julgamento neoclássico está mais para juízo do que propriamente para crítica. Os românticos mudam o sentido do conceito de crítica estabelecendo-o como uma correção. Para Schlegel, Shakespeare é um exemplo do crítico que corrige e rompe com o cânon do classicismo, estabelecendo, a partir das profundezas do seu íntimo, a sua obra singular.

Frag. 253 *Athenaum*: Pois no sentido mais nobre e original da palavra correção, visto que significa cultivo intencional e desenvolvimento complementar do que há de mais íntimo e ínfimo na obra conforme o espírito do todo, reflexão prática do artista, nenhum poeta moderno seria mais correto do que Shakespeare (SCHLEGEL, 2021, p. 122).

Nas palavras de Benjamin, existe uma diferença entre o conceito kantiano de juízo e o romântico de reflexão: “a reflexão não é, como um juiz, um procedimento subjetivo reflexivo, mas antes, ela está compreendida na forma de exposição da obra” (BENJAMIN, 2018, p. 94). Em Benjamin, o crítico está na obra, não no indivíduo que a criou, pois “a crítica é, então, como um experimento na obra de arte, através do qual a reflexão desta é despertada e ela é levada a consciência e ao conhecimento de si mesma” (BENJAMIN, 2018, p. 74). O alemão afirma que a crítica é parte intrínseca do desenvolvimento da própria obra, isto é, não há juízo crítico subjetivo do autor, nem um juízo crítico externo, como no caso do neoclassicismo de Boileau. Quanto mais crítica uma obra de arte suscita, mais conhecimento se tem dela, como bem afirmou Benjamin: “na medida em que a crítica é conhecimento da obra de arte, ela é o autoconhecimento desta; na medida em que ela a julga, isto ocorre no autojulgamento

da obra” (BENJAMIN, 2018, p. 74). Segundo Pedro Duarte:

O conceito de crítica de arte do romantismo alemão distancia-se da prática corrente. Ele não tem qualquer preocupação corporativa com a divisão entre artista e críticos, pois ambos devem estar a serviço da obra. Sendo assim, o crítico não descobre o sentido último da obra, pois este, que jamais é último, já é efetuado pela produtividade reflexiva da crítica praticada. (DUARTE, 2011, p. 95).

Em outros termos, o que há é a reflexão crítica do crítico de arte, não a absolutização da obra de arte pelo crítico. Para Benjamin, o julgamento é operado de forma aberta pelos críticos, e “este processo só pode ser representado de maneira coerente através de uma pluralidade de críticos que se subsistem, se estes forem não intelectos empíricos, mas graus de reflexão personificados” (BENJAMIN, 2018, p. 76). A subjetividade humana não cumpre tal processo: é a reflexão que o realiza por meio da crítica dos críticos, demonstrando que o juízo crítico não está no crítico, mas sim na obra: “não é o crítico que pronuncia esse juízo sobre a obra, mas a arte mesma, na medida em que ela ou aceita em sim a obra no médium da crítica ou a recusa” (BENJAMIN, 2018, p. 87). Em outras palavras, se não houver crítica com relação às obras de arte, não seria arte para os românticos de lena.

O conceito de crítica, para Benjamin, é avesso ao interpretado pelos neoclássicos, para os quais a crítica não era reflexiva, mas julgadora: ou seja, o que importa são os padrões artísticos já estabelecidos pela poética. Porém, segundo Benjamin, “a crítica é a dissolução da absolutização da obra” (BENJAMIN, 2018, p. 85), ou ainda, nas palavras de Pedro Duarte: “ela é o acabamento da obra, pois seu fito não é elogiar ou condenar, já que ela não visa determinar. Seu objetivo é intensificar e desdobrar, ou seja, refletir” (DUARTE, 2011, p. 96).

### **Considerações Finais**

Os antigos tinham Aristóteles e sua poética como referência direta e absoluta, enquanto os modernos interpretavam a poética aristotélica pelas lentes intermediadas pelo neoclassicismo. Quando os modernos do neoclassicismo criticam, suas análises não se concretizavam em críticas-reflexivas da própria obra, mas sim em julgamentos pré-estabelecidos por normas externas herdadas e ampliadas da poética do filósofo estagirita.

Por outro lado, a crítica é o complemento da obra de arte, tanto para os românticos de Iena, como para o próprio Benjamin. Doravante, para Pedro Duarte “a crítica liga a obra finita, singular e concreta, ao âmbito infinito da arte, que enquanto ideia é absoluta” (DUARTE, 2011, p. 96), ou seja, toda obra singular de arte, só é arte porque pertence à absolutização do conceito artístico. Ainda segundo Pedro Duarte:

Cabe à crítica, para os primeiros românticos, explicitar o pertencimento da obra particular relativamente ao absoluto da arte. Deve-se acrescentar que o acabamento da obra de arte e sua dissolução no absoluto feito pela crítica, não são operações diferentes, isto é, ambos são processos que coincidem. (DUARTE, 2011, p. 96).

Para Benjamin e para os românticos, a ideia do absoluto da arte não tem vida fora da singularidade individual de cada obra, ou seja, existe uma correlação entre ambos os movimentos. As obras são inter-relações entre elas mesmas no absoluto da arte, que é uma ideia infinitamente aberta. Em outras palavras, a obra é absoluta na ideia de arte, mas está incompleta singularmente, abrindo espaço para a reflexão que, por sua vez, não é um mal em si para o conteúdo, como diz Novalis, nos seus fragmentos I e II, “o incompleto pode ser concebido – pode levar-nos mais adiante. O completo é apenas fluído. Se queremos conceber a natureza, então temos de pô-la como incompleta, para assim chegar a um termo alternativo desconhecido” (NOVALIS, 1988, p. 154).

## Referências

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Iluminuras, 2018.

BERLIN, Isaiah. **As raízes do Romantismo**. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Fósforo, 2022.

DUARTE, Pedro. **Estilo do tempo: romantismo e estética moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GAGBENIN, Jeane Marie. Do conceito de *Mimesis* no pensamento de Adorno e

Benjamin. **Perspectivas**, São Paulo, v. 16, p. 67-86, 1993.

HEGEL, Friedrich. **Curso de Estética I**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2000.

HOLANDA, Luisa. Sobre a *Mímesis* em Aristóteles. **Reflexão**, Campinas, v. 31, p. 53-61, 2006.

KIERKEGAARD, Soren. **Lírio dos campos e aves do céu**. Tradução de Henry Nicolau Levinsphl. Teresópolis: Edição do tradutor, 2022.

KIVY, Peter. **Estética**: fundamentos e questões de filosofia da arte. Tradução de Euclides Calloni. São Paulo: Paulus 2008.

NOVALIS, Friedrich. **Pólen**: Fragmentos, diálogos, monólogos. São Paulo: Iluminares, 1988.

SCHLEGEL, August; SCHLEGEL, Friedrich. **Conversa sobre a poesia**. Tradução de Constantino de Luz Medeiros. Belo Horizonte: Relicário, 2020.

SCHLEGEL, Friedrich. **O dialeto dos fragmentos**. Tradução de Mário Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2021.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

Recebido em: 07/04/2023.  
Aprovado em: 31/05/2023.



Samuel Dantas de Araújo\*

## RESUMO

O objetivo do presente artigo é expor como Santo Tomás de Aquino aborda a questão da felicidade, fim último da vida humana, a partir das cinco questões que se encontram na *Suma Teológica* acerca do referido tema.

**Palavras-chave:** Fim último. Felicidade. Tomás de Aquino.

## Happiness in Saint Thomas Aquinas from some issues of the Summa Theologica

## ABSTRACT

The objective of this article is to expose how Saint Thomas Aquinas approaches the question of happiness, the ultimate end of human life, from the five questions that are found in the *Summa Theologica* on that topic.

**Keywords:** Ultimate end. Happiness. Aquinas.

A felicidade em Santo Tomás de Aquino a partir de algumas questões da *Suma Teológica*

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 19, n. 1, 2023

\* Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Bento da Bahia (2009) e mestrado no programa de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2017). E-mail: emersonbentoosb@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7347515283386927>.

## Introdução

A questão relativa à felicidade do ser humano aparece no arco histórico-temporal da Antiguidade como um tema de fundamental importância dentro do panorama mais amplo da reflexão filosófica. Santo Agostinho dedicou à questão o diálogo *A vida feliz*, e antes dele, Epicuro de Samos abordara o assunto na sua célebre *Epístola a Meneceu sobre a felicidade*. Foi ela também analisada por Cícero na obra *Sobre a finalidade dos bens e dos males*.

Todos os pensadores anteriores a Santo Tomás que se ocuparam do tema quiseram saber, sobretudo, o seguinte: o que é a felicidade, assim como quais são os meios que a ela podem nos conduzir. Hodiernamente, são para estas duas fundamentais perguntas que se procura uma resposta adequada: acerca de sua essência íntima e dos instrumentos destinados à sua obtenção. São esses os dois grandes eixos em torno dos quais gravita qualquer tentativa especulativa sobre a questão.

Lendo as obras consagradas a esta temática filosófico-teológica de transcendente importância e imensa complexidade, deparamo-nos com uma ampla variedade de posições sobre a mais fundamental das questões – o que é a felicidade – pois verifica-se que uns a colocavam em certas coisas, enquanto, para outros, a felicidade poderia ser definida. Havia aqueles para os quais a felicidade estava situada em algo exterior ao ser humano, enquanto para outros tratava-se de algo mais interiorizado, um bem que residia dentro do próprio homem, cabendo a este, por meio de diuturnos exercícios, conquistá-la. Esta dupla postura, com o acréscimo de um ou outro matiz específico, atravessará os séculos, estando ambas presentes nas mais diversificadas noções de felicidade que foram progressivamente surgindo.

Antes, porém, de ser um problema passível de uma solução plenamente satisfatória, a felicidade é-nos apresentada como um desejo universal. Platão já o dissera no diálogo *Eutidemo*: “Todos os homens aspiram à felicidade” (PLATÃO *apud* FRAILE, 1961, p. 453). Quanto a este ponto, existe um consenso universal, não havendo em qualquer povo ou cultura, por mais antiga que seja, quaisquer indícios que pareçam indicar uma posição contrária. Impõe-se, pois, considerar como um fato comumente admitido, e que não padece de uma dúvida fundada, que todos os seres humanos querem ser felizes.

Santo Tomás tratou da felicidade em suas duas grandes obras sistemáticas, a *Suma Teológica* e a *Suma contra os Gentios*. No livro terceiro desta última, analisa a questão, mostrando, por um lado, no que a felicidade não pode consistir, e por outro, o que ela é. Já na *Suma Teológica*, dedica ao tema da felicidade cinco questões na primeira parte da segunda parte, versando, na primeira delas, sobre o fim último do homem. Das cinco questões, as que tratam diretamente da essência da felicidade são a questão II: em que consiste a felicidade do homem, e a questão III: que é a felicidade.

Historicamente, é na Grécia que encontramos, logo após o nascimento da filosofia, noções bastante diversificadas de felicidade. Se os gregos não foram os únicos a pensar sobre a questão, foram certamente os primeiros a desenvolver uma complexa teoria sobre ela. Assim, Tales de Mileto julgava feliz quem possuísse um corpo são e forte, boa sorte, e alma bem formada. Dado que o ser humano é constituído de um corpo e de uma alma, a felicidade deveria referir-se às duas partes de cuja união resulta um ser humano completo.

Demócrito era de opinião que quem quisesse lograr a felicidade deveria estabelecer uma medida para o prazer e a proporção de vida, o que implicava que o homem se mantivesse a uma certa distância quer de defeitos, quer de excessos, coisas incompatíveis com a felicidade e que dificultavam a sua obtenção.

Em seu diálogo *Górgias*, sustentou Platão que “os felizes são felizes por possuírem a justiça e a temperança; os infelizes são infelizes por possuírem a maldade” (PLATÃO *apud* ABBAGNANO, 2003, p. 434).

Quanto a Aristóteles, sua noção de felicidade é mais complexa e elevada que as que tinham sido antes dele formuladas, em razão possivelmente de incluir elementos diversos. Definiu-a como certa “atividade da alma realizada em conformidade com a virtude” (ARISTÓTELES, 1995, p. 270). Para o filósofo, pessoas felizes devem ter ao seu dispor três espécies de bens: os exteriores, os do corpo e os da alma. Havendo ausência de um destes bens, já não seria possível dizer que alguém é de fato feliz. Assim, não seria feliz quem, apesar de possuir bens materiais e um corpo robusto, tivesse uma alma escrava de paixões viciosas.

No sétimo livro da *Política*, o filósofo mostra que os bens exteriores, à semelhança de qualquer instrumento, têm um limite dentro do qual desempenham uma função meramente utilitária, sendo por isso menos excelentes do que os chamados bens espirituais, cuja fruição proporciona um deleite maior.

À época de Aristóteles, já havia uma significativa gama de opiniões desconstruídas sobre o que fosse a felicidade, isto é, em que ela essencialmente consistia. Semelhante fenômeno encontrar-se-á presente em todas as épocas posteriores. Em qualquer período histórico, pode-se notar que nunca encontramos uma noção única de felicidade.

Uma das dimensões mais apaixonantes e sem dúvida alguma das mais intrigantes e paradoxais inerentes à questão é que não obstante todos, sem exceção, desejarem a felicidade, os caminhos adotados para a consecução deste bem supremo apresentam-se tão diversificados quanto os gostos dos homens. Eis porque o filósofo principia sua *Ética a Nicômaco*, cujo tema central é precisamente o da felicidade, referindo uma série de opiniões sobre o mesmo:

Alguns identificam a felicidade a algo visível, como o prazer, a riqueza; para uns é uma coisa e para outros outra coisa; muitas vezes a pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias, como a saúde quando ela está doente (ARISTÓTELES, 1995, p. 3).

Portanto, o único consenso existente no que concerne a questão da felicidade é o fato de que todos a desejam. Quanto, porém, aquilo em que ela consiste, até o presente momento da investigação filosófica, que se propõe dar uma solução para o problema, no caso de ela efetivamente existir, as discussões continuam.

## **1 Se todos desejam a felicidade**

O tratado tomista sobre a felicidade está escalonado em três questões intimamente relacionadas, na medida em que uma acaba conduzindo necessariamente a outra, culminando em uma solução. O que em primeiro lugar se investiga é se de fato pode-se estabelecer como certo que todos os seres humanos, sem nenhuma exceção, desejam efetivamente o bem supremo que é a felicidade, e se esta constitui o termo para o qual convergem todas as ações humanas.

Santo Tomás parte do pressuposto, encontrável em todos os tratadistas que o antecederam na abordagem da questão, de que, sem exceção, todos queremos ser felizes, sendo a consecução da felicidade o principal escopo existencial do agir humano. Nenhum ser humano existe que não queira ser feliz, e ao mesmo tempo não

há ninguém que aspire a infelicidade. Um desejo, assim tão universal, não pode de modo algum ser vão, e a realização da perfeita felicidade deve ser possível, já que em todos os seres humanos o desejo dela existe como algo nato, tal qual o desejo do conhecimento.

Antes de mostrar porque a felicidade não consiste em certas coisas nas quais os seres humanos costumam geralmente colocá-las, e onde ela de fato está, importa verificar em primeiro lugar se efetivamente é verdade que todos os seres humanos a desejam. Santo Tomás considerou esta questão como uma espécie de preâmbulo introdutório de tudo o que viria na sequência.

Santo Agostinho havia se convencido, a partir de sua própria experiência pessoal de busca incansável da felicidade e da verdade, que “se um comediante dissesse: todos quereis ser felizes, e não quereis ser miseráveis, diria algo que ninguém deixaria de confessar, na sua vontade” (AGOSTINHO, 1995, p. 130). Que todos os seres humanos querem ser felizes, trata-se de uma verdade universal que nem o mais empedernido cético ousaria colocar em dúvida.

Para Santo Tomás, a essência da felicidade consiste em ser ela o bem perfeito, capaz em virtude de sua intrínseca excelência, de satisfazer totalmente à vontade, e neste sentido, deve-se dizer que todo ser humano a deseja. Quanto, porém, naquilo em que a felicidade consiste essencialmente, dever-se-á dizer que nem todos a querem, porque nem todos sabem no que de fato consiste a felicidade, por todos procurada como um grandíssimo bem que a todos os outros bens excede. E foi precisamente por não terem sabido em que consistisse o bem perfeito, “o terem posto uns a felicidade no prazer do corpo, outros na virtude da alma, outros em outras coisas”, como já em seu tempo tinha observado Santo Agostinho (1995, p. 480).

Esta multiplicidade conceitual sobre a felicidade, que encontramos nas várias correntes de pensamento que foram surgindo ao longo da história, não nos deve causar estranheza, pois “elas representam também as opiniões dos homens de todos os tempos e de todos os lugares, dada a complexidade da vida humana, sensível e espiritual.” (PHILIPPE, 2002, p. 33).

Assentado que todos querem a felicidade, “o bem perfeito que sacia inteiramente o apetite natural do homem” (AQUINO, ST, q. 6, a. 8, resp. a terceira, 1980, p. 1079), é mister antes de se proceder a uma definição mais rigorosa do que

seja a felicidade, estabelecer, em primeiro lugar, no que ela não pode consistir de modo algum.

Na *Suma contra os Gentios*, cuja estrutura diferencia-se da que encontramos na *Suma Teológica*, muito provavelmente em razão da diversidade do público-alvo para o qual uma e outra foram escritas, a análise da questão tem uma parte negativa e outra positiva. Depois que se procede à demolição de certos argumentos, argumenta-se a favor da tese contrária, objetivando mostrar a sua inconsistência.

Em primeiro lugar, Santo Tomás mostra porque a felicidade humana não pode consistir nos deleites da carne, nas honras, na glória, nas riquezas, no poder mundano e nos bens corpóreos. Mostra-nos também porque ela não pode consistir em outras coisas menos materiais, como os atos das virtudes morais, os atos da prudência ou a atividade artística. A felicidade tampouco consistiria em um conhecimento geral e confuso do ser divino.

Temos, assim, a seguinte estrutura esquemática dentro da qual se discute a questão da felicidade: inicialmente, como ponto de partida de toda a argumentação, responde-se a seguinte pergunta: todos os homens desejam a felicidade? Em seguida a esta, demonstra-se por que razões não é possível que a felicidade esteja em certas coisas nas quais costumeiramente os humanos a colocam. Por fim, resolve-se a questão, argumentando que a felicidade somente poderá ser obtida em plenitude quando o ser humano contemplar a essência divina, o que somente se dará na eternidade.

Tanto na *Suma Teológica* quanto na *Suma contra os Gentios*, Santo Tomás se refere a um fim último da vida humana, o qual seria a felicidade ou sumo bem perfeitíssimo e em cuja posse estável e permanente a vontade finalmente descansaria inteiramente saciada. Mas esta felicidade perfeita e verdadeira que todo ser humano naturalmente aspira, mesmo não sabendo alguns em que consista, não pode ser obtida nesta vida que fatalmente há de acabar depressa, dada a sua trágica brevidade.

Nas duas obras, Santo Tomás exclui radicalmente a possibilidade de que alguém possa ser plena e perfeitamente feliz neste mundo. A felicidade, identificada com o supremo fim último do ser humano, situar-se-ia para além do mundo, da história e do tempo. Na visão de Santo Tomás, a felicidade é sobrenatural e transcendente. Não é tanto algo que vamos progressivamente construindo mediante diuturnos

esforços, mas um dom que somente podemos receber gratuitamente daquele que é o único que no-la pode dar, Deus.

Excluída de forma categórica a possibilidade de a criatura racional ser plenamente feliz neste mundo, e no curso transitório desta vida através de certas coisas que os mortais na sua grande maioria buscam avidamente julgando que por meio delas obterão a felicidade verdadeira, conclui Santo Tomás que a felicidade nem pode estar no mundo, nem pode ser obtida nesta vida, o que implica que aqui nenhum ser humano pode alcançá-la em plenitude.

A felicidade última do ser humano, dirá Santo Tomás, consiste na contemplação de Deus na eternidade, o que não se pode obter no curso desta vida mortal. Daí vem que ninguém, por mais que se esforce, poderá neste mundo e nesta vida conseguir a felicidade a que naturalmente aspira. Só Deus que colocou no coração do ser humano o desejo irreprimível de ser feliz, somente ele e nenhum outro bem de natureza criada pode saciá-lo.

## 2 O fim último do ser humano

Na *Suma Teológica*, Santo Tomás perguntou-se se, porventura, há um fim último da vida. Tal pergunta, no contexto da reflexão contemporânea, revestiu-se de uma enunciação mais prático-existencial, a qual pode assim ser formulada: pode-se atribuir um sentido positivo para a existência humana, ou ela terminaria de maneira definitiva com a irrupção da morte, seu ponto final e definitivo, para além da qual nada mais existiria?

Esclareçamos previamente o que se entende por fim. Há de entender-se fim no contexto em que o termo aparece empregado, não como término de algo, como, por exemplo, se diz que certo indivíduo chegou ao fim do seu curso acadêmico.

A questão que se refere a um possível fim da vida humana, isto é, a uma meta para a qual ela se dirige por meio de um movimento consciente e, ao mesmo tempo, racional, encontramos-la desenvolvida até mesmo na literatura. A este respeito, lê-se no romance *Os irmãos Karamazov*: “O enigma do homem não é a vida, mas o fim para que se vive” (DOSTOIEWSKI, 2009, p. 34)

Só podemos atribuir um sentido positivo e filosoficamente válido à vida porque ela se direciona para uma consumação última. Se, com efeito, tudo quanto na vida

fazemos ordena-se para a obtenção de uma dada finalidade, parece gozar de uma certa plausibilidade a tese que postula a existência de um fim último da vida humana, alcançado quando o ser humano repousasse em uma beatificante estabilidade na qual gozaria de todos os bens e não seria afetado por qualquer tipo de mal. “O último fim é que dá o nome às coisas.” (PASCAL, 1988, p. 265).

Respondendo à pergunta sobre se convém ao homem agir para um fim, Santo Tomás observa que, dado que o objeto da vontade é o fim e o bem, como o do intelecto é a verdade pura e simples, “necessário é tendam todas as ações humanas para um fim” (AQUINO, ST, q. 1, a.1, solução, 1980, p. 1026), não pode haver ação sem escopo determinado. É impossível que haja alguma ação, por mais insignificante que nos possa parecer, que não se dirija na direção de um determinado fim, o qual é sempre um bem. Tal tese, a encontramos também na *Suma contra os Gentios*, onde se lê: “Todo ente ao agir, tende para o bem” (AQUINO, SCG, III, 7, 4, 1996, p. 389).

No artigo II da questão primeira da *Suma Teológica*, aparece a seguinte questão: “se agir para um fim é próprio da natureza racional”. É o fim que nos faz agir, mobilizando o ser e todas as faculdades das quais é constituído. O que move alguém a realizar alguma ação é algo que se quer obter, razão pela qual “faça o homem seja o que for, é verdade dizer-se que age para um fim” (AQUINO, ST, q.1, a. 1, resposta a segunda, 1980, p. 1026).

Aristóteles estabeleceu no segundo livro da *Física* que não só o intelecto, mas também a natureza age para um fim. Concordando neste aspecto com o Estagirita, Santo Tomás sustenta que “todos os agentes agem necessariamente para um fim e o agente só age visando um fim.” (AQUINO, ST, q. 1, a. II, solução, 1980, p. 1027).

Deve-se ter presente, todavia, que no respeitante ao fim, há fins intermediários. Assim, por exemplo, o fim em vista do qual alguém ingressa em uma universidade na qualidade de aluno é formar-se e obter o seu diploma quando concluir o curso. Ora, se no decorrer de nossa vida neste mundo, perseguimos através de nossos esforços este ou aquele fim particular, que a inteligência nos mostra como sendo bom, e por isso digno de ser perseguido e alcançado, devemos supor que também para a vida humana, considerada no seu conjunto, haja também um fim último.

Este fim, para obter o qual alguém age, é um bem, sendo algo de natureza desejável. Ninguém, ao agir, procurará algo mal ou que o possa de algum modo prejudicar, já que todo ser busca, antes de tudo e em primeiro lugar, aquilo que seja conveniente à sua conservação e permanência no ser.

O fim último do ser racional é a felicidade, meta suprema de todas as nossas aspirações, e tudo aquilo que se faz destina-se a obtê-la.

### **3 No que não consiste a felicidade humana**

Em todas as épocas da história houve quem colocasse a felicidade do ser humano em coisas exteriores a ele. Essa é, aliás, uma das concepções clássicas de felicidade. Alguém é feliz na medida em que possui isto ou aquilo.

No Ocidente atual, tal forma de pensar encontra numerosos adeptos, e é muito raro encontrar alguém que tenha de felicidade uma concepção que não inclua como um dos seus elementos constitutivos a posse de coisas e objetos.

Se considerarmos que esta tendência a materializar o bem da felicidade encontra-se presente e difusa em todos os povos de que se tem notícia, podemos pressupor que no período em que Santo Tomás viveu, muitos também assim pensavam. Eis porque, na questão segunda, ele se pergunta se a felicidade poderia consistir nas riquezas, nas honras, na fama, no poder, no prazer, em algum bem do corpo ou da alma.

Aqui, interessa-nos apenas a solução de cada um dos artigos de que se compõe a questão. Chama a atenção do leitor atento que cada solução do artigo começa sempre do mesmo modo: é impossível a felicidade do homem consistir na riqueza e no prazer.

Santo Tomás, como antes dele Platão e Aristóteles, estava inabalavelmente convencido, tanto pelo que a fé que professava lhe ensinara sobre esta questão particular, quanto pela razão que sempre cultivou, que em nenhum bem criado se achava a felicidade que todos procuramos.

A felicidade que a criatura racional procura, e para a qual parece ter sido criada pelo primeiro princípio e fim último do homem, não pode residir em coisas que conquanto tenham um certo grau de bondade, são inferiores ao próprio ser humano. Este não pode ser feliz com algo menor do que ele. Somente um bem maior lhe pode

dar a felicidade a que aspira e que não consegue encontrar sem mescla de mal e imperfeição no mundo imperfeito e numa existência manifestamente precária, por causa dos muitos males que lhe estão anexos.

Quanto às riquezas, indispensáveis para a obtenção da felicidade numa visão materialista da vida, nelas não pode consistir a felicidade última do homem. É de notar que o autor não diz que ser rico seja uma coisa má e que a riqueza não possa contribuir para quem a possui gozar de uma relativa felicidade. O que se nega de maneira peremptória é que nelas possa se achar a felicidade última do homem. O que vale para a riqueza, aplica-se também aos outros bens que em seguida consideraremos.

Baseando-se na distinção aristotélica entre riquezas naturais e artificiais, Santo Tomás estabeleceu que nem na posse de umas nem na de outras pode consistir a verdadeira felicidade do homem. Não se deve nunca perder de vista, quando se fala de felicidade no pensamento de Santo Tomás, que ela é o fim último das ações humanas, não sendo, portanto, sensações agradáveis, porém efêmeras que vez por outra experimentamos.

As riquezas naturais – comida, bebida, vestuários, habitação – busca-as o homem para a satisfação de suas necessidades naturais. Quanto às artificiais, são elas buscadas por causa das naturais, como o dinheiro, inventado pela arte humana para facilitar as trocas. Como tanto umas (as naturais) como as outras (as artificiais) são procuradas em vista de uma outra coisa delas próprias diversa, resulta que nas riquezas não pode estar o fim último do homem e, logo, a felicidade.

Porque a glória ou fama não podem proporcionar ao ser humano a felicidade a que aspira, prova-o Santo Tomás do seguinte modo: como frequentemente “a glória humana é falaz” (AQUINO, ST q. 2, a. 2, solução, 1980, p. 1039) já que se baseia em opiniões humanas sujeitas ao erro e ao equívoco, podendo mudar rapidamente por causa da inconstância do ser humano, que hoje elogia e amanhã vitupera, é evidente que em uma coisa tão frágil e instável não pode consistir de modo algum o bem perfeito do ser humano, que é a felicidade.

Menos ainda pode a felicidade consistir no poder, já que para obtê-lo muitos estão dispostos tanto a matar como a morrer. Santo Tomás apresenta duas principais razões pelas quais não é possível que a felicidade consista no poder. “Primeiro, porque o poder exerce a função de princípio, como se vê claro em Aristóteles, a

felicidade, porém, de fim último. Segundo, porque o poder tanto se refere ao bem como ao mal, ao passo que a felicidade é o bem perfeito e próprio do homem.” (AQUINO, ST, q. 2, a. 4, solução, 1980, p. 1039).

A estas duas razões, se poderia acrescentar uma de ordem mais prática: o exercício do poder, quer na esfera civil, quer na eclesiástica, traz consigo muito desgaste físico-psíquico, bem como uma série de agigantadas preocupações com administração e finanças, por exemplo, para citarmos apenas as mais comuns, capazes de tirar o sono e o apetite, o que deteriora a saúde, condição indispensável para que se possa gozar de uma relativa paz de espírito, sem a qual a vida se torna bastante desagradável. Ora, algo que nos rouba a paz e a energia (e o poder faz isso) não pode ser um bem e, por isso, é impossível que nele esteja a felicidade.

Nos bens do corpo também não pode residir a felicidade do homem. E a razão pela qual não é possível se fundamenta no seguinte: os bens corpóreos destinam-se a conservar o corpo, o qual, como se sabe, será destruído pela morte. Ora, se assim há de forçosamente ser, se a felicidade do ser humano estivesse na dependência de tais bens, se acabaria com a dissolução do corpo. Mas dado que o ser humano está ordenado por quem o criou para uma felicidade sobrenatural, que está além da existência humana, e como os bens do corpo servem apenas para conservar por um tempo curto o que fatalmente há de acabar, por isso o bem da felicidade não poderá nunca consistir nos bens do corpo, não obstante a sua manifesta utilidade para a conservação da saúde.

Santo Tomás refuta igualmente a tese daqueles para os quais a felicidade do homem consiste no prazer, outro ídolo muito adorado na cultura contemporânea. Sem especificar de que prazer se trata, se corpóreo, intelectual ou espiritual, mas tomando-o em sua acepção mais geral, mostra porque não é possível que a felicidade de que todos temos sede possa consistir em algo tão frágil como o prazer, seja ele de que natureza for.

O homem, na cosmovisão cristã, é formado por uma alma espiritual unida a um corpo material. Sendo a alma mais excelente do que o corpo (este é produzido pelos pais enquanto aquela é diretamente criada por Deus e infundida no corpo para animá-lo), uma vez que ela é quem lhe dá vida, e sendo os prazeres corpóreos não só transitórios, mas também precários, resulta claro que em algo tão frágil não pode consistir o bem perfeito que é a felicidade.

Antes de Santo Tomás, Boécio já tinha advertido que “são tristes as consequências dos prazeres. Sabem-no os que se lembram das suas sensualidades, pois se estas os pudessem fazer felizes, nenhuma razão haveria para que os brutos não fossem considerados tais.” (BOÉCIO, 2002, p. 23).

Para concluir sua argumentação, Santo Tomás se pergunta se é possível que a felicidade do ser humano poderia talvez consistir em algum bem criado. Ora, se foi demonstrado mediante uma argumentação rigorosamente lógica, apoiada na simples experiência, que a felicidade não pode consistir nas riquezas, no poder, na glória, na honra, no prazer, nem nos bens do corpo e nem nos da alma, resulta claro que ela tampouco pode consistir em algum bem criado. Os supostos bens que foram analisados nos sete artigos constituem a totalidade dos bens existentes no mundo e que um ser humano pode desejar e buscar com vistas a ser feliz. Dado, porém, que nenhum destes bens, cuja precariedade foi mostrada, pode tornar o ser humano feliz, logo se pode concluir que nada mais haverá que o possa.

A felicidade é “o bem perfeito que repousa totalmente o apetite” (AQUINO, ST q. II, a. 8, solução, 1980, p. 1045). O que a vontade deseja não é este ou aquele bem particular, mas o bem universal, mediante o qual nada mais há para ser desejado. Não existe neste mundo nenhum bem que não contenha em si alguma mescla de imperfeição e mal, razão pela qual nenhum bem pode tornar o ser humano plenamente feliz, ainda que possa contribuir e muito para a produção de um relativo bem-estar. Como, porém, não é possível que nenhum bem particular possa satisfazer de modo pleno a vontade, senão o bem universal, por isso a felicidade não pode estar em nenhum bem criado, mas apenas em Deus, o bem universal.

#### **4 A essência da felicidade e se ela pode ser obtida nessa vida**

Para tratar destes dois pontos, concentraremos nossa atenção doravante no artigo oitavo da terceira questão, assim enunciado: “se a felicidade do homem consiste na visão da essência divina em si mesma” e no artigo III da questão quinta: “se a felicidade pode ser obtida nessa vida”.

Quanto à última pergunta, parece bastante evidente que numa vida tão precária como a humana, cercada de muitos males, não é possível a felicidade. E visto que, conforme nos atesta fartamente a experiência de todos os dias, nenhum

dos bens nos quais muitos fazem consistir a sua felicidade os tornam de fato felizes, é claro que ninguém pode ser feliz nesta vida. E já que o ser humano não pode ser feliz neste mundo e nesta vida, poderá sê-lo numa outra dimensão ou lugar? Há sobre este ponto apenas duas possibilidades.

Para os que julgam que tudo se encerra na morte, nada havendo depois, a felicidade só é possível no breve aqui e agora da vida presente. Neste caso, a felicidade terá de ser necessariamente breve, porque a mesma vida é breve. Acabando-se esta, acaba-se também aquela. Se precária é a vida, forçoso é concluir que não pode deixar de ser igualmente precária a felicidade que numa vida precária se consegue. Se precários são os instrumentos mediante os quais julgam os mortais que podem ser felizes, o que se há de conseguir por meio deles não poderá ser menos precário do que eles próprios.

A própria vida de muitas pessoas que detém quantidades abundantes de bens materiais, ou que ocupam cargos prestigiosos no meio em que vivem ou ainda que gozam de fama, nem sempre merecida e por motivos nobres, é a grande prova de que coisas não podem efetivamente tornar o ser humano feliz. Acrescente-se a isso que nos dias atuais muitas pessoas que possuem estes bens dizem claramente que não são felizes, e não é raro a mídia noticiar que alguém rico ou famoso desertou da vida.

Não se precisa de fé para saber que a felicidade não pode ser obtida nesta vida nem para saber que todos a desejam. Uma e outra coisa são bastante evidentes. Já quanto à felicidade consistir na visão da divina essência em si mesma, e existir realmente depois desta vida na eternidade junto de Deus, para admitir uma e outra coisa precisamos do auxílio da fé. Para o cristão Santo Tomás, a verdadeira felicidade consiste na contemplação da essência divina, o que somente será possível depois de encerrada a peregrinação do ser humano neste mundo.

A felicidade para a qual o ser humano foi criado por Deus está não no tempo, mas na eternidade, o que implica ter de admitir como necessária consequência que ela não pode de modo algum ser obtida nesta vida. Estando ela além, não pode estar aquém. Antes, porém, de precisar em que tal felicidade transcendente consiste, e mostrar por que não se pode obtê-la no curso desta vida mortal precária e passageira, Santo Tomás mostra que ela (a felicidade) é perfeitamente alcançável.

Conforme Santo Tomás, “a felicidade significa obtenção do bem perfeito” (AQUINO, ST, q. 5, a. 1, solução, 1980, p. 1069). Ora, dado que o intelecto humano é

capaz de apreender o bem universal e perfeito, assim como a sua vontade o é de apetecê-lo, disto resulta que o homem pode alcançar a felicidade.

Além do que, posto que nenhum desejo é vão, mas tende naturalmente a realizar-se, e já que é fato inconteste que todos querem ser felizes, não havendo quem não queira lograr o grande bem da felicidade, conclui-se que ela pode ser alcançada, e se não no curso da presente vida, pelas razões já elencadas, depois dela.

Esta felicidade, todavia, por cuja posse estável todos naturalmente aspiramos, podemos obtê-la nesta vida? Para os pessimistas, nem nesta vida, que é miserável e enganadora, nem numa outra, que não existe. O máximo que se pode conseguir são passageiros momentos de um relativo bem-estar. Uma felicidade ampla e estável, que por nenhuma vicissitude pudesse ser perturbada, não cabe nos exíguos limites de algo tão precário como a vida humana. Quem nasceu chorando e vai morrer fatalmente, em matéria de felicidade, não pode aspirar grandes coisas.

O argumento principal com o qual Santo Tomás demonstra ser impossível ao ser humano alcançar a felicidade nesta vida repousa em um fato que por todos pode ser observado e visto com bastante clareza: “Nesta vida não podemos excluir todo mal, pois a vida presente está sujeita a muitos males que não podem ser evitados: a ignorância da inteligência, a afeição desordenada do apetite e muitos incômodos do corpo” (AQUINO, ST, q. 5, a. III, solução, 1980, p. 1071).

Sendo a felicidade o bem perfeito, ela exclui por sua própria natureza todo mal e satisfaz todo desejo. Ora, a experiência nos mostra e ensina que o mal de nenhuma vida está excluído, e que, além disso, muitos desejos não são aqui saciados, o que vai contra a essência da felicidade. Por isso, ninguém pode ser feliz nesta vida. Quando muito, podemos dispor-nos para a obtenção da verdadeira e perfeita felicidade. Parece pouco, mas é o que se apresenta como possível.

Assim, como a verdadeira felicidade consiste na visão da divina essência que nesta vida não pode ser obtida, resta que “ninguém nesta vida pode alcançar a verdadeira e perfeita felicidade” (AQUINO, ST, q. 5, a. 3, solução, 1980, p. 1072).

Tendo visto no que não pode consistir a felicidade, e que ela não pode ser obtida nesta vida, resta-nos ainda ver o que ela é, do que agora nos ocuparemos.

Há duas coisas que não podem ser demonstradas por via puramente argumentativa, uma das quais é que existe uma felicidade para além desta vida e a outra que esta felicidade consista na visão da essência divina, em vermos a Deus tal

como Ele é. Estamos, pois, diante do que se chama em sentido estrito um mistério de fé, o qual só pela fé e na fé pode ser acolhido.

A razão humana não dispõe de recursos suficientes para demonstrar que a felicidade última do ser humano consiste em contemplar na eternidade a face de Deus. Quem no-lo garante que assim seja é a fé, fundada na Revelação de certas verdades sobrenaturais que Deus quis livremente comunicar aos homens, e na autoridade infalível, suprema e soberana da divina palavra.

A resposta ao artigo oitavo da questão terceira assim enunciada: “se a felicidade do homem consiste na visão da essência divina em si mesma” é afirmativa. Santo Tomás postula que há no ser humano um desejo nato de conhecer perfeitamente a causa de tudo o que existe, a qual é Deus, o Criador. Quando alguém conhece alguma obra de arte, por exemplo, é muito natural que queira saber quem é o seu autor. Para reforçar tal ponto de vista, Santo Tomás utiliza o exemplo de alguém que contempla um eclipse do sol: “Ao contemplá-lo, considera-lhe a causa, e não sabendo qual seja, admira-se, e admirando-se, perquire, e esta perquirição resultante da admiração não repousa até que chegue a conhecer a essência da causa” (AQUINO, ST, q. 8, a. 8, solução, 1980, p. 1057).

Admiramos, naturalmente, o que está à nossa volta e desta admiração, da qual nasceu a filosofia, no dizer de Aristóteles, nasce o desejo de conhecer perfeitamente o ser admirável que está na origem de tudo. E, por isso, a felicidade humana será ver tal qual é em si mesmo aquele que simplesmente “É”, o ser por excelência, de cuja superabundante plenitude brotaram todos os outros seres.

### **Consideração Finais**

A pessoa humana, constituída em sua essência material-espiritual de um corpo perecível animado por uma alma imortal criada diretamente pelo Deus criador, é sobretudo um ser de desejo, um ser que procura compreender a partir de princípios e ideias não apenas a si mesmo, mas também o sentido mais profundo da sua existência, do seu estar enraizado no mundo.

Dentre todos os desejos múltiplos presentes no interior de qualquer ser humano, o mais forte, natural e espontâneo é sem dúvida aquele que o impele a uma incansável procura do sumo bem que é a felicidade. Este desejo inextirpável comum

a todos os seres racionais, esta aspiração universal que de algum modo irmana todos os seres humanos, por diversas que sejam as condições nas quais nasceram e dentro das quais movem-se no mundo e no contexto sócio-histórico-cultural a que pertencem, permanece como uma irreprimível tendência.

A constatação de que quero ser feliz naturalmente me impele a procurar a felicidade mediante um dado caminho julgado apto a conduzir-me até a meta ambicionada. O problema que surge não raro no meio da trajetória percorrida com vistas a obtenção de um fim de elevada natureza é nos apercebermos de que aquilo em que julgávamos repousar a felicidade não possui suficiente potencial para tornar-nos efetivamente felizes.

O ponto de partida de Santo Tomás é nada menos do que uma constatação sobre a qual é desnecessário argumentar: a felicidade é um bem apetecido por todos. De uma simples constatação, o intelecto procura antes desmistificar posturas pouco racionais e existencialmente falidas sobre o que seja felicidade, para daí mostrar que a verdadeira felicidade, sumo bem do ser humano, de modo algum pode consistir na posse ou usufruto do que lhe é inferior.

Assim, o homem que experimenta a radical insuficiência dos meios humanos para alcançar o bem para cuja posse parece ter sido feito pelo seu autor, vê-se na contingência de ou admitir, tomado de uma profunda melancolia, que a felicidade não é de modo algum possível nem aqui no mundo, onde todavia sentimos palpitar dentro de nós o seu desejo, nem alhures, num hipotético além supra-sensível e meta-histórico onde por fim todas as nossas aspirações seriam plenamente realizadas, ou em sentido inverso, que a felicidade pode ser obtida, palmilhando-se uma via diferente e inusual, iluminada por uma luz superior àquela que dimana da faculdade da razão.

A concepção tomista de felicidade situa-se tanto para além de uma visão materialista que a faz depender de coisas exteriores ao homem, como ultrapassa por sua transcendência a uma visão mais elevada que remonta a Aristóteles, para quem a felicidade consistiria na ação segundo a virtude. Uma felicidade que apenas consistisse na posse de determinadas coisas seria mais uma coisa do que propriamente o bem supremo que legitimamente aspiramos, porquanto para ele fomos criados.

O ser humano não apenas pode como deve aproveitar já no breve aqui e agora da vida presente, ela própria um dom comunicado pela divina liberalidade, tudo

quanto possa proporcionar um acréscimo de bem-estar, sem, todavia, esquecer que a felicidade para a qual foi criado excede infinitamente tudo quanto no mundo possa conquistar e desfrutar.

Santo Tomás não propôs tanto uma concepção teórico-existencial de uma felicidade imanente, adquirível através do emprego de um ou outro meio de que se costuma lançar mão para lográ-la. O escopo essencial que está implícito no corpo argumentativo da *Suma Teológica* é mostrar o que a felicidade não é, e mais importante do que este aspecto meramente negativo da questão, é o que conseguiu estabelecer, conjugando em uma sólida síntese elementos oriundos da experiência, da razão e da fé, a saber, sua dimensão positiva: onde pode estar a felicidade e em que ela consiste.

Criado por Deus para uma felicidade intermínima e definitiva e a cuja posse aspira sem cessar, o ser humano só poderá ser verdadeiramente feliz quando alcançar o bem supremo que é o mesmo Deus. A felicidade para a qual foi criado nem está fora, nem tampouco dentro do ser humano, mas apenas na posse segura e estável daquele que para si o criou.

## Referências

- ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.
- AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os Gentios**. Volume II. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Volume II. Primeira Parte. Rio Grande do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980.
- BOÉCIO. **Sobre a consolação da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DOSTOIEWSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- FRAILE, G. **História de la Filosofia**. Madrid: 1961.
- PHILIPPE. D. M. **Introdução a Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.

PASCAL, B. **Pensamentos**. São Paulo: Nova cultural, 1998. (Coleção Os Pensadores).

Recebido em: 07/10/2022.

Aprovado em: 20/01/2023.



Alberto Luiz Silva de Oliveira\*

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar o posicionamento do autor franco-argelino Albert Camus sobre elementos que se tornaram centrais no debate ético e político do século XX: a legitimação do assassinato, o crime lógico, a violência e o terror como técnicas e o esvaziamento da dignidade humana de forma premeditada. Esses elementos estão no centro do que o autor classifica como a crise humana e marcam profundamente a produção ensaística do autor. Para tanto, utilizamos os ensaios e palestras proferidas por Camus no decorrer da década de 40 e 50, nas quais as questões políticas e éticas nos levam a refletir: é possível considerar o assassinato legítimo? O que levou o ocidente a tamanha tensão entre o homicídio premeditado e o humanismo? Mediante as reflexões oriundas dos ensaios políticos do autor, apresentamos também o conceito de revolta. A revolta é o conceito central do pensamento político de Camus, em que o autor busca apresentar alternativas para a crise ética, ligando a revolta à defesa do humanismo e da dignidade humana diante do avanço do totalitarismo.

**Palavras-chave:** Violência. Totalitarismo. Ética. Crime lógico. Política .

## Albert Camus - a reflection on legitimate violence and the concept of revolt

## ABSTRACT

This article aims to present the position of the French-Algerian author Albert Camus on elements that became central in the ethical and political debate of the 20th century: The legitimation of murder, logical crime, violence and terror as a technique and the emptying of human dignity deliberately. These elements are at the heart of what the author classifies as the human crisis and deeply mark the author's essay production. For this, we use essays and lectures given by Camus during the 40's and 50's where political and ethical issues lead us to reflect on: is it possible to consider legitimate murder? What led the West to such tension between premeditated murder and humanism? Through reflections arising from political essays, we also present the concept of the Revolt. Revolt is the central concept of Camus's political thought, where the author seeks to present alternatives to the ethical crisis by linking Revolt to the defense of humanism and the defense of human dignity in the face of the advance of totalitarianism.

**Keywords:** Violence. Totalitarianism. Ethics. Logical murder. Politics.

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (2022), na linha de pesquisa Ética, Fundamentos Morais e Valores. Tem interesse na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política. Atualmente estuda as implicações éticas do conceito de Revolta no pensamento de Albert Camus. E-mail: [albertoluiz968@hotmail.com](mailto:albertoluiz968@hotmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/131215112979384>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4805-3753>.

## Introdução

Os relatos dos horrores orquestrados durante a Segunda Guerra Mundial são elementos de espanto e curiosidade. E dificilmente serão tratados de forma diferente, dadas as dimensões do horror e da tragédia. Toda guerra promove ruptura, seja no cenário político, cultural ou filosófico de uma determinada região. A guerra de 1939-1945 promoveu e escancarou a fratura e a contradição de uma Europa que se orgulhava de ser o berço de uma racionalidade que superaria os *pathos* da humanidade. Entretanto, após o fim do conflito e as revelações das verdades tenebrosas sobre as ações perpetradas durante a guerra, algumas questões se sobressaíram entre as inúmeras teorias sobre causas e consequências desses acontecimentos: Como a terra do humanismo pôde se tornar a terra dos campos de extermínio? Como o humanismo e os humanistas se conciliaram com o matar e o deixar morrer? (Cf. CAMUS, 2019, p. 167).

Essas questões estão dispostas no núcleo da reflexão que Albert Camus faz em suas obras na década de 50. Elas cobram de quem aceita tal desafio uma análise sobre quais fenômenos políticos e filosóficos que se costuraram no percurso do surgimento dos governos totalitários de ambos os polos ideológicos. Em parte, o papel do intelectual do século XX estava atrelado a essas questões, pois ele, para ser legítimo aos seus discursos de paz e de ética, deveria encarar as trincheiras anônimas de mortos que clamavam por justiça. E, sem dúvida, o próprio futuro do Ocidente depende dessa reflexão urgente e de um comprometido enfrentamento do terror, do sectarismo e das enfermidades morais com as quais o Ocidente convive até os dias atuais.

Em 7 setembro de 1939, Camus escreve em seu caderno algumas considerações sobre os dias que sucederam a eclosão da guerra. Ainda como um jornalista argelino, editor do *Le Soir républicain*<sup>1</sup>, demonstra certa hesitação em considerar o passo irrefreável das tropas nazistas à guerra. O jovem Camus tenta

---

<sup>1</sup> Foi um jornal argelino fundado por Pascal Pia e Albert Camus durante o período de 1939 -1940. O jornal foi encerrado pelo o Governo Geral da Argélia, graças as reportagens de cunho de denúncia contra os abusos que os argelinos árabes sofriam sobre o julgo do GGA. O jornal teve 117 edições publicadas. O jornal foi fechado em janeiro e Camus intimado pela polícia a comparecer para testemunho por acumulo de denúncias contra ele. Impossibilitado de trabalhar na Argélia, decide ir para Paris e lá reencontra Pascal Pia, que já estava envolvido na resistência contra os nazistas.

considerar alternativas para evitar o massacre. O que se demonstra ineficaz: “A guerra começou”, destaca o autor em uma anotação. E, segue concluindo:

Ter vivido no ódio dessa besta, tê-la diante de si e não saber reconhecê-la. Tão poucas coisas mudaram. Mas tarde, sem dúvida, surgirão a lama, o sangue, a imensa repugnância. Mas por hoje provamos que o início das guerras é parecido com os princípios da paz: o mundo e o coração os ignoram. [...] O reino das bestas começou (CAMUS, 2014, p. 21-26).

Algum tempo depois dessas anotações, Camus irá viver na cidade de Paris, ocupada pelas tropas nazistas e, a convite de seu amigo Pascal Pia, ingressa na resistência francesa contra a ocupação, sendo eles os responsáveis pela editoração do jornal clandestino *Combat*<sup>2</sup>, que Camus assumiria como editor chefe no decorrer da guerra. O engajamento político do autor, que na Argélia colonial se empenhava na denúncia dos abusos contra os árabes argelinos, ganha agora uma dimensão ainda maior com as ações clandestinas do jornalismo da resistência durante o período da ocupação.

Este artigo busca justamente apontar, mediante as obras políticas do autor fraco-argelino Albert Camus, as questões concernentes ao problema ético do assassinato legitimado e da violência como ferramenta de ação. Para tal, tomamos como pedra de toque a própria experiência do autor no engajamento político durante os anos em que os eventos repugnantes da guerra promoveram e das agitações posteriores ao fim da guerra, com a Guerra Fria. O panorama sobre esses textos visa apresentar também os sintomas que corroboram com a perspectiva de uma contradição no seio do humanismo no momento em que ele consente silencioso no crime lógico e na violência legitimada, temas caros a reflexão de Camus durante seu período de atividade como intelectual no século XX.

---

<sup>2</sup> O jornal *Combat* iniciou suas atividades como um folheto pró-resistência francesa no período de ocupação nazista na Segunda Guerra em Paris. Camus trabalhou no jornal como editor durante o período da ocupação e anos após a liberação da França das forças alemãs e colaboracionistas. Camus se afasta da editoração do jornal em 1945, e durante sua atividade como editor ele publicou 165 textos, sendo 139 editoriais e 27 artigos. O jornal encerrou suas atividades em 1974.

## O papel do intelectual no pós-guerra

Não resta muitas dúvidas como o século XX representou um momento de profunda mudança de paradigmas para o mundo. Os acontecimentos que eclodiram na Europa entre 1914-1945 transformaram profundamente a perspectiva do ser humano e suas relações éticas. Como já se deve ter sido percebido, o século XX foi o século do aperfeiçoamento da técnica, das máquinas e das guerras. Julgo necessário salientar essas questões para que possamos compreender o peso dos diagnósticos apresentados pelo autor de *O homem revoltado* (1951), e editor do jornal *Combat*. Foi justamente nesse período histórico específico que o mundo enfrentou uma guerra mundial marcada pelas trincheiras e bombas de gás, e uma segunda guerra marcada pela industrialização do genocídio. Entre as duas guerras temos o retrato parcial de uma razão fraturada e de um mundo marcado por novas formas de fazer morrer.

Analisar os eventos desse século é uma experiência imprescindível para compreender a extensão das questões que foram tratadas pelos intelectuais da época. Pois na França, especificamente, a participação dos intelectuais na vida pública chegou a um nível de profunda simbiose entre o que pensador escrevia e o que ele fazia. Engajamento foi a palavra que marcou profundamente a forma como se pensava e se agia no cotidiano dos franceses da época, mesmo que elas apresentassem algumas especificidades, dependendo de quem as utilizava.

Com o fim da Segunda Guerra e a liberação de Paris das forças nazistas e do governo colaboracionista de Vichy, uma parte da intelectualidade de esquerda que antes agia na clandestinidade, na resistência francesa, agora se preparava para a mobilização em torno da possibilidade da revolução. O intelectual assume, então, um papel de proa na formação da nova opinião pública. Para uma grande parcela desses intelectuais, aquele era o momento da tomada de posição pró revolução (Cf. ARONSON, 2004, p. 196-197). O papel dessa intelectualidade poderia ser facilmente definido pela crença comum que as condições para a tão aguardada revolução, que traria aos trabalhadores e oprimidos um mundo melhor, estava materializada na URSS. Os grandes debates do pós-guerra se concentravam em sua maioria nesses temas e no papel crucial dos intelectuais no apoio a essa perspectiva revolucionária,

como explica o historiador Tony Judt em sua obra *Reflexões sobre um século esquecido*:

O século XX foi o século do intelectual: o próprio termo passou a ser usado (pejorativamente) na virada do século, e desde o início descrevia homens e mulheres do mundo acadêmico, literário ou de outras artes, que se dedicavam ao debate e a influenciar a opinião pública e a política. O intelectual era por definição comprometido — “engajado”: normalmente em um ideal, dogma ou projeto. (...) Como os intelectuais eram na maioria dos casos politicamente “engajados” em uma época em que o engajamento político levava as pessoas a extremos, e como seu engajamento assumia tipicamente a forma da palavra escrita, muitos deixaram um conjunto de pronunciamentos e afiliações que sofreram com a passagem do tempo. (JUDT, 2011, p. 16-17).

A Guerra Fria é outro marco importante para o pensar o século XX. Ela potencializa as divergências nas perspectivas políticas dos intelectuais em todo mundo, e em específico em Paris, dois nomes se destacam na construção de uma nova identidade francesa pós liberação: o francês Jean-Paul Sartre e o argelino Albert Camus. A relação de amizade entre esses dois intelectuais tinha se iniciado ainda na presença das tropas nazista. E no pós-guerra será marcada por tentativas de criar coalisões políticas, manifestações públicas em jornais e entrevistas na denúncia de arbítrios e opressões até que, em 1951, com a publicação de *O homem revoltado*, esses intelectuais se posicionam em flancos opostos do debate público.

O papel da intelectualidade francesa do século XX estava dedicado à construção de uma imagem e de uma referência para a própria França que tinha sido até então casa do governo colaboracionista com os nazistas. A primeira ação após a queda do governo colaboracionista de Vichy foram os julgamentos dos traidores e suas condenações. Nesse primeiro momento dos julgamentos, Camus, com 31 anos, publica editoriais defendendo que os julgamentos deveriam seguir de forma rápida para não alimentar um estado de ressentimento no país. Entra em conflito, então, com o escritor francês François Mauriac, por divergência nas punições. Mauriac defendia o perdão e a anistia para os colaboracionistas, alegando que era difícil compreender as especificidades das colaborações e que os homens deveriam esperar pela justiça divina. Enquanto isso, Camus e uma grande parte dos intelectuais defendia uma justiça rápida.

Nós nunca pedimos uma repressão cega e convulsiva. Detestamos o arbitrário e a tolice criminal, gostaríamos que a França conservasse suas mãos puras. Mas desejamos para isso uma repressão imediata dos crimes mais evidentes e, em seguida, já que não se pode fazer nada sem a mediocridade, o esquecimento razoável dos erros que tantos franceses cometeram. (CAMUS, 2002, p. 304-305).

Anos após essa querela com Mauriac, Camus em uma palestra assume que naquela ocasião Mauriac tinha razão quando defendeu a complexidade de determinar com segurança os crimes de colaboração. Afinal, o que para Camus representava justiça, um passo importante para que os franceses pudessem se libertar da imagem de colaboracionistas, se converteu em um espetáculo de ressentimentos, ódios e homicídios legitimados, atitudes que Camus desprezava. Para decepção de Camus, a França presenciou artistas e intelectuais sendo condenados a morte enquanto chefes militares, industriais e altos funcionários do governo se safavam através de manobras jurídicas e políticas das suas condenações. Em 1945, então, assina em conjunto de outros intelectuais uma carta pedindo clemência a outros intelectuais que tinham sido condenados à pena capital: os casos Robert Brasillach e Lucien Rebatet.

Diante dessas considerações políticas é possível compreender as inquietações que emergiam no pensamento de Camus nos anos que sucederiam a depuração. Os editoriais publicados no jornal *Combat*, as palestras tanto nos EUA quanto pela América Latina refletem o ambiente do pós-guerra e as consequências que o filósofo argelino iria enfrentar: a violência legitimada e o crime lógico.

### **O crime lógico e a crise do humanismo ocidental**

A imagem que inaugura a reflexão camusiana é a do absurdo: Qual ação o homem consciente de sua condição deveria tomar diante de um universo indiferente e caótico? Camus desenvolve esse raciocínio em seus livros *O mito de Sísifo* (1941), *O estrangeiro* (1942) e em *Calígula* (1945). Essas obras nascem nos primeiros anos da Segunda Guerra e vão servir de catapulta para Camus em uma Paris pós liberação. Como uma voz da resistência e como um proeminente intelectual engajado com editoriais e artigos que alcançavam o país inteiro, Camus sempre adotou uma postura inflexível sobre a pena capital (Cf. ARONSON, 2004, p. 70; 83).

No pós-guerra, à medida que ações dos homens se aproximavam de um matar e um deixar morrer justificados por argumentos ou uma lógica filosófica, Camus se apresentava como uma voz denunciante contra essas ações. Essa postura de não aceitação do homicídio e da pena capital se consolida no pensamento do argelino a partir de *A peste* (1947) representando, em termos literários, um segundo momento no pensamento do filósofo. O próprio Camus entende esses dois momentos da sua obra, e esclarece a questão em um trecho de *O homem revoltado* (1951):

No tempo da negação, podia ser útil examinar o problema do suicídio. No tempo das ideologias, é preciso decidir-se quanto ao assassinato. Se o assassinato tem suas razões, nossa época e nós mesmos estamos dentro da consequência. Se não as tem, estamos loucos, e não há outra saída senão encontrar uma consequência ou desistir. É nossa tarefa, em todo caso, responder claramente à questão que nos é formulada, no sangue e nos clamores do século. Pois fazemos parte da questão (CAMUS, 2018, p. 15).

Essas questões formuladas no sangue e nos clamores do século representavam para Camus dois movimentos gestados no coração do seu tempo: o apagamento do homem e a legitimação da violência como ferramenta de transformação para a chegada de um mundo ideal (Cf. AMITRANO, 2014, p. 47). Vale ressaltar que as reflexões apresentadas por Camus, pós *A peste* (1947), têm sua forma embrionária em artigos para o *Jornal Combat* e em palestras pela América do Sul e do Norte, culminando na publicação de *O Homem Revoltado* (1952). A denúncia feita pelo autor, de rejeitar o assassinato e a violência como uma ferramenta para a transformação do mundo, atingirá em cheio a própria disposição de muitos de seus companheiros que silenciavam diante do matar em nome da revolução. Pois a questão em jogo não era negar a violência como uma realidade, não se trata de propor uma nova utopia pacifista sustentada por boas intenções, ou mesmo considerar um reino de harmonia e paz na terra como solução. A preocupação que se desdobra nos artigos e palestras e em *O homem revoltado* (1952) é discutir se haveria uma justificativa na história ou na filosofia que fosse capaz de vestir o “matar” com as vestes da própria inocência e se é possível, com honestidade, conciliar a destruição do homem de forma sistemática, premeditada, com as questões éticas e humanistas (Cf. CAMUS, 2018, p. 14).

De um lado da Guerra Fria, Camus observava os efeitos do bombardeio norte-americano em Hiroshima e Nagasaki, o qual considerava o último estágio da

barbárie tecnológica. Do outro lado, na Europa, o eco do horror dos campos de concentração nazistas e sua indústria da morte, que estava sendo em algum sentido replicada na URSS. Para Camus, em seu artigo *Nem vítimas, nem carrascos* (1948), o século XX era o período em que a morte havia sido incorporada de forma sistemática e industrial ao fazer político, sempre procurando justificar tais medidas pelo medo, medo este que tinha se tornado uma técnica.

O século XVII foi o século da matemática, o XVIII, o das ciências físicas, e o XIX, o da biologia. Nosso século XX é o século do medo. Objeção que isso não é uma ciência. Mas, de qualquer maneira, a ciência está aí, seus progressos teóricos recentes a levaram a negar a si mesma e seus aperfeiçoamentos práticos ameaçam de destruição a terra inteira. Se o medo não pode ser considerado em si uma ciência, não há dúvida de que ele seja, no entanto, uma teoria (CAMUS, 1950, p. 163-164).

O medo foi uma ferramenta utilizada em larga escala pelos governos totalitários do século XX. Esse emprego do medo não vai abandonar certas práticas da política até os dias atuais. A incerteza, a eminência de um ataque, o perpétuo estado de tensão alimentado pela retórica comumente utilizada por líderes populistas, têm origem na forma original em que os Estados Totalitários engendraram a alienação de suas populações, tendo como grande difusor desse medo sistemático uma intensa máquina de propaganda analisada com profundidade por outros pensadores, como por exemplo Hannah Arendt<sup>3</sup> em sua obra *As origens do totalitarismo* (1951).

Como também podemos citar Theodor Adorno em uma análise sobre a psicologia totalitária, a partir da qual aponta como o medo/terror era utilizado de forma sistêmica para que dessa forma a reflexão fosse neutralizada pelo instinto mais básico do ser humano, que é o da autopreservação. Para promover um estado de suspensão da razão, o medo era utilizado para evocar uma sempre urgente necessidade de centralidade e de concessão de todos os meios necessários para defesa do Estado, do líder e do país, comungando em um estado onde todos os valores acabavam distorcidos pela psicologia do terror.

---

<sup>3</sup> As obras *As origens do totalitarismo* (1951) e *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal* (1963) são, sem dúvidas, grandes análises sobre o fenômeno totalitário que marcou o Ocidente no século XX. As contribuições das reflexões de Arendt dialogam com a própria percepção dos textos de Camus sobre o mesmo período. Vale salientar que não há evidências que mostrem uma proximidade de Camus e Arendt, além de uma carta da filósofa onde ela comenta brevemente sobre sua percepção acerca da ação do pensador argelino no pós-guerra.

Neste ponto, deve-se prestar atenção à destrutividade como fundamento psicológico do espírito fascista. Os programas são abstratos e vagos, as satisfações são espúrias e ilusórias, porque a promessa expressa pela oratória fascista nada mais é do que a própria destruição. Não é acidental que todos os agitadores fascistas insistam na iminência de catástrofes de alguma espécie. Enquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável, sem se quer diferenciar claramente entre a destruição dos seus inimigos e de si mesmos. (ADORNO, 2007, p. 152).

O medo como ferramenta não será neutralizado com o fim da Segunda Guerra, ele se afirmará como modelo político com a própria Guerra Fria. O mundo que contemplou o poder destrutivo de duas bombas atômicas, presencia o crescente aumento da tensão entre os blocos políticos e econômicos do EUA e da URSS. O mundo experimentava aquilo que Camus chama de “fim do longo diálogo entre os homens” (CAMUS, 1984, p. 78). O mundo fraturado, sem perspectiva de futuro, mergulhado em uma profunda crise ética estava agora submerso no medo. E, como a experiência história já demonstrou, uma coisa que o vazio valorativo e o medo proporcionam é a legitimação de qualquer ação em nome da unidade, da segurança nacional, inclusive o homicídio em nome da lógica.

Para do terror, seria necessário poder refletir e agir segundo o raciocínio. Mas, o terror justamente, não é um clima favorável a reflexão. Penso, no entanto, que em vez de condenar o medo, devemos considera-lo como um dos primeiros elementos da situação e, por conseguinte, tentar reagir contra ele. (...) Para que a situação se possa regularizar é preciso saber o que ela significa e o que recusa. Ela significa e recusa um mesmo facto: um mundo em que o crime é legal e em que a vida humana é considerada como fútil. Este é o problema político actual mais importante. (CAMUS. 1950, p. 168-170).

Camus pondera que as duas grandes utopias de seu tempo, a saber, o capitalismo e a experiência histórica da revolução soviética, se erigiam sob as bandeiras da liberdade, mas se custeavam pelo sangue e sofrimento de homens, mulheres e crianças. Para Camus, viabilizar um movimento coletivo de rejeição à destruição do outro era uma utopia menos custosa do que as que estavam enraizadas na realidade política do mundo. E a condescendência não poderia ser a resposta que os “humanistas” iriam legar à barbárie e aos clamores do passado, e ainda do presente. Ou seja, era necessário construir um caminho em que a violência não fosse tolerada como uma técnica, ou como uma condição *sine qua non* para alcançar qualquer que seja a ideia de paz, prosperidade ou segurança.

O pensamento político que o engajamento camusiano inspira é o da defesa da vida humana e da inflexibilidade do uso da violência como única resposta, ferramenta e dispositivo dissuasório dos conflitos humanos, como ele expressa também em *Reflexões sobre a guilhotina*<sup>4</sup>, um ensaio escrito como uma resposta sobre a recusa da pena de morte apresentando argumentos em defesa de uma justiça que não destrua a vida. Para Camus, é diante da morte de um indivíduo que se desvela a realidade disfarçada pelo Estado com palavras que roubam o sentido real do acontecimento: “pagou seu débito com a sociedade”, “as cinco da manhã a justiça foi feita” e etc. Mas a realidade é que um homem tivera sido decapitado ou fuzilado em um paredão.

É essa realidade do homicídio que as abstrações políticas do nosso tempo desejam transformar em cotidiano, em algo rasteiro, simples. Se considerarmos, por um momento, que a violência legitimada, o que hoje modernamente chamamos de necropolítica, tanatopolítica, é um mecanismo dissuasório da violência, ou um reparador de injustiças históricas, o mundo não estaria em seu agravo provocando outra leva de covas abertas, com data e hora marcada, em nome de uma paz que não se saberia quando e se realmente iria chegar<sup>5</sup>. E ainda que se alcançasse tal “paz”, como escaparíamos das centenas de mortes que fomentaram essa idealidade? Nesse quesito, o crime lógico iguala a prática dos capitalistas, revolucionários e fascistas no que concerne a aceitação da destruição de um outro em nome de uma liberdade, de uma unidade ou de uma supremacia.

Nos bastaria, a nível de exemplo, olhar as incursões imperialistas do mundo do capital nos países ditos subdesenvolvidos para promover a defesa do capital financeiro e dos interesses dos conglomerados multinacionais que governam atualmente o futuro das nações. Essa marcha constante de guerras e assassinatos corrobora para a segregação dos homens, de tal modo que a ideologia torna o diálogo

---

<sup>4</sup> *Réflexions sur la guillotine* é um ensaio escrito em 1957 por Albert Camus. No ensaio, Camus assume uma posição intransigente pela abolição da pena de morte.

<sup>5</sup> Em sua peça de teatro *Estado de Sítio* (1948), Camus trabalha essa perspectiva na fala de um dos personagens, Diogo, em um diálogo acalorado com a Peste, responde a condescendência desta com a morte dos homens, e suas provocações sobre o consentimento da morte dos homens. Diogo responde a provocação de forma bastante esclarecedora do posicionamento do pensamento camusiano: “Não. Conheço a receita: é preciso matar, para suprimir o assassinio; violentar, para reparar a injustiça. Há séculos que isso dura! Há séculos que os senhores de tua raça apodrecem a chaga do mundo, sob o pretexto de curá-la – e, no entanto, continuam a vangloriar-se de sua receita, uma vez que ninguém lhes riu na cara!” (CAMUS, 1979, p. 136).

improvável e onde os homens não podem encontrar lugar para o diálogo, logo se opta pelo horror e pela brutalidade. Por séculos esta fórmula bélica promete a superação dos conflitos. Revolução após revolução, luta após luta, genocídio após genocídio, ainda não parecemos estar mais próximos do diálogo fraterno do que de uma trincheira. Estamos divididos entre senhores e escravos, poderosos e oprimidos, e envoltos em um silêncio cínico chamado de realismo político que se recusa a nomear a doença moral e responde unicamente pelas vias da violência.

O que isso significa na prática? Significa que a Europa não vai se curar se não chamarmos as coisas pelo nome, se não aceitarmos a ideia de que matamos homens toda vez que nos entregamos a certos pensamentos. A primeira coisa a fazer, portanto, é a pura e simples recusa, pelo pensamento e pelos atos, de toda filosofia cínica. Não diremos com isso que recusamos toda violência, o que seria utópico, mas que recusamos toda violência confortável, ou seja, a violência legitimada pela razão de Estado ou por uma filosofia. Nenhuma violência pode ser exercida por procuração, nenhuma pode ser justificada em geral. Todo ato violento deve ser colocado em questão para o homem que o comete. (CAMUS, 2017, p. 125).

O questionamento acerca da violência como ferramenta do Estado levou Camus a questionar a natureza da normatização daquilo que ele classifica como Crime Lógico. Ele tipifica a natureza desse modo operante de matar como aquele crime que é justificado por uma ideologia, filosofia ou racionalidade. Camus espelha justamente a natureza asséptica da destruição e da morte espalhada por todo século XX. A violência é legitimada como necessária para a manutenção da segurança do Estado, ou até mesmo para a sua subversão. Como, comenta o autor, não se trata de negar essa realidade, ou se lançar a um pacifismo descompromissado com a realidade, a questão posta pelo assassinato legitimado é indagar se não haveria outros caminhos para as ações humanas. Toda a violência exercida pelo ser humano não deve ser encarada como legítima, ela deve ser esquadrihada, refletida e denunciada. Afinal, a violência que é legitimada por uma lógica escancara outra realidade fundamental: a da segregação dos indivíduos entre nós e eles.

Se o Crime Lógico tem um ambiente de fomento é uma sociedade profundamente dividida e marcada pela constante afirmação de uma divisão entre os indivíduos. Uma das estratégias dos governos totalitários é justamente a eleição de inimigos e um constante terror externo que seleciona quem deve ser separado, expurgado do convívio público. Não é do dia para noite que uma sociedade aceita

comodamente o assassinato de outros indivíduos, esse é um processo de convencimento e isolamento constante da imagem do outro como semelhante. O assassinato não tem *phatos* quando há um descolamento profundo entre o carrasco e a vítima a ser aniquilada. Não é gratuito todo o esforço dos Estados totalitários em campanhas de dissociação de suas vítimas da imagem mais comum de humanidade, que é a comunicação entre os indivíduos.

[...] Pois, se a comunicação dos homens entre si, no reconhecimento mútuo da sua dignidade, constituía a verdade, era a própria comunicação que era necessário servir. [...] E para manter essa comunicação, deveríamos abolir a mentira e a violência, pois um homem que mente fecha-se aos outros, e quem tortura e reprime impõe um silêncio definitivo. A partir da negação do simples movimento da nossa revolta, também extrairemos uma moral de liberdade e de sinceridade. Sim, é essa comunicação que temos para contrapor ao mundo do assassinio. Isso, apesar de tudo, já o sabíamos. Mas é essa mesma comunicação que hoje devemos preservar para nos defendermos do assassinio (CAMUS, 2022, p. 41).

O crime lógico é, para Camus, uma das expressões do desejo de dominar e de silenciar indivíduos que são julgados indignos de humanidade por um aparato ideológico. Uma vez que é rompida a ideia de humanidade e o indivíduo é deslocado para o ideal político, ele é convencido que o que não é idêntico é contraditório e não tem direito à existência. A negação da vida do outro é o ponto fundamental para que o assassinato seja legitimado definitivamente em nome de alguma pseudo ideia de justiça e liberdade (Cf. CAMUS, 2018, p. 14). Não pode haver justiça e liberdade sem que esses valores sejam universalizados para todos os indivíduos ligados aos laços humanos. Se uma sociedade aceita que uma determinada classe social deve ser destruída, escravizada, oprimida, essa sociedade perdeu o elo fundamental que liga a todos, a capacidade de se comunicar e de romper o silêncio que é a convivência do assassinato legitimado. Continua Camus:

E é por essa razão, sabemo-lo agora, que devemos lutar contra a injustiça, a servidão e o terror, pois são estes três flagelos que fazem reinar o silêncio entre os homens, que erguem barreiras entre eles, que os ocultam uns dos outros, e que os impedem de encontrar o único valor que pode os salvar deste mundo de desespero – a imensa fraternidade entre os homens em luta contra seu próprio destino (CAMUS, 2022, p. 41).

As reflexões dispostas por Camus nos seus textos políticos reforçam duas dimensões que são para autor de extrema urgência: a crise humana e a necessidade

de superação da crise. A violência totalitária, a opressão, a destruição dos povos são sintomas de uma crise ética e moral no seio da cultura ocidental. Para tal, em seu ensaio *O homem revoltado* (1951), Camus busca construir uma reflexão alternativa a destruição e violência ideológica apresentando uma releitura do movimento de revolução sob a luz do que ele chama de pensamento mediterrâneo, o qual encontra seu catalizador na revolta humana. Essa revolta, para Camus, pode garantir ao Ocidente caminhos para superação da crise humana.

### **O papel da revolta na reflexão ético-política de Camus**

Este é o cenário trágico do mundo que Camus vislumbra em suas obras. Um mundo inundado por um niilismo virulento, um individualismo cínico e de crimes lógicos e violências instrumentalizadas por Estados. A violência desses cenários não se limita só às décadas de 40-60, nas quais esses escritos serão publicados. Esta violência ainda perdura e se complexifica à medida em que entramos em um mundo inundado pela técnica estéril e asséptica de novas formas premeditadas de crimes. À medida que a burocracia nazista vislumbrou uma forma nefasta de burocracia da morte que distanciava a vítima de seu carrasco, impondo entre eles gráficos, botões e um maquinário dedicado à asfixia eficiente de suas vítimas, temos na atualidade da guerra drones e guerras cibernéticas que aniquilam povos com um clique. Qual a resposta do humanismo, ou os humanistas dão respaldo a essas estruturas de destruição e violência legitimada?

Como já foi comentado anteriormente, Camus não pretende se esquivar dessas questões.<sup>6</sup> Para ele, o intelectual, o artista, o escritor que está imerso nesse mundo de dinâmicas sangrentas deve buscar responder a essas calamidades ou, no mínimo, não poupar a denúncia das atrocidades, da opressão e da violência. Afinal, a formação do homem público está interligada numa dialética entre sua obra e a sociedade de onde ele retira a fonte de suas ações (Cf. CAMUS, 1983, p. 127). É preciso encontrar

---

<sup>6</sup> Com a publicação de *O homem revoltado* (1952), o autor passou por uma extrema campanha de destruição de imagem. Parte da intelectualidade francesa ligada a União soviética ira tecer críticas destrutivas ao livro e principalmente ao autor. É, nesse cenário de conflito ideológico que ocorre a ruptura entre Camus e Sartre. Os anos que seguem 1952 serão de uma destruição orquestrada da imagem de Camus como intelectual ao ponto que se questionara a capacidade filosófica do autor, insinuações de uma postura neutra diante das opressões o que vimos anteriormente que destoa da biografia do autor. (Cf. ARONSON, 2007, p. 248).

caminhos em que os homens se reconheçam novamente como participantes de um mesmo cenário, vulneráveis a uma mesma fragilidade. Camus encontrará no movimento de revolta um possível caminho entre os polos do crime legitimado e da violência instrumentalizada. Entretanto, para tal manobra filosófica ele precisa depurar a revolta em seu sentido original das filosofias e revoluções históricas que cooptaram a disposição do revoltado para o assassinato legitimado.

Os revoltados que, ao se insurgirem contra a morte, queriam construir, com base na espécie humana, uma feroz imortalidade, horrorizam-se ao se verem obrigados, por sua vez, a matar. Se recuam, no entanto, é preciso que aceitem morrer; se avançam, é preciso que aceitem matar. A revolta, desviada de suas origens e cinicamente travestida, oscila, em todos os níveis, entre o sacrifício e o assassinato. Sua justiça, que ela esperava que fosse distributiva, tornou-se sumária. (CAMUS, 2018, p. 364).

A partir desses elementos indicados pelo autor, somos levados a refletir não apenas através de uma simples contemplação trágica da condição política e social, tal como está representada, seja no passado ou no presente. Mas, para encontrarmos um caminho que preserve o valor da própria experiência da vida, e que não se furte aos desafios que se apresentam no cotidiano é necessário preservar a clareza e agir a partir da própria superação do silêncio que o medo fomenta como um dispersor da reflexão. Se o medo, como foi apresentado, impossibilita a reflexão e propicia o silêncio diante da barbárie, é preciso então romper com a lógica do medo. O autor propõe que possamos resgatar, em um primeiro momento, a consciência, o valor que reside na perspectiva da luta coletiva. Haja visto que todos os homens partilham a mesma condição existencial.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provocação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos. (CAMUS, 2018, p. 38).

A revolta, como uma disposição ética e como consciência do coletivo, não se prostra ao argumento do matar ou muito menos do deixar morrer em nome de um

objetivo<sup>7</sup>. Para Camus, essa revolta que nasce da percepção do sofrimento do outro, da vulnerabilidade do outro, essa consciência da dor do outro que me cerca seria o momento de virada no qual o homem sai de seu solipsismo, do seu absurdo singular e pode olhar a dimensão comum da absurdidade coletiva. O existir é a confissão do homem revoltado com a sua compreensão da dimensão coletiva da vulnerabilidade humana. Estamos juntos nisso, esse é o sentido mais próprio do humanismo pensado por Camus. O autor se despe dos grandes aparatos abstratos para encontrar a ética na dor física, na forma mais sensível das relações humanas: a presença da dor. Esse movimento de revolta contra o que esmaga o homem é, para Camus, o movimento mais primitivo da humanidade, pois à medida que um homem sofre ele aponta, portanto, para a minha própria vulnerabilidade.

Neste limite, o “Nós existimos” define paradoxalmente um novo individualismo. “Nós existimos” diante da história, e a história deve contar com este “Nós existimos” que, por sua vez, deve manter-se na história. Tenho necessidade dos outros que têm necessidade de mim e de cada um. Toda ação coletiva e toda sociedade supõem uma disciplina, e o indivíduo, sem essa lei, não é mais que um estranho vergando-se ao peso de uma coletividade inimiga. Mas sociedade e disciplina perdem o rumo ao negar o “Nós existimos”. Só eu, em certo sentido, suporto a dignidade comum que não consigo mais degradar nem em mim nem nos outros. Esse individualismo não é gozo, é sempre luta e, às vezes, alegria ímpar, no auge da orgulhosa compaixão (CAMUS, 2018, p. 386).

Diante dessa primeira evidência e desse limite a revolta não pode aceitar de forma honesta que se mate o homem em nome das abstrações, pois se assim fosse perderia o próprio sentido e conteúdo coletivo e revoltado. Essa compreensão que o autor expressa no coração da revolta: o “existimos”, é a afirmação positiva que “existimos todos juntos”, dividindo a mesma natureza sensível. E, portanto, devemos lutar juntos. Ou seja, o primeiro movimento da revolta é rejeitar a legitimação do assassinio, por compreender que a condição existencial humana é coletiva.

Quando nos deparamos com essa condição humana, que comporta em si inúmeras contradições e suplícios, quando nos julgamos também vulneráveis a essas

---

<sup>7</sup> O que Camus está almejando nessa tomada de posição não o põe em uma situação confortável. Quando ele propõe que a revolta se estabeleça contra os paradigmas da revolução e do capitalismo liberal ele está se pondo à mercê de duas perspectivas de luta que caminham para sob um mesmo método utilitarista: a) Todos os esforços para manutenção da liberdade e da prosperidade econômica são válidos (capitalismo); b) Em nome da libertação dos homens da opressão todas as ações são objetivas e válidas (Revolução).

contradições e suplícios, como por exemplo a perda de direitos, violências estatais, estruturais e econômicas, somos chamados à ação, seja de forma imediata, pela própria natureza socioeconômica que partilhamos, ou pela compreensão que a dimensão existencial que enseja sob todos os homens é a mortalidade. Se em um primeiro momento o absurdo nos questiona sobre o que fazer com nossa vida privada, a Revolta nos pressiona a responder o que faremos diante da banalidade do sofrimento. Podemos aceitar que os homens morram sem mais problemas, ou rejeitaremos a destruição da vida do outro?

Compreende-se então que a revolta não pode prescindir de um estranho amor. Aqueles que não encontram descanso nem em Deus, nem na história estão condenados a viver para aqueles que, como eles, não conseguem viver: para os humilhados. O corolário do movimento mais puro da revolta é então o grito dilacerante de Karamazov: se não forem salvos todos, de que serve a salvação de um só? (CAMUS, 2018, p. 396).

No pensamento de Camus, a revolta ganha contornos e valores específicos, ela deixa de ser um simples subterfúgio para uma revolução e assume a primazia de uma ação que pretende enfrentar as questões, mas preserva em si os limites da vida. Para essas questões, Camus convoca a consciência de uma Revolta que toma a forma de uma ética que rejeita e denuncia uma ordem política onde tudo é permitido em nome de um absoluto. Pois não é no sofrimento de um “homem político, do homem racional, do homem histórico” que a revolta encontra seu combustível, mas no homem de carne e osso, em seus limites, em suas contradições. Ou seja, no homem real, inserido no aqui e no agora, nas limitações da própria realidade.

Minha convicção é de que não podemos mais ter a esperança razoável de salvar tudo, mas que podemos nos propor, ao menos a salvar os corpos, para que o futuro continue possível. Queremos, portanto, que o fato de recusar a legitimação do assassinato não seja mais utópico que as atitudes realistas atuais. Toda a questão é saber se essas últimas custam mais ou menos caro (CAMUS, 1984, p. 73, tradução nossa).

Desta forma, podemos compreender como a revolta apresentada por Camus abre mão de qualquer pretensão totalizante de uma História e se abre à consciência de uma contingência ora regional, ora internacional. Essa revolta não renuncia à preservação da vida, pois rejeita o crime lógico e a instrumentalização intransigente da destruição dos homens em nome de qualquer ideologia pseudo universal. A revolta

caminha no enfrentamento contingente das questões do seu momento, pois ela é fruto da própria resposta do ser humano à desrazão. O revoltado, através da consciência da dor e da opressão que abarca os indivíduos, encontra uma ligação que busca resgatar a solidariedade, a alteridade destruída pelo pensamento totalitário do século XX e pelas próprias ações do sistema neoliberal que promove o apagamento da comunidade por um indivíduo predatório e selvagem.

Na desgraça comum, renasce a eterna exigência; a natureza volta a insurgir-se contra a história. Na verdade, não se trata de desprezar nada, nem de exaltar uma civilização em detrimento de outra, mas sim de dizer simplesmente que há um pensamento do qual o mundo de hoje não pode se privar por mais tempo. (CAMUS, 2018, p. 390).

Vale salientar que esse movimento de empatia, de alteridade e de diálogo fraterno é consequência direta de outras disposições que a revolta camusiana pressupõe. O repúdio do niilismo como perspectiva natural e indispensável do movimento histórico, por exemplo. Nesse flanco, Camus denuncia o que à sua vista é um dos maiores sintomas da doença do humanismo: o esvaziamento cínico da moral e dos valores pela negação absoluta. À medida em que o realismo político execra a moral e a ética como componentes de um fazer político, ele abre as portas para a eficiência, a burocratização da vida e o cinismo relativista que possibilita os homens viverem sob o capricho do bem e do mal.

A redução do outro a um gráfico e a desumanização burocrática a que comunidades são submetidas denota que o apagamento sistemático dos corpos é um método que a revolta não pode coincidir ou silenciar. Afinal, se a revolta prescindir de uma afirmação coletiva, “existimos”, como foi frisado acima, é necessário que esses corpos estejam em equidade política e legal. Se as relações políticas se mantiverem no campo “do nós e eles”, “no relativismo de valores” e no “assassinato legitimado”, não haverá fim para o ciclo de horror, silenciamento e cinismo que nos aflige.

A única comunhão possível é no seio da revolta, no seio da afirmação humana. Para que o homem seja sempre afirmado, a revolta terá que permanecer. Realizada, deixaria de ser revolta e recairia em estado de opressão. Somos, pela revolta. Revolto-me, logo somos. (...) A liberdade revoltada supõe limites para preservar o valor humano. A revolta contesta assim aquele poder que permite a um superior violar o limite proibido. (GUIMARÃES, 1971, p. 66-67).

## À guisa de conclusão

Em vista dos argumentos apresentados, percebemos como Albert Camus é um autor que estava intimamente inserido nas graves contradições do seu tempo. A sua percepção sobre a moral de uma geração promove uma generosa reflexão comprometida com a defesa da dignidade dos outros frente a um mundo sangrando por ideologias autoritárias e mortíferas. Este artigo buscou elucidar algumas questões que estão no cerne da produção intelectual do autor e espelhar de forma indireta como esses males ainda habitam o nosso cotidiano. Como não olhar para o nosso presente e não vislumbrar as chagas abertas por séculos de opressão e destruição do homem em nome dos interesses econômicos ou ideológicos?

O papel do intelectual provocador de reflexão ainda é imprescindível para lançar luz sobre os sintomas da crise que ainda nos atravessa e nos desafia. A compreensão que parte da reflexão que o autor argelino inaugura é um enfrentamento às questões políticas que se enraizaram por todo Ocidente e não se limitaram ao século XX. A violência justificada se encontra ainda no coração do fazer político. A miséria, a necropolítica, o racismo estrutural, os homicídios legitimados pelo preconceito são nomenclaturas atuais para os problemas que herdamos de um passado de violência, brutalidade e exclusão. Assim como Camus se percebeu, também nos percebemos dentro dessas questões.

Desta forma, a reflexão que Camus expõe em seus textos reflete uma necessidade urgente, a urgência de uma luta coletiva pela defesa da vida, da dignidade e de um estado de direito que alcance a todos. Afinal, sem a compreensão dessa coletividade que abarca nossa existência, dificilmente poderemos vislumbrar um horizonte de solução de alguns elementos tão graves e gritantes deste século sangrento. Afinal, mesmo sem caminhos simples, miraculosos, ou até mesmo instantâneos para a resolução dessas questões, um primeiro movimento, uma primeira ação é necessária para que saíamos do marasmo ou de qualquer convivência. Uma atitude revoltada e consciente de que não se deve aceitar a morte por mais legítimo que possa parecer o argumento, já que a morte de um é a vulnerabilidade de todos.

O não matar e o não deixar morrer no pensamento de Albert Camus reflete essa disposição ética ao afirmar positivamente que para além dos dispositivos de

repressão, de controle e de domínio, existe um elemento primordial que une a todos nós: a consciência de uma revolta disposta a buscar a superação dessas violências e opressões a partir de uma ideia de coletividade existencial.

## Referências

- ADORNO, Theodor. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- AMITRANO, Georgia Cristina. **Albert Camus: um pensador em tempos sombrio**. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- CAMUS, Albert. **À Combat**. Editoriaux et articles, 1944-1947. Edition établie, présentée et annotée para Jacqueline Lévi-Valensi. Paris: Gallimard, 2002.
- CAMUS, Albert. **Camus, o viajante**. Organização de Manuel da Costa Pinto. Tradução de Clóvis Marques, Valerie Rumjanek e Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- CAMUS, Albert. **Cartas a um amigo alemão, actuais crônicas de actualidade**. Lisboa: Livros do Brasil Lisboa, 1955.
- CAMUS, Albert. **Conferências e discursos (1937-1958)**. Porto: Ed. Livros do Brasil, 2022.
- CAMUS, Albert. **Estado de sítio**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- CAMUS, Albert. **Moral y política**. Tradução de Rafael Aragó. Alianza Editorial, 1984.
- CAMUS, Albert. **O Averso e o Direito seguido de Discurso da Suécia**. Tradução de Souza Victorino. Lisboa: Livros do Brasil Lisboa, 1983.
- CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. 12ª ed. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- CAMUS, Albert. **Os Justos**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2007.
- CARVALHO, José Jackson Carneiro de. **Albert Camus: tragédia do absurdo**. João Pessoa: Ideia, 2009.
- JUDT, Tony. **Reflexões sobre um século esquecido (1901-2000)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

Recebido em: 09/02/2023.  
Aprovado em: 27/04/2023.



Faustino dos Santos\*

## RESUMO

O problema da verdade está longe de se dar por encerrado. Muitas foram e são as teorias e justificativas para tentar solucionar a pergunta sobre a verdade das coisas, das pessoas e até de Deus. As religiões, enquanto formas culturais da expressão da salvação divina, sempre apresentaram suas razões de verdade. Mas o manuseio de tais verdades está localizado num misto de contradição e acerto. Se a defesa da vida e o esforço por torná-la mais digna, tal como o desejo de Deus para a humanidade, pode ser considerada uma das formas mais assertivas da defesa da verdade, por outro lado, a pretensão de superioridade em nome de tais verdades provocou atozes desumanidades ao longo da história, muitas vezes justificadas sob o critério de separação entre salvos e não-salvos. Considerando tais perspectivas, esse artigo tem a finalidade de colocar essas duas posturas em questão visando mais uma problematização do tema que uma solução para o problema.

**Palavras-chave:** Religião. Verdade. Deus. Dignidade humana.

## Religions and the question of truth: between contradictions and the criteria of human dignity

## ABSTRACT

The problem of truth is far from closed. Many were and are the theories and justifications to try to find or solve the question about the truth of things, of people, and even of God. Religions, as cultural forms of the expression of divine salvation, have always presented their reasons for truth. But the handling of such truths is located in a mix of contradiction and rightness. If the defense of life and the effort to make it more worthy, as God's wish for humanity, can be considered one of the most assertive forms of the defense of truth, on the other hand, the pretension of superiority in the name of such truths has caused atrocious inhumanities throughout history, many times justified under the criterion of separation between the saved and the unsaved. Considering these perspectives, the purpose of this article is to put these two positions in question, aiming more at problematizing the theme than at solving the problem.

**Keywords:** Religion. Truth. God. Human dignity.

As religiões e a questão da verdade: entre  
contradições e o critério da dignidade humana

## Introdução

O problema da verdade no percurso dos tempos sempre foi motivo para elaboração das mais variadas teorias. A questão da verdade já foi descrita sob diferentes perspectivas. Porém, as muitas explicações sobre o que é a verdade do mundo, do homem, de Deus, da natureza, e das coisas, de maneira geral, não conseguiram, e certamente não conseguirão, exaurir tais questões. A Verdade continua indefinida mesmo diante das múltiplas “verdades” que são dadas no mundo. Existe uma única verdade? Ela é acabada? Será que a verdade tem um fim em si mesma? A que verdade eu pertença? Que verdade sou eu? Existe uma verdade que une a todos? O fato é que, segundo Hans Küng (1999, p. 262) “a questão da verdade é inevitável”, embora as respostas em torno de si não consigam ser facilmente solucionadas.

### 1 Um rápido olhar sobre a questão da verdade

Se seguirmos o conceito filosófico baseado na definição grega *alétheia*<sup>1</sup>, continuaremos sem uma definição precisa, afinal ela poderá ser pensada dentro de vários horizontes. Nessa vertente, a verdade estará apoiada em várias teorias elaboradas desde a Antiguidade, seja do ponto de vista objetivo ou do ponto de vista subjetivo, ou ainda dentro do horizonte pragmático, levando em conta a ideia tomista que o conhecimento deve servir à vida (cf. AQUINO, 1997, p. 93).

Se observada a partir do aspecto religioso, que é o ponto de vista que nos interessa, notaremos que ao longo da história, e “em nome de Deus”, houve uma hegemonia da verdade por parte de algumas instituições, como é o caso do Cristianismo. Nesse aspecto religioso, a noção de verdade tem a ver com o tema da salvação das pessoas.

Hans Küng aponta um elemento sobre a relação estabelecida entre religião e verdade:

Nenhum problema produziu na história das Igrejas e das religiões tantas controvérsias, tantos conflitos sangrentos e até tantas ‘guerras de religião’ como o problema da verdade. Em todos os tempos e em todas as Igrejas e religiões, o fanatismo cego pela verdade atormentou, queimou, destruiu e

<sup>1</sup> Literalmente “des-esconder” ou “esconder nada”.

assassinou impiedosamente. Não raro, a consequência foi o cansaço da verdade, a desorientação e o abandono das normas, de modo que muitos já não creem em nada (KÜNG, 1999, p. 262).

De fato, muitas dissidências e mortes foram praticadas em nome da verdade única pregada pela Igreja no controverso período inicial da cristandade. A verdade da instituição religiosa se confundia com aquela dos interesses do Império em sua sede de submeter tudo e todos às suas leis.

Embora esse discurso com pretensões absolutistas tenha perdurado por tanto tempo – razão por que até hoje ainda encontramos seus resquícios – não faltaram tentativas de acordos em torno dessas verdades. Uma possibilidade para fugir do cenário conflitivo entre as Igrejas cristãs e as religiões é a busca comum por um diálogo tanto ecumênico quanto inter-religioso. Para a Igreja, esse esforço só começa a ser do seu interesse, do ponto de vista formal, no final do século passado.

## 2 Relação Igreja e Verdade

Hans Küng afirma que a questão sobre a verdade gera conflitos intermináveis. Chegar a um consenso sobre ela se apresenta como desgastante e pode gerar posturas bastante inconsequentes.

Não é difícil encontrar uma associação do monopólio da verdade à Igreja Católica no passado. Ela, autodefinida como associação divina na terra, desde o período de sua aproximação com o Império Romano, identificou-se com a administração terrena do querer divino. Ou seja, seria ela a capacitada, provida de autonomia para salvaguardar ou antecipar as pessoas da condenação eterna caso não aderissem à sua doutrina que, diga-se de passagem, na época confundia-se com os interesses do Império Romano.

A autoafirmação eclesial sobre a administração do juízo divino “foi preparada nos primeiros séculos cristãos por Orígenes, Cipriano e Agostinho e definido pelo IV Concílio do Latrão (1215) ‘*Extra ecclesiam nulla salus!*’ [Fora da Igreja não há salvação!]” (KÜNG, 1999, p. 265).

Ao longo da história, esse “dogma absolutamente excludente [...] nunca foi corrigido abertamente porque era um dogma infalível” (KÜNG, 1999, p. 266). Essa

proposição “por uma verdade que se pretende única” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 169) perdurou até o Concílio Vaticano II que, por sua vez,

[...] alegando a vontade e o plano salvífico universal de Deus, e sem corrigir formalmente aquele axioma, declarou em sua Constituição sobre a Igreja (1964): “Todos os que buscam a Deus sinceramente procuram cumprir a sua vontade, conhecida por meio da consciência, e agem sob o influxo íntimo da graça podem obter a salvação” (LG, n. 16). E, na Declaração sobre as religiões não cristãs, o reconhecimento das outras religiões culmina na frase: “A Igreja católica não rejeita o que é de verdadeiro e santo em todas as religiões” (*Nostra Aetate*, n.2). (KÜNG, 1999, p. 266).

Com essa afirmação conciliar, a posição tradicional da Igreja Católica deixa de ser o pronunciamento oficial e abre a possibilidade de as demais religiões possuírem autonomia salvífica e, por isso, serem consideradas caminhos de salvação.

Não se pode negar que a religião imersa no universo plural vigente, dependendo da forma como se apresenta, pode se configurar como uma alternativa para as questões do destino e da verdade do ser humano. Ela existe como um modo de fugir daquilo que Schillebeeckx chama de “relativismo radical” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 168), distante de referencialidades e cheio de desesperanças. Mas, por outro lado, é imprescindível fugir do perigo da autorreferencialidade e tomar distância do sentimento de superioridade<sup>2</sup> que pode gerar as mais cruéis desumanidades.

A opção da Igreja do Vaticano II estabelece um novo vínculo com a verdade. Abrindo-se à compreensão que a Igreja não é a única detentora da verdade, ela alarga a compreensão do sentido da vida, do mundo e de Deus. Além do mais, ela resgata o autêntico sentido do ser religioso que está imbricado na relação com o transcendente, que se dá de modo livre e diverso na vida humana, e que a convida à unidade.

Reconhecer a pluralidade da vida e afirmar que nela não há quem seja o mais soberano detentor da verdade requer uma atitude de humildade frente aos outros e pressupõe disposição para aprender com o diferente nas suas expressões e nas suas experiências singulares.

---

<sup>2</sup> O que Schillebeeckx chama de Dogmatismo Terrorista que acreditam possuir o monopólio da verdade e que por isso [...] colocam sob suspeita, marginalizam e descartam sem piedade todos quantos pensam de maneira diferente (cf. SCHILLEBEECKX, 1997, p. 168).

### 3 Verdade entre teoria e prática

Não queremos aqui levantar o problema complexo entre teoria e prática do ponto de vista de quem detém a primazia de uma sobre a outra. Aqui apresentaremos a relação da coerência entre o que se diz e como se age na perspectiva das religiões.

Considerando a relação da verdade com a Igreja cristã do passado, claramente se denota que a postura de imposição era, entre vários fatores, fruto de uma perspectiva teórica sobre as suas verdades internas, que muitas vezes contradizia o horizonte prático libertador daquele que é o normativo da fé, isto é, Jesus de Nazaré. Desse modo, na própria prática da Igreja se escancarava que “as fronteiras entre a verdade e a falsidade também passam pela religião” (KÜNG, 1999, p. 272). Essa realidade também se estende a outras religiões como é o caso da “ordem de castas hinduístas, na forma shakti do budismo tântrico com suas práticas sexuais ou nas ‘guerras santas’ e as penas cruéis do Islamismo” (KÜNG, 1999, p. 274).

Com isso não se afirma que as verdades que cada religião acredita devam ser negadas. O que se defende é que tais verdades não devem ser usadas arbitrariamente sobre os outros, afinal, os critérios de verdade da religião “só podem ser relevantes e obrigatórios para ela própria e não se estende aos outros” (KÜNG, 1999, p. 274).

O fato é que o problema da verdade não é simples e “não se resolve apenas em pura teoria” (KÜNG, 1999, p. 273). Hans Küng nos ajuda a entendê-lo.

O que é a verdade não se descobre em um sistema de proposições verdadeiras sobre Deus, o homem e o mundo, e tampouco em uma série de artigos de fé, diante dos quais qualquer outra expressão seria falsa. É preciso contar, além disso com a práxis, com o caminho da experiência, do esclarecimento e confirmação, ao mesmo tempo que o da iluminação, redenção e libertação (KÜNG, 1999, p. 273).

E ainda,

se a religião garante um sentido último e total à nossa vida e à nossa morte, se anuncia valores mais elevados e indelévels, se impõe normas obrigatórias e incondicionais para nossa conduta ativa e passiva e, finalmente nos oferece uma pátria espiritual, tudo isso significa que as dimensões do verdadeiro (*verum*) e do bom (*bonum*), daquilo que faz sentido e que tem valor se interpenetram na religião (KÜNG, 1999, p. 273).

Da mesma forma que uma verdade pode proporcionar bons frutos, uma *des*-verdade ou uma verdade que visa interesses particulares provoca muitos danos. O que se espera é que as religiões, tendo passado pelo crivo da consciência da correta verdade, possam praticar ações que dignificam a vida e também a própria religião, e não sejam instrumentos de morte e ruína.

#### 4 A dignidade da vida como critério da verdade

O conceito de verdade possui implicado em si razões de positividade, e não de negatividade. Mas há de se concordar que há muitas contradições em torno disso. Há quem manipule a verdade, há quem considere que é portador da verdade, há quem se iluda com a própria verdade. O fato é que a verdade nem sempre é utilizada com essa perspectiva positiva que o termo sugere.

Considerando que as religiões são regidas por uma ou mais lógicas de verdade, afirmação que é consensual, mesmo assim não estão alheias às contradições. Em meio a esse misto de positividade e negatividade, o que legitima ou deveria legitimar a verdade de uma crença religiosa? A resposta é simples. Para uma religião dar provas da verdade em que acredita, ela precisa demonstrar o quando é boa, e isso é feito quando há a promoção da paz, da justiça e quando ela é promotora da dignidade da pessoa humana e da natureza.

As religiões, portanto, dão prova da sua verdade nas suas ações. Quanto mais digna tornar a vida do homem, tanto mais é verdadeira uma religião. Segundo Pedro Casaldáliga (2003 *in* DAMEN et. al., p. 7), “a religião é para a vida”, ou mesmo “a religião é para o ser humano” (CASALDÁLIGA, 2003, p. 6). E por que é assim? Pelo que nos parece óbvio, se Deus é aquele cujas religiões concebem como a bondade infinita, não é do Seu feitio promover ações de maldade ou de injustiça. Se assim o fosse, ele negaria sua natureza amorosa. Se as religiões, tal como o próprio nome sugere, são formas culturais da expressão da salvação divina, então é função delas tornar possível a experiência do humano com Deus e com o seu projeto de liberdade, justiça e amor. Ou seja, se as religiões têm por objetivo re-ligar o humano com O sumamente bem e bom, então elas dão prova do quanto são falsas quando não promovem a vida, mas a violência e a injustiça que são desaprovadas por Deus.

Se o cristianismo for fiel ao testemunho de Jesus de Nazaré, que teve sua vida voltada para o fazer divino pela efetivação do reinado de Deus, então ele dará provas da sua mais importante verdade, pois será agente de inclusão, de reinserção na vida social, na prática do bem e da dignidade dos excluídos. O mesmo serve para as outras religiões quando se dedicam ao serviço à vida.

Diante dessa conjuntura, Küng sistematiza as religiões a partir de uma criteriologia positiva e negativa. A positiva versa que “uma religião é verdadeira e boa na medida em que serve à humanidade” (KÜNG, 1999, p. 279). A negativa, por sua vez, diz que “uma religião é falsa e má na medida em que provoca desumanidade” (KÜNG, 1999, p. 279).

Assim como é próprio da verdade a positividade, é próprio da religião o compromisso com o bem, o bom e o belo, porque eles são sinônimos para o Absoluto que habita em cada uma delas. E o fato de cada uma trazer em si parte do Absoluto faz com que cada religião deva respeitar as singularidades divinas presentes nas demais religiões. Para agir desse modo não é preciso negar a sua fé, mas não esquecer que é a partir dela que cada religião deve se sentir convocada a partilhar e, ao mesmo tempo, se abrir ao aprendizado.

## **5 A busca da verdade como caminho possível para o encontro das religiões**

Na busca pela verdade, que é a prática ou o exercício da bondade divina, as religiões acabam descobrindo muitos elementos comuns. De acordo com a Conferência Mundial das Religiões pela Paz realizada em Kyoto em 1970, “quando estivermos juntos para tratar do importantíssimo tema da paz, descobriremos que as coisas que nos unem são mais importantes do que as coisas que nos separam”. Em outras palavras, quando as religiões se dispuserem a buscar a verdade que move a vida, então elas sentirão a necessidade de se unirem.

Jürgen Moltmann afirma:

O diálogo deve girar em torno da pergunta pela verdade, mesmo que não seja possível chegar a um consenso em relação a ela. Pois o consenso não é o objetivo do diálogo. Se um dos parceiros for convencido pelo outro, acaba o diálogo. Quando dois dizem a mesma coisa, um deles está sobrando (MOLTMANN, 2004, p. 28-29).

A busca da verdade não deve se confundir com os conflitos que giram em torno dela. Investigar a verdade é buscar o compromisso comum que ela provoca, ainda que isso gere discordâncias. É próprio da verdade unir e não dividir. Mas a unidade que ela provoca não é unilateral ou parcial, é diversa e múltipla. Se a verdade é buscada a partir dos seus próprios ideais, então a sua procura desemboca em separação; porém, quando se busca nela o critério para o encontro, então ela une mesmo com todas as diferenças.

Apesar da difícil tarefa de chegar a um acordo sobre a verdade, no âmbito religioso falar dela é referir-se a uma única e que une a todos, nesse caso, fala-se de um Deus único que se manifesta de diferentes modos. A busca pela Verdade com propósito se traduz em uma forma de transformação das dissidências na tentativa por reconquistar a unidade proveniente de Deus.

Se as religiões se importassem com seriedade sobre a questão da busca da verdade, o diálogo entre elas seria bastante eficaz. Elas despertariam, de acordo com José Maria Vigil (2003 *in* DAMEN et. al., p. 130), para o fato de que

[...] a verdade tem um caráter mais inclusivo que excludente, mais prático que teórico, mais evolutivo que fixo, mais histórico que físico ou natural. A verdade é como a vida: está em crescimento, em desenvolvimento, em evolução. Nunca a teremos acabada, mas vamos percebendo-a progressivamente.

Na busca pela verdade, as religiões reconhecem que nelas existem a verdade, mas não em plenitude e de maneira esgotada, de modo que a parcela da verdade que existe em uma não é, necessariamente, nem a mesma nem existe na mesma quantidade que há na outra. Desta feita, há a necessidade de uma relação para que se aprenda com a outra a partir daquilo que ela tem e vice-versa. Ou seja, a busca da verdade favorece um intercâmbio de dons. E mesmo que haja essa complementaridade inter-religiosa, a Verdade não é esgotada porque ela não se confunde com os limites da vida.

Se as religiões identificam a verdade como Deus, então

[...] a luz de Deus não se aprisiona em nenhuma religião. Qualquer religião, por ser também humana e cultural, é incapaz de limitar em si toda a riqueza de Deus, podendo encontrar fora de si, em outras religiões, outros lampejos da luz de Deus que em si mesma não captou da mesma forma e com a mesma intensidade. Assim, a partir de uma perspectiva mais especializada teologicamente, pode-se dizer que a doutrina cristã da Trindade necessita um

pouco da insistência islâmica na unidade de Deus; que o vazio impessoal do Budismo necessita da experiência cristã do Tu divino; que os conteúdos profético-práticos do judeu-cristianismo se complementariam sadiamente com o acento oriental da contemplação e a gratuidade da ação (VIGIL, 2003, p. 124).

O espírito da diversidade religiosa diante da Verdade que as alcança diz respeito a “atitudes de escuta incansável, de holismo integral, de tolerância, de complexidade e inter-relacionalidade, enfim de humildade. Por isso é difícil o diálogo com os que estão presos no velho modelo de verdade” (VIGIL, 2003, p. 131).

Para que haja esse intercâmbio é necessário reconhecer, conforme afirmou o Concílio Vaticano II na Declaração Conciliar *Nostra Aetate* (2007, n. 2), que em cada crença existem “lampejos da verdade que ilumina todo homem” e que não se pode rejeitar “o que há de verdadeiro e santo nestas religiões” (*Nostra Aetate*, n. 2). Tal afirmação, conforme nos apresenta Mário de França Miranda (1995, p. 330), é

[...] de cunho sacramental, enquanto visibilizam a oferta salvífica de Deus, e funcional, enquanto conscientizam o homem para responder à mesma. Pois assim como só Deus pode se revelar a si próprio, do mesmo modo só Deus pode salvar o ser humano. Somos sempre salvos por Deus, podendo sê-lo em e através de uma religião.

Desta feita, o encontro entre as religiões favorece um mútuo conhecimento e recíproco enriquecimento sobre a Verdade que salva e liberta.

### **Considerações Finais**

Depois desse breve percurso, percebe-se que a questão da verdade é, ao mesmo tempo, difícil de ser descrita, muitas vezes mal interpretada, mas também possível de ser utilizada com a positividade e comprometimento que o próprio conceito sugere.

Se, de um lado, muitas mortes e atrocidades foram provocadas pela manutenção de um sentimento de superioridade no passado, nos dias atuais, marcadamente plurais, a utilização de uma verdade absoluta do ponto de vista cultural ou religioso, por exemplo, é uma atitude a ser evitada e, ao mesmo tempo, superada, se essa prática continua existindo. Isso não significa a abolição da verdade em que

se acredita, mas o reconhecimento que nenhuma estrutura ou instituição é capaz de comportar unicamente em si toda a verdade das coisas, do mundo e de Deus.

A convicção e a prática da verdade requerem respostas esperançosas frente a pergunta sobre a existência humana, e, conforme foi apresentado, responder a ela com questões fundamentalistas ou relativistas parece insuficiente. É necessário, portanto, que as religiões sejam submetidas àquilo que Edward Schillebeeckx chama de “crítica da dignidade humana”, em que cada uma delas, que têm a finalidade de estabelecer relações autênticas com o Absoluto, sejam encorajadas a “produzir mais humanidade em todos os setores da vida” (SCHILLEBEECKX, 1997, p. 171).

Essa promoção da dignidade da vida é, portanto, a condição que garantirá se o seguimento dessa ou daquela religião é verdadeiro. Será esse, também, o critério que fará com que as religiões se sintam, dentro da sua limitação histórica, capazes de unir forças a outros grupos e religiões na luta comum em favor da vida, sobretudo da vida ameaçada.

Na busca pela verdade, cada religião compreende que as questões particulares de cada crença, embora não devam ser negadas, também não devem ser utilizadas como armas contra aqueles que diferem no modo de conceber a vida ou a própria crença. Impor uma verdade particular sobre outros é agir com violência, o que contradiz a essência divina presente em cada religião que anseia pela paz dirigida a todos, e essa, por sua vez, é conseguida pela prática da justiça.

Compete à religião, portanto, fixar-se no que de essencial e mais verdadeiro existe nela, ou seja, no seu “potencial salvífico-humanizador” (AQUINO JUNIOR 2012, p. 374) que é capaz de gerar vida abundante a todos conforme desejado pela vontade divina.

## Referências

AQUINO, Santo Tomás de. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 359-375, jul./dez. 2012.

CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. In: DAMEN, Franz; LAMPE, Armando. *et. al.* **Pelos muitos caminhos de Deus: Desafios do Pluralismo religioso à teologia da Libertação**. Goiás: Rede, 2003.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Declaração *Nostra Aetate* sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs.** São Paulo: Paulinas, 2007.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho:** fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

MIRANDA, Mário de França. O Pluralismo religioso como desafio e chance. **Revista Eclesiástica Brasileira**, fasc. 218, jun./1995.

MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica:** caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

SCHILLEBEECKX, Edward. **A história humana –** Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Religião e Violência.** Concilium. Petrópolis: Vozes, 1997.

VIGIL, José Maria. Espiritualidade do Pluralismo Religioso – Uma experiência espiritual emergente. *In*: DAMEN, Franz; LAMPE, Armando. et. al. **Pelos muitos caminhos de Deus:** Desafios do Pluralismo religioso à teologia da Libertação. Goiás: Rede, 2003.

Recebido em: 13/10/2022.

Aprovado em: 27/04/2023.



João Robson Cabral\*

## RESUMO

O presente artigo tem como objetivo revisitar o Decreto Conciliar *Presbyterorum Ordinis* em face dos grandes desafios inerentes à vida pessoal e missionária do clero no mundo contemporâneo. Está dividido em três partes fundamentais, a saber: As apreciações do Decreto, Pastoral do cuidado e Formação imbricada no cuidado. A pesquisa enseja uma releitura conciliar, a fim de auxiliar no pensamento sobre a real necessidade de cuidar dos presbíteros, a partir do Seminário, da diocese, da comunidade paroquial e, sobretudo, a partir do próprio presbítero, de modo que esse cuidado seja uma incumbência de todos. Urge recordar que o presbítero, antes de ser ordenado, é cristão e, antes disso, é pessoa humana cercada de vulnerabilidades. A leitura imanente do decreto *Presbyterorum Ordinis* e das obras primárias *Presbyterorum Ordinis: texto e contexto* de Manoel Godoy e *Padres e bispos autoanalisados* de João Mohana, afora outras obras secundárias, ajudarão a robustecer a reflexão aqui empreendida.

**Palavras-chave:** Cuidado. Decreto. Presbítero. Formação. Seminário.

## Decree *Presbyterorum Ordinis*: the permanent care and formation of the clergy

## ABSTRACT

The article aims to revisit the conciliar Decree *Presbyterorum Ordinis*, in view of the great challenges inherent in the personal and missionary life of the clergy in the contemporary world. It is divided into three fundamental parts, namely: The appreciations of Decree, Pastoral Care and Training intertwined with care. The research gives rise to a conciliar reading, in order to help in thinking about the real need to care for the priests, from the Seminary, the diocese, the parish community and, above all, from the priest himself, so that this care is a everyone's business. It is urgente to remember that the priest, before being ordained, is a Christian and, before that, he is a human person surrounded by vulnerabilities. The imanente Reading of the *Presbyterorum Ordinis* decree and other primary Works: *Presbyterorum Ordinis: text and context* by Manoel Godoy and *Fathers and bishops self-analyzed* by João Mohana, in addition to other secondary Works, will help to strengthen the reflection undertaken here.

**Keywords:** Care. Decree. Clergy. Formation. Seminary.

# Decreto *Presbyterorum Ordinis*: o cuidado e a formação permanentes do clero

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096  
e-ISSN: 2357-9420  
Fortaleza,  
v. 19, n. 1, 2023

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Especialista em Filosofia da Religião pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: joarobsoncabral@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1336201058680728>.

## Introdução

O escopo desta pesquisa é a vida presbiteral à luz do decreto *Presbyterorum Ordinis*, doravante indicado pela sigla (PO). Nas três partes do trabalho queremos mostrar, ainda que resumidamente, os trâmites do Concílio, depois, a importância do escrito conciliar quanto aos cuidados de forma integral, especificamente no que se refere à saúde e à formação permanentes do presbítero no mundo hodierno. Afora a leitura imanente do Decreto *Presbyterorum Ordinis*, pretende-se lançar mão de outras obras, tais como: *Padres e bispos autoanalisados* de João Mohana, *Presbyterorum Ordinis: texto e contexto* de Manoel de Godoy, *A arte de formar-se* de João Batista Libânio, entre outras, a fim de corroborar o tema do cuidado e da formação presbiteral enquanto proposta basilar do Decreto.

Publicado entre 1962 a 1965, aos moldes do Concílio Vaticano II, o decreto *Presbyterorum Ordinis* apresenta o presbítero na identificação com o Cristo enquanto sacerdote, profeta e rei, assim como o que é necessário para ter êxito nesse empreendimento. O documento conciliar (PO) dedica densas páginas à vida do presbítero na etapa pós-ordenação, propondo um *aggiornamento* em razão das constantes mudanças.

[...] quanto mais célere é o ritmo das mudanças, quanto mais vastas são as áreas das metamorfoses, tanto mais flagrante se torna a inadequação que provocam. É um fenômeno comum. Atinge todos, em menor ou maior grau. Tanto no plano das ideias quanto na ordem das vivências, tanto na vida psíquica e espiritual quanto na vida social e temporal. Eis uma das razões pelas quais a hodiernização, o *aggiornamento*, de que falou João XXIII, é um estado comum, habitual a todo homem, não só a todo padre que viva em períodos históricos de transição. Do contrário, numa bela manhã ele abre os olhos sentindo-se um ser pré-histórico. (MOHANA, 2004, p. 117).

O texto na sua completude demonstra a preocupação da Igreja com o sacerdote para além da formação recebida no seminário. Embora não se possa garantir o futuro, PO aponta meios utilíssimos, ao longo de seus três capítulos e suas partes respectivas, para que o padre, então devolvido ao povo, conduza sua missão enquanto ministro anunciador da palavra de Deus, sem esquecer, ao mesmo tempo, que ele é ser humano e guardião espiritual das coisas que pertencem a Deus (PO, n. 3).

## As apreciações do Decreto

Antes de ser aprovado pelo Concílio, o referido decreto passou por várias análises até receber o nome atual. O texto sobre a vida e o ministério presbiteral enfrentou inúmeras modificações entre a comissão de redação e as aulas conciliares até alcançar a versão definitiva; no entanto, mesmo com toda boa intenção e rigor teológico, não atendeu a contento às expectativas dos padres, naquele tempo e hoje.

Durante a discussão e escrita do decreto surgiram muitos descontentamentos, alguns deles aqui expostos, apresentados por Godoy, a fim de ilustrar o caminho sinodal de elaboração do documento que privilegia a vida e o bem-estar do presbítero na Igreja:

O modo paternalista de falar não se harmoniza absolutamente com o modo teológico e verdadeiramente pastoral dos demais esquemas e não raramente estabelece para os sacerdotes coisas que não ousamos estabelecer para nós mesmos, como, por exemplo, as questões da pobreza, da vida comum, da fuga da vaidade, da simplicidade do vestir, da procura de títulos. (GODOY, 2012, p. 6).

Além do ponto de vista de Dom Fernando Gomes, na época arcebispo de Goiânia, outro discurso que caracteriza o processo de elaboração do decreto é o do cardeal belga Suenes. Segundo ele,

O texto não corresponde suficientemente às generosas aspirações dos nossos sacerdotes, pois seu modo de falar é abstrato e intemporal, referindo-se não poucas vezes a um regime de cristandade já em vias de desaparecimento. É um texto sem sobriedade, sem energia e sem virilidade. (GODOY, 2012, p. 6).

Nesse cenário veio à tona também a opinião de um brasileiro, à época bispo de Lins, Dom Pedro Paulo, a respeito do celibato, referindo-se à enorme área desassistida pela Igreja em razão da carência de sacerdotes:

Já agora perdemos anualmente um milhão de almas da América Latina e no Brasil diariamente mil pessoas abandonam a Igreja. Onde tiraremos sacerdotes para os 200 milhões de brasileiros no fim do século, daqui a 35 anos? O povo tem direito de receber o Evangelho e a vida sacramental. Trata-se de um direito divino que não pode ser anulado por nenhuma lei humana e que a Igreja, por justiça, tem obrigação de respeitar. (GODOY, 2012, p. 8).

Além do conteúdo, o título do decreto, de igual modo, foi amadurecendo paulatinamente. Inicialmente teve o nome de *De Sacerdotibus*, depois, *De Vita et Ministério Sacerdotali*, em seguida adotou-se o título de *De Ministerio et Vita Presbyterorum* até ser definitivamente acolhido como *Presbyterorum Ordinis* (GODOY, 2012).

Superada toda esta discussão de aprimoramento, o decreto *Presbyterorum Ordinis* foi dividido em três capítulos, a saber, O presbiterato na missão da Igreja, O ministério dos presbíteros e A vida dos presbíteros. Começa explicitando seu objetivo fundamental: “[...] Em virtude desta Ordem ter uma parte sumamente importante e cada vez mais difícil na renovação da Igreja de Cristo, pareceu muito útil tratar dos sacerdotes com mais amplitude e profundidade” (PO, n.1). Passados 57 anos do Concílio Vaticano II, é notória a atualidade do decreto na aplicação da vida sacerdotal e seu respectivo ministério. A ordem presbiteral e a necessidade de renovação na vida da Igreja alcançam a proposta primeira de todo o Concílio Vaticano II e justificam o mesmo decreto.

A formação permanente, enxertada no cuidado e no acompanhamento espiritual e pastoral, contidos no documento, demonstra, também, a necessidade de renovação da Igreja, implicando diretamente no cuidado do clero, inclusive, os párocos que lidam diretamente com as pastorais, grupos e movimentos em um determinado território paroquial, espaço cada dia mais fragmentado em diferentes aspectos. Segundo Godoy, passados todos esses anos, o decreto é melhor recebido diante do atual cenário, sobretudo aqui no Brasil, pois:

[...] temos um panorama bastante mudado [...] os presbíteros são mais brasileiros, diocesanos e jovens. No total há mais de 22 mil presbíteros buscando dinamizar as quase 11 mil paróquias com mais de 100 mil comunidades cristãs espalhadas pelo território brasileiro. Na múltipla maneira de exercer o ministério, emergem os padres da paróquia, da educação, do movimento popular, dos seminários e tantos outros fazendo na sua vida a recepção do Decreto Conciliar *Presbyterorum Ordinis*. (GODOY, 2012, p. 9).

### **A pastoral do cuidado**

As casas de formação têm a melhor intenção em constituir excelentes sacerdotes, diligentes pela pastoral sem esquecer da vida espiritual, sem a qual não ocorre a missão. Entretanto, hoje, verificamos que além desses dois aspectos

(espiritual e pastoral) outros cuidados são necessários na missão do pastor. A formação se pauta na dimensão intelectual, humano-afetiva, comunitária, e não poderia ser de outro modo, pois cada vez mais o mundo está carente de humanização. Quem cuida de um povo, de igual modo, deverá ser cuidado. Esta preocupação se aplica aos presbíteros que há um certo tempo, longe do seminário, gastam o seu batismo, seu ministério, suas energias a serviço da evangelização, o que fomentou a Pastoral do cuidado:

[...] acreditamos que a Pastoral do cuidado presbiteral vem se constituindo numa concreta recepção do espírito conciliar presente não só no Decreto sobre o ministério e a vida dos presbíteros, mas também nos documentos principais que tratam da vida da Igreja e de outros ministérios. A recepção do documento em questão não está completa e nem terminada. (GODOY, 2012, p. 28).

No seminário os formadores cuidam dos seminaristas, porém, uma vez que esses são lançados no trabalho paroquial, tal cuidado não pode desaparecer, pelo contrário, deve ser intensificado. A diocese é de responsabilidade dos bispos que, com a colaboração dos presbíteros, cuidam da porção do povo de Deus naquela igreja particular. Desse modo, se o bispo recebe dos presbíteros a ajuda a fim de cuidar das ovelhas, estas, de igual modo, bem como os bispos, devem compreender que de forma recíproca o cuidado com seu pastor é imprescindível. Este cuidado presbiteral requer, inclusive, a participação dos leigos em orações e obras para que os padres cumpram mais frutuosamente os seus deveres (PO, n. 9) sem descuidar de sua humanidade:

Como todo ser humano, somos pessoas em permanente construção: antes de sermos padres, devemos ser cristãos; antes de sermos cristãos, devemos ser gente. Diante do Cristo seremos sempre discípulos e aprendizes. Precisamos cuidar da pessoa do padre, porque ele estando bem, terá mais chances de cuidar melhor dos que lhe forem confiados. (GODOY, 2012, p. 35).

Vivendo o celibato sacerdotal, portanto, sem constituir família, logo livre para melhor servir ao rebanho, o sacerdote bem assistido pela Pastoral Presbiteral, como bem pede o Decreto, poderá ter uma vida saudável:

[...] todos os religiosos, homens e mulheres, como parte muito excelente da casa do Senhor, são dignos de cuidado especial, para seu proveito espiritual

em benefício de toda a Igreja. Finalmente, sejam os mais solícitos possível com os doentes e moribundos, visitando-os e confortando-os no Senhor. (PO, n. 6).

No entanto, é indispensável lembrar que apesar de todos os esforços do Decreto *Presbyterorum Ordinis*, fomentador da Pastoral do cuidado, “o primeiro responsável pelo cuidado do presbítero é ele mesmo. Deve evitar a tentação do isolamento, do desleixo com sua pessoa, com sua saúde e com seu crescimento pessoal” (GODOY, 2012, p. 30).

O alerta sobre o cuidado de forma integral é uma reivindicação do Decreto para todos os presbíteros, não importando a faixa etária, pois cada idade tem suas limitações e sonhos e, portanto, tal zelo é necessário para o bom êxito na tríplice missão de ensinar, santificar e apascentar o rebanho. Aquele que ensina, santifica e apascenta também deve receber da Igreja os mesmos cuidados, logo, esta ação deverá ser sempre recíproca: do povo para com o pároco e dele para com o rebanho.

Diante dessa preocupação, verificamos alguns problemas, apontados por Godoy, nas mais diferentes idades do clero. Não temos aqui a pretensão de explicitá-los nem mesmo de forma breve, mas apenas elencá-los como os mais recorrentes:

Isolamento e acomodação, dificuldade de articulação e de integração à Pastoral de Conjunto; estrutura rígida e clericalista das paróquias; clericalismo, ritualismo, autoritarismo, espiritualismo de muitos presbíteros; resistência à comunhão, desinteresse pela colegialidade; espírito de competição, busca de status e de privilégios; falta de solidariedade com os presbíteros que erram, bem como a ausência de tratamento adequado nessas ocasiões; imaturidade, narcisismo, prepotência; sérios bloqueios no relacionamento interpessoal; desequilíbrio afetivo-emocional; dependência química, sobretudo do álcool; problemas na própria identidade sexual; ausência de reflexão séria e corajosa de todos sobre afetividade e celibato; formação filosófica e teológica deficitárias; seminários limitados, problema na seleção de candidatos; seminaristas egressos sem respeito as normas e orientações da Igreja, pouca atenção à formação permanente; fraca aproximação entre presbíteros diocesanos e religiosos; congregações que formam guetos dentro da Igreja local; presbíteros de movimentos que pouco se interessam pela pastoral diocesana; falta de critérios na mudança de párocos e de formadores, comprometendo a continuidade do processo; presbíteros que não têm estabilidade no trabalho –“voadores”; presbíteros envolvidos em negócios escusos; alguns enfeitados pela mídia; outros sem critérios nas suas alianças e parcerias; desânimo pela missão. (GODOY, 2012, p. 35-36).

Além desses problemas, comumente atribuídos ao clero jovem, há também outras demandas que atingem os padres mais veteranos: a virada para dentro de si

mesmo; uma nova percepção do corpo e do tempo; a comparação com outras idades; o nascimento da morte; um novo sentido para a existência (GODOY, 2012).

Afora essas dificuldades, típicas dos padres jovens e de meia-idade, João Mohana, estudioso da psique humana presbiteral, mostra alguns tipos de personalidade que, embora identificadas na formação, poderão acompanhar o presbítero ao longo da vida pessoal e pastoral. Ele elenca sete categorias: o tipo tarefista, o pietista, o lunático, o hermetista, o antista (do contra), o vitimista e o satanista (pudor exagerado) (MOHANA, 2004).

Vivemos em um tempo no qual as pessoas são vítimas do ativismo, das comunicações apressadas, das fugas, dos vícios, das relações virtuais e frias, da falta de compromisso, o que repercute nas assembleias litúrgicas de fiéis sem sentido de pertença paroquial ou a gosto do freguês, como é o caso da pastoral nas grandes metrópoles: as pessoas escolhem o padre e a missa do seu interesse. Esta ausência de compromisso com a comunidade, o individualismo e a indiferença também se refletem nas escolas, na vida matrimonial, entre outros âmbitos. Reconhecidamente, este não é um cenário somente da pastoral urbana, mas também já é uma realidade nas paróquias interioranas, por conta da chamada aldeia global em que todos se conectam ao mesmo tempo de modo muito veloz pela internet. Neste cenário, surge o padre tarefista. Ele se entrega de corpo e alma à missão, supervaloriza o social, o temporal, nunca se recolhe antes das 23 horas. Ele é professor, pároco, vigário geral, responsável pela direção hospitalar e acompanha determinado grupo pastoral diocesano. Desse modo, o presbítero tarefista adia o encontro com Deus sempre para o dia vindouro, o Cristo sacramentado fica permanentemente à espera. Ele age como uma máquina que funciona no automático e esquece da mística sacerdotal. Aos poucos vai-se esvaziando e tornando-se o executivo do sagrado.

O individualismo também tem se revelado o grande obstáculo para a pastoral de conjunto, sepultando esforços feitos na elaboração de planos de pastoral. Muitas vezes, encontramos padres muito bons, mas agindo isoladamente e desgastados pela gigantesca demanda de tarefa que se lhe apresenta, no seu dia a dia. (GODOY, 2012, p. 104).

Quanto ao pietista, este transita entre a sacristia e o altar. Mergulhado na mística que não se encarna com a realidade, faz uma pastoral alheia aos anseios e

clamores sociais inerentes à condição humana. O pietista, segundo a psicologia, é aquele que em casa, no seminário e

[...] nos recreios sentia-se constrangido, porque sua chegada às rodas parecia trazer gelo, o calor da conversa parecia arrefecer, ou não lhe prestavam atenção, e uma vaga sensação de mal-estar pairava no ar... Isto o fazia desejar retirar-se pouco depois de ter chegado. Um dia, após o jantar, na visita ao Santíssimo, teve a ideia de não sair com os colegas, precisamente para vasculhar tentativas de solução do problema. Foi quando olhou a via-sacra, e sentiu vontade de rezá-la. Em plena digestão começa a dolorosa peregrinação. No dia seguinte a repete. E fica repetindo, porque é uma maneira de não enfrentar o recreio, de não se defrontar com a inferioridade. (MOHANA, 2004, p. 113).

O pietista é, portanto, aquele tipo que se esconde atrás da religiosidade, da oração e devoção constantes, faz o percurso da casa paroquial para o templo diariamente, a fim de livrar-se de um problema não trabalhado devidamente, a rejeição.

Quanto ao lunático, esse tipo é assim chamado por se parecer com as fases da lua. O presbítero lunático é aquele que muda de ideia e planos a todo instante e por isso tem dificuldades em concluir o que havia começado. Este tipo de personalidade é representado pelo padre que nem inaugurou uma obra, já inicia outra. A raiz desse problema emerge na conhecida inferioridade geral, motivada por carência de simpatia pessoal, suspeitada desde o lar (MOHANA, 2004). Trata-se de um complexo não resolvido no seminário. Na tentativa de superar o complexo pretende mostrar a si mesmo que não é antipático, ainda que seja através da admiração proativa paroquial.

O presbítero hermetista é o que reprova as iniciativas de uma nova pastoral, censura as reuniões do clero, menospreza as ideias do bispo e as inovações pastorais nunca são acolhidas. É, portanto, o padre fechado a novos horizontes. Ele age do seguinte modo:

O consciente vê o Concílio, o inconsciente fareja as consequências do Concílio. E isso é tudo. Com retiros, com recolhimentos, com encontros. Porque o consciente tem olhos, o inconsciente tem radar. O consciente vê a atividade pastoral, o inconsciente vê o ter de estudar... Por isso, foge de programas pastorais como enguia em mão oleada. [...] E o desdém piora a situação, porque desliga quem precisa daquilo que precisa. (IDEM, 2004, p. 116).

O que se percebe é que o padre fechado desenvolve uma tendência ao isolamento e ao individualismo que por si só revelam uma doença emocional e, portanto, impedem a plena realização do seu ministério. Segundo o Decreto, “[...] Nenhum presbítero pode realizar suficientemente a sua missão, isoladamente, mas só num esforço comum com os outros presbíteros, sob a direção dos que estão à frente da Igreja” (PO, n. 7).

O padre vitimista, por sua vez, age por trás de uma máscara a fim de justificar sua inferioridade. Segundo Mohana, alguns bispos que passaram até três anos na basílica de São Pedro sem conseguir vivenciar o espírito do Concílio Vaticano II ilustram claramente este tipo de comportamento. Sem acolher o Concílio e suas mudanças, alegaram que o tempo deles havia passado ou que foram vítimas de uma formação mais conservadora e, portanto, ficava difícil digerir as propostas conciliares. Alegavam ainda a dificuldade em mudar, pois o que tinha sido feito com eles, na formação, ninguém desmanchava. É preciso afirmar que o vitimista “[...] só se esterilizará em lamentações improdutivas até o dia em que descobrir que dentro de todo Jeremias há um Esdras capaz de soerguer ruínas” (MOHANA, 2004, p. 116).

Existe ainda o presbítero chamado antista. É aquele que tudo reprova, pessimista, que põe em dúvida todas as ideias, propostas e planos, demonstrando sempre uma insatisfação com os colegas, com o bispo, com as transferências de uma paróquia para outra, com o lugar escolhido para o retiro e com o pregador convidado. Este tipo se apresenta, comumente, seja em quantidade ou em qualidade, insaciável. Suas ações são mediadas pelo inconsciente, logo nenhuma solução que se distancie do inconsciente resolverá o problema (MOHANA, 2004).

Em última classificação, emerge o presbítero satanista. O nome parece pesado, no entanto, elucida o comportamento do presbítero que não amadureceu, por exemplo, o significado do celibato. “[...] O não uso do sexo poderá instalar um complexo de inferioridade em naturezas envolvidas por certas circunstâncias ou desprovidas de certas condições” (MOHANA, 2004, p. 118).

Diante desse dilema, o satanista, a pretexto de tudo, demoniza o sexo seja dentro ou fora da ambiência de igreja. O que ele deseja é esconder um problema com o qual receia enfrentar. Além desse comportamento, o padre puritano investe seu tempo em erotizar e condenar todas as ações terças como pecaminosas. O satanista poderá tornar-se também um confessor sexocêntrico, agindo como “[...] o

impiedoso algoz dos pecadores do sexo, [...] o curioso indiscreto da castidade dos penitentes. Todos podem abster-se de provar a comida, mas não se dispensam de manusear o cardápio” (MOHANA, 2004, p. 119).

O padre satanista ou puritano pode ser equiparado ainda a solteirona complexada que implica com o modo de vestir das sobrinhas, se ocupando em atormentá-las com suspeitas de imoralidade, bem como com o uso de roupas curtas, até mesmo mangas e alças, o que revela uma tentativa de vingança inconsciente em razão daquilo que gostaria de ter feito e hesitou (MOHANA, 2004). O que falta no padre satanista, isto é, com escrúpulo em excesso, é a orientação, conforme nos apresenta Lorscheider:

Não se pode reduzir o sexo à mera genitalidade. Todas as células do corpo são sexuadas. Com qualquer célula a ciência hoje pode descobrir se ela pertence a um homem ou a mulher. Tal diferenciação genética parece indicar uma finalidade mais vasta que a procriação biológica. Parece indicar mesmo algo para além dos limites do matrimônio. A sexualidade é uma força que perpassa todo o ser humano. Ela pode ser, como todas as nossas forças interiores, positiva ou negativa. É preciso orientar essas potencialidades. Alguém pode renunciar à atuação do sexo genital e hormonal, à procriação e à complementação erótico-afetiva, mas ninguém pode renunciar a ser pessoa, isto é, ser humano ou masculino ou feminino, e a ser sempre mais pessoa pelo diálogo. (LORSCHIEDER, 2007, p. 101).

A unidade presbiteral, como outra dimensão importante à saúde, tornou-se desde o período pós-conciliar um tema bastante recorrente na pauta da Igreja, pois constata-se o quanto o individualismo compromete a qualidade de vida e a missão do presbítero. A ausência da unidade que cede espaço para a onda individualista tem gerado doenças emocionais nos presbíteros. A síndrome de *burnout*, por exemplo, tem prejudicado a saúde de inúmeros sacerdotes; ela chega cada vez mais cedo, inclusive nos primeiros anos de ministério.

Constata-se a existência não rara de padres estressados, fatigados e desiludidos, que já não conseguem encontrar o sentido da própria missão. Tornou-se comum na sociedade ouvir falar da síndrome de *burnout*, e entre os presbíteros se diz a síndrome do bom samaritano desiludido. (GODOY, 2012, p. 104).

Tal síndrome demonstra o esgotamento físico e mental de quem se dedica à missão, mas descuida de si, esquecendo da sua própria humanidade, revestindo-se como um suposto super-homem do sagrado que não existe, mas que muitas vezes é

exigido, cegamente, pela comunidade paroquial e pela mentalidade mágica de que o padre não é ser humano, não tem sentimentos, não cansa, pois antes de tudo ele pertence a Deus. Resultado: o padre adocece, é acometido de síndrome do pânico, depressão, transtorno obsessivo compulsivo, dentre outras doenças emocionais tão comuns entre o clero e em outros segmentos sociais. Com o advento da pandemia, este quadro clínico preocupante invadiu a vida de muitas pessoas, inclusive jovens. Quanto aos presbíteros, reapareceu a síndrome de *burnout* com suas várias causas, apontadas no Decreto como esmorecimento: “Na verdade, os novos obstáculos que se opõem à fé, a esterilidade aparente do trabalho realizado, e ainda a dura solidão que experimentam, podem levá-los ao perigo do desalento” (PO, n. 22).

Entretanto, são crescentes e multifatoriais as causas geradoras da síndrome do bom samaritano desiludido. O padre Manoel de Godoy elenca algumas delas:

Sobrecarga de trabalho, falta de controle sobre si, insuficiente gratificação, redução do sentido de pertença comunitária, ausência de equidade percebida no próprio tratamento, percepção de um contraste entre os próprios valores e aqueles da organização. (GODOY, 2012, p. 104-105).

### **A formação imbricada no cuidado**

Outra inquietação sinalizada pelo Decreto se refere ao despertar vocacional. Há sempre formadores e pregadores paralelos na mídia. A presença dos padres midiáticos, comumente de linha neopentecostal conservadora, tem gerado nas comunidades paroquiais e nas casas de formação um modelo de Igreja com o qual muitas pessoas se identificam e o tomam para si como se fosse o único modo de ser Igreja. Ademais, o tempo pandêmico gerou nas pessoas um relaxamento ou uma acomodação espiritual. É preferível ficar em casa e literalmente assistir à santa missa, ainda que não seja possível comungar.

Esse panorama reforça a necessidade de uma releitura do PO, pois em seu bojo está o cuidado com os presbíteros, quanto à administração de si e da missão exercida, o que deverá ser uma prática constante. Ao lado dessa problemática está a dificuldade de formar comunidades verdadeiramente eucarísticas, quando os fiéis, sobretudo na pastoral urbana, como visto, não possuem sentido de pertença paroquial. Eles escolhem a missa, a igreja e o padre conforme o gosto, quando o decreto conciliar orienta a construção da comunidade cristã desenvolvida com esmero

através da eucaristia: “Nenhuma comunidade cristã se edifica sem ter a sua raiz e o seu centro na celebração da santíssima eucaristia, a partir da qual, portanto deve começar toda a formação do espírito comunitário” (PO, n. 6). Ademais, o decreto recomenda que cada presbítero tenha a consciência de que:

Na edificação da comunidade cristã os sacerdotes nunca servem a alguma ideologia ou facção humana, mas como anunciadores do Evangelho e Pastores da Igreja, trabalham pelo aumento espiritual do Corpo de Cristo. (PO, n. 6).

É notória, nos seminários, a ausência clara de perspectiva dos formandos quanto ao ponto de partida confundido, não raras vezes, com o ponto de chegada. A ordenação sacerdotal não pode ser o ponto de chegada de um formando, antes, é preciso pensar no que fazer com a ordenação alcançada que aponta para a missão configurada no Cristo. A ordenação presbiteral não é ponto de chegada, mas é ponto de partida e o presbítero, embora tenha sido instruído no seminário, precisa de auxílio para conduzir da melhor maneira possível sua vocação iluminada pelo que rege o texto conciliar:

O mesmo Senhor, porém, para que os fiéis formassem um só corpo, no qual “nem todos os membros têm a mesma função” (Rm 12, 4), constituiu entre eles, alguns ministros que, na sociedade dos fiéis possuíssem o sagrado poder de Ordem para oferecer o sacrifício e perdoar os pecados, e desempenhassem publicamente o ofício sacerdotal em nome de Cristo a favor dos homens (PO, n. 2).

Além da falta de clareza acerca da missão presbiteral, outro entrave na formação do clero é a carência de presbíteros para assistir as comunidades. Aqui no Brasil, por exemplo, são 22 mil padres para atender 11 mil paróquias (GODOY, 2012). Mesmo assim, o número é insuficiente para uma demanda pastoral gigantesca. Isso tem facilitado o ingresso, mas prejudicado a qualidade de formação no Seminário.

A carência de presbíteros tem levado muitas Igrejas a flexibilizar enormemente os critérios de acesso ao ministério presbiteral. Inúmeros problemas e dissabores seriam evitados se o processo de consulta fosse observado com um pouco mais de esmero (GODOY, 2012, p. 91).

O presbítero, uma vez ordenado, deve ter a lucidez do que vai fazer com o sacramento da Ordem, compreendendo que ele não é propriedade particular sua, mas

oferta para a Igreja de Cristo e seu povo. Em um mundo plural, o padre deverá ser um educador do mistério de Deus, facilitador do encontro das pessoas com Jesus, num clima de assombro e fascínio ao mesmo tempo. Este mesmo sacerdote tem a missão de conduzir as pessoas à experiência com Deus e à amizade com Jesus. Ele ainda deverá testemunhar a fecundidade da leitura orante da Palavra, da tradição da Igreja, da presença de Cristo na Eucaristia e a importância do domingo para a existência cristã. Ademais, o presbítero do novo milênio, interessado em marcar diferença no mundo do pluralismo religioso, deve abandonar o carreirismo por cargos e títulos, abraçando a pobreza e a *kenosis* de Jesus de Nazaré (DAP, 2007).

O formando, de igual modo, deverá ter clareza acerca dos protagonistas da formação: o Espírito Santo, a Igreja e ele próprio. Na certeza de que neste certame ele não caminha sozinho, esse protagonismo precisa estar evidente para as duas partes diretamente envolvidas no processo de formação (formadores e formandos), a fim de que a condução do seminarista não se transforme numa mera etapa protocolar da Igreja, levando-o a ser formado ao seu próprio gosto ou de acordo com o padre que mais se destaca na televisão e nas redes sociais. Pelo contrário, o seminarista de hoje, padre do amanhã, deve reconhecer que não pode ancorar-se em um formador paralelo, ao mesmo tempo em que não deve caminhar sozinho. Ele necessita das moções do Espírito que santifica sua vocação, do acompanhamento caritativo do formador e da própria vontade assistida pelo Espírito Santo, o que Libânio chama de discernir a vontade de Deus: “Assim temos cinco pilares: aprender a conhecer e a pensar, aprender a fazer, aprender a conviver com os outros, aprender a ser e aprender a discernir a vontade de Deus” (LIBÂNIO, 2002, p. 15). Desse modo, cada seminarista nas diferentes etapas de formação (propedêutico, filosofia, teologia e estágio) precisa se auto indagar, existencialmente, desde cedo: Quem sou? Onde estou? Como estou? Onde quero chegar? Tais perguntas colocarão o formando diante de um protagonismo que, conforme Libânio, desemboca em uma arte:

Que não seja a imposição de uma “fôrma”, mas um processo cujo principal protagonista seja a pessoa do formando, com enorme respeito à sua singularidade, a tudo que já é. Implica da parte dele, forte motivação para assumir esse duro parto de si mesmo. Formar-se é tomar em suas mãos seu próprio desenvolvimento e destino num duplo movimento de ampliação de suas qualidades humanas e religiosas e de compromisso com a transformação da sociedade em que se vive. É modelar livremente a própria

vida a fim de participar no processo construtivo da sociedade (LIBÂNIO, 2002, p. 13-14).

Corroborando o mesmo pensamento, Viana sugere que:

A pergunta que em cada formando deve ecoar é: estou eu me autoeducando para a liberdade e para assumir a própria vida, vocação e missão? Até que ponto desejo ser um discípulo de Jesus, um bom presbítero, um servidor generoso do Povo de Deus? Qual a intensidade desse desejo ou dessa sede? (VIANA, 2015, p. 54).

Quando o formando ou sacerdote não sabe onde deseja chegar e de lá partir, qualquer direção lhe será útil. Por isso, PO instiga o presbítero a ocupar-se permanentemente com

[...] as virtudes que justamente se apreciam no convívio humano, como são a bondade, a sinceridade, a força de alma e a constância, o cuidado assíduo da justiça, a delicadeza, e outras que o Apóstolo Paulo recomenda quando diz: “Ocupai-vos com tudo o que é verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso ou que de qualquer modo mereça louvor” (Fl 4,8). (PO n. 3).

A arte de formar-se, associada a bagagem do seminário e aos exercícios espirituais, deve ser buscada ao longo da vida presbiteral. Assim, o sacerdote deverá cuidar de si a fim de cuidar do rebanho, ensinando não a própria sabedoria, mas a palavra de Deus, convidando a todos à santidade numa oferta do sacrifício como forma de expiação dos seus próprios pecados e os da comunidade, conforme a carta aos Hebreus (PO, 2002). Esta consciência de quem é o presbítero, como ele está e qual é o seu papel neste mundo, sua missão específica como arauto da Palavra, ao desempenhar seu ofício sacerdotal em nome de Jesus Cristo em favor dos homens, é uma tarefa a ser cuidada e lembrada constantemente.

Compreendendo o apelo de Jesus, “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo” (Mc 16,15-16), torna-se claro que a missão do presbítero configurado ao mestre, é a evangelização com vistas à santificação do mundo. Tal consciência deverá ser trabalhada desde o seminário e estendida à vida pastoral e paroquial para a qual o presbítero foi formado. A formação presbiteral imersa no pluralismo cultural e religioso requer seriedade e excelência a fim de que o futuro presbítero, se quiser impactar o mundo pela Palavra, na Igreja do século XXI, parafraseando Karl Rahner, deverá ser místico ou não será nada, o que

revela a necessidade de a Igreja formar sacerdotes preparados em face dos grandes desafios e das mais atípicas searas da evangelização. Por isso, a CNBB, nos subsídios doutrinários 4, *Presbítero anunciador da Palavra de Deus, educador da fé e da moral da Igreja*, destaca as principais leituras do Magistério da Igreja a serem aplicadas nos Seminários, recomendando que:

A formação dos futuros presbíteros deve incluir o estudo acurado dos Documentos do Magistério da Igreja, fomentando fidelidade e sincera adesão, incluindo especialmente o estudo e o conhecimento do Compêndio dos Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, Catecismo da Igreja Católica, Compêndio da Doutrina Social da Igreja, Código de Direito Canônico, para habituar cada formando a referir-se a estes na pregação, na catequese, no ensino e nos pronunciamentos nos meios de comunicação social. (CNBB, n. 4).

As provocações são recorrentes, a necessidade de evangelizar mais urgente ainda. Contudo, esta consciência somente é despertada quando o presbítero recém-ordenado assume a missão, isto é, ao sair do seminário para o campo pastoral. Por mais que o seminarista exerça sua missão nos fins de semana na comunidade ou na semana missionária, sua visão será sempre a de um formando. Somente ao assumir a missão, ou seja, depois de ordenado, ele sentirá o peso da responsabilidade, seja na formação de lideranças, na administração paroquial, seja na missão nas grandes metrópoles, no campo ou nas periferias, no magistério ou na própria formação de futuros presbíteros. Isso ocorre em razão do sacramento da Ordem. Enquanto formando, ele será visto como alguém que aprende, depois de ordenado, como alguém que ensina e logo ele será interrogado e interpelado como se tivesse resposta para todas as indagações humanas. Daí a necessidade do cuidado e da formação permanente.

## Conclusão

Diante do exposto, na revisitação do Decreto *Presbyterorum Ordinis*, conclui-se que é imprescindível sua leitura e a aplicação de sua doutrina na formação e no cuidado do clero, sobretudo após a ordenação. O tema: cuidado e formação permanentes, fio condutor de todo o artigo, reitera os grandes desafios da formação dos seminaristas hoje, futuros presbíteros. Como vimos, cuidar e formar são termos

análogos quanto ao acompanhamento daquele que concluiu o seminário e recebeu o sacramento da Ordem. Portanto, urge que o presbítero seja auxiliado pelo suporte diocesano, através da pastoral presbiteral, chamada aqui de Pastoral do Cuidado, e que cada presbítero zele por si mesmo, investindo em seu autocuidado.

Neste sentido, o *Decreto Presbyterorum Ordinis* apresenta algumas pistas para que o padre norteie sua vida pessoal e pastoral: o presbítero, no exercício do seu ministério, evite proceder para o agrado dos homens, mas antes viva de acordo com as exigências da doutrina e da vida cristã; na edificação da comunidade cristã, tenha a consciência de que ele jamais deverá servir a uma ideologia humana, mas se comportar como anunciador do Evangelho; evite o isolamento, pois tal comportamento impede a fraternidade entre os pares, o que requer uma boa relação entre presbíteros jovens e idosos; o clero reúna-se espontaneamente e com alegria para recreação do espírito, lembrando o evangelho de Mc 6, 31 (“Vinde, vós sozinhos, a um lugar deserto e descansai um pouco”); o padre receba justa recompensa pelo desempenho do cargo que lhe foi confiado. Além disso, goze todos os anos de um certo tempo de férias.

Quanto aos exercícios espirituais, o Decreto recomenda a celebração cotidiana da santa missa, ainda que seja sem a presença dos fiéis; afastar-se de tudo o que for nocivo à missão; dispõe ainda que a habitação do presbítero não se torne inacessível às pessoas, e que ninguém, por mais humilde que seja, tenha receio de frequentá-la; recomenda também a procura frequente do sacramento da penitência, a leitura da Sagrada Escritura e a veneração filial a virgem Maria, bem como a visita ao Santíssimo.

No que se refere à formação, o Decreto fomenta o estudo dos santos Padres e Doutores e os documentos da tradição e do magistério da Igreja, especialmente dos Concílios e dos Sumos Pontífices, assim como dos melhores escritores aprovados pela teologia e que os bispos tenham o cuidado de que alguns sacerdotes se dediquem a um conhecimento mais profundo das coisas divinas, a fim de que nunca faltem mestres idôneos para a formação do clero.

Portanto, todo o *Decreto Presbyterorum Ordinis*, como vimos, manifesta desde suas primeiras linhas o desejo de investir no presbítero e em sua missão, conseqüentemente, renovando a Igreja de Cristo presente na história. Para isso, é imprescindível cuidar do clero a fim de que, preparado, sirva do melhor modo possível

o rebanho que lhe foi confiado. Cuidar é uma tarefa de todos: do próprio presbítero, da Igreja e dos fiéis.

## Referências

CAMPUS, L. **A dor invisível dos presbíteros**. Petrópolis: Vozes, 2018.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto *Presbyterorum Ordinis***. São Paulo: Editora Paulus, 2002. p. 491-538.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. (CNBB). **Documento da CNBB, n. 5. Presbítero, anunciador da palavra de Deus, educador da fé e da moral da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2010.

FELLER, Vitor Galdino. **Ser padre hoje**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2013.

GODOY, Manoel. ***Presbyterorum Ordinis*, texto e contexto**. São Paulo: Paulinas, 2012

LIBÂNIO, João Batista. **A arte de formar-se**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LORSCHIEDER, Aloísio. **Identidade e espiritualidade do padre diocesano**. Petrópolis: Vozes, 2007.

MOHANA, João. **Padres e bispos autoanalisados**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SÃO JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a formação dos Sacerdotes Pastores *Dabo Vobis* de João Paulo II**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

VIANA, Wellistony C. **Um longo e belo caminho: um itinerário formativo para seminaristas**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

Recebido em: 15/02/2023.  
Aprovado em: 11/05/2023.



Marlesson Castelo Branco do Rêgo \*

## RESUMO

A noção de *matrimonium* em Agostinho se desenvolveu em meio a duas polêmicas: 1) a controvérsia entre Agostinho e Joviniano, para quem o casamento cristão está no mesmo nível meritório que o celibato; 2) o debate contra os seguidores de Pelágio, para quem a natureza humana permanece a mesma desde que foi criada, de modo que a desobediência do casal primordial ao Criador implica apenas uma “queda” do mérito e não do ser. Em um contexto de inquietações morais e políticas, o Bispo de Hipona estabelece os bens da vida conjugal sem deixar de reconhecer o problema da concupiscência da natureza humana decaída e o valor do domínio próprio dos celibatários. Casados e celibatários dependem da graça de Deus.

**Palavras-chave:** Agostinho. Matrimônio. Bens. Concupiscência. Graça divina.

## Elements of Augustine's thought on marriage

## ABSTRACT

Augustine's notion of matrimony developed in the middle of two polemics: 1) the controversy between Augustine and Jovinian, for whom Christian marriage is on the same meritorious level as celibacy; 2) the debate against the followers of Pelagius, for whom human nature has remained the same since it was created, so that the primordial couple's disobedience to the Creator implies only a “fall” from merit and not from being. Among moral and political problems, Augustine establishes the goods of conjugal life, but recognizes the problem of concupiscence in the fallen human nature and the value of the celibate self-control. Married and celibate depend on divine grace.

**Keywords:** Augustine. Matrimony. Goods. Concupiscence. Divine grace.

## 1 Introdução

*Matrimonium* e seus termos afins constituem o tema de dois tratados de Agostinho: *Dos bens do matrimônio (De bono coniugali)* e *Das núpcias e a concupiscência (De nuptiis et concupiscentia)*. O primeiro foi escrito em 401 no contexto da polêmica joviniana, pela qual o celibato e o casamento estão postos em um mesmo nível qualitativo de vida cristã. Por um lado, Agostinho vê com simpatia as preocupações do monge Joviniano contra aqueles que haviam depreciado radicalmente o casamento em defesa do celibato e da vida ascética. Por outro lado, ao afirmar que o celibato é superior ao matrimônio, Agostinho discorda de Joviniano, porém, o faz sem negar a genuína bondade das relações conjugais. E ao fazê-lo, elabora a doutrina dos três bens do casamento, a qual se tornaria clássica na teologia católica: o bem da prole, o bem da fidelidade recíproca e o bem da indissolubilidade. O segundo tratado foi escrito entre 419 e 421 em meio à polêmica pelagiana e na forma de uma tréplica contra o bispo Juliano de Eclano, o qual havia replicado à doutrina de Agostinho sobre o pecado original e a concupiscência, acusando-o de negar a bondade do matrimônio. Em resposta, Agostinho ratifica o que já havia posto no primeiro tratado e aborda os problemas da relação entre ética matrimonial e concupiscência.

A concepção do casamento como um fenômeno social e uma realidade jurídica já está presente entre os gregos através do termo *γάμος (gamos)*, que remonta a Platão, a quem se atribui a obra *As Leis*. O termo é tratado na obra dentro dos domínios da legalidade e da moralidade. Embora a escolha da esposa não seja imposta ao cidadão por lei, o casamento é concebido como um dever do cidadão em função da procriação de filhos legítimos. Tal dever é evidente pela multa anual imposta ao cidadão solteiro acima dos trinta e cinco anos de idade, o qual passa a ser tido como um mau cidadão (Cf. *As Leis*, VI, 774b-c). O interesse do Estado em sucessores recebe aqui o reforço de um vínculo religioso na forma do culto aos deuses domésticos no lar, cuja perenidade está sob responsabilidade do primogênito da família grega.

O aspecto social e jurídico do casamento entre os gregos propagou-se pelo Ocidente até a sua cristianização, a partir do século III d.C. Entretanto, durante o século II d.C., uma concepção negativa do matrimônio surgiu entre os primeiros apologistas cristãos, alguns sob forte influência do dualismo maniqueísta e do

gnosticismo, outros movidos por uma perspectiva escatológica ascética que via o matrimônio e a procriação como atividades mundanas sem sentido.

Não obstante o legado grego de *γαμος* e a concepção apologética cristã primordial do termo, surge com Agostinho (354-430) o que poderíamos chamar de uma teoria cristã de *matrimonium*, até então não vista em seu contexto cultural greco-romano, a partir de duas influências fundamentais: 1) as Escrituras da tradição judaico-cristã e, subordinada a estas, 2) a filosofia platônica e neoplatônica. Porém, para uma compreensão adequada da influente doutrina de Agostinho sobre o matrimônio na história do pensamento cristão, se faz necessário situá-la no contexto dos debates nos quais tal doutrina se desenvolveu.

## 2 O matrimônio na polêmica contra Joviniano

Nas suas *Retratações*, Agostinho expõe a ocasião e a motivação que o levaram a escrever o tratado intitulado *Dos bens do matrimônio*:

A heresia de Joviniano, ao igualar o mérito das virgens consagradas com a castidade conjugal, se propagou tanto na cidade de Roma, que se falava de que até muitas religiosas, de cuja pureza não houve nunca a menor suspeita, se precipitaram ao matrimônio, [...]. Desse modo se rompiam também o santo celibato dos santos varões [...]. Ademais, com a faculdade que Deus me dava, foi necessário sair ao encontro do veneno que se propagava ocultamente, sobretudo porque se jactavam de que não fora possível refutar a Joviniano, elogiando o matrimônio, senão vituperando-o. Por esta razão publiquei o livro cujo título é *A bondade do matrimônio* (*ret.* II, 22, 1).

O monge Joviniano, que viveu em Roma no final do século IV, defendia que atos ascéticos não resultam em méritos especiais diante de Deus, acentuando a igualdade entre o celibato e a vida conjugal. O pano de fundo dessa igualdade era a eficácia do batismo, marca de uma comunidade redimida na qual as considerações do mérito ascético eram irrelevantes. Nesse sentido, as ideias de Joviniano tocaram num ponto sensível do cristianismo ocidental, pois, segundo Agostinho, virgens consagradas e monges abandonaram o celibato e contraíram matrimônio sob a influência de tais ideias, vistas pelo Bispo de Hipona como “venenosas” em relação à escolha da vida ascética. Por esta razão, Agostinho tratou de defender a superioridade

do celibato sobre o matrimônio contra Joviniano, ao mesmo tempo em que afirmava a genuína bondade do matrimônio contra aqueles que depreciavam a união conjugal.

Ao insistir na genuína bondade das relações matrimoniais, Agostinho desenvolve a ideia dos três bens da união conjugal, segundo uma doutrina que se tornou clássica na teologia católica. O primeiro desses bens é o matrimônio como o primeiro vínculo natural da sociedade humana: “A primeira sociedade foi constituída por um homem e uma mulher. Deus não os criou separadamente, unindo-os depois como dois estranhos. [...]. Os filhos vêm estreitar os laços desta sociedade [...].” (AGOSTINHO, 2007, p. 29). Há de se distinguir aqui dois bens ligados à união matrimonial, a saber, a “associação amigável” (*societas amicalis*) entre duas pessoas, que é um bem em si mesmo, e a geração de filhos, um bem natural que não deve ser buscado por si mesmo e sim em função de outros bens como, por exemplo, a propagação do povo de Deus:

[...] devemos deduzir que nos primeiros tempos do gênero humano, e principalmente para a propagação do povo de Deus, pelo qual fosse anunciado e do qual havia de nascer o Príncipe e Salvador de todos os povos: os santos Patriarcas deveram usar necessariamente deste bem das núpcias, desejável, não por si mesmo, mas por este outro motivo (*Ibidem*, p. 41-42).

Portanto, Agostinho entende que no passado, isto é, antes de Cristo, a procriação era necessária para a propagação do povo do qual havia de nascer o Salvador. Porém, depois de Cristo tal necessidade não existe:

Ora, como na atualidade e no mundo inteiro abundam as amizades espirituais para constituir uma sociedade prazerosa, santa e sincera, deve-se aconselhar inclusive àqueles que querem casar-se com o único intuito de gerar filhos, que prefiram o bem da continência, que é mais excelente (*Ibidem*, p. 42).

O Bispo de Hipona vê o gênero humano devidamente constituído em seu tempo e que “não faltará prole e abundante sucessão, donde possam surgir boas e santas amizades” por meio dos casados. Além disso, até de uma união ilícita de incontinentes luxuriosos é possível que Deus, na Sua bondade, faça surgir um fruto benéfico. Entretanto, Agostinho deixa claro que os cristãos devem entender o matrimônio como um bem relativo. Por um lado, é um bem pelo qual subsiste a propagação do gênero humano, no qual a sociedade amistosa é um bem excelente, e quem faz uso do

matrimônio com este fim faz bem. Por outro lado, devem casar-se só aqueles que não se contêm, como afirma o Apóstolo: “Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado” (*I Cor.*, 7.9). Essa é a linha segundo a qual o Doutor da Igreja defenderá a superioridade do celibato, dado que os bens oriundos do matrimônio e os filhos já não são estritamente necessários<sup>1</sup>: “Portanto, honestamente desejamos estes bens, quando nos são necessários; mas é melhor não os desejar porque mais perfeitamente os não queremos, quanto é menor a necessidade que deles temos” (AGOSTINHO, 2007, p. 41).

Outro bem a ser destacado por Agostinho no matrimônio é a mútua fidelidade, tema fundamental da ética matrimonial. A respeito desse bem, Hamman, ao estudar a cultura no norte da África do tempo de Agostinho, vem em nosso auxílio ao descrever a celebração do casamento: “O ritual consistia na troca dos consentimentos, após o juramento de fidelidade” (HAMMAN, 1989, p. 67). Entretanto, não era difícil constatar um desrespeito à fidelidade, embora desejada e valorizada. Nas suas *Confissões*, Agostinho reconhece o problema a partir de sua própria casa ao lembrar de Mônica, sua mãe, como uma esposa-modelo cristã, e de seu pai, Patrício, um pagão conhecedor do Direito do fórum e que só abraçou a instrução de Cristo no final da vida:

Assim, pois, educada pudente e sobriamente, e sujeita mais por Ti a seus pais que por seus pais a Ti, logo que chegou plenamente à idade núbil, foi dada [em matrimônio] a um varão, a quem serviu como a senhor e se esforçou por ganhar-lhe para Ti [...]. De tal modo tolerou as afrontas conjugais, que jamais teve com a menor rixa, pois esperava que vindo tua misericórdia sobre ele e, crendo em Ti, se faria casto. [...]. Enfim, quando muitas esposas, que tinham maridos mais mansos que ela, traziam no rosto desfigurado os sinais dos golpes e começavam a murmurar sobre a conduta deles em suas conversas amigáveis, Mônica lhes advertia seriamente [...]. E lhes ensinava seu modo de proceder (*Conf.* IX, IX,19).

Nessa passagem, o Bispo de Hipona chama a atenção, com o exemplo de seus pais, para os casamentos acertados entre parentes, que não preparavam os cônjuges para um intercâmbio afetivo verdadeiro. Se a vida sexual for reduzida à simples procriação, não fará qualquer concessão ao erotismo e não irá predispor o casal à

<sup>1</sup> Agostinho não se opõe à realidade social e jurídica do Império Romano, onde o cidadão tem o dever cívico de procriar filhos, através dos quais oferece braços e inteligência para o Império. A legislação demográfica e matrimonial impulsionava a procriação como chave para a grandeza de Roma. O Bispo, porém, vê no celibato cristão voluntário um passo significativo rumo à escatológica Cidade de Deus.

busca da mútua complementaridade. De qualquer modo, a fidelidade no matrimônio inclui o compromisso dos cônjuges de manterem relações sexuais unicamente entre si e, portanto, evitar o adultério. Tal compromisso também implica na responsabilidade mútua dos cônjuges para manter relações sexuais entre si a fim de aliviar a pressão pelo desejo sexual:

Os esposos devem a si mesmos uma servidão mútua, não somente na fidelidade da união dos sexos em ordem à procriação, [...], mas também por condescender com a fraqueza de ambos e evitar uniões ilícitas. De tal modo, que se um dos cônjuges quiser guardar continência, não o possa fazer sem o consentimento do outro (*Dos bens do mat.*, 6,6).

Agostinho toma como base o escrito paulino “A mulher não tem poder sobre seu corpo, mas sim o marido; e o marido não tem poder sobre seu corpo, e sim a mulher” (*I Cor.*, 7,4), de modo que o desejo seja dirigido a um vínculo legítimo e não flua de modo desordenado e fortuito. Trata-se de uma abordagem igualitária dos cônjuges em termos de direitos e deveres na fidelidade recíproca, contrariando a legislação em vigor naquela época, pois: “A legislação permitia o divórcio, particularmente em caso de esterilidade ou adultério da mulher. Como se o marido jamais fosse estéril ou infiel!” (HAMMAN, 1989, p. 71). Agostinho, por seu turno, sabia que a infidelidade dos maridos e a violência contra as esposas era uma das misérias cotidianas em Hipona.

Quanto à esterilidade, Agostinho discorda que ela dê causa à dissolução do matrimônio no âmbito da Igreja:

Uma vez contraído o matrimônio na Cidade do nosso Deus, que é a Igreja, [...], recebe um caráter sacramental, não pode ser dissolvido, exceto pela morte do cônjuge. Permanece o vínculo nupcial, ainda que a prole, por cuja causa foi realizado, não tenha aparecido por causa de manifesta esterilidade; de tal modo que os cônjuges, [...], não podem separar-se e unir-se a outros para procurar descendência. Se isto fizerem, cometerão adultério com aqueles a quem se unam, permanecendo eles sempre cônjuges (*Dos bens do mat.*, 15,17).

Neste ponto, convém introduzir o terceiro bem específico do matrimônio, ou seja, o sacramento (*sacramentum*) e sua função como símbolo ou signo sagrado. Quando fala do aspecto sacramental do matrimônio, Agostinho não se refere a uma instituição formal da Igreja, mas sim a um significado transcendente que se encontra

nas relações humanas. Além disso, o significado particular de “sacramento” no matrimônio depende da situação deste na história da salvação.

Tome-se como exemplo as discussões sobre os Patriarcas no Antigo Testamento, e em particular os registros bíblicos sobre Abraão, sua esposa Sara e a serva Hagar. Agostinho afirma que:

Acercar-se de outra mulher com o consentimento da esposa, para ter filhos, que serão do marido pela paternidade e da esposa pelo direito e pelo consentimento, entre os antigos Patriarcas era lícito, mas que agora também o seja não me atrevo a afirmá-lo. Pois hoje não é tanta, [...], a necessidade de propagação, quando, além da esposa, era lícito tomar outras para que a descendência fosse numerosa. [...], assim unir-se a diversas mulheres com os direitos matrimoniais foi naqueles santos um dever piedoso, não libidinoso (*Ibid*).

Assim, as núpcias no tempo dos Patriarcas não eram menos legítimas do que no tempo de Agostinho, principalmente no que diz respeito à procriação. Entretanto, os homens casados dos dois tempos são diferentes: os do passado foram às núpcias pela piedade e a necessidade de gerar filhos era de ordem espiritual, já que a procriação era prenúncio profético de coisas futuras; nos tempos de Agostinho, o desejo por filhos é de ordem carnal.

Ademais, falando em termos de sacramento no matrimônio, acrescenta Agostinho:

Como de muitas almas há de formar-se a Cidade dos que têm uma só alma e um só coração em Deus, [...], por isso o sacramento do matrimônio está restrito a um só marido e uma só esposa, [...]. Assim como o mistério encerrado na pluralidade dos matrimônios daquele tempo foi figura da multidão de fiéis de todas as nações, que na terra se submeteriam a Deus, que será realizada futuramente na única Cidade celestial (*Ibidem*, 18, 21).

Nota-se aqui uma equivalência feita por Agostinho entre os termos “sacramento” e “mistério”. Tal conexão específica é proporcionada a ele a partir de três textos paulinos: 1) “Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os *mistérios* e de toda a ciência, [...], se não tivesse a caridade, nada seria” (*I Cor.*, 13.2); 2) “Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne. É grande este *mistério*: refiro-me à relação entre Cristo e sua Igreja” (*Ef.*, 5.32); 3) “Portanto, considerem-nos os homens como servidores de Cristo e administradores dos *mistérios* de Deus” (*I Cor.*, 4.1). Colocando a sua visão

neoplatônica a serviço de uma exegese das Escrituras, o Bispo de Hipona entende que o mundo material e visível, o matrimônio e os atos sacerdotais apontam para uma realidade interior mais profunda, isto é, a realidade material se converte em símbolo que revela (e vela) um mundo espiritual mais profundo. O mundo visível dá testemunho de seu autor, por exemplo, enquanto o matrimônio fala da união de Cristo (o noivo) com sua Igreja (a noiva). Além disso, as palavras do Cristo, “Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne” (Mt., 19.5), revelam a indissolubilidade dessa união, ainda que os sacramentos (mistérios) dos casamentos particulares sejam menores do que o sacramento (mistério) maior da união do Cristo com sua Igreja.

### 3 O matrimônio na polêmica pelagiana

As reflexões de Agostinho sobre o matrimônio não ficaram restritas ao contexto da polêmica contra Joviniano. Nas primeiras décadas do século V, ele se viu envolvido na controvérsia contra Pelágio e seus seguidores no que tange à concepção de natureza humana: para Pelágio, o ser humano não é prisioneiro de uma inclinação mórbida para o mal e, portanto, é livre para agir bem; para Agostinho, a natureza humana merece elogios enquanto criação divina, mas, na condição atual, encontra-se enferma devido ao mecanismo do pecado, necessitada da graça divina que sana, glorifica e aperfeiçoa o ser humano. E esta é a motivação para Agostinho escrever a respeito do modo como o “pecado original” (*originale peccatum*) de Adão e Eva afeta o caráter do desejo sexual humano.

Em seu *Comentário literal ao Gênesis*, Agostinho afirma: “Logo que transgrediram o preceito, [...], dirigiram seus olhos para seus membros e os desejaram com um movimento que lhes era desconhecido” (*Gn.litt.*, XI, 31, 41). E a respeito desse “movimento” (*motum*), esclarece adiante que se trata do “mesmo movimento pelo qual se efetua nos animais o apetite da concupiscência” (*Ibidem*, XI, 31, 42). Em outros termos, um “movimento bestial” que se dá independentemente do controle racional ou da vontade humana. Além disso, há um aspecto genético a considerar nessa noção histórica de natureza humana, de acordo com as reflexões do Bispo de Hipona a respeito da passagem bíblica que registra o princípio da união carnal do casal primordial, e que se encontra na obra *De Civitate Dei (Sobre a Cidade de Deus)*:

Não temos a menor dúvida de que o crescer, multiplicar-se e povoar a terra, [...], é dom do matrimônio, instituído por Deus desde o princípio, antes do pecado, ao criar o homem e a mulher. O sexo, evidentemente, supõe algo carnal. [...], ser refratário a isso constituiria notável absurdo (*De civ. Dei*, XIV, 22)<sup>2</sup>.

A relação sexual é legítima no matrimônio<sup>3</sup>. Por essa relação, a natureza primordial seria transmitida aos descendentes do casal primordial. Porém, com a mudança da natureza primordial em natureza “decaída”, derivada do mecanismo do pecado, esta é a natureza transmitida.

É com esta concepção de natureza que Agostinho escreve *Das núpcias e a concupiscência*, uma obra dirigida ao Conde Valério por volta de 418. Nela, o Bispo de Hipona afirma que há de se fazer uma distinção entre a bondade do matrimônio e o mal da concupiscência, preceito este que reafirma nas suas *Retratações* (*Retractationum*): “[...], pelo que o mal da libidinagem faz bom uso da castidade conjugal para procriação dos filhos” (*Retract.*, II, 53)<sup>4</sup>.

Por um lado, o matrimônio é, sem dúvida, bom, visto que foi instituído quando o ser humano se encontrava em sua “natureza primordial” (*primordia naturae*), anterior à “queda” adâmica, não se encontrando nesta condição nem a ignorância do Bem (Deus), nem a inclinação do ser humano para o mal. Por outro lado, há uma natureza resultante da “queda” ôntica do ser humano pelo seu livre-arbítrio, contaminada agora pela concupiscência, a qual foi transmitida aos descendentes do primeiro casal. Neste ponto reside a base da controvérsia contra os pelagianos, os quais defendem que a

<sup>2</sup> (*Nos autem nullo dubitamos, [...] crescere et multiplicari et implerem terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam, qui sexus evidens utique in carne est. [...], magnae absurditatis est reluctari*).

<sup>3</sup> No termo *matrimonium*, cuja raiz é *mater* (mãe), está implícito o aspecto da procriação posto em foco aqui devido ao debate contra o pelagianismo. Porém, dado o caráter precípua dos escritos paulinos em Agostinho, é razoável considerar a concepção estoíca do matrimônio recepcionada pelo apóstolo Paulo: “A mulher não dispõe do seu corpo, mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo, mas é a mulher quem dispõe” (I Cor., 7,4). Vê-se aqui o núcleo ético da concepção monogâmica do matrimônio que se encontra nos Fragmentos de Musônio Rufo (século I d.C.): “O elemento fundamental do matrimônio é a comunhão de vida e a geração de filhos. Marido e esposa juntam-se para agirem juntos, para pôr tudo em comum, de modo que nenhum deles tem algo de seu, nem mesmo o próprio corpo”. O estoíco, como o apóstolo, não considera a função reprodutiva como suficiente para definir o matrimônio, visto que filhos podem ser gerados fora do matrimônio, à semelhança dos animais. Logo, a essência do matrimônio consiste nos laços afetivos e na comunhão de vida que podem existir entre um homem e uma mulher e não no ato da procriação. Afinal, de que serve a procriação se não houver harmonia no cosmos e na cidade?

<sup>4</sup> ([...], *quo malo libidinis bene utitur ad filios procreando pudicitia coniugalís.*)

“queda” do ser humano atinge seu mérito e não sua natureza, sendo a mesma desde Adão.

Nessa linha da argumentação de Agostinho, o que se costuma chamar hoje de “um instinto natural primitivo para a procriação” e, talvez, assim fosse visto pelos pelagianos, é concebido pelo Bispo de Hipona da seguinte maneira:

Indubitavelmente, é esta concupiscência, esta lei do pecado que habita nos membros, a que a lei da justiça proíbe obedecer, como disse o Apóstolo: Não reine o pecado em vosso corpo mortal, para obedecer a seus desejos, nem ofereçais vossos membros ao pecado como instrumentos de iniquidade (*Mat. y conc.*, I, 23, 25).

Ao citar um trecho da carta de Paulo aos cristãos em Roma, Agostinho recepciona o ensino paulino que vê na concupiscência um *meio* pelo qual o pecado ainda pode reinar. Seja no sentido amplo do gozo de bens ou no restrito de “apetite” sexual, a concupiscência conduz, vencida a razão, à injustiça, no sentido de um mal uso de uma coisa, em princípio, boa.

Vê-se aqui uma sutil distinção entre concupiscência e pecado, dado que, até hoje, é costume se tomar um termo pelo outro. Nesse sentido, Agostinho sugere um discernimento: “Também se chama pecado porque, se vence, suscita o pecado, do mesmo modo que o frio é chamado ‘preguiçoso’, não porque seja produzido por preguiçosos, mas porque suscita preguiçosos” (*Ibid*). Assim, de modo análogo, a concupiscência, embora não seja pecado, é descrita como algo que pode conduzir, possivelmente, ao pecado, mesmo que não necessariamente.

Entretanto, uma vez que o texto paulino é dirigido a cristãos, segue a questão: qual é a acepção de concupiscência nos seres humanos que contraíram matrimônio segundo a fé cristã? Tal acepção se acha no tratado *Sobre a Graça de Cristo e sobre o Pecado Original (De Gratia Christi et Peccato Originali)*:

A concupiscência da carne seria prejudicial somente pelo fato de fazer parte da natureza humana, se a remissão dos pecados não favorecesse de modo tal que, existindo do nascido e do renascido, existe e prejudica o nascido, e, no renascido, apenas existe. No entanto, desfavorece os nascidos de tal modo que, se não renascerem, nenhum proveito lhes traz o fato de terem nascido de renascidos (*De gr. Chr.*, II, 39, 44)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> (*Obesset ista carnis concupiscentia, etiam tantummodo quod inesset, nisi peccatorum remissio sic prodesset, ut quae in eis est: et nato, et renato, nato quidem et inesse et obesse, renato autem inesse*)

Nessa passagem do Livro II da obra, Agostinho se refere à natureza humana do “nascido” (da carne<sup>6</sup>) e do “renascido” (do Espírito), estando implícito aqui o diálogo entre Jesus e Nicodemos registrado no Evangelho de João (*Jo.*, 3:3-7). Tanto o indivíduo naturalmente nascido quanto o que, além disso, abraçou a fé em Cristo, experimentam a concupiscência, porém, sem a mesma força, pois prejudica apenas ao “nascido”, sendo a causa de seus deslizes, e apenas existe no “renascido”, não estando este sob domínio da concupiscência, e sim submisso à graça divina.

Assim, o homem e a mulher, ambos cristãos, ou “renascidos”, estão engajados na luta contra a concupiscência recorrendo à graça do Cristo, necessária para o bem viver. E se o termo “renascido” for tomado pelo equivalente “batizado”, na distinção entre cristãos e pagãos, pode-se considerar outra pertinente passagem na obra *Das núpcias e a concupiscência*:

[...] A concupiscência da carne tem sido vencida no batismo não para que não exista, mas para que não se impute como pecado. Ainda que já tenha sido dissolvida sua culpa, permanece até que seja sanada toda nossa enfermidade quando, progredindo a renovação do homem interior de dia em dia, o homem exterior se vista de incorruptibilidade. [...] Por enquanto, até que se cumpra o que segue, *Ele sana todas tuas debilidades, o que redime da corrupção tua vida*, a concupiscência carnal permanece no corpo [...], e temos ordem de não obedecer a seus viciosos desejos de cometer coisas ilícitas para que o pecado não reine em nosso corpo mortal. Esta concupiscência, por outro lado, diminui diariamente nos que progridem na virtude e nos continentes; muito mais quando se chega à velhice. Sem dúvida, nos que se escravizam viciosamente a ela adquire tanta força que, ordinariamente, não deixa de comportar-se com toda falta de vergonha e indecência, inclusive na idade em que os membros e as partes do corpo destinadas a esta obra têm perdido seu vigor (*Mat. y conc.*, I, 24, 28).

## Considerações Finais

Face ao exposto, os tratados de Agostinho *Dos bens do matrimônio* e *Das núpcias e a concupiscência* podem ser considerados uma influente síntese sobre o tema da comunhão conjugal entre duas concepções extremas e opostas: uma pessimista, que via no casamento um meio de colocar os corpos mortais a serviço da

---

*quidem, sed non obesse possit. In tantum autem obest natis, ut nisi renascantur, nihil possit prodesse si nati sunt de renatis).*

<sup>6</sup> Segundo a exegese bíblica de Agostinho, no tratado *De natura et gratia* contra Pelágio, “carne” não significa a substância física, que é boa; “carnal” é a condição de caducidade do ser humano afastado de Deus. Quem vive na “carne” põe tudo a serviço dos próprios interesses e desejos, seguindo o egoísmo, que é a fonte do “pecado original”.

vida corruptível; outra de extremo otimismo, que igualava, em mérito, a vida monástica ou o celibato voluntário à vida conjugal. Em meio a essa tensão, o Bispo de Hipona propõe que a união conjugal seja considerada boa, em teoria, mas considera a natureza humana, do ponto de vista das Escrituras e da vida cotidiana concreta. Uma é a natureza íntegra na qual o casal primordial fora criado, anterior à “queda” ôntica, outra é a natureza “contaminada” pela concupiscência, a qual potencializa a prática de atos ilícitos, transmitida de geração em geração.

Ademais, ligado ao aspecto histórico da natureza humana, o matrimônio se insere no plano de salvação do ser humano em dois estágios: I) o período dos patriarcas e das matriarcas do Antigo Testamento, no qual a prioridade era a procriação inserindo no povoamento da terra a sequência de gerações até o nascimento do Cristo; II) o período depois de Cristo, em que a geração de filhos, embora seja um bem, não é mais necessária aos cristãos e o casamento passa a ser visto como um vínculo legítimo aos que carecem de domínio próprio para praticar o celibato.

Entretanto, vale salientar um elemento que serve de “fio condutor” do pensamento de Agostinho ao tratar do matrimônio através dos tempos: trata-se do vínculo primordial natural da sociedade humana, a partir do qual a noção de casamento como uma “associação amigável” é um bem em si, e a prole é um bem relativo, ou seja, é um bem em função de outro bem. Ao tratar da prole como uma possibilidade, mas não como uma necessidade decorrente do casamento, o Bispo de Hipona não se restringe ao espírito das leis romanas e suas razões de ordem econômica, militar e expansionista por trás do incentivo à procriação. Agostinho prefere colocar o bem da prole ao lado do bem da fidelidade entre os cônjuges e da indissolubilidade do matrimônio, independente de filhos gerados ou não, segundo o espírito de justiça. Sua preocupação maior é com a concupiscência da natureza humana decaída, a qual potencializa relações humanas injustas em geral, e em particular no matrimônio.

Nos dias atuais, quando governos de alguns países europeus e do Japão discutem o incentivo à procriação, seja por razões nacionais de produzir descendência, seja por razões econômicas, o desafio de se chegar a relações pacíficas entre homens e mulheres permanece. Afinal, de que adianta a geração de filhos sem paz na cidade dos homens a partir de seus núcleos familiares?

## Referências

AGOSTINHO, Santo. Comentário literal ao Gênesis. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **De civitate Dei**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: 20.abr.2016. (Coleção S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae et Elenchus).

AGOSTINHO, Santo. **De gratia Christi et de peccato originali**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: 30.out.2016. (Coleção S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae et Elenchus).

AGOSTINHO, Santo. **Dos bens do matrimônio**. 2ª ed. Trad. de Vicente Rabanal. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística v. 16).

AGOSTINHO, Santo. **El matrimonio y la concupiscencia**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: 10.out.2016. (Coleção San Agustín Obras completas versión española).

AGOSTINHO, Santo. **Las confesiones**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: 14.nov.2016. (Coleção San Agustín Obras completas versión española).

AGOSTINHO, Santo. **Las retractaciones**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: 13.jan.2016. (Coleção San Agustín Obras completas versión española).

AGOSTINHO, Santo. **Retractationum libri duo**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acesso em: 13.jan.2016. (Coleção S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae et Elenchus).

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulus, 2002.

HAMMAN, A. **Santo Agostinho e seu tempo**. Trad. de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção Patrologia).

PLATÃO. **As leis**. 2ª ed. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

RÊGO, Marlesson C. B. do. **A noção de natureza em Santo Agostinho**. Florianópolis: Edinei da Rosa Cândido Editora, 2015. (Coleção Cadernos Patrísticos – Textos e Estudos, v. IX, n. 16).

Recebido em: 09/11/2023.  
Aprovado em: 24/01/2023.



## RESUMO

Apontar-se-á no presente trabalho a crítica de Heidegger à modernidade e ao método de Descartes, visto que ao inaugurar a Filosofia Moderna, Descartes não trouxe luz ao sentido do 'ser', que continuou encoberto como já o fizera a tradição, em um movimento de 'entificação' do ser, o ôntico, em detrimento do ontológico. Neste percurso, investigar-se-á o fato de que Descartes não só omite a questão do ser como também dispensa a questão sobre o sentido do ser do cogito, pois se o "cogito, ergo sum", isto é, o "penso, logo existo", aponta que o "ser" do cogito pensante não precisa do mundo, decorre a questão: como pode ele, então, existir? Descartes pensa o ser humano e sua existência sem o enraizamento histórico, apoiando-se em sua certeza indubitável, que encontra no sujeito o seu próprio fundamento. A repercussão da crítica de Heidegger à modernidade e a Descartes abre pressupostos para Gadamer pensar em seu projeto hermenêutico filosófico e na concepção de que a hermenêutica não se resume apenas no resultado de um procedimento técnico ou metodológico, mas torna-se o fio condutor no tratamento da questão ontológica da compreensão, abrindo-se às perspectivas de abordagens decoloniais, mais precisamente, de pensar a modernidade além de um projeto eurocêntrico.

**Palavras-chave:** Decolonialidade. Gadamer. Heidegger. Modernidade. Hermenêutica.

## Between the Black Forest and Latin America: from hermeneutics to decoloniality

## ABSTRACT

In this work, Heidegger's critique of modernity and Descartes' method will be pointed out, since when he inaugurated Modern Philosophy, Descartes did not bring light to the meaning of 'being', which remained hidden as tradition had already done: the 'entification' of being, the ontic to the detriment of the ontological. In this course, we will investigate the fact that Descartes not only omits the question of being, but also dismisses the question about the meaning of being from the cogito, because if the "cogito, ergo sum", that is, the "I think, therefore I exist", points out that the "being" of the thinking cogito does not need the world, the question arises: how can it, then, exist? Descartes thinks of the human being and his existence without historical roots, relying on his 'indubitable certainty,' which finds its own foundation in the subject. The repercussion of Heidegger's critique of modernity and Descartes opens up assumptions for Gadamer to think about his philosophical hermeneutic project and the conception that hermeneutics is not just the result of a technical or methodological procedure, but becomes the guiding thread in the treatment of the ontological/understanding issue, opening up to the perspectives of decolonial approaches, more precisely, of thinking modernity beyond a Eurocentric project.

**Keywords:** Decoloniality. Gadamer. Heidegger. Modernity. Hermeneutics.

\* Doutorando em Filosofia da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2021). Graduação em Filosofia pela mesma instituição (2015). Área de atuação e pesquisa: Fenomenologia, desdobramentos ontológicos, existências, hermenêutica, subjetividade e linguagem. Ligado a grupos de pesquisas: Ética, Retórica e Educação; Filosofia da Educação; Einai (fenomenologia e ontologia), grupos associados ao departamento de Educação da UFJF. É Membro do GT Filosofia Hermenêutica da ANPOF. É pesquisador do Núcleo de Estudos em Teoria da Religião, vinculado ao departamento de Ciência da Religião (UFJF). E-mail: jungleyjf@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8295843821356831>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6710-2533>.

Heidegger foi o primeiro a abrir-nos os olhos para o fato de que neste assunto nós temos que o abordar relativamente ao conceito de Ser. [...] desse modo fez do compreender um existencial, isto é, uma determinação categorial básica de nosso ser-no-mundo (Gadamer *apud* Dutt, 1998, p. 26-27).

## Introdução

Nascido em Messkirch em 1889, o filósofo Heidegger passa grande parte de sua vida na Floresta Negra, em Friburgo, por isso designaremos o ponto de partida do presente trabalho no *locus* da Floresta Negra. À guisa de introdução, será válido contextualizar a crítica de Heidegger à modernidade instaurada por Descartes e para essa tarefa serão analisadas, inicialmente, as obras *Caminhos da Floresta* e *Ser e Tempo*, que se abre à abordagem pelo sentido do ser, o que o faz desenvolver uma analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) visionando alcançar uma ontologia fundamental que, enquanto tal, distingue-se fundamentalmente de toda e qualquer ciência positiva. Para situar a experiência originária da “*vida humana*”, Heidegger passa a empregar o conceito de *hermenêutico da facticidade* e, de modo decisivo, abre horizontes no campo da fenomenologia e da hermenêutica.

Serão analisados, posteriormente, a apropriação e os impulsos recebidos por Gadamer de seu mestre Heidegger e o desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica em direção à ontologia na obra *Verdade e Método*. Será apontada a hermenêutica como modo fundamental humano de ser diante das coisas no processo de realização da compreensão (*Verstehen*), assim como também a noção de que há hermenêutica porque o homem é hermenêutico, isto é, finito e histórico. Apontar-se-á, outrossim, para o giro hermenêutico, à perspectiva de hermenêutica enquanto via de acesso ao tratamento da questão ontológica e, por conseguinte, da compreensão. Essa guinada na história da hermenêutica diz respeito, inicialmente, à retomada da pergunta pelo sentido do ser, cuja iniciativa se deve a Heidegger, na própria compreensão do *Dasein* que interpreta, não de modo esporádico, mas em seu próprio modo fundamental de ser e isso, de forma peremptória, irá abrir pressupostos para o desenvolvimento hermenêutico de Gadamer.

Neste sentido, a interpretação e/ ou compreensão humana de mundo é contínua, é um “eterno projetar-se”, isto é, o ato de compreender não é esporádico, mas sim originalmente um ato contínuo e dinâmico que diz respeito ao próprio modo

de ser-no-mundo. E, por isso, a experiência de “verdade” não se limita a padrões metódicos, mas é uma atitude reflexiva, ponderada e propriamente dialogada. A hermenêutica está para além da pretensão de se impor à última palavra, mas é o movimento de abrir-se às possibilidades de si mesma. Fundamentalmente, a postura da hermenêutica filosófica permite-nos pensar além da terra natal dos autores citados anteriormente e se direciona às perspectivas decoloniais do pensamento latino-americano, o que permite pensar, através da via dialógica, nos *entre-lugares*, na libertação da “verdade” do conhecimento epistêmico eurocêntrico, enquanto projeto universal-ocidental de bases econômicas, políticas e epistêmicas de poder.

Será, enfim, proposta a reflexão de que diante do projeto universal de poder, proveniente da modernidade europeia, o “Outro” foi concebido na negação, no seu ocultamento, em sua anulação e silenciamento. As consequências foram drásticas ao longo da história: violência, guerra, dominação, escravidão, destituição do “Outro” de história e de racionalidade. Neste labor, será proposta a reflexão dialógica nas bases da hermenêutica de Gadamer para além de seu lugar de fala, mais precisamente, será proposto o encontro autêntico da hermenêutica filosófica/ dialógica de Gadamer com o pensamento da América subalternizada durante anos, construindo-se, assim, uma proposta crítica e, ao mesmo tempo, de possibilidades de contatos e necessárias mediações.

## **1 Além do espelho da modernidade: a superação da metafísica**

O filósofo da Floresta Negra, Heidegger, ao examinar a metafísica moderna traz à tona Descartes e lança a pergunta: “O que é o ente?”. Mesmo que tal pergunta não seja tratada nas *Meditações* cartesianas, sua resposta é necessária para o entendimento da inauguração da Modernidade. Heidegger é bem categórico ao apontar que com Descartes começa a consumação da metafísica ocidental, isso porque “a interpretação do ente e da verdade por Descartes é o que cria o pressuposto para a possibilidade de uma teoria ou metafísica do conhecimento na modernidade” (HEIDEGGER, 1998, p. 123). Qual é, porém, esse marco da metafísica inaugurada por Descartes? E, por conseguinte, o que marca a metafísica moderna?

Descartes inaugura o pensamento moderno através da concepção de interpretação do homem como sujeito. Se, por um lado, na ontologia medieval o ente

é, em última instância, criatura divina, Deus é a causa ulterior de todos os entes e cada um pode ser pensado em termos de posição na hierarquia da criação, pois, por exemplo, o homem ocupa um alto posto nesse ordenamento divino, porém, assim como os demais entes, é subordinado a uma causa maior e, por isso, não pode escapar de sua condição menor de criatura. “O que há de novo na ontologia moderna?”, “Que interpretação a modernidade confere ao ente?”, “Parece que na época moderna o ente já não é mais presença e tampouco criatura, o ente se torna objetividade do representar” (SILVA, 2009, p. 231). Há duas coisas a se notar: o sujeito que representa e o objetivismo instaurado.

Neste sentido, a metafísica cartesiana foi a fundadora dessa reinterpretação ontológica, foi a precursora do pensamento que identifica a verdade dos entes à certeza da representação, de tal modo que é como se a modernidade se tornasse o seu próprio espelho representado pelo *cogito* e pela certeza indubitável humana. Mais precisamente, o fundamento do ser do ente é, na modernidade, o representar do sujeito, ou seja, o próprio homem em seu espelhar e/ ou em sua imagem. Se Descartes afirma *cogito, ergo sum*, isto é, “penso, logo existo”, o “ser” do cogito pensante não precisa do mundo, daí decorre a questão: como pode ele, então, existir? Seria a existência apenas a sua representação e o seu objetivismo?

Quando Heidegger diz: “Mas não ousou um sofista dizer, no tempo de Sócrates, que o homem é a medida de todas as coisas, tanto do ser das que são, como também do não-ser das que não são? Não soa esta frase de Protágoras como se falasse Descartes?” (HEIDEGGER, 1998, p.127), o solo metafísico desse processo tão caracteristicamente moderno parece ser a transformação do mundo em imagem, e essa se dá no sujeito, considerando que: “O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador produtor” (HEIDEGGER, 1998, p. 112). Isto é, o sujeito está indubitavelmente co-presente. Neste desiderato, pensar seria representar, pois representar quer dizer “por diante de si algo a partir de si” (HEIDEGGER 1998, p. 133). O representar já não é mais percepção o que está diante, posto ao descoberto. Em outros termos, representar na modernidade torna-se objetivação domável do homem.

Parece que “afirmar que a metafísica moderna põe o mundo como imagem equivale a dizer que na modernidade todo o ente encontra no sujeito o seu fundamento de ser. Somente é ente o que é representado” (SILVA, 2009, p. 232). E ao

“representar”, o homem coloca o presente diante de si e o relaciona forçosamente a si como âmbito atribuidor de medida. Entretanto, faz-se necessário uma crítica, ou mesmo uma desconstrução da metafísica moderna instaurada por Descartes. Faz-se necessário pensar o sujeito enquanto indivíduo histórico e ir além de uma visão instrumentalmente metódica. Em outros termos, é necessário levar em consideração o ser situado que somos, que pergunta e questiona o sentido das coisas, não somente no âmbito instrumental, de reprodução, mas de desvelamento, de descobertas, de possibilidades dinâmicas.

A partir do questionamento pelo sentido e pelo modo de ser do homem, Heidegger é levado a realizar uma hermenêutica da facticidade do ser-aí. O ser-aí, em sua existência, é um ente privilegiado. Neste pretexto, Heidegger faz questão de afirmar de modo contínuo a compreensão de que: “o homem é o *único ente* que se mantém numa determinada compreensão de ser”, destarte, ele sempre se descobre sendo a partir de um determinado modo de ser (o ser se dá de maneira dinâmica, ou seja, sendo). Mediante a abordagem, faz-se necessário investigar e compreender melhor o conceito heideggeriano de existência. Em *Ser e Tempo*, ele o descreve nestes termos:

Chamamos existência ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 48).

Essa relação fica mais evidenciada no sétimo parágrafo de *Ser e Tempo*, intitulado “O método fenomenológico da investigação”, no qual Heidegger perscruta e aponta a definição da fenomenologia como hermenêutica. Ele busca a raiz do termo na gramática grega, conforme a qual *Phainomenon* ou *phainesthai* traduz-se como “o que se mostra; o que se revela” (HEIDEGGER, 2012, p. 67). *Pha* tem significado próximo com *phos*, que significa brilho ou luz (deixar-se luzir, deixar-se mostrar) e, por conseguinte, representa a condição para que algo se mostre, isto é, “o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2012, p. 68). Não se pode dizer o que é o ser, embora seja possível indicá-lo como uma clareira no sentido do termo grego *alétheia/ ἀλήθεια*, algo que se

mostra e se mantém velado, o som que diz e que permanece indizível, dinamicidade de movimento<sup>1</sup>.

Em síntese, com o filósofo da Floresta Negra (Heidegger), a hermenêutica vai se delineando enquanto teoria da interpretação do ser-aí e, por isso, para ele a ontologia só é possível enquanto fenomenologia interpretativa (HEIDEGGER, 2012, p. 66). Isso é decisivo, pois a fenomenologia é vista como hermenêutica. Logo, trata-se de uma fenomenologia hermenêutica ou *hermenêutica da facticidade*, que começa com o questionamento sobre o sentido do ser, que se encontra aberto, isto é, não definido e acabado, mas sim em movimento, ou seja, não em forma estática, mas de maneira dinâmica, de modo projetivo. Isto abre pressuposto para Gadamer desenvolver seu projeto de hermenêutica: a hermenêutica filosófica.

## 2 A hermenêutica de Gadamer em direção à ontologia

Eis o ponto a seguir, que será explorado e relacionado: a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer<sup>2</sup>. No ano de 1922, Paul Natorp apresentou a Gadamer o manuscrito de Heidegger *Interpretações de Aristóteles*, marcando, com isso, o início da presença acentuada do filósofo da Floresta Negra em sua vida (GADAMER, 1996, p. 248-249). Em 1923, Gadamer “assistiu todos os cursos de Heidegger”, totalizando cinco (GRONDIN, 2001, p. 141). Diante disso, “é percebível a vigência de muitos temas e proposições filosóficas desenvolvidas por Heidegger na hermenêutica desenvolvida por Gadamer” (ROHDEN, 2012, p. 17). Percebe-se também a admiração que Gadamer sentia por Heidegger, tal como foi revelado em entrevista:

Heidegger não pode ser deixado de lado em minha trajetória [...] fui admirador de Heidegger [...] O que eu mais agradeço a Heidegger, foi ele me ter forçado a estudar filologia clássica; pois, através disso, aprendi a acompanhar mais disciplinadamente a tendência a ele peculiar, a saber, aquela de mostrar, a

<sup>1</sup> Heidegger encontra esta dinamicidade de ser, por exemplo, na obra de arte, não como objeto da ciência, a estética, mas numa perspectiva hermenêutica. Podemos citar, por exemplo, a obra de arte de Van Gogh, mais precisamente o quadro de bota/ par de sapatos de um camponês, a questão não é a bota, o útil do utensílio, mas o mundo que abre e que se desvela. O ser se manifesta no ente quando transcende aquilo que simplesmente é.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer procura estabelecer a diferença entre o modo de investigar de Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl em relação às investigações fenomenológicas realizadas por Martin Heidegger (GADAMER, 1998, p. 353-399).

partir da língua, o que é propriamente a gênese de conceitos [...] eu admirava a imaginação e a força do seu pensar. (GADAMER *apud* ROHDEN, 2000, p. 220).

Gadamer leva adiante, de modo autêntico, o projeto hermenêutico iniciado por Heidegger, mostrando sua influência ao apontá-lo como o primeiro a abrir os olhos com relação à abordagem sobre o conceito de ser.

Ele tece o seguinte comentário:

Heidegger foi o primeiro a abrir-nos os olhos para o fato de que neste assunto nós temos que o abordar relativamente ao conceito de Ser. Sem dúvida Dilthey, Bergson e Aristóteles contribuíram para que Heidegger pudesse pensar o ser no horizonte do tempo e a partir da mobilidade da existência humana, que se desenvolve em direção ao seu futuro e provém de sua origem. Desse modo fez do compreender um existencial, isto é, uma determinação categorial básica de nosso ser-no-mundo. (GADAMER *apud* DUTT, 1998, pp. 26-27).

Constata-se que “na noção de facticidade encontra-se explicitado e justificado o tema do tempo, isto é, da historicidade” (ROHDEN, 2012, p. 20). Ora, esse entrelaçamento e/ ou traço pertence à espinha dorsal da hermenêutica gadameriana [*história efetual*]. Esse aspecto do “horizonte temporal” do conceito de facticidade certamente tem seus reflexos na hermenêutica gadameriana. Não por acaso evidencia-se o grande interesse de Gadamer pelo tema. O filósofo hermeneuta analisa a chamada *hermenêutica da facticidade* também em outras obras. Em seu livro *Os caminhos de Heidegger*, o filósofo explica a expressão e aponta:

Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey (...) já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. (...) Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem, e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica (GADAMER, 2002a, p. 282).

Acredito que já podemos aqui perceber fundamentalmente, ainda que com recortes, considerações sobre a interpretação de Gadamer da hermenêutica heideggeriana e, com isso, compreender alguns aspectos da influência de Heidegger sobre seu célebre aluno. O aspecto da compreensão de como o “caráter ôntico original

da própria vida humana” irá interessar Gadamer de forma crucial, a ponto de influenciá-lo a desenvolver filosoficamente sua hermenêutica, consiste na medida em que ao conceber a compreensão como a transcendência do ente realizada pelo homem, realizaria uma filosofia, ou postura filosófica, que seria também uma “provocação para a hermenêutica tradicional” (GADAMER, 2002b, p. 393). E isso envolve a compreensão das possibilidades de si mesmo. A partir de Heidegger, então, se amplia enormemente o até então estreito horizonte da hermenêutica. Essa amplitude se dá pelo fato de que interpretar não se reduz somente a uma formatação esporádica e metodológica, mas em seu próprio modo fundamental de ser, enquanto modo originário.

A partir da ampliação do horizonte hermenêutico, Gadamer objetiva a investigação do ato de compreender, isto é, se indaga sobre *o que é o compreender* e não *como compreender*. Muito mais do que elencar regras para possibilitar a compreensão, trata do acontecer no ato de compreender, ou melhor, de investigar o acontecimento da compreensão.

Nas palavras de Gadamer:

Muito antes de se buscar um resultado prático do fenômeno do compreender, trata-se de buscar o que vem antes de toda a aplicação prática do compreender vindo o que há de fato no acontecer do compreender. Nossa tarefa consiste em buscar o que é o compreender e/ou o que está em jogo no acontecer da compreensão. Busca-se rastrear e mostrar àquilo que é comum a toda a maneira de compreender (GADAMER, 1984, p. 13).

Os passos dados pelo filósofo e hermeneuta alemão mostram que sua preocupação fundamental não era desenvolver estatutos de cientificidade para as ciências humanas, nem demarcar critérios do que seria ou não científico. Sua intenção não era abordar as questões metodológicas, mas sim colocar como espinha dorsal de seu projeto o aprofundamento da compreensão existencial do ser. Gadamer mostra sua influência em Heidegger a partir do *Dasein*, da *analítica existencial*, da *hermenêutica da facticidade*, que caminham pela via de acesso ao tratamento da questão ontológica.

Nos dizeres de Gadamer:

A analítica temporal da existência (Dasein) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão

não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito “hermenêutico” foi empregado, aqui nesse sentido. Ele designa a modalidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo (GADAMER, 2002b, p. 16).

A hermenêutica não se resume apenas no modo instrumental de compreensão, mas se relaciona com o modo existencial de compreender que paira na facticidade e na historicidade do ser. Daí constata-se que a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não se resume apenas em tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as condições de possibilidades projetadas na própria compreensão.

Neste sentido: “A experiência, para Gadamer, é a qualidade da pessoa não dogmática se abrir para possibilidade [...], é realmente uma forma de entendimento” (LAWN, 2007, p. 89). O que designa a mobilidade fundamental do ser-aí, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo. A hermenêutica como fio condutor no processo de realização da compreensão (*Verstehen*), da interpretação (*Auslegung*) e da aplicação (*Applikation*) não se contenta apenas com o saber técnico (*téchne*) “manipulado” ou conduzido à análise dos fatos, mas manifesta-se de forma dinâmica, relacionando-se fundamentalmente com o modo de “ser no mundo” de quem analisa ou interpreta. A compreensão e a aplicação levam em pauta a história, a tradição, a diferenciação e a fusão de horizontes.

Em síntese, fundamentalmente, o sujeito da interpretação é histórico, assim como o que se pretende interpretar. Há hermenêutica porque o ser humano é hermenêutico. O ser humano é finito e sua interpretação não pode ser definitiva e estática. Isso marca o todo de sua experiência de mundo. Percebe-se, na história da filosofia, a guinada hermenêutica, na qual ela deixa de ser apenas atividade científica, aplicada e rigorosamente demonstrável, para ser concebida como atividade inerente à existência humana dentro de um mundo preexistente, cujo foco é o modo como se dá a compreensão sem imposição de um método ou de uma autonarrativa que se identifica como verdade única e universal. Em suma, a compreensão relaciona-se fundamentalmente com o modo de existência do próprio indivíduo em suas mais variadas condições de possibilidade, o que abre pressuposto para pensar-se a partir dos “*entre-lugares*” e da noção “espacial” (não se limitando a espaço físico), que se

caracteriza por ser fronteira, que ao mesmo tempo separa e limita, mas, igualmente, permite o contato e eventualmente aproxima, permitindo ir além da “terra natal” dos autores supracitados, direcionando-se às abordagens decoloniais.

### **3 Da Floresta Negra ao pensamento Latino-americano: da perspectiva hermenêutica-dialógica à decolonialidade**

Se a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer tem em seu pressuposto ser dialógica e não reter para si o *logos* e nem ter a pretensão de ficar com a última palavra, ela se abre às possibilidades do autêntico diálogo com o “Outro”, com o “diferente”, pois o diálogo se caracteriza pela abertura, conforme o teórico Rohden aponta: “Platão escreveu sua filosofia em forma de diálogo e reconheceu que filosofar é possível somente um-com-o-outro; o diálogo aberto é para Platão o único modo como a verdade pode realizar-se” (ROHDEN, 2003, p. 184).

Gadamer leva a questão do diálogo muito a sério, pois ele diz:

Não podemos esconder de nós mesmos o quão duro e o quão imprescindível é que vivamos em diálogo. Não buscamos o diálogo apenas para compreender melhor os outros. Ao contrário, nós mesmos é que somos muito mais ameaçados pelo enrijecimento de nossos conceitos ao quisermos dizer alguma coisa e ao buscarmos o acolhimento do outro [...] O problema não está em não compreendermos o outro, mas em não nos compreendermos. Precisamente quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica pela qual precisamos romper uma resistência em nós, se quisermos ouvir o outro enquanto outro. Essa é, então, uma radical determinação fundamental de toda a existência humana e ela domina até mesmo a assim chamada autocompreensão (GADAMER, 1999, p. 70).

Essa postura dialógica que Gadamer assume lança luz ao conhecimento no sentido implicativo, ou seja, trata-se de um modo de conhecer que amplia o saber sobre nós mesmos e que vai além de nossa própria “fronteira”, pois o diálogo pressupõe uma segunda via, um “Outro”, mais precisamente, um duplo movimento enquanto potência explicativa de duas ou mais posições, reconhecendo nessas posições a dimensão tensional presente em toda relação com a alteridade. Neste sentido, acredita-se que, através da hermenêutica de Gadamer, podemos dar um passo adiante no encontro com o pensamento Latino-americano, pois como o hermeneuta aponta, essa abertura diz respeito à inclusão do “Outro” e seus acervos

de conhecimentos, histórias, culturas, religiões, opiniões, pois ela é a própria relação autêntica e, por isso, a “consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade” (GADAMER, 1999, p. 405).

Há de se reconhecer que o mundo é um lugar complexo, diversificado e multicultural. Isto nos faz pensar também em uma rede mundial interdependente, assim como em uma dependência histórico-estrutural não apenas de âmbitos econômicos ou políticos, mas, fundamentalmente, também epistêmicos (QUIJANO, 2005, p. 118). Existe um evento moderno planetário e suas consequências são inegáveis, de modo que não dá para “jogar fora” ou “abrir mão” de todo legado que chegou até nós, mas é preciso dialogar com as questões fundamentais, as quais contribuem para o avanço da humanidade. É preciso dar voz e rosto àqueles que não tiveram na história o seu lugar. Neste sentido, faz-se necessário pensar em alternativas que não se limitem a produzir e reforçar a hegemonia europeia que se tornou planetária. Mais precisamente, há de valorizar também o âmbito extra-europeu, os movimentos identitários étnicos, como as identidades indígenas, suas crenças, mitos e saberes espirituais, as identidades africanas, suas manifestações culturais e religiosas, que são consideradas como uma resistência à colonialidade. É necessário contar as histórias que não foram contadas, bem como suas repercussões.

Outrossim, mesmo não sendo precisamente um “decolonial”, pois essas abordagens da colonialidade despontam em finais dos anos de 1990, Fanon, com sua postura anticolonial, aponta, no capítulo 5 de *Pele negra e máscaras brancas* denominado “A experiência vivida do negro”, a perspectiva de que o olhar do outro poderia libertá-lo, o que aponta a relação de “ser para-o-outro” (FANON, 2008, p. 103). Faz-se necessário ver o “Outro” (podemos ler como o não-europeu) para além de um objeto, de um colono, subalternizado e escravizado, ver o “Outro” além de um “outro”, isto é, além de alguém minúsculo e/ ou destituído de história, o que pode trazer condições de possibilidade para o diálogo. Claro que nesse diálogo há muitos problemas e requer uma predisposição. Fanon também estava ciente disso ao apontar que, na relação entre o “eu” e o “outro”, o negro não tem apenas de ser negro, mas de sê-lo diante do branco. Diante disso, a problemática que surge é que, aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica (FANON, 2008, p.104).

Sartre também reconhece (mesmo que ao seu modo) a questão e aponta, no prefácio de *Os condenados da Terra*, que os valores europeus não se ajustavam à

verdade das vidas de muitos não-europeus, seja na América, entre os povos indígenas ou no continente africano. Conforme Sartre, ainda no prefácio, o humanismo deseja mostrar que suas afirmações são universais e as práticas racistas persistem, particularizando-os. Para um encontro, ou diálogo, da Europa e das grandes Nações com suas “colônias”, faz-se necessário um duplo movimento entre aqueles que querem falar e que nunca tiveram voz: os índios sacrificados, os negros escravizados, as mulheres oprimidas, os pobres, em síntese, os vencidos da história e aqueles que devem se abrir ao diálogo: a Europa (ou o Norte global), pois “a operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois” (FANON, 2008, p. 180-181).

Outrossim, no tocante à colonialidade do poder, Mignolo aponta que as populações dominadas têm suas identidades submetidas à hegemonia eurocêntrica, que define o que é conhecimento e, por conseguinte, o imaginário construído ao longo da formação de um sistema colonial/moderno, que resulta na mutilação epistemológica de outros saberes que não foram provenientes da Europa, a qual estabelece a dominação hegemônica de pensamento em âmbito ocidental-planetário. É urgente, segundo a constatação de Mignolo, a *libertação epistemológica* (MIGNOLO, 2020, p. 197).

É patente que a crítica à Modernidade ultrapassa limites teóricos se impondo enquanto uma atitude “revolucionária”, no sentido de transformação, o que Dussel denominou de “transmodernidade”, que acena tanto para o prefixo *trans*, indicando além de., isto é, além da autonarrativa da Modernidade, como também indica o movimento antecedente, isto é, de releitura da história da humanidade. Através dessa postura de revisitar a história, são constatados alguns “encobrimentos” e trazê-los à tona é imprescindível para o diálogo. Em outros termos, Dussel toma partido dos vencidos e denuncia a história dos vencedores. O ponto de partida da crítica é a autonarrativa eurocêntrica, percebida em eventos como o Renascimento, quando os europeus conceberam a si mesmos como o centro do mundo. “Essa autonarrativa traz a visão antropocêntrica, racional e impulsionadora do progresso e a Europa seria a responsável por levar essa racionalidade às outras culturas” (DUSSEL, 2015, p. 51).

Neste desiderato, faz-se necessária uma *libertação*. Dussel fala em *Ética da Libertação*, que certamente não é uma ética filosófica euro-norte-americana e nem se limita a uma ética do “Outro”, mas sim em uma ética das vítimas, pois para o argentino

é preciso pensar o sistema-mundo com vistas à libertação das vítimas. Neste sentido, a professora Cristina Borges aponta que Dussel propõe uma ética que afirme a vida humana, ante as barbáries para as quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo (BORGES, 2017, p. 192).

Percebe-se que é necessário um diálogo intercultural. Neste sentido, o grupo Modernidad/Colonialidad<sup>3</sup>, por exemplo, nos estimula na releitura da história e de tudo que nós herdamos, o que não significa se desapropriar do que existe, dos eventos planetários, mas, dialogicamente e através de uma visão crítica, assumirmos uma interpretação daquilo que se coloca diante de nós, no reconhecimento de que não somos donos da história e sim pertencentes dela e herdeiros de todas as consequências que ela nos traz. Sendo assim, então, temos o dever de assumirmos o compromisso histórico frente ao que herdamos e nos posicionarmos perante ele. Eis a hermenêutica da recepção e o compromisso em assumi-la.

À luz da hermenêutica filosófica, cuja iniciativa recebe-se de Heidegger, via diálogo, que implica em estarmos abertos ao horizonte do outro, do diferente e dos efeitos da história propriamente dita (GADAMER, 2006, p. 71), faz-se necessário ouvir verdadeiramente as vítimas que não tiveram voz na história e que foram marginalizadas. Conforme afirma Dussel, é fundamental situar tal problemática “no horizonte planetário, para tirá-la da tradicional interpretação meramente helenocêntrica ou eurocêntrica” (DUSSEL, 2007, p. 19). A abertura para o diálogo é essencial, pois ele estimula a reflexão, a mediação entre o confronto de ideias e, mais do que isso, dá voz e abre-se ao “Outro”, permitindo ir além de nossas fronteiras, além de nossa terra natal e de nossos valores preconcebidos sobre algo ou alguém, permitindo que esse algo ou alguém venha à fala e que essa fala repercuta na história.

### **Considerações Finais**

Após o exposto, percebe-se que o filósofo da Floresta Negra (leia-se Heidegger) assume uma postura crítica da modernidade, que tem sua matriz instaurada no método de Descartes. Ao inaugurar a Filosofia Moderna, Descartes não

---

<sup>3</sup> Um dos grupos mais importantes do coletivo pensamento crítico na América Latina. Podemos citar, por exemplo, importantes teóricos críticos como: Aníbal Quijano (colonialidade), Walter Mignolo (diferença colonial) e Enrique Dussel e sua crítica à Modernidade via transmodernidade.

só omite a questão do ser como também dispensa a questão sobre o sentido do ser do *cogito*, e sua frase icônica: “*cogito, ergo sum*”, isto é, “penso, logo existo”, aponta que o “ser” do cogito pensante não precisa do mundo. Daí decorre, então, a questão: como pode ele, então, existir? Falta ao sujeito cartesiano mundo, rede de referência e temporalidade. Heidegger aponta para o enraizamento histórico em seu projeto e, assim, abre pressupostos fundamentais para hermenêutica ao apontar para a compreensão existencial do ser e para o fato de que nossa pré-compreensão é formada na história, onde o próprio ser está inserido e imerso.

Gadamer se apropria das intuições filosóficas de seu mestre e desenvolve sua hermenêutica filosófica centrado no ato de compreender, tomando-o não como algo fixado em padrões metodológicos, mas, fundamentalmente, em algo originário e universal, porque é fundamento não apenas dos textos da tradição e dos produtos do espírito, e sim de todo e qualquer saber humano que tem por base uma pré-compreensão que o antecede. Gadamer assume uma postura socrática e dialógica. Neste sentido, compreender significa entender-se uns com os outros. A compreensão acontece no diálogo, no encontro do “diferente”, do “estranho” e isso caracteriza, em sua potencialidade, o fenômeno da compreensão e abre espaço e voz aos povos que foram colonizados, valorizando as suas manifestações, saberes e, mais diretamente, as abordagens decoloniais.

Como consequência do caminho percorrido, é proposta a reflexão do pensamento latino-americano e/ ou extra-europeu através do movimento que denominamos “*da Floresta Negra ao pensamento Latino-americano: da perspectiva hermenêutica-dialógica à decolonialidade*”. Reconhecendo o fato de que o mundo é um lugar complexo, diversificado e multicultural e que se faz necessário dar voz, rosto e protagonismo àqueles que não os tiveram ao longo da história, como as identidades indígenas, seus saberes e suas espiritualidades e as identidades africanas, suas manifestações culturais e religiosas são consideradas como uma forma de resistir à colonialidade. Devemos, então, assumir o compromisso histórico frente ao que herdamos, o que conflui na hermenêutica da recepção. E constata-se, fundamentalmente, que mediante o diálogo abrem-se possibilidades e trajetórias ontológicas e epistemológicas para além daquelas trilhadas pela modernidade ocidental eurocêntrica.

## Referências

BORGES, Cristina. A crítica descolonial em Enrique Dussel: desmitificação da modernidade europeia. **Revista Poiesis**, v. 15, n. 2, p. 184-195, 2017.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200>. Acesso em: 20.jul.2022.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. A origem do mito a modernidade. São Paulo: Vozes, 1992.

DUTT, Carsten. **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: UFBA, 2008.

FLICKINGER, H-G.; ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger**. Tradução de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002a.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 2002b.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade y Método**. Tradução de Ana Agud Aparício y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1984.

GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer**. Una biografía. Tradução de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín Mora. Barcelona: Herder, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a Fenomenologia e O Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. *In: Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkain, 1998. p.120-138.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, Lisboa, v. 48, n. 48, p. 187-224, 2020.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Durham/London: Duke University Press, 2018.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 14, p. 14-36, 2012.

SILVA, P. I. F. Heidegger: técnica e imagem de mundo. **Primeiros Escritos**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 225-235, 2009.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Recebido em: 08/02/2023.  
Aprovado em: 23/03/2023.



Érico Tadeu Xavier\*

## RESUMO

A análise dos diferentes significados existentes na Bíblia para o uso do cálice mostra que o simbolismo desse instrumento está relacionado ao plano da redenção da raça humana, mas também representa a ira de Deus sobre o pecado dos homens, que se manifestou através da aceitação da vontade de Cristo e Sua morte na cruz.

**Palavras-chave:** Cálice. Simbolismo. Salvação.

## The chalice of Jesus Christ: analysis of different meanings in the Bible

## ABSTRACT

The analysis of the different meanings existing in the Bible for the use of the cup shows that the symbolism of this instrument is related to the plan of redemption of the human race, but also represents the wrath of God upon the sins of men, manifested through the acceptance of the will of Christ and His death on the cross.

**Keywords:** Chalice. Symbolism. Salvation.

# O cálice de Jesus Cristo: análise dos diferentes significados na Bíblia

Kairós: Revista Acadêmica  
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 19, n. 1, 2023

\* Pós-Doutorado pela FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, BH (2021) tendo como tema o Pentecostalismo Brasileiro. Pós-Doutorado pela FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia BH (2014) sobre a Eclesiologia Missiológica de Orlando Costas e sua relação com a América Latina. Doutorado em Ciências da Religião - Atlantic International University (2019). Doutorado em Ministério - Livre pela Faculdade Teológica Sul Americana, Londrina, PR (2004). Doutorado (PhD) em Philosophy in Theology - South African Theological Seminary (2011), reconhecido pela PUCRJ. E-mail: etxacademico@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1331886661450859>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3897-4452>.

## Introdução

O significado da palavra “Cálice”, que aparece em João 18:11, tem sido um fator de muitos questionamentos por parte dos leitores do Evangelho. O que significa “Cálice”? Qual é a sua relação com a cruz? O “Cálice” é simplesmente um vaso para uso comum? Parece que o significado da palavra não tem sido definido com exatidão e nem havido uma real compreensão da sua relação com o Evangelho.

Devido a isso, se faz necessário determinar o que a palavra “Cálice” significa. O objetivo desse estudo é identificar, então, o significado da palavra, seu contexto e importância.

O estudo está dividido em duas partes: 1) Análise gramatical do texto, o que inclui o estudo das palavras “πίω” e “ποτήριον”, no Velho e Novo Testamento; 2) O contexto da passagem, ou seja, o contexto amplo, imediato, geral e histórico. Após o estudo elaboram-se conclusões para encerrar o mesmo.

## 1 Análise gramatical do texto

### 1.1 O Texto

“τὸ ποτήριον οὗ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ οὐ μὴ πίω αὐτό;” O Texto de São João 18:11<sup>1</sup> está inserido no contexto imediato da prisão de Jesus no Gestêsmani (18:1-11), aqui chamado por João de “Vale do Cedron”. No original: “εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ, Βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην. τὸ ποτήριον ὁ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ οὐ μὴ πίω αὐτό”<sup>2</sup>.

A expressão “τὸ ποτήριον ὁ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ οὐ μὴ πίω αὐτό” vem de uma resposta de Jesus (Ἰησοῦς) a Pedro (Πέτρος), quando este tira sua espada e fere a orelha do servo do Sumo Sacerdote. Jesus, neste verso, repreende-o, dizendo: Mete a tua espada na bainha!” (Βάλε τὴν μάχαιραν [Daga – Espada pequena] εἰς τὴν θήκην) e adiantando-se ante a turba que o quer prender, entregando-se, pergunta a Pedro:

<sup>1</sup> Salvo indicação contrária, todas as referências neste estudo são da versão de João Ferreira de Almeida (Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969).

<sup>2</sup> **The Greek New Testament**. 3ª ed. Stuttgart: Unitedes Bible Societies, 1975, é usado em todas as referências gregas.

“Não beberei o Cálice que o Pai me deu?” (*τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ οὐ μὴ πίω αὐτό*). Portanto, nos deteremos em analisar o que Jesus queria dizer a Pedro nestas palavras.

### 1.1.1 Πίω

*Pio* – “2ª pessoa do singular, aoristo 2, modo subjuntivo – verbo *pino* – beber” (THE ANALYTICAL GREEK LEXICON, s.d, p. 326): “Uma forma prolongada de beber; embeber, literalmente ou figurativamente – como a terra absorve a água da chuva” (STRONG’s, 4095 in GILBERTSON, 1990).

Existem várias formas de beber nas Escrituras. Champlin a enumera em nove maneiras:

- a. A ingestão de qualquer líquido (I Cor. 10:31), o que, como todas as atividades humanas, pode redundar na Glória de Deus;
- b. Como símbolo da expressão espiritual da fé de alguém em Deus (Isaías 32:6; S. Jo 6:54, 55; I Cor: 10:4);
- c. Beber metaforicamente do sangue de Cristo – equivale alimentar-se espiritualmente e participar de seu ser, compartilhando de sua natureza (s. Jo 6:54). Naturalmente, há nisso uma certa alusão à Ceia do Senhor (que vide), mas o que está em pauta; é aquilo que é simbolizado pelo rito, e não o rito propriamente dito;
- d. A aceitação simbólica da vontade do Pai, por parte o filho (S. Jo 18:11);
- e. A participação da Ceia do Senhor (Mt 26:27; I Cor. 10:21; 11:25), que inclui as idéias de participação espiritual em suas virtudes e em sua natureza, como quem festeja em sua memória;
- f. O recebimento da ira e do julgamento de Deus é como sorver uma bebida (Jo 21:20; Sl 75:8; Ap 14:10);
- g. Participação simbólica em toda espécie de mal, por parte dos pecadores (Jó 15:16; Pv 4:17; 26:6);
- h. Beber sangue simboliza provocar matança entre os inimigos (Ez 39:28);
- i. O processo mediante o qual a terra é regada pelas chuvas que caem do céu é retratado pela idéia de beber (Heb. 6:7) (CHAMPLIN, 1991, v. 1, p. 479).

Assim como beber é um ato da parte daquele que bebe, Jesus escolheu deliberadamente beber do cálice que seu Pai lhe reservara. Demonstra simbolicamente uma aceitação da vontade de Deus.

### 1.1.2 Ποτήριον

*Potérion* – “Genitivo Singular – copo” (THE ANALYTICAL GREEK LEXICON, s.d, p. 38): W.E. Vine (1975, p. 261) assim a define: “Diminutivo de *Poter*. Denota primariamente uma vasilha de beber. Taça, copo. No Novo Testamento é usado freqüentemente para o sofrimento de Cristo”.

Vallandro (1979, p. 274), em seu dicionário apresenta um outro significado para esta palavra. Além de significar uma vasilha para beber, como disse Vine, também significa “cálice da comunhão, quinhão, sorte ou destino”. Por outro lado, James Gilbertson (4221 in GILBERTSON, 1990) assim a define: “*Potérion*. Derivado neutro da alternativa ‘πινω’ (*pino* – beber). Uma vasilha de beber; por extensão, o conteúdo disso. Uma medida de copo (trago); figurativamente, uma porção ou fatia. Na Bíblia KJV – Copo”.

Nestes termos, *potérion* pode muito bem, à luz deste texto, ser entendido como o destino que Jesus deveria tragar, reservado pelo Pai, por amor aos pecadores. O conteúdo deste cálice era o seu próprio sangue, martírio e sofrimento.

### 1.1.3 *Potérion* no Velho Testamento

No Velho Testamento várias palavras hebraicas poderiam ser utilizadas para expressar *potérion*. A palavra mais comumente usada é *kos* (hebraico – copo), e o contexto imediato e geral de sua tradução ocorre por trinta e duas vezes e pode ser dividida em vários grupos:

#### 1) **Bênção:**

- Gênesis 40:11 → O Copo do Rei Faraó, possuía um significado de perdão e restituição.
- Salmos 16; 5 → Cálice da Herança de Deus. Prosperidade.
- Salmos 23:5 → Jorrar das bênçãos de Deus.

#### 2) **Maldição:**

- Salmos 16:05 → Cálice de Tempestade.

- Salmos 75:8 → Cálice da maldição de Deus sobre os ímpios.
- Isaías 51:22 → Cálice do Furor de Deus.
- Jeremias 25:28 → Cálice da Destruição.

### 3) Salvação:

- Salmos 116:13 → Cálice da Salvação.
- Jeremias 25:17 → Cálice da Mão do Senhor.

### 4) Corrupção:

- Jeremias 51:7 → Cálice da confusão de Babilônia.
- Ezequiel 23:31 → Cálice da Corrupção.

### 5) Simples Objeto:

- I Reis 7:26; II Crônicas 4:5.

#### 1.1.4 *Potérion* no Novo Testamento

Encontramos a palavra *potérion* (cálice) no Novo Testamento trinta vezes, e podemos dividi-la em seis grupos com diferentes significados. Porém, em sua maioria, denota o sofrimento, a agonia do Nosso Senhor Jesus Cristo. Predomina, assim, esta conotação no Novo Testamento, apesar de existir outros significados sem nenhuma relação, como Cálice dos Demônios, ou abominação, como veremos a seguir.

São eles:

- a) **Objeto.** Simples vasilha de beber: Mt 10:42; 23:25, 26; Mc 7:4,8,9:41; Lc 11:39.
- b) **Sufrimento.** Agonia de Jesus Cristo: Mt 20:22,23; 26:39, 42; Mc 10:38,39; 14:36; Lc 22:42; Jo 18:11.
- c) **Pacto da Nova Aliança.** Santa Ceia. O sangue de Cristo: Mt 26:27; Mc 14:23; Lc 22:17, 20; I Cor 10:16; 11:25,26,27,28.
- d) **Cálice dos Demônios.** Idolatria: I Cor 10:21.
- e) **Ira de Deus.** Juízo Divino: Ap 14:10; 16:19.
- f) **Abominação.** Atos da Babilônia: 17:4, 18:6.

Tanto no Antigo quanto no Novo Testamento o significado de *potérion* é rico de significados. Porém, no texto em análise, permanece o significado que sobrepuja no Novo Testamento. A agonia de Jesus Cristo, que encontra pano de fundo em Isaías 51:22 e no capítulo 53:4, quando o Messias Sofredor retira o “Cálice do furor de Deus” de nossas mãos e o toma sobre Si mesmo. Portanto, o que Jesus disse a Pedro, é que o cálice era a ira de Deus sobre os pecados dos homens, que deveria Ele tomar sobre Seus ombros (beber).

## **2 Análise do contexto da passagem**

Apesar de todos os demais evangelhos narrarem este acontecimento, no evangelho de João as singularidades são marcantes. Por exemplo, João é o único que cita o nome de Pedro e Malco, no momento em que Pedro o agride quando o grupo avança para prender Jesus. É no 4º evangelho também que se encontra a frase de Jesus: “Não beberei Eu o cálice que o Pai Me deu?” (v.11).

Apesar de uma aparente divergência, o evangelho de João procura confirmar o que os Sinópticos relatam no Gestsêmani, que é a decisão de Jesus de beber o cálice em favor da humanidade. E deste ponto de vista consideraremos como o contexto amplo de 18:11, os versículos 1,2,4,6,7. Os demais consideraremos como o contexto imediato, sendo que o contexto geral estará relacionado com a palavra cálice.

### **2.1 Contexto amplo**

Até Jesus apresentar a Sua decisão de beber o cálice (v.11), alguns acontecimentos ocorreram que indicaram que tal decisão já estava tomada. Nos vv. 1 e 2 é dito que Jesus foi para um lugar que era conhecido de Judas. Um lugar onde seria facilmente encontrado. O autor do 4º evangelho procura ressaltar que Jesus estava ciente do que iria lhe acontecer. O v. 4 frisa esta ideia: “Sabendo, pois Jesus todas as coisas que sobre Ele haviam de vir...”.

No entanto, muito mais do que apenas saber, Jesus estava preparado para beber o cálice. Ele estava ciente do que significava aquele momento, em que a sorte de toda a humanidade estaria em jogo.

Quando Jesus adiantou-se (v.4) diante da turba que vinha com o objetivo de Lhe prender, não eram os homens que O estavam aprisionando, mas Ele que estava entregando-se por expiação aos nossos pecados e de todo o mundo. Aqui o testemunho de João Batista (1:33,34) é mais uma vez manifesto, embora o autor não o relate. Como no início João teve a confirmação de que Jesus era o Filho de Deus, pela forma como o Pai O realçou, através da Sua glória e da descida do Espírito Santo em forma de pomba, aqui mais uma vez, tal manifestação é repetida.

Este é o nome pelo qual Jesus se deu a conhecer aos homens e que reflete todo o poder da divindade, o que o autor do 4º Evangelho tem interesse em destacar através de todo relato. É o nome pelo qual o Senhor se revelou a Moisés na sarça ardente (Êx. 3:13,14); que não está limitado ao tempo e espaço (Ap. 1:8). O Deus Santo e Tremendo que fez com que Moisés se curvasse em profundo respeito (Êx. 34:6-8); diante do qual Daniel caiu sem forças quando em visão (Dn. 10:7-9). Esse mesmo Deus se apresentou aos soldados naquele momento, e eles recuaram e caíram por terra. “Os homens podem desconhecer este nome, mas a ação do poder divino não fica oculta para eles. E o efeito das palavras de Jesus foi fulminante: caíram por terra” (VELOSO, 1984, p. 335).

Ao perguntar novamente à turba a quem procuram e a resposta que dão (v.7), duas coisas são ressaltadas:

1. *O controle de Jesus da situação.* A Sua decisão já estava tomada, beberia o cálice (Mt. 26:42). Ao permanecer ali enquanto se recompunham, Jesus provou que estava ali por vontade própria. O Seu sofrimento foi espontâneo. Jesus morreu porque escolheu morrer, não porque foi impedido de fugir ou de evitar a morte. Jesus sofreu porque estava empenhado na obra da redenção humana. Na pergunta estava refletida a confiança e certeza do que estava ocorrendo.

2. *A dureza do coração humano.* Ao responderem: “A Jesus Nazareno”, refletiram a dureza do seu coração e de certa forma do coração humano, tão enraizado no pecado e tão afastado de Deus. Jesus, em Sua manifestação, neste sinal, Lhes

deu uma oportunidade inigualável de se convencerem da Sua divindade, mas não O aceitaram. Tiveram a mesma prova que João, dentre as muitas que o escritor relata terem ocorrido, de que estavam diante do Filho de Deus, mas O rejeitaram. O testemunho inicial quanto à incredulidade da época continuou fazendo ecoar a sua voz naquele instante, dizendo: “as trevas não compreenderam a luz”, e “Veio para o que era Seu, mas os Seus não O receberam” (1:5 e 11). “Os Seus” refere-se aos judeus. Jesus foi rejeitado pela Sua própria casa.

“A Jesus Nazareno”, Jesus era conhecido assim pela multidão. Foi assim que o cego o chamou (Mc. 10:47). Assim O conheceu a multidão dos aflitos, os desesperançados, o povo (Lc. 4:34; 24:19; Mc. 16:16; Atos 2:22). Mas os líderes do templo, os governantes, não O conheceram.

No entanto, isso não foi suficiente para impedir que Jesus levasse avante o Seu compromisso, a Sua missão. No v.11, ao repreender Pedro pelo ato da violência, Jesus confirma a Sua decisão: “Não beberei Eu o cálice que o Pai Me deu?”. Aqui, o evangelista chega ao clímax da Sua narrativa. Apesar de só no Evangelho de João esta frase aparecer, ela deve ser lida em conformidade com o relato dos sinópticos, nos quais duas frases se tornam muito importantes para se compreender o que está sendo dito neste relato por Jesus. “Pai, se possível passe de Mim este cálice” e “se este cálice não pode passar de Mim sem que Eu beba, faça-se a Tua vontade” (Mt. 26:39 e 42; Mc. 14:36; Lc. 22:42). Novamente aqui é visto a situação do Gestsêmani. Isso mostra que apesar de não entrar em detalhes do que ocorreu ali, o autor do 4º Evangelho demonstra estar muito familiarizado com o que aconteceu. Na verdade, todo o relato desta primeira parte do capítulo (vv. 1-11) estão voltados para este momento, que é o instante crucial em que Jesus confirma a Sua decisão de morrer pela humanidade.

Ao repreender Pedro, o Senhor Jesus estava afirmando que o que estava acontecendo não era por vontade humana. Tanto Ele como o Pai e o Espírito Santo estavam empenhados. Era a consumação de um plano, o plano da redenção, que já estava proposto “desde a fundação do mundo”. Era necessário que isso acontecesse. Jesus precisava e estava disposto a tomar o cálice, suportando tudo o que Lhe haveria de vir para pagar o preço do pecado (Rom. 6:23). Ele estava confiante e decidido.

Sabia que dessa decisão dependia toda a humanidade. E tinha certeza de que o destino determinado pelo Pai teria o melhor resultado possível, mediante o que estava acontecendo, e principalmente na vida dos homens que, sem dúvida, seriam os maiores beneficiados. Até mesmo alguns dos que O estavam prendendo, conforme o caso do Centurião relatado em Mateus, juntamente com os que estavam consigo guardando o local, reconheceram que Jesus era o Filho de Deus (Mt. 27:54). E com eles estavam todos os homens das gerações futuras que reconhecessem e aceitassem a Ele como o Salvador.

Estas palavras de Jesus no v. 11, portanto, ressaltam a submissão de Jesus à vontade de Deus-Pai. Elas, de certa forma, foram de grande importância para a Igreja primitiva, que procurava mostrar aos judeus e ao mundo em geral que Jesus não morreu segundo a vontade dos homens, mas de Deus, em cumprimento a Sua missão (CHAMPLIN, s.d., v. 2, p. 593).

## **2.2 Contexto imediato**

Nos vv. 8 e 9 vemos um aspecto muito peculiar do Messias, que é a Sua característica protetora, como o Bom Pastor, que dá a vida pelas Suas ovelhas. Nesse contexto, literalmente, o Mestre coloca-se à frente dos Seus discípulos, intercedendo pela sua segurança.

No entanto, muitos tem tido sérias dificuldades em entender este versículo, pois acham que ao comparar o ato de Jesus rogar que deixem os discípulos irem embora com a oração relatada no capítulo 17, está havendo uma má colocação da passagem, já que neste relato de João 18 Ele está preocupado com a segurança temporal dos Seus discípulos, ao passo em que na oração do capítulo 17:12, em que refere-se ao texto citado, Jesus está fazendo referência à vida eterna.

Mas isso não deve trazer dificuldades à compreensão do versículo. O Rev. Ryle, comentando sobre este verso diz: “[...] a vigilância do Senhor pelos Seus discípulos, atendendo ao fim, atende também aos meios. E um dos meios de impedir que naufragassem na fé, era preservá-los de tentações superiores à suas forças” (RYLE, 1957, p. 246).

Mário Veloso também faz uma observação muito interessante:

Nos discursos de despedida, Cristo havia estabelecido que Seu imperativo era a proteção aos crentes. E isto não inclui apenas os aspectos espirituais de sua vida, mas também os fatos comuns da vida diária. E nesta frase, Jesus demonstra esta intenção de protegê-los. E ao fazer isso, Suas palavras... cumprem o que Ele disse em Jo. 17:12: 'Dos que me deste, nenhum deles perdi'. Cumpre assim, Sua função de Bom Pastor (VELOSO, 1984, p. 336).

A proteção de Cristo, portanto, se dá no momento temporal, assim como se estende ao contexto eterno.

### **2.3 Contexto geral**

O termo "cálice" é muito usado na Bíblia, tanto no Antigo como no Novo Testamento. No hebraico a palavra usada é "kos", que significa "copo". No Antigo Testamento são feitas pelo menos 31 referências a essa palavra (Gên. 40:11,13,21; Sal. 116:13; Isa. 51:17, entre outras). No grego a palavra usada é "potérion", que significa "vaso de beber", e é usada pelos menos 30 vezes no Novo Testamento (Mt. 10:42; I Co. 10:16,21; Ap. 14:10; etc...). (BORN, 1971, p. 295).

O termo cálice reserva em si vários significados na Bíblia, tais como:

**a) Cálice ou Copo da Consolação** – (Jer. 16:7). Um costume oriental que após o enterro de alguém, uma refeição funerária era oferecida e o cálice da consolação era passado entre os que estavam de luto, ou em período de lamentação.

**b) Cálice da Ira do Senhor** – (Isa. 51:17-23). Indicando a retribuição indignada do Senhor aos que frontalmente lhe desobedecem.

**c) Cálice da Salvação** – (Sal. 116:13). Nos sacrifícios de Ações de Graça, frequentemente eram usados como um símbolo da redenção efetuada por Deus.

**d) Cálice da Bênção** – (I Cor. 10:16). Ou Cálice do Senhor (I Cor. 10:21). Cálice de vinho sobre o qual era proferida uma bênção, consagrado para uso sacro.

O vocábulo "cálice" era muito usado no concerto rabínico e indicava um grande sofrimento, comparando o ato de beber a bebida contida no cálice até o fim com o suportar o sofrimento até o fim. No próprio judaísmo, em suas literaturas, era comum ver a expressão cálice sendo usada se referindo ao sofrimento.

Ao Jesus dizer, portanto: “Não beberei Eu o Cálice que o Pai Me deu?”, o escritor traz aqui um símbolo da morte expiatória de Cristo, que foi definida e predita pela Sua agonia no Jardim do Gestsêmani. A agonia no jardim, juntamente com a cruz do calvário, formou o grande cálice que Jesus teria que beber (CHAMPLIN, s.d., v. 2, p. 593).

#### **2.4 Contexto histórico**

Jesus saiu da cidade e cruzou o ribeiro de Cedron com seus discípulos (Jo 18:1). O vale estava situado entre a cidade de Jerusalém e o monte das Oliveiras e geralmente encontrava-se seco, exceto após chuvas abundantes. Acredita-se que o evangelista, ao citar o ribeiro de Cedron, “haja querido recordar que também Davi, quando fugia de seu filho Absalão, junto com seus amigos, teve que atravessar este ribeiro (II Sm, 15:23)” (WIKENHAUSER, 1967, p. 473).

Quanto ao lugar chamado Gestsêmani, sua localização ficava situada à leste de Jerusalém, sendo, ainda, um jardim particular. Não parece que Jesus, para ir ao monte das Oliveiras, tenha tomado o caminho que passava pela esplanada do Templo, senão que atravessava a chamada Cidade de Davi, ao sul da mesma esplanada, saindo da cidade perto da fonte de Gibon, atual fonte de Maria.

Segundo alguns críticos, a avaliação da prisão de Jesus, no Monte das Oliveiras, um pouco antes da Sua crucifixão e trazido para a cidade para ser julgado, é visto com muitas reservas. Este fato básico tem resistido à interpretação teológica em todos os Evangelhos. “A orientação Joanina é diferente dos sinóticos e encaixa no peculiar interesse teológico achado no quarto Evangelho” (BROWN, 1970, p. 814).

Se deixarmos à parte por um momento a questão teológica da cena, notamos que os dois maiores pontos de diferença do relato requerem atenção, a saber, que João omite a cena da agonia no Gestsêmani e atribui um papel importante para as tropas romanas na prisão de Jesus. Analisando a ausência da cena da agonia, percebemos um óbvio efeito da teologia joanina, “omitindo-a porque Jesus já tinha sido descrito como glorificado” (BROWN, 1970, p. 814), mas notamos que após Jesus ter proclamado que Sua glorificação havia chegado (v. 23), “Ele, Jesus, foi direto para

uma turbulência de alma” (BROWN, 1970, p. 814). Não existe nenhuma similaridade entre glória e angústia. Contudo, alguém pode teorizar que na fluência do pensamento joanino, a nota de angústia foi colocada como um prelúdio para a hora da glorificação.

A maioria dos críticos acredita que a cena da agonia no Gestsêmani estava ausente desde os relatos primitivos da paixão. Portanto, sua ausência em João pode não ser o resultado de uma omissão editorial, mas pode partir do fato de que nestes detalhes a tradição do pré-Evangelho joanino era similar às origens.

Em segundo lugar, a presença dos soldados romanos no jardim tem sido motivo de muita discussão, objeções, mas todas são refutáveis. O real problema se concentra na probabilidade do envolvimento de Pilatos com o Sinédrio. Tal cooperação poderia ter sido mutuamente benéfica, se Pilatos quisesse Jesus temporariamente fora do caminho, e se o Sinédrio quisesse a ajuda dos romanos, naturalmente causaria um tumulto na prisão de Jesus.

Não existe clara evidência nos Sinóticos de um envolvimento de Pilatos na prisão de Jesus. Contudo, Conzelman acha que “em At 3:14; 4:27; 13:28, temos evidências da participação de Pilatos na morte de Jesus” (CONZELMAN, 1960, p. 90). Os críticos sugerem que João introduziu os soldados romanos na cena do jardim para propósitos teológicos, isto segundo Loisy, Bultaman e Barret. Para esses, a presença dos soldados romanos ao lado da polícia judaica pode ser simbólica a todo “mundo”, estando contra Jesus. Barret, por exemplo, lembra-nos da oposição entre Roma e a cristandade no livro do Apocalipse. Alguns sugerem que a participação das autoridades romanas na prisão de Jesus é significativa para preparar o caminho do dramático confronto entre Jesus e Pilatos, o qual domina o relato da paixão em João.

Porém, alguém pode admitir, contudo, que o Evangelho não chama atenção para o valor simbólico dos soldados romanos como representantes do mundo. De fato, a presença dos soldados não enfatiza a presença dos romanos. Somente por dedução podemos imaginá-la. Por exemplo, a informação que Pilatos tinha alguma participação na prisão de Jesus é contrária à figura dele no julgamento, porquanto o mesmo é simpático com Cristo e pensa que o caso dos judeus contra Jesus não é convincente. Brown diz o seguinte:

Não é fácil escrever sobre a figura do envolvimento dos romanos na prisão de Jesus como invenção dos evangelistas; e Goguel, Cullman, Winter e outros podem estar certos que aqui João tem preservado um detalhe histórico suprida nos outros relatos evangélicos (BROWN, 1970, p. 816).

Segundo Brown, os dois maiores pontos nos quais João difere dos Evangelhos sinóticos na prisão de Jesus é a informação do evangelista e a sua maneira de abordá-la. Por exemplo, ele partilha com os sinóticos no caso da orelha cortada de Malco, porém, lhe é peculiar com relação aos seus detalhes, fazendo, inclusive, com que achem que é sua invenção. Algumas teorias não são totalmente convincentes. Existem similaridades como, por exemplo, Mc 14:49 com Jo 18:20.

João partilha com Marcos só o incidente do corte da orelha do servo; e exceto pelas palavras “golpe” e “orelha cortada” os dois relatos não estão de todo fechados, ou seja, relacionados em tudo, embora saibamos por fontes fidedignas que João usou os sinóticos como complemento do seu relatório.

É importante notar, contudo, como João difere dos três. A descrição do aprisionamento é diferente; ele inclui o detalhe das lanternas e tochas, mas omite o beijo de Judas, não menciona o monte das Oliveiras e descreve o local diferentemente. Tais diferenças como estão colocadas favorecem a teoria da independência joanina.

## **2.5 O significado da cena no pensamento de João**

Num recente artigo, Ritcher argumentou que o relato Joanino é simplesmente uma elaboração teológica dos sinóticos. Porém, todas estas teorias nos levam cada vez mais, apesar da complexidade dos relatos Joaninos, a resistir e, acima de tudo, a ter uma alta elaboração teológica. Para os sinóticos, o verso 2 do capítulo 18 implica que a traição de Judas consistiu em dizer às autoridades onde Jesus podia ser preso secretamente, na noite, sem perigo de tumulto. Porém, João pode estar mais interessado no valor simbólico da presença de Judas. Nos capítulos 13:27 e 30, Judas aparece sendo já a ferramenta de satanás. Este era o mal da noite do qual tinha advertido nos capítulos 11:10 e 12:35, à noite no qual homens tropeçariam por não terem a luz. Talvez seja por isso o porquê de Judas e seus companheiros virem

portando lanternas e tochas. Eles não aceitaram a Luz do mundo, e por isso precisavam da luz artificial. Este momento de escuridão pode ser contrastado com o final triunfante de Jesus no céu (Apoc. 22:5), em que os fiéis não precisarão de lâmpadas porque o Senhor Deus será a sua luz.

A direta confrontação entre Jesus e as forças das trevas é narrada com instinto dramático. Jesus sabia que iria acontecer o encontro com os Seus oponentes, e disse “Ninguém tem tomado a minha vida, antes Eu a dou, Eu a coloco de acordo com o Meu próprio querer” (BROWN, 1970, p. 817-818). Jesus havia permitido a Judas sair na última Páscoa para traí-Lo (cap. 13:27), e agora Ele permitia que Judas e suas forças O prendessem.

Para João, a paixão não é um inevitável fato que surpreenda a Jesus. Ele é Mestre do Seu próprio destino, no caso, da Sua morte. As cenas Joaninas ilustram que Jesus tem poder sobre as forças das trevas. Isto reforça a impressão que Jesus não podia ter sido preso, a menos que Ele o permitisse. “Desta vez Jesus não deixa Seus inimigos saírem impotentes. Na cena da agonia, nos sinóticos, está claro que Jesus não deseja resistir ao desejo de Seu Pai; em João, Jesus permite ser preso, permitindo que Seus seguidores não fossem ofendidos” (BROWN, 1970, p. 818).

Jesus termina usando Seu poder, mas para proteger aqueles a quem ama, não a Si próprio, já que aceitou, mesmo em sofrimento e angústia, beber do Cálice de Deus e realizar, assim, a tarefa redentora a Ele confiada.

## Conclusão

O significado da palavra “Cálice” na Bíblia é amplo e apresenta muitas facetas. Entende-se que “Cálice” não é simplesmente um vaso para uso comum ou um objeto de enfeite ou de adorno. As palavras “Πιω” e “Ποτηριον” no Velho e Novo Testamentos esclarecem, juntamente com o contexto de São João 18:1-11, que “Cálice” aqui está ligado diretamente ao plano de redenção em favor da raça humana. O sofrimento de Cristo está implícito e beber o “Cálice” para Jesus Cristo é fazer a vontade do Pai em dar a vida em resgate do pecador arrependido, o que também representa a ira de Deus sobre o pecado dos homens, que deveria tomar sobre os Seus ombros.

Com esta visão, o leitor do Evangelho descobrirá a importância de Jesus ter tomado o “Cálice”. O mundo não está mais sujeito à condenação do pecado. Jesus se fez pecado por nós sofrendo as consequências do pecado. E, dessa maneira, o plano da redenção da raça humana foi completado mediante a aceitação da vontade de Deus por parte de Cristo, sofrendo até a morte na cruz.

## Referências

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de J. F. de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BORN, A. V. D. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1971.

BROWN, R. E. **The Gospel According to John**. New York: Doubleday, 1970.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. São Paulo: Candeia, 1991.

CHAMPLIN, R. N. **Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. 6 v. Guaratinguetá: Voz Bíblica Brasileira, s.d.

CONZELMAN, H. **The theology of Luke**. New York: Harper, 1960.

GILBERTSON, J. **PC Study Bible**. Version 2.0. Seattle, WA: Biblesoft, 1990.

RYLE, J. C. **Comentário do Evangelho segundo são João**. São Paulo: Imprensa Methodista, 1957.

THE ANALYTICAL GREEK LEXICON. New York: Harper & Brothers Publisher, s.d.

THE GREEK NEW TESTAMENT. 3ª ed. Stuttgart: Unitedes Bible Societies, 1975.

VALLANDRO, L. **Dicionário inglês – português**. 9ª ed. Porto Alegre: Globo, 1979.

VELOSO, M. **Comentário do Evangelho de João**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1984.

VINE, M. A. **Expository dictionary of the New Testament words**. Londres: Olyphant's, 1975.

WIKENHAUSER, A. **El Evangelio según San Juan**. Buenos Aires: Herder, 1967.

Recebido em: 16/05/2022.  
Aprovado em: 22/12/2022.



Ketlin Thais Lolatto\*

# O papel das paixões no *Leviatã*

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar as paixões dentro do estado natural hobbesiano e como elas levam o homem natural a sair do estado de guerra para a formação da sociedade civil sob o poder do Soberano. O objetivo primordial é entender o funcionamento das paixões, como elas controlam o homem de forma que são capazes de nortear sua vida e comportamento, estabelecendo o *conatus*. Também buscará analisar como as paixões se unificam com a razão, assim como a saída do estado de natureza e a formação do contrato social, passando o homem a viver sob o poder do Estado e da espada.

**Palavras-chave:** Estado de natureza. Conatus. Paixões. Razão. Contrato social.

## El papel de las pasiones en *Leviatán*

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar las pasiones dentro del estado de naturaleza hobbesiano y cómo llevan al hombre natural a salir del estado de guerra para la formación de la sociedad civil bajo el poder del Soberano. El objetivo principal es comprender el funcionamiento de las pasiones, cómo controlan al hombre para que sean capaces de guiar su vida y comportamiento, estableciendo el *conatus*. También se buscará analizar cómo se unifican las pasiones con la razón, la salida del estado de naturaleza y la formación del contrato social, pasando el hombre a vivir bajo el poder del Estado y la espada.

**Palabras-clave:** Estado de naturaleza. Conatus. Pasiones. Razón. Contrato social.

## Introdução

Dentro da filosofia hobbesiana, a teoria das paixões dos homens ocupa papel de destaque, em especial acerca de sua relação com a razão. O homem natural de Hobbes, enquanto indivíduo no estado de natureza, é escravo de suas paixões, sendo movido unicamente pelos desejos e aversões que elas provocam.

Neste artigo pretendemos analisar como as paixões dominam o homem natural e qual sua relação na guerra de todos contra todos dentro do estado de natureza, compreender a dinâmica do estado de natureza hobbesiano e as principais paixões que regulam o comportamento humano nesta situação hipotética, além de buscar como os movimentos passionais levam à existência da razão, diferenciando o homem dos animais, e verificar como “a passagem do estado natural para o estado político requer a associação entre razão e paixão” (LEIVAS, 2009, p. 65).

Partindo do individualismo que norteia cada homem no estado natural, sendo guiado apenas por suas paixões/aversões e dono de todas as suas liberdades, analisaremos o conceito de *conatus* e como as paixões se unificam para que o indivíduo saia do estado natural de guerra na busca da paz, a fim de compreender o processo que leva ao equilíbrio das paixões para a racionalidade que fará todos os homens viverem em harmonia dentro do estado civil.

Dentro desta análise, far-se-á necessário entender os motivos que levam o homem a tal conveniência. Quais razões fazem o homem natural ceder parte de suas liberdades e prerrogativas para viver em um Estado absolutista (na Teoria Hobbesiana)? Ao tentar responder tal questão, será necessário observar como a partir das paixões, desejos e aversões, o homem passa a buscar sua autopreservação através da guerra, chegando, assim, à construção do contrato social hobbesiano e às concepções modernas de sociedade e leis.

## O papel das paixões no *Leviatã*

Para compreender o funcionamento das paixões para Hobbes, faz-se necessário imaginar um período em que não havia organizações sociais e poderes estatais reguladores. A teoria hobbesiana no *Leviatã* parte do expoente máximo do estado de natureza, a partir do qual surgem os contratos.

Em Hobbes, devemos partir da acepção de que o estado de natureza corresponde a um período histórico correspondente a pré-sociedades coletivas; contudo, não se trata de um período determinado da humanidade, mas sim de uma hipótese de vida natural, um caso hipotético de remoção do Estado. O estado de natureza, dentro da teoria hobbesiana, nada mais seria que uma hipótese filosófica objetivando nortear o conhecimento de diversas questões. Uma delas, e talvez a principal, seria identificar porque o homem abre mão da suposta liberdade concedida pelo estado natural para viver em sociedade, com regramentos e normas limitadoras. O que despertaria no homem o desejo de ser sociável, uma vez que, nas palavras do filósofo: “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1997, p. 46).

Hobbes explica que ao contrário de alguns animais que naturalmente vivem em colônias, o ser humano não é um ser naturalmente coletivista. A exemplo das abelhas, que nascem com papéis determinados dentro de uma colmeia, necessitando da atuação coletiva para sua sobrevivência, o homem é um ser individualista, não adotando papéis determinados.

É certo que há algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem sociavelmente umas com as outras (e por isso são contadas por Aristóteles entre as criaturas políticas), sem outra direção senão seus juízos e apetites particulares, nem linguagem através da qual possam indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum. Assim, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo (HOBBS, 1997, p. 60).

E, na sequência, justifica o motivo de tal regra não se aplicar aos homens.

Resumidamente enumera:

Primeiro, que os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. [...] Segundo, que entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, dado que por natureza tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum. Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente. Terceiro, que, como essas criaturas não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não veem nem julgam ver qualquer erro na administração de sua existência comum. Ao passo que entre os homens são em grande número os que se julgam mais sábios, e mais capacitados que os outros para o exercício do poder público [...]. Quarto, que essas criaturas, embora sejam capazes de um certo uso da voz, para dar a conhecer umas às outras seus desejos e outras afecções, apesar

disso carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; ou então aumentando ou diminuindo a importância visível do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem. Quinto, as criaturas irracionais são incapazes de distinguir entre injúria e dano, e conseqüentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com seus semelhantes. Ao passo que o homem é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam o Estado. Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente (HOBBS, 1997, p. 60-61).

Hobbes extrai que a própria natureza dos homens os torna individualistas. Este conceito contrariou uma longa tradição filosófica que definia o homem como um animal social. O homem apenas adota caráter coletivo por conveniência. Assim, é necessário buscar dentro da ideia primária de estado de natureza os motivos que levam os homens a se tornarem sociáveis a ponto de viver em comunidade.

Ao definir o homem como ser social, o filósofo pontua que o faz por opção ou necessidade, não por algo natural, inerente à sua condição. Os movimentos dos homens são norteados pelo desejo de melhorar a sua vida, buscando o prazer e afastando-se daquilo que não provoca prazer, ou então que provoque desprazeres: o homem natural hobbesiano busca apenas o seu próprio bem-estar (TEIXEIRA FILHO, 2015). Assim, os coletivos humanos somente surgiram diante da necessidade de sair do estado de natureza e, a partir, daí advém a construção do conceito de Estado e da formação do contrato social.

No *Leviatã*, Hobbes levanta a ideia de que o estado natural pressupõe um estado de guerra de todos contra todos, explicando que tal situação derivaria das vontades (paixões) de cada homem e da inexistência de um poder regulador, algo que limitasse o alcance de poder. Para ele, os homens seriam naturalmente iguais e capazes, não havendo sobreposição natural que pudesse garantir segurança a um ou a outro.

Extrai-se do capítulo XIII do *Leviatã*:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para

matai o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência; a qual muito poucos têm, é apenas numas poucas coisas, pois não é uma faculdade nativa, nascida conosco, e não pode ser conseguida – como a prudência – ao mesmo tempo que se está procurando alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente, oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam (HOBBS, 1997, p. 45).

Hobbes continua ao afirmar que tão iguais seriam também nas capacidades de espírito ou mentais. Todos os homens, no estado de natureza, deteriam a mesma capacidade de adquirir sabedoria e de reconhecer no outro. No estado de natureza quaisquer diferenças individuais não teriam valor algum, nascendo uma certa igualdade material que iguala os homens quanto a sua capacidade de matar e de serem mortos.

Desta igualdade de forças e capacidades surgiria o conflito descrito como a guerra de todos contra todos que marca este período histórico hipotético. Se todos os homens, dotados de iguais capacidades ou possibilidades de adquiri-las, queriam algo cuja fruição conjunta não era possível, nasceria a guerra, pois tal igualdade tornaria todos os homens inimigos (HOBBS, 1997).

Hobbes também diferencia lei e liberdade. No capítulo XIV do *Leviatã*, o filósofo define o direito natural como a liberdade que cada homem possui de usar o seu poder da maneira que melhor lhe for conveniente para a preservação de sua própria integridade. Contudo, é necessário frisar que no estado de natureza hobbesiano não havia livre arbítrio. Por mais dotado de liberdade que o homem natural fosse, suas ações seriam sempre determinadas pelos mecanismos causais.

Assim, define a diferença entre lei e liberdade. Liberdade, diz Hobbes, é “a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta” (1997, p. 47). Também define, na sequência, que uma lei na natureza é fruto da razão, não sendo sinônimo de liberdade.

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir

aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir jus e lex, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria (HOBBS, 1997, p. 47).

A lei, na visão hobbesiana, nunca será o mesmo que a liberdade, uma vez que a liberdade pressupõe a inexistência de restrições, enquanto a lei, em si só, é uma limitação de direito. A única limitação ou impedimento, neste estado de natureza, seria a atuação do próximo, fazendo uso da sua liberdade irrestrita.

Não há, portanto, conceitos de justiça ou injustiça dentro do estado de natureza. Se o homem age dentro de sua liberdade, irrestrita digamos, não há de cometer um ato injusto, posto que não existe tal conceito. Tudo é justo para aquele que o pratica. Consequência da inexistência de limitação externa é também a inexistência de posses, de conceitos de meu e teu, pois é do homem tudo que ele for capaz de conquistar, até que outro o conquiste.

Pressupõe-se, então, que no estado de natureza não há propriedade privada, pois mesmo que houvesse títulos delimitadores de propriedade, não haveria nenhuma garantia de cumprimento daquele título pela inexistência de força cogente que garantisse o respeito à delimitação particular. De mesma natureza corresponderia o trabalho individual do homem. De que adiantaria arar, semear, cultivar, sem a menor garantia de colheita? O que impediria que outro homem realizasse a colheita do cultivo pela força, invadindo a terra produtiva? Desse estado partiria o conceito de paixões.

A inexistência de qualquer segurança aos homens daria origem à primeira causa da guerra, segundo Hobbes, a competição de todos contra todos:

[...] durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário (HOBBS, 1997, p. 46).

Da competição entre os homens é que derivaria a segunda causa da guerra: a desconfiança. Em um estado onde todos competem contra todos em caráter constante, haverá o medo e a insegurança de ser atacado. Estando vulnerável ao ataque, caberá ao homem, por prudência, desconfiar de todos. No estado de natureza hobbesiano, como já dito, não haveria justiça, pois o conceito de justo e injusto dependeria da aceção individual do sujeito. Nesse sentido, aquele que invade consideraria justa a sua invasão.

É através destes dois motivos que surge a terceira razão descrita no *Leviatã* que conduz ao estado de guerra de todos contra todos, a glória. Não havendo poder coibidor ou regulador, não havendo normas que delimitem a atuação do homem, e este sabendo que quanto mais poder adquirir melhor será sua condição de vida, surge o desejo de ser o vencedor e agir de forma a atacar os demais em busca disso.

O poder seria, para o homem natural, a garantia de obtenção de mais bens no futuro, levando ao conforto e a obtenção de mais poder, que ascende em uma proporção geométrica. Ademais, o poder necessita de manutenção, pois é deflacionário, já que não há segurança que o vencedor do dia não será deposto por outro homem no dia seguinte. Nas palavras de Hobbes:

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (HOBBS, 1997, p. 46).

Mas o que levaria à guerra de todos contra todos? Compreendemos que, para Hobbes, existiram três razões principais, contudo, é necessário ainda identificar a origem das causas para a discórdia e como o homem se afasta destes motivos até chegar ao contrato social.

Maria Isabel Limongi, ao trabalhar a relação das paixões com a razão, explica que o homem natural hobbesiano “responde a um conjunto de pulsões ou paixões, que carecem de unidade e que frequentemente se opõem umas às outras” (1994, p. 148). Não significa pensar que as paixões, neste contexto, são essencialmente ruins, mas sim compreender que podem ser boas ou ruins e que, essencialmente, impulsionam os seres humanos no estado de natureza.

As paixões em Hobbes são, então, a soma de movimentos, voluntários e involuntários. Os movimentos passionais levam ao desenvolvimento do homem para que alcance a razão que o difere dos animais<sup>1</sup>.

Dos movimentos que decorrem as paixões extrai-se o conceito do *conatus* hobbesiano<sup>2</sup>.

[...] a noção de *conatus* oferece-se, assim, como uma mediação entre a recepção do movimento dos corpos exteriores sobre o nosso corpo e a ação, que não é uma simples reação ao movimento dos corpos exteriores, mas o produto de uma série de *conatus*, que enquanto se somam e se subtraem entre si, sem ainda produzir um efeito visível, funcionam como uma espécie de escala, em que o movimento recebido se re-equaciona para produzir um novo movimento, que é a ação ou o movimento voluntário (LIMONGI, 2009, p. 53).

Explica Limongi (2009) que o *conatus* não é uma única e estagnada paixão, já que há vários *conatus*: cada paixão descrita por Hobbes é um *conatus*. A soma e/ou os efeitos dessas paixões são os movimentos que movem as ações humanas.

No *Leviatã* observamos uma visão dual das paixões, identificando substancialmente duas: o desejo e a aversão. O *conatus* é o mecanismo que aciona os movimentos necessários para a autopreservação humana; é, como explica Souza (2008, p. 130), “um movimento de onde se origina diversas ações”.

Dentro deste *conatus*, a vida do homem move-se em direção à busca da preservação e do prazer. A busca pelo prazer rege os movimentos que o homem emprega no mundo (SOUZA, 2008). Assim, a felicidade para o homem natural

<sup>1</sup> Para Leivas (2009) a razão é fruto das escolhas movidas pelas paixões. A soma dos movimentos passionais com aqueles da natureza animaléscica que resta no homem e suas experiências levam a razão. A razão não é algo natural, imanente do homem, mas algo que se desenvolve pela experiência vivida, “a razão trabalha em conjunto com a paixão, ajudando esta na consecução de seus objetivos” (LEIVAS, 2009, p. 64).

<sup>2</sup> O conceito de *conatus* foi utilizado por outros autores além de Hobbes, como Espinosa e Descartes. Aqui, contudo, nos deteremos ao conceito hobbesiano, para o qual o *conatus* é o movimento dos corpos baseado na relação do corpo com o externo, ou seja, outros corpos (SOUZA, 2008).

consistiria na satisfação da maior quantidade de desejos, proporcionando uma vida segura e confortável e a evitação das situações capazes de provocar aversão; restaria a fruição dos desejos, havendo uma tendência do homem natural de buscar fazer apenas aquilo que lhe traga prazer.

Em Hobbes:

O sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade; refiro-me à felicidade nesta vida. Pois não existe uma perpétua tranquilidade de espírito, enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação. Que espécie de felicidade Deus reservou àqueles que devotamente o veneram, é coisa que ninguém saberá antes de gozá-la. Pois são alegrias que agora são tão incompreensíveis quanto a expressão visão beatífica, usada pelos Escolásticos, é ininteligível (1997, p. 27).

As paixões, portanto, impulsionam os seres humanos no estado de natureza, curvam a razão humana e provocam o conflito entre todos, uma vez que aquele que busca o prazer o fará a qualquer preço, levando à guerra quando houver conflito de interesses ou o desejo pelo mesmo objeto. Ou ainda, nas palavras de Teixeira Filho, “os movimentos dos homens, além dos involuntários movimentos internos de preservação da vida, são relacionados ao melhoramento dessa vida, através dos prazeres e da fuga do desprazer” (2015, p. 103).

Como já dito, a satisfação dos desejos que levam ao poder não é estável, uma vez que eles são produzidos por movimentos que se alteram e se influenciam. O homem no estado de natureza não tem nenhuma garantia da perpetuidade do poder, uma vez que pode ser deposto por outro. O homem que dotado de poder não buscar mais poder se torna vulnerável por inexistir um sistema externo que garanta a perpetuidade deste poder.

Retomemos, portanto, o que já foi dito acerca dos motivos que levam a guerra: a competição, a desconfiança e a glória, para, por fim, dizer que a guerra é, por si, resultado das paixões humanas, uma vez que são insaciáveis. Esta é, pois, a condição natural do homem, as regras ditadas pela natureza da humanidade e que assim são impostas.

Não há, portanto, a noção de sociedade e, logo, não haverá justiça dentro deste modelo, pois cada homem, dentro das suas paixões, elencará o que é justo e injusto.

Na condição de guerra não existem limites para a atuação do homem. Tudo será justo na inexistência de leis que delimitam o injusto:

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la (HOBBS, 1997, p. 47).

Ocorre que se ao supor que toda paixão leva à guerra, não haveria motivo para a saída do estado de natureza. Contudo, voltando ao conceito primário de que não existe o bem e o mal absoluto, devemos analisar as paixões pela aversão.

Se a aversão é o evitamento de tudo aquilo que faz mal ao homem natural, haverá uma paixão que preservará o homem e deverá se sobrepôr às demais para isso: o medo. Não se trata de um medo abstrato, tal qual aquele imposto pela religião, mas sim o medo concreto da morte violenta. Uma vez que a antecipação impõe ao homem que ataque antes de ser atacado, a existência de uma insegurança perene e a obrigação da prontidão fazem com que o medo se torne a paixão dominante.

Deste modo, na visão hobbesiana do estado de natureza, são também as paixões que levam à saída do estado natural e à constituição do Contrato Social. O medo é a paixão fundamental que motiva a saída do estado de guerra, leia-se, o medo da morte violenta e da miséria a que a vida é submetida em condições de guerra.

Inicia a parte II do *Leviatã*:

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza (HOBBS, 1997, p. 59).

Como bem anota Marques Neto, é importante pontuar que Hobbes trabalha com uma visão dual das paixões e, assim, a paixão oposta ao medo é a esperança que, por sua vez, também motivará a saída do homem natural do estado de guerra:

A esse desejo fundamental para o trânsito à sociedade civil, Hobbes acrescenta o desejo das coisas necessárias a uma vida confortável e a esperança de consegui-las pelo trabalho. Não é, por conseguinte, apenas o medo que impele os indivíduos a instituírem a sociedade civil, mas também a esperança de uma vida melhor e mais segura (MARQUES NETO, 1996, s./p.).

A existência do medo da morte violenta não afasta o caráter passional do estado de natureza, demonstrando que o homem natural hobbesiano é dotado de uma racionalidade maior que aquela esperada para sua condição, contudo, ainda dotado das paixões. Embora seja o motivador primordial da organização social, o medo da morte violenta preserva sua passionalidade no Estado Civil. Ao consolidar a paixão do medo da morte violenta, o homem natural racionaliza através da linguagem, de modo a garantir a sua preservação, estando disposto a ceder grande parte de suas liberdades em prol de salvaguardar sua existência. Portanto, não se trata apenas de paixão ou aversão inerente à autopreservação, mas de racionalizar acerca dos benefícios que a saída do estado de liberdade plena também poderá proporcionar.

Ao compreender o medo da morte violenta a que é submetido no estado de guerra de todos contra todos, o homem natural também passa a desejar obter as coisas que são necessárias à vida confortável, e pela paixão oposta ao medo, apresenta a esperança de consegui-las por meio de seu trabalho. Logo, não apenas o medo da morte, mas também o medo de estar em uma vida miserável, sem prazer, é o que move o homem em direção ao contrato social.

É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão. As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes (HOBBS, 1997, p. 47).

Assim, é possível sugerir que a lei da natureza é uma regra da soma das paixões com a razão, pois elas levam o homem à saída deste estado selvagem para as organizações sociais. As demais leis são, para Hobbes, derivadas da primeira lei da natureza, qual seja: buscar a paz, de tal modo que “as leis naturais são leis da razão direcionadas para forçar (isto é, convencer com base em argumentos sólidos)

o cumprimento de acordos no sentido de sair de um estado de guerra (estado natural) e adentrar num estado de paz (estado político)” (LEIVAS, 2009, p. 65).

A partir do momento em que o homem natural unifica o feixe de suas paixões e passa a racionalizar que para a sua autopreservação a melhor maneira é a paz, respeitando os demais, surge o contrato social. Porém, não devemos pensar que é apenas a razão que causa esse efeito no homem.

Assim relata Limongi:

Comprometido com a procura dos melhores meio para a garantia da vida, o cálculo racional apontará o caminho da paz como um dever de todo homem racional (procurar a paz é a primeira lei da natureza e o fundamento de todas as outras), e, nesse caso, a lei da razão, que obriga a procurar apaz, deverá submeter e neutralizar todas as tendências contrárias ao seu mandamento. Caso o inimigo (as paixões contrárias a paz) insista em sua rebeldia, que se use então contra ele um instrumento mais eficiente: a espada. Eis aí um dos elos vulgarmente aceitos entre a antropologia e a teoria da soberania hobbesiana: a natureza das paixões humanas é tal, que só a força de um poder coercitivo poderá impor uma ordem a sua perversidade polimórfica. (LIMONGI, 1994, p. 148).

Percebe-se que a razão ocupa importante papel na saída do estado de natureza, indicando meios para sua superação, bem como dando origem ao contrato social. Contudo, uma vez imposto o contrato social, apenas uma força cogente será suficientemente forte para manter controladas as paixões humanas e evitar que o homem retorne ao estado de natureza originário, iniciando nova guerra de todos contra todos.

O Contrato Social, neste ponto, é o meio que conduz à transição deste estado de natureza para o Estado Social. Importante frisar, novamente, que da mesma forma que o estado de natureza hobbesiano é uma situação hipotética, a saída dele para o estado social também o é. Devemos analisar a formação do contrato social como uma metáfora filosófica para a compreensão da existência do Estado, do soberano e das leis, contextualizada a partir do momento histórico que imperava no momento em que Hobbes promove suas reflexões e elabora sua teoria.

Porque as leis de natureza (como a justiça, a eqüidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer

segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros (HOBBS, 1997, p. 59).

Podemos extrair daí que a razão, movida pelas paixões, em especial pela paixão denominada medo, sugere as normas adequadas pelas quais o homem natural passa a observar que a origem do conflito é irracional. Não mais movido por desejos passionais, o homem natural passa a buscar a paz, moldando, assim, a primeira lei da natureza e dando origem ao contrato social e ao Estado.

Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente é um preceito ou regra geral da razão, Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos (HOBBS, 1997, p. 48).

Vê-se, assim, que todas as leis no *Leviatã* são derivadas desse estado humano que leva à razão no estado de natureza, tendo como objetivo primordial a autopreservação individual, e cujo único caminho é a paz. Hobbes concebe a ideia de que toda lei de natureza é fundada no princípio da reciprocidade pois, para ele, se um homem renunciar a seus direitos, sem que os outros também o façam, se colocará como presa.

Surge a segunda lei da natureza, derivada da primeira: o homem natural renunciará aos seus direitos pelo contrato social, desde que os demais também o façam. Daí advém a necessidade do poder coercitivo do *Leviatã*, pois onde não houver a reciprocidade, haverá a força da espada.

Em suma, o contrato social hobbesiano consiste na renúncia ao direito sobre todas as coisas possíveis de renúncia, pela busca da paz, a qual não pode ser atingida enquanto houver o estado de natureza. A renúncia de direitos não dá a outro homem qualquer poder e direito, uma vez que, pelo contrato social, este poder somente será concedido ao Estado. Ceder direitos, para Hobbes, é apenas privar-se de direitos,

garantindo para si o mínimo para sua autopreservação quando o Estado falhar na missão de protegê-lo.

Quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos. Portanto há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio. O mesmo pode dizer-se dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício, ao contrário da aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, quanto porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de preservá-la de maneira tal que não acabe por dela se cansar. Portanto se através de palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não deve entender-se que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações irão ser interpretadas. *A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato* (HOBBS, 1997, p. 48-49, grifo nosso).

E assim, pela formação do contrato social com a cessão de direitos, chega-se à terceira lei de natureza: que os homens cumpram o pacto que celebrarem, dando garantia ao que foi posto nas leis anteriores, e evitando que em um futuro próximo a insatisfação que reside em todo aquele que cede parte de sua liberdade leve o homem novamente ao estado de natureza.

Por conseguinte, as demais leis também derivam da primeira. Como já dito, delas derivam a filosofia moral:

As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua. Essas leis, na medida em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço, isto é, um esforço não fingido e constante, são fáceis de obedecer. Pois na medida em que exigem apenas esforço, aquele que se esforça por cumpri-las está-lhes obedecendo. E aquele que obedece à lei é justo. E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral (HOBBS, 1997, p. 57).

Portanto, a partir das paixões que surge a força motriz capaz de tirar o homem do estado natural, e uma vez dotado de racionalidade, é hábil a compreender que a

cessão de parte de sua liberdade é o meio capaz de garantir sua autopreservação. Surge, então, o contrato social e as leis naturais que dele derivam, garantindo a unidade do Estado Civil pela figura do *Leviatã*.

### Considerações Finais

Da análise do texto do *Leviatã* e de seus comentadores verificamos que a necessidade do homem natural de garantir sua autopreservação dá origem ao estado civil. Escravo de suas paixões, o homem natural hobbesiano passa a vida em estado de constante vigilância, sendo relegado às misérias que a vida em guerra constante proporciona.

Movido essencialmente pelo medo da morte violenta e pela necessidade de uma vida com conforto, e ainda, pela esperança de alcançar tal intento pelo seu trabalho, vimos que o homem natural cede parte de sua passionalidade, não se despidendo totalmente dela, e passa a racionalizar pela necessidade de paz. Para tanto, compreende ser necessário a formação de um pacto social com os demais indivíduos que vivem dentro daquele estado de natureza, a fim de que todos, de comum acordo, cedam seus direitos em prol de um poder uno e maior, que garantirá a paz.

Como pudemos observar, dotado de capacidade de racionalidade e controle de seus instintos primitivos, o homem sai do estado de natureza e passa a viver no estado civil, sob as leis que derivam daquele estado natural e criadas a partir da renúncia de direitos. A cessão de parcela da sua liberdade, portanto, dá origem às leis para Hobbes.

Deste modo, podemos concluir que é a transição da passionalidade completa para a capacidade de unificar as paixões e analisá-las dentro de uma racionalidade que torna o homem selvagem um homem social dentro do *Leviatã* hobbesiano.

### Referências

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Abril, 1997. (Coleção Os Pensadores).

LEIVAS, Claudio R. C. Paixão, Democracia e Deliberação em Hobbes e Walzer. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n. 32, v. 2, p. 63-74, 2009.

LIMONGI, M. I. P. A relação entre a razão e as paixões na Antropologia Hobbesiana. **Discurso**, [S. l.], n. 24, p. 147-158, 1994.

LIMONGI, M. I. P. **O homem excêntrico**: paixões e virtudes em Thomas Hobbes. São Paulo: Loyola, 2009.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Hobbes e as paixões. **Revista Tuiuti: Ciência e Cultura**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 60-68, 1996.

SOUZA, Maria Eliane Rosa de. **Thomas Hobbes**: do movimento físico à fundação do Estado. 2008. 228f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

TEIXEIRA FILHO, Francisco Luciano. A paixão e a linguagem na mecânica da paz política no leviatã de Thomas Hobbes. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 7, n. 14, p. 100-112, jul./dez. 2015.

Recebido em: 08/11/2022.  
Aprovado em: 01/03/2023.

## Mind-Body Problem, intencionalidade e empatia. Filosofia da Mente, Fenomenologia e Neurociência<sup>1</sup>

### Mind-Body Problem, Intentionality and Empathy. Mind Philosophy, Phenomenology and Neuroscience

Patrizia Manganaro<sup>2</sup>

Facoltà di Filosofia — Pontificia Università Lateranense Roma

(Tradução de Matheus dos Reis Gomes)

#### RESUMO

De acordo com uma antropologia filosófica orientada fenomenologicamente, a tese aqui defendida é que a intersubjetividade constitui a *raiz originária* da subjetividade pessoal. É demonstrado através da *análise da vivência empática*, elaborada por Edmund Husserl e Edith Stein, que permite reconhecer o fundamento fenomenológico-ontológico da pessoa do outro conectado à identificação da estrutura essencial do ser humano, tripartida em: corpo vivo (*Leib*, dimensão físico-psíquica), alma (*Seele*) e espírito (*Geist*). Dessa forma, o problema atual da mente e do corpo é reconduzido em direção às suas raízes metafísicas originais e à expressão tradicional *mente-corpo*. Por fim, os resultados da análise fenomenológica da empatia são confrontados com a recente descoberta dos “neurônios-espelho” em um diálogo frutífero entre ciência e filosofia que preserva ambas as condições epistemológicas e seus respectivos critérios metodológicos, superando o binômio redutivo mente-corpo e compreendendo a *verdade da pessoa humana*.

**Palavras-chave:** Problema mente-corpo. Empatia. Análise fenomenológica.

#### RIASSUNTO

In linea con una antropologia filosofica orientata fenomenologicamente, la tesi che qui si difende è che l'intersoggettività costituisce la *radice originaria* della soggettività personale. Si prova attraverso l'*analisi del vissuto empatico*, elaborata da Edmund Husserl e Edith Stein, che permette di riconoscere il fondamento fenomenologico-ontologico della persona dell'altro connesso all'identificazione della struttura

<sup>1</sup> O presente texto é uma tradução do original italiano: MANGANARO, P. Mind-Body Problem, Intenzionalità, Empatia. Filosofia della Mente, Fenomenologia e Neuroscienze. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S. l.], v. 15, p. 70–87, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/artic-le/view/6685>. Tradução de Matheus dos Reis Gomes.

<sup>2</sup> Patrizia Manganaro é doutora em Filosofia, professora de Filosofia da Linguagem na Pontificia Università Lateranense, Roma, Itália. Contato: [patriziamanganaro@yahoo.it](mailto:patriziamanganaro@yahoo.it).

essenziale dell'essere umano, tripartita in: corpo vivo (*Leib*, dimensão físico-psíquica), alma (*Seele*) e espírito (*Geist*). In tal modo, l'attuale problema mente e corpo viene ricondotto in direção alle sue radici metafísicas originali ed alla tradizionale espressione *mente-corpo*. Infine, i risultati dell'analisi fenomenológica dell'empatia sono confrontati con la scoperta recente dei "neuroni specchio" in un dialogo fruttifero tra ciência e filosofia che salvaguarda ambedue le condizioni epistemológicas e i loro rispettivi criteri metodológicos, superando il riduttivo binomio mente-corpo e comprendendo la *verità della persona umana*.

**Parole chiave:** Problema mente-corpo. Empatia. Análisi fenomenológica.

### ABSTRACT

In line with a phenomenologically oriented anthropological philosophy, the thesis asserted here is that intersubjectivity constitutes the *originary root* of personal subjectivity. It is proved through the *empathical Erlebnis analysis* elaborated by Edmund Husserl and Edith Stein, which allows for the phenomenologico-ontological foundation of personal otherness connected to the identification of the essential structure of the human being, tripartite in living corporeality (*Leib*, psychophysical dimension), soul (*Seele*) and spirit (*Geist*). In this way, the actual mind-body problem is led towards its original *metaphysical root* and its traditional diction of *soul-body*. In the end, the results of the phenomenological analysis of empathy are confronted with the recent discovery of the "mirror neurons" in a fruitful dialogue between science and philosophy that safeguards both their epistemological status and the respective autonomous methodological research criteria, overriding the reductive mind-brain binomial and grasping the *truth of the human person*.

**Keywords:** Mind-body problem. Empathy. Phenomenological analysis.

### Premissa — mente ou consciência? Filosofia analítica e fenomenologia

O tema epistemológico conhecido como *mind-body problem* ocupa um lugar de destaque no interior da filosofia analítica atual, também e sobretudo em virtude dos vínculos que ele mantém com as ciências cognitivas e com as neurociências, que encontram sucesso e um enorme consenso em todos os lugares. A filosofia da mente constituiria, de acordo com diversos autores, uma base de questões imprescindível e, portanto, crucial para muitas teorias que surgiram e amadureceram em outros setores e épocas da pesquisa filosófica, encontrando-se em uma antiga encruzilhada de questões metafísicas, antropológicas, epistemológicas e semânticas, e fornecendo novas respostas e perspectivas, bem como reformulações eficazes e relevantes. Com

isso, ela conquistou um estatuto de absoluta prioridade, suplantando até mesmo a filosofia da linguagem neste papel e determinando a passagem da *linguistic turn* à *virada cognitiva* da filosofia contemporânea, ou da análise da linguagem à análise da mente e de sua característica distintiva: a *intencionalidade*. O ponto de partida da investigação é a evidência de que o que caracteriza o ato linguístico e o ato cognitivo é justamente a natureza intencional, ou seja, a *relação-com e/ou a direção-para* um conteúdo. Na verdade, a escola fenomenológica já havia apontado isso com pertinência e rigor na época, preferindo, no entanto, os termos “consciência” e “vivência consciente” aos de “mente” e “estado”.

Hoje, o termo “filosofia da mente” é usado na área de pesquisa anglo-americana para designar importantes estudos analíticos interdisciplinares sobre operações mentais que se distanciam muito da abordagem analítico-essencial de Husserl. Isso pode ser entendido ao pensar em John R. Searle<sup>3</sup> e o seu “naturalismo biológico”, o “funcionalismo computacional” do “primeiro” Hilary Putnam<sup>4</sup>, ou ainda o funcionalismo de nova geração, não por acaso denominado “heterofenomenológico” por Daniel Dennett<sup>5</sup>. Neste aspecto, a filosofia da mente está entrelaçada com a psicologia,<sup>6</sup> mas se diferencia dela pela ênfase decisivamente teórica nas questões formuladas e elaboradas, e pela aproximação com uma vasta gama de outras disciplinas, como neurobiologia, ciência cognitiva, inteligência artificial, linguística, teoria da ação, pragmática e teoria da identidade subjetiva. A conexão próxima com as *cognitive sciences* deu origem à reflexão sobre o *primado da intencionalidade* da mente, agora considerada original em relação à linguagem e à questão do significado. Como escreve Searle:

A intencionalidade da linguagem deve ser explicada em termos de intencionalidade da mente, e não vice-versa. Na verdade, somente a mente pode impor intencionalidade a sons e sinais para que eles possam se referir a objetos e eventos. O significado da linguagem é intencionalidade derivada

<sup>3</sup> John R. Searle (2004).

<sup>4</sup> Hilary Putnam (1993) então superou o funcionalismo (ou seja, a teoria segundo a qual a mente seria o software que “move” no nosso hardware cerebral).

<sup>5</sup> Dennett, D. C. (2006). Essas “ilusões” são, para Dennett, as da fenomenologia clássica, ou seja, a identidade individual (*via individuationis*) e a capacidade introspectiva da consciência, às quais ele opõe a estrutura “real” do sistema cerebral e a negação dos conteúdos conscientes. Essa perspectiva naturalista ou “heterofenomenológica” seria a única capaz de definir a consciência sem recorrer às “extravagâncias” da metafísica.

<sup>6</sup> Cf. Jerry Fodor (1999), cit.

e necessariamente deriva da intencionalidade originária da mente (SEARLE, 2004, p. 146).

Em resumo, este é o núcleo da *virada cognitiva* das últimas décadas que, embora com diferentes posições em seu interior, de fato derrubou os pressupostos de um filósofo analítico de primeira linha, como Michael Dummett, segundo o qual não há pensamento sem linguagem — a linguagem sendo o hábito sensível que reveste o pensamento, como já notaram admiravelmente Gottlob Frege e Ludwig Wittgenstein<sup>7</sup>. De acordo com Dummett:

O que distingue a filosofia analítica de outras escolas é a convicção de que, em primeiro lugar, uma explicação filosófica do pensamento pode ser alcançada por meio de uma explicação filosófica da linguagem, e que, em segundo lugar, uma explicação compreensiva só pode ser alcançada desta forma. Algumas obras recentes na tradição analítica inverteram esta prioridade explicativa da linguagem sobre o pensamento, considerando que a linguagem só pode ser explicada em termos de uma concepção anterior de diferentes tipos de pensamento, independentemente de sua expressão linguística (DUMMETT, 1988, p. 11).

Seguiram-se debates muito animados, que apresentei e discuti em outros lugares<sup>8</sup>. Aqui, lembro apenas que Frege, a quem Dummett expressamente se refere, havia destacado que o pensamento não se identifica com o processo psicológico e/ou mental do pensar, mas sim com o *significado compartilhado*<sup>9</sup>; e que seguindo esta linha, o “segundo” Wittgenstein afirmou que compreender um “jogo de linguagem” significa *compartilhar intersubjetivamente uma Lebensform*<sup>10</sup>. Neste sentido, é provável que o argumento wittgensteiniano contra a linguagem privada, encontrado a partir do § 265, mas de fato presente em toda a estruturação de *Philosophische Untersuchungen*, seja direcionado àqueles que sustentam a existência da verdade sobre estados conscientes privados, cognoscíveis de forma direta independentemente do consenso intersubjetivo. Em Wittgenstein, em suma, a

<sup>7</sup> Wittgenstein (1961) escreve: “Na proposição, o pensamento se expressa de forma perceptível pelos sentidos [*Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus*]”. A tradução em inglês realizada por D. Pears e B.F. McGuinness é significativa: “*In a proposition a thought finds an expression that can be perceived by the senses*” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit.).

<sup>8</sup> Cf. Patrizia Manganaro (2005), cit.

<sup>9</sup> Na tentativa de fornecer uma resposta à questão totalmente kantiana sobre a datidade dos números, no § 106 de *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Gottlob Frege enunciou o “princípio da contextualidade”, segundo o qual o significado de uma palavra não pode ser explicado isoladamente, mas no contexto de um enunciado.

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein (1995), cit.; Id., (1978), cit.

compreensão não é um processo que ocorre no espaço privado da mente individual interior. Embora com uma abordagem diferente de método, há uma certa afinidade com Husserl, cuja referência à intersubjetividade, à dimensão genética da fenomenologia e à conexão das formas lógicas com a experiência antepredicativa não permite classificar o pensamento como uma espécie de solipsismo filosófico. O movimento de superação da linguagem em direção às suas condições não-linguísticas ou extralinguísticas, de fato, também caracteriza sua fenomenologia. A qual, em certo sentido, pode ser lida como uma tentativa de resolver o paradoxo típico da linguagem: se por um lado, ela, não-originária nem autônoma, constitui apenas a expressão secundária de uma apreensão da realidade sedimentada e articulada mais profundamente, por outro lado, no entanto, é sempre e somente através dela que a estratificação que a precede pode ser dita, explicitada e, portanto, compartilhada. Considerada por este enfoque particular, a fenomenologia constitui uma tentativa de reconduzir o conjunto da linguagem às modalidades pré-linguísticas de apreensão da realidade, que apenas em um segundo momento encontram expressão adequada no discurso. Após ter fundado os conteúdos lógicos nas expressões linguísticas, a fenomenologia funda estas últimas na intencionalidade, cujo poder é originário e constitutivo em relação à própria linguagem e ao seu vínculo com a consciência: trata-se, então, de remontar de uma fenomenologia das expressões significantes para uma análise fenomenológica das puras vivências de consciência, precisamente porque o que se diz é construído a partir do sentido da vivência intencional, e não o contrário. Estamos, portanto, diante do primado da intenção sobre a comunicação como uma espécie de filosofia da mente *ante litteram*? Não é possível sustentá-lo. O cerne da questão, na verdade, é esclarecer o que é “mente” para os analíticos e o que é “consciência” para os fenomenólogos — e, respectivamente, o que é um “estado mental” e o que é um “ato de consciência”. Não se trata, de jeito nenhum, de dois sinônimos.

Querendo dar uma ideia do que é a filosofia da mente hoje e do que ela se ocupa especificamente, pode-se citar a insistência na relação de equivalência entre o estado mental e o estado cerebral, à qual ela frequentemente reduz a questão metafísica muito mais complexa mente-corpo. A partir do *Treatise of Human Nature* de David Hume, na área anglo-saxônica, o termo *mind* significa o conjunto de estados mentais ou funcionais do ser humano, opondo-se ao dualismo psicofísico de

Descartes e, sobretudo, à noção de *res cogitans* como de uma substância pensante de natureza imaterial. Enquanto Descartes afirmava que a essência da mente é o pensamento — não “este” ou “aquele” pensamento, mas o pensamento em geral sem conteúdo (*cogito*) —, para Hume, isso é completamente ininteligível, pois tudo o que existe é particular e, portanto, são nossas percepções distintas, com sua irreprimível singularidade, que compõem a mente. Herdeiro da abordagem humeana, o já mencionado Daniel Dennett, atual diretor do *Center of Cognitive Studies* na Tufts University em Medford, substituiu o “teatro cartesiano” do único fluxo de consciência (no qual tudo convergiria de maneira ordenada e sequencial) pela teoria das “múltiplas versões”, isto é, dos múltiplos canais, em uma espécie de serialidade entendida como uma sequência funcional de coalizões de circuitos especializados e interconectados. Nesta perspectiva, não se pode obter a unidade da experiência consciente redirecionando a atividade dos diferentes módulos em que o córtex cerebral pode ser idealmente dividido para um centro final, atuando como coletor. Ao contrário, ela deriva “simplesmente” do seu funcionamento: desta forma, o Si, o eu individual a que cada um se refere, revela-se apenas uma abstração, uma ilusão, um obstáculo, sendo a consciência um *software* multinível, onde não há mais espaço para os “bons sonhos” dos metafísicos, fenomenólogos e teólogos.<sup>11</sup>

Já rejeitei tal reducionismo materialista e fisicalista.<sup>12</sup> Aqui quero retomar a questão de novo, apontando em primeiro lugar que o problema mente-corpo não pode ser apressadamente comparado com nexos mente-cérebro, porque isto constitui uma redução inadequada que contraria os resultados das *investigações metafísicas da pessoa humana*, e em particular da antropologia filosófico-fenomenológica de Edmund Husserl e de Edith Stein, como logo veremos. E em segundo lugar, que na contemporaneidade os temas filosóficos de soma ou corpo físico e da corporeidade viva ou animada encontram, precisamente, na área fenomenológica densas contribuições de investigações, atribuídas, por um lado, à metafísica aristotélico-tomista<sup>13</sup>, que identificou oportunamente o ser humano no nexos *alma-corpo*, e por

<sup>11</sup> Daniel C. Dennett (2006), cf. Para uma discussão desses temas cf. DE PALMA, Armando; PARETI, Germana (2004), cit.; GIORELLO, Giulio; STRATA, Piergiorgio (1991), cit.

<sup>12</sup> Cf. Patrizia Manganaro (1996), cit. Id., *The Mind-Body Problem and Empathy. Remarks on Anthropological Phenomenology*, cit.

<sup>13</sup> Para aprofundamento, referindo-se aos estudos precisos de Angela Ales Bello (2003), Ed. Messaggero di Padova, Padova, 1998, p. 55-66; Id., *Introduzione*, In Edith Stein, *La ricerca della verità*.

outro, à antropologia paulina, tripartida em *corpo*, *alma* e *espírito*.<sup>14</sup> Como se sabe, a sociedade ocidental surgiu deste frutífero entrelaçamento helênico e judaico-cristão.

Com vista da apreensão da verdade metafísica da pessoa humana, deslocaria, portanto, a atenção da disputa entre o primado da linguagem sobre o pensamento — *linguistic turn* (filosofia da linguagem) — e vice-versa — *cognitive turn* (filosofia da mente e neurociência) — para o exame da *erleben* da consciência tal como foi introduzido e desenvolvido pela escola fenomenológica.

## 1 Significado de uma analítica fenomenológica

Se o objeto de uma antropologia autenticamente filosófica é a investigação metafísica da pessoa humana em sua essência, o método fenomenológico como destaque da essência constitui uma opção complementar, e não uma alternativa, à doutrina tomista. Para compreender adequadamente tal afirmação, são necessárias algumas considerações teóricas preliminares: a metafísica aristotélica da substância, esta grandiosa gramática ontológica da *ousía*, é a linguagem que por quase dez séculos a tradição ocidental utilizou para falar da pessoa humana como existência individual de uma natureza racional, ou seja, como *naturae rationalis individua substantia*, segundo com a conhecida definição do *Contra Eutychem et Nestorium* de Boécio. O que destaca é que a pessoa humana não pode ser uma simplificação do conceito de sua espécie, nem ser reduzida a um mero “caso” do universal; ao contrário, cada pessoa constitui a unicidade e irrepitibilidade da realização individual da vida humana, sendo a modalidade originária e singular pela qual a natureza racional se cumpre individualmente. Sob esse aspecto, a definição de Boécio constitui o sólido fundamento de toda a tradição medieval; prosseguindo nessa direção, Tomás de Aquino falará, por sua vez, de pessoa como *nomen rei*, titular ou portador de um nome próprio, e, portanto, *nomen dignitatis*, com claras conotações axiológicas:

---

*Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993, p. 7-52.; Id., *Presentazione*, in: STEIN, Edith, *Essere inito ed Essere eterno*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 9-29.

<sup>14</sup> São Paulo fala de espírito, alma e corpo para designar a constituição da criatura humana em sua plenitude e verdade: “E que o próprio Deus da paz vos santifique completamente, e que *todo o vosso ser*, espírito, alma e corpo seja conservado irrepreensível para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Ts. 5,23).

Os indivíduos substanciais, em preferência aos outros, têm um nome próprio e são chamados de hipóstases, substâncias ou substâncias primeiras. O indivíduo particular, portanto, encontra-se de modo ainda mais perfeito nas substâncias racionais que têm o domínio de seus próprios atos, que agem por si mesmas (*per se agunt*) e não são apenas levadas a agir pelo exterior como os outros entes: e as ações, de fato, são características próprias dos entes singulares. Por isso, entre todas as outras substâncias, os indivíduos de natureza racional têm um nome especial. E este nome é *pessoa*<sup>15</sup>.

Em seguida, será a tradição teológica trinitária a iluminar a noção de pessoa humana no contexto da reflexão sobre o *mysterium Trinitatis* e a noção teológica da relação intratrinitária: “pessoa” torna-se, então, um nome que só é possível declinar no plural, como evento essencialmente intersubjetivo. Tanto filosófica como teologicamente, o cerne do problema é, portanto, dado pela noção de “alteridade pessoal”, declinada tanto em sentido horizontal quanto vertical.<sup>16</sup>

É amplamente reconhecido o contributo fenomenológico para a análise filosófica do ser humano e, em particular, da alteridade como raiz originária da subjetividade. Em polêmica com o empirismo e o positivismo de seu tempo, Edmund Husserl considera a filosofia como uma ciência que lida com o conhecimento do *verdadeiro ser das coisas*; nesse sentido, no escrito *Einführung in die Philosophie*, Edith Stein faz referência à expressão platônica *ontos on*: na medida em que a fenomenologia é análise eidética, ela pode ser definida como ontologia. Eis o trecho em questão, que cito na íntegra:

As ciências positivas param nos objetos tal como eles se encontram no mundo, procurando examinar as características de fato. Movem-se e transformam-se em experiência científica a partir da atitude natural, solicitadas pelo interesse teórico. Ao contrário, o que interessa à filosofia não é a característica factual dos objetos. De certa forma, o modo como os objetos são caracterizados de fato é sempre accidental. Mas o objeto não é apenas o que se encontra nesta ou naquela circunstância, não tem apenas características accidentais, mas também possui uma *essência*, qualidades que lhe competem necessariamente e sem as quais não poderia ser. Essa essência das coisas, seu *ser autêntico*, seu *ontos on* (como Platão o definiu) é o que a filosofia visa. E na medida em que a filosofia é a busca da essência, ela pode ser definida como *ontologia* (STEIN, 1998, p. 38).

Esta é a tentativa sistemática de separar, respectivamente, o lógico do empírico, o intencional do factual e a atitude fenomenológica da atitude natural ou

<sup>15</sup> ST, p. I, q. 29, a. 1, resp. Cf. Piero Coda (2003), cit.; Patrizia Manganaro (2003), cit.

<sup>16</sup> Edmund Husserl (2002), cit., § 60 (“La persona come soggetto degli atti razionali, come io libero”), p. 257-258; § 61 (“L’io spirituale e la sua base”), p. 278-279.

fenomênica. Mas como as coisas se relacionam com o ser humano? A pessoa humana é explicitamente entendida por Husserl como espiritual, sujeito de atos de consciência, eu livre:

[É] necessário circunscrever a “pessoa” *em um sentido específico* em relação ao sujeito empírico geral e unitário: a pessoa, isto é, os sujeitos dos atos que devem ser avaliados do ponto de vista da razão, o sujeito *responsável por si mesmo*, o sujeito livre ou submisso, não livre; a liberdade tomada em sentido particular, no sentido provavelmente mais genuíno [...]. Os espíritos são aqueles sujeitos que realizam *cogitationes*, que se encontram sobre esta base e que estão co-entrelaçados em contextos mais amplos, nos quais atuam *motivações de ordem superior*, verdadeiras e próprias *motivações racionais*. O *espírito* não é o eu abstrato, o eu dos atos de tomada de decisão; é, pelo contrário, a *plena* personalidade, é o homem-eu, o eu que toma posição, pensa, avalia, age, realiza certos trabalhos etc. Em mim, há então uma base de vivências e uma base natural (a “minha natureza”) que se manifesta no decorrer das vivências.<sup>17</sup>

Husserl apresenta uma teoria da intencionalidade que, uma vez realizada a suspensão da mera factualidade (*epoché*), vale-se de uma descrição essencial do que se manifesta no conteúdo dos atos puros de consciência ou vivências (*Erlebnisse*). Diferentemente dos fenômenos físicos e/ou naturais, todo fenômeno mental tem um conteúdo, isto é, um correlato objetivo que precisa ser evidenciado: este é um método analítico voltado para verificar o campo no qual eles ocorrem, a compreensão do significado e o ato originário que estabelece a própria significação. Nesse sentido, a fenomenologia é uma *analítica epistemológica*, além de eidética e/ou essencial. A vida de consciência consiste em estabelecer uma referência a algo que é representado, percebido, desejado, acreditado...: mas quando um ato tem a característica específica da intencionalidade? Como deve ser feita uma referência para que seja legítimo falar de um conteúdo de consciência? Ver, representar e perceber objetos pode ser interpretado como um pensamento que permite enunciar proposições?

De forma sucinta e eficaz, Edith Stein explica:

Todo pensamento é sempre pensamento *de* ou *sobre* algo, ou uma forma *de* alguma coisa. Quando esse algo é preenchido, o pensado tem um sentido *pleno* [...]. O ser é *uno*, e tudo o que é, participa dele. O seu *sentido pleno* corresponde à plenitude de todo ente. Quando falamos de *ser*, entendemos toda essa plenitude (STEIN, 1988, p. 354).

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per un filosofia fenomenologica*, Vol. I, cit., § 88 (“Componenti effettive e intenzionali del vissuto. Il noema”), p. 224-227.

Com a linguagem técnica de Husserl, que se concentra particularmente na relação “perceber-percebido”, distinguindo o momento noético do noemático:

Toda vivência intencional, graças aos seus momentos noéticos, é precisamente noética. Isso significa que ela inclui, por essência, em si mesma algo como um “sentido” e realiza, com base nessas doações de sentido e junto com elas, operações sucessivas que se tornam precisamente “significativas”. Faz parte desses momentos noéticos, por exemplo, a direção do olhar do eu puro em direção ao objeto que ele “visa” graças à doação de sentido, ou seja, em direção ao objeto que ele “tem em mente” [*der ihm “im Sinne liegt”*]. A multiplicidade de dados que compõem o estatuto efetivo, noético, corresponde sempre uma multiplicidade de dados que podem ser exibidos no quadro da intuição verdadeiramente pura em um *estatuto noemático* correlativo, ou mais brevemente, no *noema*. A percepção, por exemplo, tem seu *noema*, mais radicalmente seu sentido perceptivo, ou seja, o *percebido como tal*. Dentro de nossa atitude fenomenológica, podemos e devemos colocar a questão eidética: *o que é o “percebido como tal”?* *Quais momentos essenciais ele implica em si mesmo como noema perceptivo?* Nós encontramos a resposta dirigindo nosso olhar puro para o que é dado em sua essência e podemos descrever fielmente, em perfeita evidência, “o que se manifesta” como tal. Em outras palavras, podemos “descrever a percepção sob o aspecto noemático” (HUSSERL, 1952/2002, p. 224).<sup>18</sup>

São inúmeras as questões levantadas por essa abordagem, que cruzam problemas de lógica e filosofia da linguagem<sup>19</sup>, epistemologia, metafísica e filosofia da mente; mas ainda mais especificamente são notáveis os ganhos teóricos de uma análise fenomenológica da *pessoa humana* em relação ao *mind-body problem* e ao tema relacionado da alteridade como realização da subjetividade pessoal. É bem conhecida, de fato, a reflexão de Husserl segundo a qual um sujeito antes da *Einfühlung* não é uma pessoa<sup>20</sup>, posteriormente retomada originalmente por Edith Stein e pela *via individuationis* proposta por ela em continuidade com a tradição cristã. Mas vamos por partes.

## 2 A questão mente-corpo. Metafísica, fenomenologia, psicologia

A questão mente-corpo permeia quase toda a epistemologia contemporânea na área de pesquisa analítica que se cruza com as ciências cognitivas e as

<sup>18</sup> Para uma análise mais aprofundada sobre a relação entre conteúdo objetivo, sentido preenchido e significado, veja o § 14 da Primeira das *Logische Untersuchungen* husserlianas. A este respeito, cf. Patrizia Manganaro (2006a), cit.

<sup>19</sup> Edmund Husserl (1973).

<sup>20</sup> Para uma análise mais aprofundada, consulte Patrizia Manganaro (2006b), cit.

neurociências; a noção metafísica de “alma”, por sua vez, está em desuso no Ocidente que a produziu, elaborou e articulou filosoficamente<sup>21</sup>: atualmente, o termo foi removido da cultura, do conhecimento e até mesmo da linguagem comum e midiática, sendo geralmente preferidos termos mais neutros e seculares como “psique” e “mente”. Porém, na era pré-moderna, a relação mente-corpo foi mais efetivamente denotada pela expressão alma-corpo: se para a escolástica medieval a *mens* era a raiz comum do intelecto e da vontade, ou seja, das duas faculdades da alma racional humana, o período que se estende da era moderna à pós-moderna entendeu e interpretou o significado de forma diferente. Convém, portanto, abordar a questão desde os primórdios da civilização ocidental.

A palavra grega *psyché*, geralmente traduzida por *alma*, já estava presente nos poemas homéricos com o significado de “sopro vital”. Por sua vez, o termo “alma”, de origem latina, apresenta a mesma raiz da palavra grega *ánemos* (“vento”) e o mesmo significado de *spiritus* — em grego *pnêuma* (“ar”, “sopro”, “respiração”) —, metaforicamente indicando o princípio imaterial que dá vida ao corpo e que, ao mesmo tempo, fundamenta e direciona todas as atitudes e dimensões da vida autenticamente humana: um testemunho sólido etimológico-semântico de que a interação entre a civilização helênica e a cultura latino-cristã permanece fértil, apesar das tentativas de fagocitar esta última na primeira, de apagar sua marca de sentido com uma operação de homologação indevida. Mas há ainda mais. Na antropologia veterotestamentária judaica, a alma é *nephesh*, termo que abrange, de forma unitária, a vida vegetativa e a vida espiritual e que, do ponto de vista semântico, se aproxima da palavra *rûah* (“respiração”, “sopro”), designando, em última análise, a única força vital à qual se referem as manifestações sensíveis e espirituais do humano. Nesse complexo entrelaçamento e no reconhecimento das grandezas individuais que nele se entrelaçam, parece-me que tanto a autocompreensão quanto o futuro do Ocidente estão em jogo.

A cultura helênica, berço da cultura ocidental, desenvolveu o sentido deste “sopro vital” de várias maneiras e nuances de pensamento. Três delas geralmente prevaleceram: 1) a alma como parte do corpo, consistindo de uma matéria sutil que fornece vitalidade e dinamismo aos membros (Demócrito, Epicuro); 2) a alma eterna

---

<sup>21</sup> Para uma análise mais aprofundada, cf. Angela Ales Bello (2003), cit.

e imortal, prisioneira de um corpo finito e perecível até a morte, absolutamente distinta dele (Platão); 3) a alma enquanto *entelécheia*, princípio determinante da corporeidade. Como forma do corpo, a alma dá-lhe vida, movimento, sensibilidade e, no caso do ser humano, pensamento, *lógos*: Aristóteles fala de uma alma “nutritiva” ou “vegetativa” para as plantas, uma alma “sensitiva” para os animais e uma alma “racional” para o ser humano. Sempre que o Estagirita identifica *psyché* (“sopro”) com *bíos* (“vida”), ele mantém e amplia o significado homérico de “sopro vital”, agora filosoficamente reforçado.

Do ponto de vista filosófico, a relação mente-corpo se configura como um duplo problema: o *psicológico* da relação entre as funções superiores da psique e as funções neurofisiológicas do soma, e o *metafísico* da relação entre o sujeito dessas faculdades superiores espirituais (liberdade, inteligência, vontade, motivação, responsabilidade) e o sujeito das funções neurofisiológicas do corpo. Portanto, os termos *corpo*, *psique*, *alma*, *espírito* e *mente* voltam à tona em uma referência tão interessante quanto complexa. Estes são utilizados, rejeitados ou valorizados de acordo com as abordagens e orientações do pensamento. Na filosofia moderna, a questão mente-corpo se evidencia com Descartes, o qual defende uma concepção redutivamente mecanicista da vida e dos organismos vivos: ele nega a existência da alma nutritiva, que Aristóteles indicava como própria das plantas, afirma que os animais são máquinas inconscientes de si mesmos e que o corpo humano é um mecanismo guiado por um intelecto e uma vontade livre, que o filósofo francês, querendo se distanciar ainda mais do aristotelismo, chama de *mens*, ou seja, pensamento, consciência. Daqui vem o famoso *cogito, ergo sum (res cogitans)*. E daqui vem a relevância não apenas semântica do termo “mente”, destinado a se impor no cenário cultural e a substituir o *lógos* e a *psyché* da filosofia clássica: essa consciência é de fato irreduzível a algo físico e equivale a uma espécie de modificação daquela substância imaterial que “eu” sou, ou seja, da minha *mens* ou *esprit*, como também será mencionado na tradução francesa aceita por Descartes. Dos termos *mens* e *esprit*, todas as noções com as quais as línguas ocidentais se referem a esse espaço interior subjetivo acessível somente por introspecção serão derivadas na modernidade: *mind* e *spirit* em inglês, *mente* e *spirito* em italiano, *mente* e *espírito* em espanhol.

Com Descartes, o dualismo entre alma e corpo é levado ao extremo, como um conflito insolúvel entre a *res cogitans* (“coisa pensante” o sentido do mundo e do

humano que habita o mundo: a *mente*) e a *res extensa* (“coisa extensa” mensurável e quantificável segundo as leis “exatas” da física: o *corpo*), dando origem, portanto, a esse dualismo psicofísico que por muito tempo condicionou fortemente as ciências humanas e a filosofia. Na cultura anglo-saxônica, foi David Hume quem rejeitou a substancialização cartesiana da consciência e do pensamento e denotou com o termo *mind* o conjunto de estados conscientes como empiricamente redutíveis, fisiológicos, materiais, segundo uma lógica de medida, quantificação e cálculo. Somente no final do século XIX, o psicólogo Franz Brentano propôs uma concepção diferente e inovadora do “mental”, distinguindo-o do que é meramente físico ou somático por uma característica fundamental: a *intencionalidade*, a capacidade de se dirigir, de se referir e de se relacionar com algo diferente de si, ou seja, de possuir um conteúdo. Essa concepção estava destinada a deixar uma marca profunda em dois ilustres alunos de Brentano: Sigmund Freud — com a sua teoria do inconsciente, uma atividade “mental” não meramente fisiológica, mas dotada de significado e ainda não consciente — e Edmund Husserl — o pai da escola fenomenológica, que enfatizou a centralidade do eu intencional (ou consciência) no duplo movimento de investigador e investigado e no fluxo da sua vida corpórea, psíquica e espiritual.

Edith Stein esclarece:

Aquele que não quer falar da alma (*Seele*) das plantas não pode reconhecê-las como tendo nem mesmo um corpo (*Leib*) no sentido mais elevado da palavra. Ele deve, então, usar outro termo para distinguir esses seres materiais vivos dos seres inanimados. Estudamos a doutrina *tomista* da alma, que, com Aristóteles, vê na alma a forma essencial de todos os seres vivos, e que distingue diferentes graus dessa forma, dependendo se se trata apenas de uma estrutura material viva ou também de uma vida interior, e dependendo se essa vida *interior* é apenas sensível ou também espiritual. De acordo com esses graus, distinguimos a alma das plantas, dos animais e dos seres humanos (vegetativa, sensitiva, racional), precisamente assim: o grau superior age também como o grau inferior, desempenhando adicionalmente uma tarefa específica. Esclarecemos o significado da forma, a ser entendido no significado aristotélico-escolástico, dizendo que ela dá ao ente sua determinação essencial: nos seres corpóreos inanimados, ela é simplesmente o que dá características específicas ao ser material, como a extensão, movimento e ação, e o sentido espiritual que se expressa na particularidade de suas expressões formais. A característica diferenciadora das formas *vivas* em relação às formas inanimadas é a sua força superior à matéria, que é capaz de juntar uma multiplicidade de formações materiais já presentes e transformá-las em um todo, e que recebe a unidade formal resultante das contínuas mutações da matéria e a aperfeiçoa (STEIN, 1988, p. 390).

É fácil entender por que em *Endliches und ewiges Sein*, como também em *Potenz und Akt*, Stein citou várias vezes a sua colega fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius, que investigou “realisticamente” (*Realontologie*), com a ótica aristotélica da *entelécheia*, a extraordinária interconexão entre a vida das plantas, dos animais e dos seres humanos<sup>22</sup>, com o foco particular na alma humana, como se vê o seguinte diálogo metafísico entre Psilandro e Montano:

Montano — Sem dúvida, existe sob certo aspecto, uma ligação muito estreita entre a alma no sentido amplo do termo e o corpo. Mas essa conexão é fundamentalmente diferente em relação àquela entre o corpo e “o” eu *tout court*”, como o senhor diz. O fato de minhas mãos serem animadas certamente não significa que minha alma habita “nas” mãos, assim como se poderia dizer em relação ao eu corporalmente constituído?

Psilandro — Parece sem dúvida que não.

Montano — Queremos determinar um “lugar” para a alma, queremos encontrar “onde” ela se insere propriamente na totalidade do eu, que é tão complexa em sua estrutura. Agora, parece justificado dizer que o eu se “eleva” em direção ao espírito ou ao ser espiritual, que ele é formado interiormente ou exteriormente através do corpo, no ser exterior ou na existência? E na alma, como as coisas estão agora? Mostrando que o eu se manifesta no “espírito” além de si, portanto, espontaneamente no corpo ou no interior da existência externa, não representa neste caso a alma como um centro adequado ou como um ponto mediano para a totalidade daquele eu que tem uma certa forma e estrutura?

Psilandro — Não poderíamos acrescentar que o eu, no espírito, é desenvolvido em altura, e que no corpo é desenvolvido, por assim dizer, em “largura”, enquanto na alma seria desenvolvido em “profundidade”, ou seja, em sua própria profundidade?

Montano — Sim. Em um ponto, o senhor tocou em algo absolutamente correto: se eu defini a alma como o “ponto central” do eu na sua totalidade, com isso ainda estamos na posição da alma dentro da totalidade do eu; obtemos a alma somente se, como o senhor diz, quando nos aprofundarmos no eu (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 71-73).

A partir da superação definitiva do dualismo psicofísico cartesiano, surgiu uma visão mais complexa e, ao mesmo tempo, específica do que é o “corpo” e o que é a “mente”, tanto na elaboração fenomenológica — com as decisivas distinções de Husserl<sup>23</sup> entre corpo físico (*Körper*) e corporeidade viva (*Leib*), entre a presença originária (*Urpräsenz*) e a apresença (*Appräsenz*), retomadas por sua aluna Edith Stein (1970/1976) que sutilmente indagou o que é a “psique” (*Psyche*), o que é

<sup>22</sup> Cf. Edith Stein (1996), cit.

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per un filosofia fenomenologica*, Vol. II, cit., § 36 (“Costituzione del corpo vivo in quanto latore delle sensazioni localizzate”), § 38 (“Il corpo vivo come organo del volere e latore di liberi movimenti”), § 44 (“Presenza originaria e apresenza”).

“espírito” (*Geist*) e o que é a “alma” (*Seele*) — quanto na teoria freudiana das pulsões, centrada na visão de corpo como fonte das representações psíquicas.

### **2.1 *Erleben intencional e vida do espírito***

Como é conhecida, a *erleben* fenomenológica evoca a “vida interior” de Agostinho e sua dinâmica típica; segundo Edith Stein, a vida do espírito começa com aqueles fenômenos caracterizados pelo movimento em direção a algo e chamados de atos (*Akte*) ou vivências intencionais (*intentionale Erlebnisse*). A intencionalidade é específica da vida da consciência, enquanto nos processos mais propriamente psíquicos ela é encontrada apenas em uma forma inicial e ainda vaga. O ato da reflexão, em particular, é a vivência intencional central que permite a descrição dos outros atos; entre eles, a motivação desempenha um papel decisivo, adquirindo na esfera do espírito uma posição de importância primordial para a conexão com a liberdade. O pano de fundo em que Edith Stein se move é o husserliano: a exigência comum é entender a unidade da estrutura da pessoa humana apesar da complexidade de sua constituição. Husserl já havia descrito as três dimensões essenciais — corporeidade viva, atividade psíquica, esfera espiritual — como nuances de uma única e profunda realidade; ele havia identificado as vivências presentes sob as determinações tradicionais da alma e corpo, as quais não eram negadas, mas indagadas analiticamente através de um longo processo de esclarecimento. Apenas para esclarecer, a falta de esclarecimento é aquilo que o fenomenólogo havia duramente repreendido de Descartes na primeira de suas meditações.<sup>24</sup>

Edith Stein segue na direção indicada pelo mestre e identifica em todo ser vivo um núcleo (*Kern*) ou centro da identidade pessoal: a *alma*, cuja vida é guiada de dentro para fora, entre interioridade e transcendência. Ela é a forma de todo o indivíduo psicofísico, a raiz fundamental da pessoa humana. Nessa perspectiva, o *Leib* não pode ser considerado como uma “prisão” da alma que a impediria de se elevar, mas como o seu “espelho”, no qual a vida interior se reflete e através do qual o invisível se torna visível. O corpo vivo animado é iluminado por isso, a mesma luz que preenche a alma penetra e irradia nele, tornando-o a morada designada para a realização de

<sup>24</sup> Edmund Husserl (2002b), cit., § 10 (“Excursus. Il difetto della svolta trascendentale cartesiana”).

uma vida concretamente livre. Nesse ponto, a distinção entre “alma” e “espírito” se torna tão sutil que quase desaparece: se com o espírito nos voltamos intencionalmente para o mundo, a alma o acolhe em si e se une a ele — cada alma de uma forma peculiar, própria. Mas essa diferença desaparece no momento em que esse pleno acolhimento consiste em um apreender na alma e com a alma, ou seja, no surgimento da alma a partir de si mesma — trata-se, na realidade, de uma ação puramente espiritual. Edith Stein conclui que a vida da alma, uma vez que emerge de si mesma e pode aparecer diante do mundo, é uma atualidade espiritual.

No âmbito francês, Maurice Merleau-Ponty (1945/2003, p. 271) rejeitou o dualismo cartesiano que define o “corpo” como mera soma de partes sem interioridade (corpo-objeto) e a “alma” como um ser completamente presente a si mesmo sem distância (consciência-sujeito). Ao contrário, a experiência da corporeidade revela um modo de existência complexo, irreduzível à mera somaticidade: se pensarmos nela como um conjunto de processos em terceira pessoa — “visão”, “motilidade”, “sexualidade” —, percebemos que tais “funções” não podem ser conectadas entre si com o mundo externo por relações de causalidade, mas todas são retomadas e envolvidas em um único drama. O corpo não é, portanto, um objeto, uma coisa ou um fato, e pelo mesmo motivo, a consciência que temos dele não é um pensamento. Tanto para o corpo do outro quanto para o meu próprio corpo, há apenas uma maneira de conhecer o corpo humano: vivê-lo, ou seja, fazer nosso o drama que o atravessa.

Mais adiante, será vista a importância desses e dos seguintes argumentos originalmente fenomenológicos sobre a experiência “em primeira pessoa” em comparação com as mais recentes descobertas da neurociência<sup>25</sup> e, em particular, da neurofisiologia, em que a *Einfühlung* desempenha um papel determinante.

Antes de prosseguir com este exame, gostaria de lembrar, mesmo que brevemente, as importantes contribuições da análise existencial (*Daseinanalyse*) do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, que explicitamente definiu a laceração cartesiana do ser humano em *res cogitans* e *res extensa* como “o câncer de toda psicologia” (BINSWANGER, 1973, p. 22). Movendo-se entre Husserl e Heidegger, ele trabalhou

<sup>25</sup> Para uma visão geral, cf. Massimiliano Cappuccio (2006), cit. A recente direção exploratória das ciências cognitivas especificou-se como *embodied cognitive science*, reintroduzindo a cognição na dimensão da corporalidade e reconhecendo como pertinentes as manifestações cognitivas a ela conectadas, como a intencionalidade, a percepção, a ação, a emoção.

sobre os temas da copresença e da coexistência, sinalizando, ao mesmo tempo, o perigo da perda do *proprium* do humano devido aos processos de massificação. Superando o momento reducionista e objetivante, o caminho indicado por Binswanger traz a marca de uma profunda experiência da realidade clínica, que indaga “como” se encontra o outro segundo a modalidade patológica constitutiva de cada relação interpessoal:

Quem deve ser considerado como doente mental é decidido pela psicopatologia clínica; mas em que o doente, como ser humano compreendido a partir da essência humana ou do ser humano, se diferencia do homem saudável, isso só a análise existencial (*Daseinsanalyse*) pode indicar e dizer em uma linguagem adequada à existência humana. O psiquiatra fica satisfeito apenas quando vê como o círculo da relação mútua entre psicopatologia e análise existencial se fecha (BINSWANGER, 1957, p. 38).

### 3 Sobre o sentir empático

Existe uma grande discussão sobre a dívida intelectual de Edith Stein em relação a seu mestre, e é um fato que Husserl<sup>26</sup> se ocupou da empatia desde 1905, embora não de forma sistemática e unificada; ele então precisou os pontos centrais de sua investigação nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-11), nas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cujo primeiro volume origina-se em 1913, e ainda em *Cartesianische Meditationen*, o célebre ciclo de palestras ministradas em 1929 na Sorbonne em Paris. Isso é para enfatizar que, dentro das investigações fenomenológicas, o problema da empatia é um tema antigo, cuja importância Husserl mesmo está ciente: ele o aborda na ampla esfera da intersubjetividade em relação ao eu alheio (*fremde Ich*). As palestras de Husserl sobre *Natureza e Espírito*, nas quais afirmava que o mundo objetivo só pode ser experimentado por sujeitos em um relacionamento de compreensão mútua e/ou empatia (*Einfühlung*), e que, portanto, a experiência de indivíduos diferentes é um pressuposto do conhecimento do mundo natural ao “externo”, constituem o programa de uma densa série de investigações filosóficas, subsequentemente desenvolvidas por seus colaboradores mais próximos e, em particular, por Edith Stein. Há um ganho

<sup>26</sup> Edmund Husserl (2002b), cit., § 43 (“I modi onticonoematici dell’altro, come guide trascendentali per la teoria costitutiva dell’esperienza dell’estraneo”), p. 115-116.

duplo, tanto metodológico quanto de conteúdo: se, por um lado, estamos diante de um trabalho comunitário em sintonia com a própria ideia de comunidade, uma noção estudada em seus traços essenciais pelos membros da escola, por outro lado, trata-se também de uma rigorosa investigação epistemológica sobre a configuração do conhecimento da cultura ocidental.

O mérito de Stein é precisamente ter submetido a análise fenomenológica a experiência empática com um estudo científico sério, rigoroso, coerente e unitário (STEIN, 1985), lançando luz sobre as formas pelas quais a alteridade pessoal se apresenta a uma percepção consciente. A esse respeito, talvez seja necessário fazer um breve esclarecimento. Para Husserl, a empatia é o pressuposto que permite chegar ao conhecimento do mundo objetivo, cuja constituição está de qualquer forma ligada à relação intersubjetiva; Edith Stein, por outro lado, propõe uma autêntica fenomenologia do ato empático, descreve sua essência, identifica sua gênese e estrutura, investiga suas modalidades de realização: de fato, está interessada no conhecimento da experiência do outro no âmbito do psicofísico e do espírito. Sua atenção está, portanto, voltada tanto para o polo intersubjetivo quanto para a raiz da subjetividade, a *via individuationis*.

Empatizar significa “sentir dentro do outro”. Nas várias línguas ocidentais modernas, o verbo “sentir” é polissêmico: pode significar escutar, ouvir (um som, uma voz, uma melodia), sentir em um sentido sentimental ou emocional (amor, alegria, dor, melancolia), experimentar uma sensação (calor ou frio, ou um sabor, um cheiro), perceber de forma imediata e intuitiva, entre outros. Em alemão, a partir do verbo *fühlen* — semelhante ao inglês *to feel* — é especificado *ein-fühlen* (“sentir dentro”), cujo substantivo correspondente é *Einfühlung*. Utilizando o grego *pathos*, o termo usado por Edith Stein foi traduzido como “entropia” ou “empatia” (“sentir dentro do outro”). Com a análise da *Einfühlung*, a fenomenóloga esclarece a relação entre *ego* e *alter ego*, lança luz sobre o tema da intersubjetividade já estudado por Husserl e investiga a possibilidade de perceber de forma não originária a vivência alheia originária, ou seja, a alteridade. A empatia é uma *Erlebnis sui generis* que me permite entender que o outro é portador de uma vida psicofísica e espiritual semelhante à minha; de forma especular, sou capaz de entender a minha estrutura constitutiva em relação ao outro sujeito, embora entre os dois não haja identidade, coincidência e muito menos assimilação aniquiladora.

### 3.1 Corporeidade viva e intersubjetividade

O contato, o encontro com o outro ocorre graças ao único dado objetivável da alteridade: o *Leib*. Através da presença de várias vivências, cujo fluxo se tem consciência, revela-se o significado da relação intersubjetiva graças ao *medium* da corporeidade viva. O *Leib* é, portanto, um meio indispensável de relação: através de um jogo sutil de percepção e apercepção, ele permite a apreensão do corpo, da psique e do espírito de outros eus. Por outro lado, o *alter ego* me constitui, me identifica, legitimando a fundação ontológico-fenomenológica do ser humano e conferindo sentido e importância ao polo intersubjetivo, identificado, nesse momento, em estado nascente, no seu momento topológico, como pura relação. Longe de constituir uma prisão, o *Leib* designa a peculiaridade única de cada ser humano, que revela já em sua própria corporeidade viva sua singularidade, dignidade, inviolabilidade, liberdade. O vínculo do corpo físico a um sujeito, na verdade, não pode ser reduzido à simples inseparabilidade espacial; trata-se, antes, de um *Leib* que *sente*, que percebe e que apercebe. Através da empatia, percebo que o outro está vivenciando uma série de atos motores e perceptivos que se referem à corporeidade (*Leib*); outros de natureza reativa, impulsiva e instintiva que se referem à esfera mental ou psíquica (*Psyche*); outros ainda que implicam a esfera dos valores e envolvem tomadas de posição voluntárias, escolhas conscientes, decisões livres, e dizem respeito à motivação, liberdade, responsabilidade, remetendo, assim, a uma dimensão que com o termo unitário Edith Stein chama de espiritual (*Geist*). A espiritualidade pessoal significa vigilância e abertura: não apenas existo, não apenas vivo, mas sou consciente do meu ser e do meu viver, tudo em um único ato. A forma original do conhecimento, própria do ser e da vida espiritual, não é aquela de um conhecimento *a posteriori*, reflexivo, em que a vida se torna o objeto de conhecimento, mas sim como um conhecimento originário sobre o outro e sobre si mesmo. Isto significa estar nas outras coisas, olhar para dentro de um mundo que se apresenta diante da pessoa. No que diz respeito à *via individuationis*, o núcleo (*Kern*) ou raiz da pessoa humana possui uma certa qualidade interior, diferente de indivíduo para indivíduo, que determina a plenitude e a vitalidade do agir; a sua amplitude e profundidade descrevem a sua maneira de ser, essa peculiaridade única e irrepetível de sua individualidade, que confere uma impressão original e única a tudo o que provém desse núcleo:

Em todo ser vivo há, ao contrário dos corpos materiais, um *núcleo* ou um *centro* que é o autêntico *primum movens*, aquilo de onde, por último, começa o próprio movimento. Esse núcleo é aquilo pelo qual se pode dizer em sentido estrito que o ser vivo *vive*, enquanto para o corpo que lhe pertence vale apenas o fato de que é *animado*. A “vida” é expressa no facto de que o “núcleo” se autodetermina, e isso se verifica para a totalidade do ser vivo. O ser das coisas materiais é um manter-se no tempo, dentro do qual sua condição ou permanece inalterada, ou sofre mudanças devido aos efeitos das circunstâncias externas. O ser dos seres vivos é um contínuo *processo de desenvolvimento*, no qual a mudança das condições externas tem sua origem no núcleo (STEIN, 1998, p. 164).

A unidade real de “alma” e “corpo vivo”, continua a filósofa fenomenóloga, é uma “pessoa”: tudo o que é corpóreo (*Leibliche*) tem uma parte interna, interior, íntima, e, portanto, o corpo vivo não é simplesmente um corpo perceptivo, mas pertence a um sujeito, a um eu que através dele sente seus estados e que por sua vez pode entrar em profundo contato com o que o *alter-ego* vive e sente.

Quanto à relação entre subjetivo e intersubjetivo, convém lembrar aqui a reflexão husserliana na Quinta de suas *Cartesianische Meditationen*: entrelaçados de uma maneira toda própria com os corpos, como objetos psicofísicos, os outros estão no mundo; dentro de sua vivência consciente, o eu experimenta o mundo junto com os outros, e o sentido dessa experiência implica que os outros não são formações sintéticas privadas do eu, mas constituem um mundo alheio ao eu, como *intersubjetivo*, um mundo que existe para todos e cujos objetos estão disponíveis para todos. Segundo Husserl, é um problema filosófico totalmente especial aquele do *aí-para-mim* dos outros, que é então o tema da teoria transcendental da *experiência do alheio*, isto é, da análise da vivência empática:

Logo se vê que a importância de uma tal teoria é muito maior do que parece à primeira vista, na medida em que ela funda igualmente uma teoria transcendental do mundo objetivo e, na verdade, de forma abrangente, especialmente no que diz respeito à natureza objetiva. Ao sentido de ser do mundo, especialmente da natureza como objetiva, pertence o *aí-para-qualquer-um*, como sempre co-intencionado por nós quando falamos de realidade objetiva. Além disso, ao mundo da experiência pertencem objetos com predicados *espirituais*, que por sua origem e sentido remetem a sujeitos e, em geral, a sujeitos alheios e à sua intencionalidade ativamente constitutiva.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, § 44 (“Riduzione dell’esperienza trascendentale all’esperienza appartentiva”), p. 117.

Um pouco mais adiante, o fenomenólogo esclarece ainda mais o nexos de sentido que liga o *ego* e o *alter-ego* nos seguintes termos:

O que é especificamente meu em virtude de ser um ego, o meu ser concreto como mônada, que existe puramente em mim mesmo e para mim mesmo como propriedade exclusiva, inclui toda a intencionalidade e, portanto, também aquela que é dirigida ao alheio. Nessa intencionalidade delineada, um novo sentido de ser é constituído que transcende o meu ego monádico na identidade que lhe é própria e um ego é formado não como eu mesmo, mas que se *reflete* no meu próprio eu, na minha mônada. O segundo ego não está simplesmente presente, mas é constituído como “alter-ego”, onde o ego incluído na expressão “alter-ego” é, na verdade, eu mesmo no meu próprio ser. O *outro*, em seu sentido constitutivo, remete a mim mesmo; o outro é um reflexo de mim mesmo.<sup>28</sup>

#### 4 *Einfühlung* e *mirror neurons*. Filosofia e neurociência em diálogo

A respeito da controversa relação mente-cérebro e de seu indevido reducionismo, debatido filosoficamente principalmente na área analítica de pesquisa da *Theory of Mind*, na última década a neurofisiologia deu passos de gigante e confirmou indiretamente as análises fenomenológicas de Husserl, Stein e Merleau-Ponty sobre subjetividade e intersubjetividade, ao ponto de formular a necessidade de:

Fenomenologizar as neurociências cognitivas, em vez de naturalizar a fenomenologia [...]. Um diálogo maior entre neurociência e fenomenologia não só é desejável, mas necessário. A pesquisa neurocientífica futura deve se concentrar cada vez mais nos aspectos em primeira pessoa da experiência humana e tentar estudar melhor as características pessoais de cada sujeito de experiência (GALLESE, 2006, p. 294).

Trata-se da descoberta totalmente italiana dos *neurônios-espelho*, dotados de uma propriedade extraordinária: a de provocar uma reação especular no sistema neural do observador passivo de uma ação.<sup>29</sup> Ou seja, eles ativam-se, por assim dizer, “ressoam”, tanto quando uma ação é realizada em primeira pessoa, quanto quando a vemos ser realizada por outros, e constituem, portanto, a prova de um mecanismo neurofisiológico básico que nos permite entrar em relação com os outros. Através do

<sup>28</sup> Vittorio Gallese (2003), cit.; G. Rizzolatti e C. Sinigaglia (2006), cit.

<sup>29</sup> Cf. Giacomo Rizzolatti Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, cit. Uma interessante discussão sobre a relação entre fisiologia e ciências da subjetividade encontra-se In E. Stein (1998), cit.

paradigma da *embodied cognition*, têm-se estudado modalidades “como se” de interação mútua, que permitem criar modelos do eu/outro. De acordo com o modelo da ciência cognitiva clássica, os sistemas sensoriais registrariam os dados do mundo, posteriormente interpretados e compreendidos pelos sistemas mais propriamente cognitivos. Nesta perspectiva, o sistema motor não representaria outra coisa senão um instrumento para traduzir em movimento as respostas elaboradas pelo sistema cognitivo. A descoberta dos neurônios-espelho mudou radicalmente a maneira de conceber a relação entre ação, percepção e processos cognitivos, e é neste ponto que ocorre o encontro com a fenomenologia. Isso permitiu uma exploração mais ampla das funções cognitivas já ao nível motor. Notáveis são as consonâncias com o sentido profundo da corporeidade viva como *meio* de relação. Mas deixemos a palavra ao neurocientista Vittorio Gallese (2006, p. 304):

O planejamento de uma ação requer a previsão de suas consequências. Isso significa que quando estamos prestes a executar uma determinada ação, também somos capazes de prever as suas consequências. Este tipo de previsão é o resultado da atividade do modelo de ação. Se fosse possível estabelecer um processo de equivalência motora entre o que é agido e o que é percebido, graças à ativação do mesmo substrato neuronal em ambas as situações, uma forma direta de compreensão da ação alheia se tornaria possível. A pesquisa neurocientífica nos diz que as coisas são exatamente assim. Nosso cérebro é, de fato, dotado de neurônios — neurônios-espelho — localizados na área pré-motora e parietal posterior do córtex, que se ativam tanto quando executamos uma ação quanto quando a vemos executada por outros. Tanto as previsões relacionadas às nossas ações quanto as relacionadas às ações dos outros podem, portanto, ser caracterizadas como processos de modelagem baseados na simulação. A mesma lógica que preside a modelagem de nossas ações preside também a das ações dos outros. Perceber uma ação — e compreender seu significado — equivale a simular internamente. Isso permite ao observador usar seus próprios recursos para penetrar no mundo do outro por meio de um processo de modelagem que tem os contornos de um mecanismo não consciente, automático e pré-linguístico de simulação motora [...]. A presença de neurônios-espelho faz com que a observação da ação alheia constitua uma forma de simulação da mesma. A presença de um substrato neuronal compartilhado entre o agente e o observador, que subjaz tanto às ações direcionadas a objetos quanto às ações comunicativas, constitui um espaço de sentido intersubjetivo compartilhado. Por meio da simulação corporificada, o próprio corpo se torna a origem da função constitutiva e genética da intersubjetividade.

Dessa forma, a estratégia dos neurônios-espelho fornece a base científica para superar aquelas lógicas solipsistas e egocêntricas centradas no binômio redutivo mente-cérebro: sua ação pode ser codificada na perspectiva de uma “cavidade ressonante virtual”, na qual a codificação neural torna o diálogo interativo e

compartilhável. As representações neurais resultantes são, assim, compartilhadas em comum, já ao nível intencional. A existência do outro, dos outros, está de certa forma escrita em nossos neurônios: de fato, o sistema de neurônios-espelho determina o surgimento de um espaço de ação compartilhado, no qual é gerado o processo de comunicação e compreensão intersubjetiva. A raiz da subjetividade humana é, na verdade, uma *intersubjetividade originária*. Nesse sentido, vale a pena retomar a argumentação husserliana contida no segundo volume das *Ideen*, para então proceder a uma comparação com as descobertas recentes da neurofisiologia. Segundo o fenomenólogo, todo ser humano, graças à sua corporeidade, está no contexto espacial, entre as coisas; a cada outro corpo vivo está ligada uma vida psíquica colocada empaticamente, de tal modo que, quando um corpo vivo se move e se encontra em lugares sempre novos, também sua psique se move: a psique está, de fato, constantemente fundida ao corpo vivo. Para estabelecer uma relação entre o *ego* e o *alter-ego*, para comunicar algo a alguém, é necessário estabelecer uma relação corporal, uma conexão por meio de processos físicos. O fato de que o corpo vivo e a psique formam uma peculiar unidade de experiência e que, em virtude dessa unidade, o psíquico venha a ter seu lugar no espaço e no tempo, constitui para Husserl a base de uma legítima “naturalização” da consciência.<sup>30</sup> Obviamente, esse tipo de “naturalização” não é do tipo empírico ou factual:

Assim se apresentam os sujeitos alheios, localizados e temporalizados. Dentro do que é apresentado juntamente com o corpo vivo, estão incluídos os sistemas de manifestação através dos quais é dado um mundo externo a esses sujeitos. Ao torná-los objetos de empatia, os apreendemos como análogos de nós mesmos, e seu lugar nos é dado como um “aqui”, em relação ao qual tudo o mais é um “lá”. Mas junto com essa analogia, que não produz nada de novo em relação ao eu, temos o corpo vivo alheio como um “lá”, identificado com o fenômeno do corpo vivo-aqui. Agora, tenho também o movimento objetivo no espaço, o corpo alheio é movido como outro corpo, e junto com ele o homem e sua vida psíquica também “se” movem [...]. Com essa realidade, eu coloco um análogo do meu eu e do meu mundo circundante, ou seja, um segundo eu com seus “elementos subjetivos”, com seus dados sensoriais, com as manifestações mutáveis que são suas e com as coisas que se manifestam através dessas manifestações. As coisas postas pelos outros são também minhas: na empatia, eu participo da posição do outro, identifico, por exemplo, a coisa diante de mim de acordo com o modo de manifestação A com a coisa colocada pelo outro no modo de manifestação B. Isso implica a possibilidade de uma troca através da mudança de lugar: cada homem, diante da mesma coisa em um mesmo lugar do espaço, tem

<sup>30</sup> Edmund Husserl (2002a), cit., § 46 (“Significato dell’entropatia per la costituzione della realtà iouomo”), tr. it. p. 169.

“as mesmas” manifestações — desde que todos, como temos o direito de supor, tenham a mesma sensibilidade [...]. (HUSSERL, 2002, p. 170, § 46).

#### **4.1 Fenomenologia e neurofisiologia sobre o “imediatamente compartilhado”. O terreno comum da experiência humana ou a impossibilidade de um “eu” sem um “nós”**

Recentemente, o neurofisiologista da Universidade de Parma, Giacomo Rizzolatti (2008), juntamente com seus colaboradores, descobriram que o mecanismo dos neurônios-espelho é capaz de codificar a experiência sensorial em termos emocionais. Isso significa que a compreensão imediata, em primeira pessoa, das emoções dos outros é o pré-requisito necessário para o comportamento empático que subjaz a grande parte das relações intersubjetivas (RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2006). Os neurônios-espelho mapeiam as ações observadas nos mesmos circuitos nervosos que controlam sua execução ativa e, portanto, permitem uma representação interna, uma espécie de “simulação corporificada”, de uma determinada ação real e concreta, seja ela sociocomportamental ou linguística (GALLESE, 2005). Isso constituiria a “prova” neurofisiológica de que o ser humano é naturalmente social; e nessa direção, algumas patologias solipsistas, como o autismo, seriam explicadas: a presença de lesões no sistema espelho impediria o sujeito de entrar em contato com o mundo circundante comum, inclusive do ponto de vista do atraso linguístico.

O problema da consciência intencional, tradicionalmente próprio da investigação filosófica, é hoje colocado ao cientista com toda a sua amplitude: as duas disciplinas, muitas vezes distantes ou pouco comunicativas, agora estão significativamente entrelaçadas, embora mantenham a autonomia de seus métodos e procedimentos. Isso permite a superação de um preconceito cultural infelizmente consolidado, que afirma que a filosofia não é ciência e que a ciência não faz filosofia. Em termos fenomenológicos, é notável que, a partir da argumentação de Rizzolatti, emerge, *mutatis mutandis*, a diferença entre a vivência original e o não-original e até mesmo a diferente qualidade do “sentir” físico, psíquico e espiritual sobre o qual Husserl e Stein tanto insistiram. Certamente, a perspectiva é apenas a neurofisiológica, mas o cientista percebe os limites impostos aos resultados de sua pesquisa ao argumentar que compartilhar, ao nível visceromotor, o estado emocional

de outra pessoa é algo muito diferente de sentir um envolvimento empático com ela. Por exemplo, se vemos uma careta de dor, isso não nos induz automaticamente a sentir compaixão: isso muitas vezes acontece, mas os dois processos são distintos, no sentido de que o segundo implica o primeiro e não o contrário. Além disso, a compaixão depende de outros fatores além do reconhecimento da dor: por exemplo, de quem é a outra pessoa, de quais são nossos relacionamentos com ela, do fato de termos mais ou menos intenção de assumir sua situação emocional, seus desejos, suas expectativas.<sup>31</sup> Esses “outros fatores” mencionados por Rizzolatti foram agudamente evidenciados pela análise fenomenológica da vivência empática e identificados na esfera espiritual dos valores.

Filosoficamente, a questão relevante é: a *Erlebnis* empática, que permite o fundamento fenomenológico-ontológico da alteridade pessoal, é confirmada, “naturalizada” com bases neurofisiológicas? O conjunto de experimentos realizados estabelece, de fato, que o sistema de neurônios-espelho é capaz de decodificar não apenas o ato observado, mas também a intenção, o propósito com que ele é realizado: de acordo com o paradigma da *embodied cognition* (GALLESE, 2005), as intenções do *alter-ego* podem ser compreendidas sem alguma mediação reflexiva, seja ela conceitual ou linguística, por meio do que os fenomenólogos chamam de *Leib*. Como bem havia identificado Merleau-Ponty, trata-se de uma coconstrução da relação intersubjetiva por meio da corporeidade viva (MERLEAU-PONTY, 2003). Isso significa que os neurônios-espelho não “sentem”: é todo o ser humano, estruturalmente experiencial, que compreende o que o outro sente, vive e sente, em todas as suas dimensões constitutivas, assim como tem destacado a análise fenomenológica. A relação de reciprocidade que nos une aos outros seres humanos é uma condição natural, pré-linguística e pré-racional: muito além do dualismo cartesiano, este importante resultado científico demonstra o quão artificial é a dicotomia entre a “mente”, entendida como capacidade lógico-discursiva e calculista, e a esfera emocional, psicofísica, afetiva e relacional. E como é necessário repensar também a relação entre filosofia e ciência, sendo a filosofia uma ciência “rigorosa”, mas não “exata” como as ciências empíricas, e a ciência tendo se deparado ultimamente,

---

<sup>31</sup> Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia (2006), cit.

provavelmente contra sua vontade, com o problema da intencionalidade da consciência.

As evidências experimentais em apoio ao papel desempenhado pela simulação corporificada na mediação da compreensão experiencial das sensações dos outros se estendem até a empatia pela dor: a esse respeito, Gallese cita um estudo recente (SINGER et al., 2004), no qual as mesmas estruturas nervosas são ativadas em primeira pessoa tanto durante a administração de estímulos dolorosos aos sujeitos quanto durante sua percepção “simbólica” e indireta. Em outras palavras, o ser humano não está simplesmente orientado ou dirigido para o conteúdo de uma percepção com o objetivo de rotulá-la de acordo com as categorias conceituais habituais; em vez disso, estamos em uma relação peculiar de consonância intencional com o *alter-ego*. Trata-se de uma *relação de sentido*, como Gallese não deixa de enfatizar: “Graças à consonância intencional, o outro é muito mais do que outro sistema representacional. O outro se torna outra pessoa como nós” (GALLESE, 2006, p. 317).

O ganho teórico da fenomenologia do ser humano e, em particular, da vivência empática, consiste em destacar a modalidade cognitiva constituída pela apercepção. Husserl escreve no § 46 do segundo volume das *Ideen*:

Não se pode nem remotamente falar do fato de que, na auto-vivência solipsista, eu reencontro como uma realidade tudo o que é subjetivo em mim junto com meu corpo vivo perceptivamente dado, na forma de uma *percepção*, embora meu corpo vivo constitua, em muitos aspectos, uma unidade com minha subjetividade. Somente com a empatia, com o constante direcionamento das observações da experiência para a vida psíquica apresentada junto com o corpo vivo alheio e sempre objetivamente tomada junto com o corpo vivo, é que a unidade fechada do ser humano é constituída, uma unidade que eu então transponho para mim mesmo (HUSSERL, 2002, p. 169, § 46).

É muito interessante a consonância das teses husserlianas com as conclusões do neurocientista Rizzolatti, que chega a afirmar a insignificância de um *ego* sem a relação “espelho” com o *alter-ego*:

O sistema de neurônios espelho aparece tão decisivo para o surgimento daquele terreno de experiência comum que está na origem de nossa capacidade de agir como sujeitos não apenas individuais, mas também e sobretudo sociais. Formas mais ou menos complicadas de imitação, aprendizado, comunicação gestual e até mesmo verbal encontram um retorno

preciso na ativação de circuitos espelho específicos. Não apenas isso: nossa própria possibilidade de captar as reações emocionais dos outros está relacionada a um determinado conjunto de áreas caracterizadas por propriedades espelhadas. Assim como as ações, as emoções também são imediatamente compartilhadas: a percepção da dor ou do nojo alheio ativa as mesmas áreas do córtex cerebral que são envolvidas quando nós mesmos sentimos dor ou nojo. Isso mostra o quão arraigado e profundo é o vínculo que nos une aos outros, ou seja, quão bizarro é conceber um *eu* sem um *nós* (RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2006, p. 4).

## Referências

ALES BELLO, A. **L'universo nella coscienza in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius**. Pisa: Ets, 2003.

BINSWANGER, L. **Der mensch in der psychiatrie**. Pfullingen: Neske, 1957.

BINSWANGER, L. **Il caso Ellen West e altri saggi**. Milano: Bompiani, 1973.

CAPPUCCIO, M. (Org.). **Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente**. Milano: Mondadori, 2006.

CODA, P. **Il Lógos e il nulla: Trinità religioni mistica**. Roma: Città Nuova, 2003.

CONRAD-MARTIUS, H. **Dialoghi metafisici**. Tradução de A. Caputo. Nardò: Besa Editrice, 2005. (Original publicado em 1921).

DENNETT, D. C. **Sweet dreams: illusioni filosofiche sulla coscienza**. Milano: Raffaello Cortina, 2006.

DE PALMA, A.; PARETI, G. (Orgs.). **Mente e corpo: dai dilemmi della filosofia alle ipotesi delle neuroscienze**. Torino: Boringhieri, 2004.

DUMMETT, M. **Ursprünge der analytischen philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.

FODOR, J. **La mente modulare: saggio di psicologia delle facoltà**. Bologna: Il Mulino, 1999.

GALLESE, V. Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. In: CAPPUCCIO, M. (Org.). **Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente**. Milano: Mondadori, 2006. p. 293-326.

GALLESE, V. Embodied simulation: from neurons to phenomenal experience. **Phenomenology and Cognitive Science**, v. 4, p. 23-48, 2005.

GALLESE, V. The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. **Psychopathology**, v. 4, p. 24-47, 2003.

GIORELLO, G.; STRATA, P. **L'automa spirituale: menti, cervelli, computer**. Roma-Bari: Laterza, 1991.

HUSSERL, E. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica**. Vol. 1: Introduzione generale alla fenomenologia pura. Torino: Einaudi, 2002a.

HUSSERL, E. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica**. Vol. 2: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Torino: Einaudi, 2002c. (Original publicado em 1952).

HUSSERL, E. **Meditazioni cartesiane e discorsi parigini**. Milano: Bompiani, 2002b.

HUSSERL, E. **Zur Phänomenologie der intersubjektivität** (Husserliana, voll. XII-XXIV-XXV).

MANGANARO, P. Fenomenologia e filosofia analitica: senso, significato, linguaggio. **Idee**, v. 62-63, 2006a.

MANGANARO, P. **Il realismo filosofico: nuove prospettive nel pensiero anglo-americano**. Roma: Aracne, 1996.

MANGANARO, P. (Ed.). **L'anima e il suo oltre: ricerche sulla mistica cristiana**. Roma: Ed. OCD, 2006b.

MANGANARO, P. **L'esperienza della verità nella parola**. Roma: Lateran University Press, 2005.

MANGANARO, P. **Verso l'Altro: L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza**. Roma: Città Nuova, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia della percezione**. Milano: Bompiani, 2003. (Original publicado em 1945).

PUTNAM, H. **Rappresentazione e realtà: Il computer è un modello adeguato della mente umana?** Milano: Garzanti, 1993.

RIZZOLATTI, G.; SINIGAGLIA, C. **So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio**. Milano: Raffaello Cortina, 2006.

RIZZOLATTI, G.; VOZZA, L. **Nella mente degli altri: neuroni specchio e comportamento sociale**. Bologna: Zanichelli, 2008.

SEARLE, J. R. **Mind: a brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SINGER, T. et al. Empathy for pain involves the affective but not the sensory components of pain. **Science**, v. 303, 2004, p. 1157-1162.

STEIN, E. **Essere finito e essere eterno**: per una elevazione al senso dell'essere. Roma: Città Nuova, 1988.

STEIN, E. **Il problema dell'empatia**. Roma: Studium, 1985. (Original publicado em 1917).

STEIN, E. **Introduzione alla filosofia**. Roma: Città Nuova, 1998.

STEIN, E. **Psicologia e scienze dello spirito**: contributi per una fondazione filosofica. Roma: Città Nuova, 1996. (Original publicado em 1970).

WITTGENSTEIN, L. **Della certezza**. Torino: Einaudi, 1978.

WITTGENSTEIN, L. **Ricerche filosofiche**. Torino: Einaudi, 1995.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus** (D. Pears & B. McGuinness, Trads.). London: Routledge & Kegan Paul/The Humanities Press, 1961.

Recebido em: 15/03/2023.

Aprovado em: 13/06/2023.

## A Lesson from AI: Ethics Is Not an Imitation Game<sup>1</sup>

### Uma lição da IA: Ética não é um jogo da imitação<sup>2</sup>

Gonzalo Génova, Valentín Moreno Pelayo, M. Rosario González Martín

(Tradução de Mariana Rocha Bernardi)

#### Resumo

Como podemos ensinar padrões morais de comportamento para uma máquina? Um dos mais importantes alertas contra a IA<sup>3</sup> é a necessidade de evitar vieses<sup>4</sup> em tomadas de decisões eticamente carregadas, mesmo se a população sobre a qual a aprendizagem é baseada também possui um viés próprio. Isto é especialmente relevante quando consideramos que a equidade (e a proteção das minorias) é uma noção ética que por si própria vai além (muito provavelmente) das opiniões tendenciosas<sup>5</sup> das pessoas: a equidade deve ser perseguida e assegurada pelas estruturas sociais, independentemente se as pessoas concordam ou não. Nós sabemos (acreditamos?) que o viés, ou estar suscetível a vieses, é uma coisa ruim, independentemente do que a maioria diz. Em outras palavras, *bem e mal não são o que a maioria diz*, isso está além de majorias e de fórmulas matemáticas. A ética não pode ser baseada numa opinião majoritária sobre o que é certo e errado ou em um rígido código de conduta. Nós devemos superar o ceticismo generalizado em nossa sociedade sobre a racionalidade da ética e dos valores. A boa notícia é que a IA está nos forçando a pensar a ética de uma nova forma. A tentativa de formalizar a ética em uma série de regras perde de vista que uma pessoa não é apenas uma instância de um caso, mas um ser único e irrepetível. A ética deveria nos prevenir do erro de tentar

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa recebeu investimento do projeto RESTART – “Engenharia reversa contínua para linhas de produção de software” (ref. RTI2018-099915-B-I00, Convocatória de Projetos de I + D Investigação Desafios do Programa Estatal de I+D+i Orientada aos Desafios da Sociedade 2018, contrato de concessão n: 412122; do projeto ECSEL18 “NovoControle” (Projeto 6221/31/2018), e fundo Nacional PCI n. 449990; e do projeto CritiRed – “Elaboração de um modelo preditivo para o desenvolvimento do pensamento crítico no uso das redes sociais”, Convocatória Desafios de Investigação do Ministério da Ciência, Inovação e Universidades (2019-2022), ref. RTI2018-095740-B-I00.

G. Génova está ligado ao Departamento de Ciência da Computação e Engenharia, Universidade Carlos III de Madrid, Espanha (ggenova@inf.uc3m.es).

V. Moreno Pelayo está ligado ao Departamento de Ciência da Computação e Engenharia, Universidade Carlos III de Madrid, Espanha (vmpelayo@inf.uc3m.es).

M. R. González Martín está ligada ao Departamento de Estudos de Educação, Universidade Complutense de Madrid (marrgonz@ucm.es).

<sup>2</sup> Esta tradução foi realizada por Mariana Rocha Bernardi com cooperação da CAPES, de acordo com a Portaria 206, de 04 de setembro de 2018: “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 "This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001”.

<sup>3</sup> Inteligência Artificial.

<sup>4</sup> O viés é a inclinação ou tendência de emissão de juízo valorativo acerca de um determinado ato.

<sup>5</sup> Opto por utilizar *tendencioso* para a tradução de *biased*, ao invés de *enviesado* (que possui viés).

converter equidade em igualdade matemática, adquirida através da extração de características e a computação de uma fórmula de valor. Equidade não é igualdade matemática, nem mesmo uma massificada igualdade que considera diferentes fatores.

**Palavras-chave:** Julgamento tendencioso. Pensamento crítico. Equidade e igualdade. Ética aprendida. Ética programada. Racionalidade da ética.

## 1 Ética não é um jogo da imitação

*O jogo da imitação* é o título de um filme de 2014 que fala sobre a vida de Alan Turing, e especialmente sua destacada participação na decodificação das mensagens criptografadas alemãs pela máquina Enigma no complexo de *Bletchley Park*<sup>6</sup> <sup>7</sup>. A expressão “o jogo da imitação” é do próprio Turing: estas foram as primeiras palavras do seu artigo de 1950, *Computing Machinery and Intelligence*<sup>8</sup>. É também o nome de um jogo muito comum realizado pela aristocracia Vitoriana, que consistia numa troca cega de mensagens escritas à mão, cujo objetivo era tentar adivinhar se o interlocutor seria uma mulher ou um homem.

Quando Turing propôs seu experimento famoso – o Teste de Turing – para determinar se uma máquina poderia pensar, seu foco estava na noção de inteligência enquanto capacidade de resolver problemas “fechados” (ou seja, computáveis), cujo paradigma seria o jogo de xadrez ou a resolução de um enigma<sup>9</sup>. Não é que ele não se preocupasse com questões éticas, obviamente ele se preocupava, mas possivelmente eles não entraram a fundo no que ele considerava “inteligência”.

Aqueles foram os primórdios da inteligência artificial (IA). Mas as questões de IA que surgem atualmente sobre ética em geral, e equidade em particular, são cada vez mais importantes (nós queremos dizer ‘equidade’ no sentido de atendimento às circunstâncias e necessidades de cada indivíduo, o que geralmente não implica na ‘igualdade’ matemática de certas características pessoais mensuráveis). Nós vemos uma ameaça em particular em alguns equívocos sobre ética entre os desenvolvedores

<sup>6</sup> HINSLEY, F.H.; STRIPP, A. (Eds.), **Codebreakers**: The inside story of Bletchley Park. Oxford: Oxford University Press, 1993.

<sup>7</sup> HODGES, A. **Alan Turing**: The enigma. London: Burnett Books, 1983.

<sup>8</sup> TURING, A.M. “Computing Machinery and Intelligence”. **Mind**, n. 59, p. 433-460, 1950.

<sup>9</sup> O autor usa a expressão “deciphering of keys”, sem tradução equivalente em português, motivo pelo qual optamos por traduzir por resolução de enigma.

de ética da máquina. Neste artigo nós refletimos sobre algumas destas questões, e também sobre *o que podemos aprender* quando consideramos como ensinar comportamento ético e equidade para uma máquina.

## 2 Ética programada

O comportamento ético de máquinas tem oferecido o tema para uma vasta quantidade de especulações mais ou menos fantasiosas, especialmente na ficção científica. Um exemplo paradigmático é Isaac Asimov e seu legendário *As Três Leis da Robótica* (veja fig. 1), primeiramente formulado em uma história escrita em 1941 (*Runaround*<sup>10</sup>), ao mesmo tempo que Turing estava trabalhando duro e fazendo algo bastante significativo em *Bletchley Park*. A curta história se tornaria mais tarde parte da coleção *Eu, robô* (a qual, a propósito, deu o que falar em um filme de 2004 com o mesmo título).

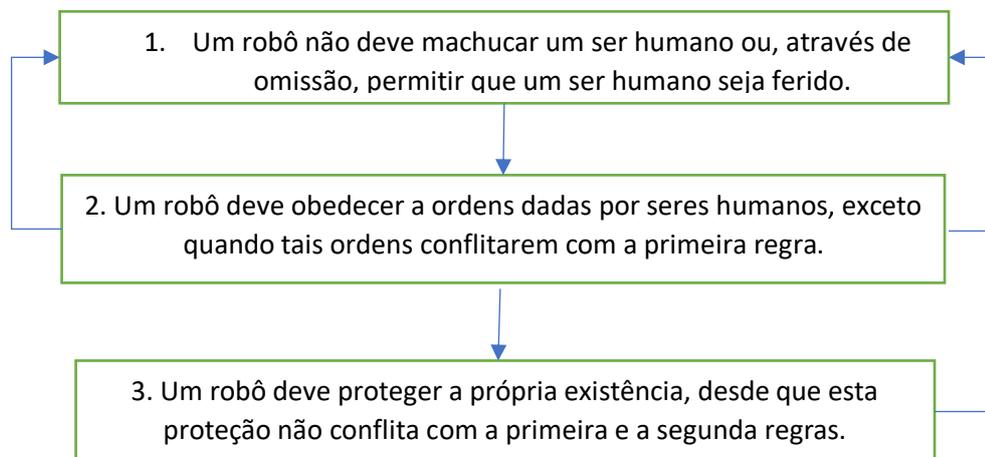


Figura 1. *As Três Leis da Robótica* por Isaac Asimov

Deixando de lado as dificuldades dos aspectos conceituais e técnicos que a implementação hipotética das Três Leis em uma máquina real apresentaria, o interesse do universo robótico Asimoviano é, em nossa opinião, duplo. Ele reside na introdução de elementos futurísticos tecnológicos, mas acima de tudo na dinâmica que resulta da interação dessas três leis: os conflitos que provocam, e as ingênuas –

<sup>10</sup> Optamos por manter a obra em seu título original, embora possa ser traduzido por “rodeio”. Trata-se de um conto escrito por Asimov em 1941.

e às vezes heroicas – soluções que os humanos envolvidos nas histórias encontram. Em certo sentido, elas são tanto histórias de ficção científica quanto são histórias de ficção ética, política ou sociológica.

As Três Leis da robótica são uma tentativa de explicitamente programar um código ético em um robô, isto é, um tipo explícito ou de *ética programada*. A programação clássica é uma explícita descrição procedimental de instruções que uma máquina computacional (um computador) tem que seguir para realizar uma tarefa. A tarefa pode ser somar dois números, levar um pacote de um lugar para outro, fazer um transplante de córnea... Este tipo de programação tenta resolver a solução de um dado problema a partir de uma sequência de instruções, repetições e caminhos alternativos (essa última dependendo se certas condições são ou não satisfeitas).

Embora as Três Leis sirvam um pouco mais do que uma introdução à ética programada – e é claro que Asimov apenas pretendia usá-las como um dispositivo literário –, houve tentativas preliminares de implementá-las em um robô humanoide programável<sup>11</sup>. Contudo, mesmo admitindo que dificuldades técnicas poderiam ser superadas em algum ponto, também foi argumentado que eles seriam uma base insatisfatória para a Ética da Máquina<sup>12</sup>.

### 3 Ética aprendida

A verdade é que tentar entender a ética dessa forma, fortemente atrelada a um código que seria capaz de contemplar todos os casos possíveis quando se lhes apresentassem<sup>13</sup> (o que é o que um programa faz) é bastante problemático, como recentes pesquisas sobre ética de máquinas demonstram<sup>14 15 16</sup>. É por isso que outra abordagem surgiu, de mãos dadas com os desenvolvimentos em inteligência artificial.

<sup>11</sup> VANDERELST, D.; WINFIELD, A. “An architecture for ethical robots inspired by the simulation theory of cognition”. **Cognitive Systems Research**, n. 48, p. 56-66, 2018.

<sup>12</sup> ANDERSON, S.L. “The unacceptability of Asimov’s three laws of robotics as a basis for machine ethics”. In: ANDERSON, M.; ANDERSON, S. L. (Eds.). **Machine ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 285-296.

<sup>13</sup> No sentido de que, diferente de um programa de computador, a ética trabalha com ocorrências não previstas, desconhecidas, chamadas pela filosofia de “contingências”.

<sup>14</sup> NALLUR, V. “Landscape of Machine Implemented Ethics”. **Science and Engineering Ethics**, v. 26, n. 5, p. 2381-2399, 2020.

<sup>15</sup> LUMBRERAS, S. “The Limits of Machine Ethics”. **Religions**, n. 8, p. 100, 2017.

<sup>16</sup> TORRESEN, J. “A Review of Future and Ethical Perspectives of Robotics and AI”, **Frontiers in Robotics and AI**, v. 4, n. 75, 2018.

Uma abordagem que nós podemos chamar de ética implícita ou *ética aprendida*. No MIT (Instituto de Tecnologia do Massachusetts) eles têm desenvolvido um experimento para “aprender como fazer máquinas morais” [9]. Eles chamaram o projeto de *A Máquina Moral*, que é apresentada conforme segue (veja Fig. 2):

*Bem-vindo à Máquina Moral! Uma plataforma para reunir uma perspectiva humana sobre decisões morais tomadas por máquinas inteligentes, tais como carros autônomos. Nós mostramos dilemas morais em que um carro sem motorista deve escolher o menor entre dois males, tais como entre matar dois passageiros ou cinco pedestres. Enquanto um observador externo, você julga qual resultado você pensa ser mais aceitável. Você pode então observar como suas respostas se comparam às de outras pessoas. Se você estiver se sentindo criativo, você pode desenhar seus próprios cenários, para que você e outros usuários consultem, compartilhem e discutam.*

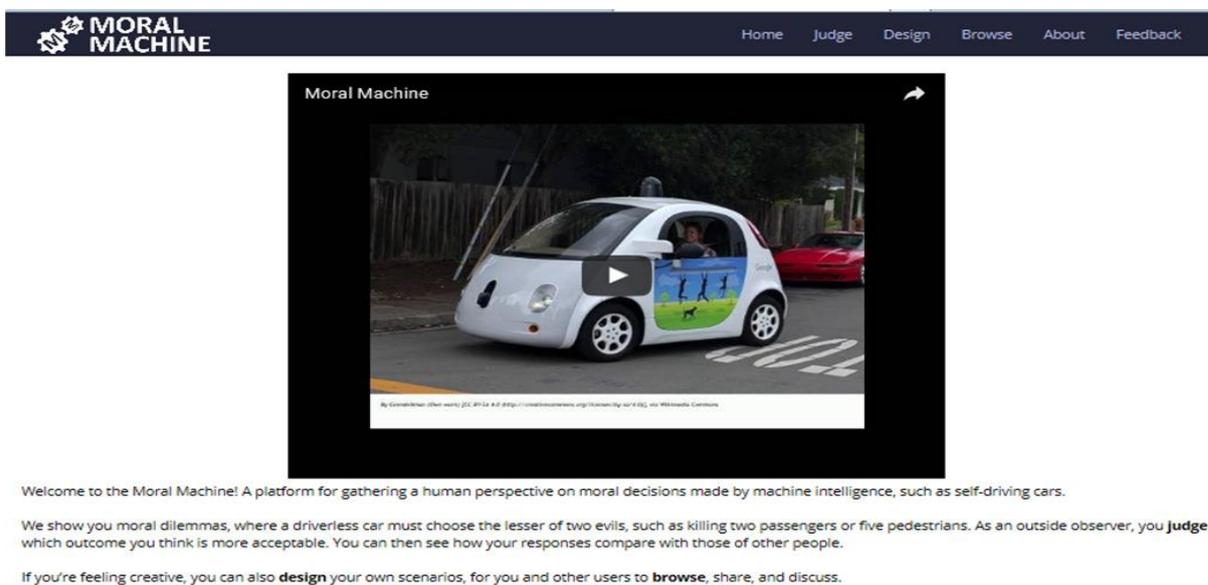


Figura 2. Apresentação da Máquina Moral do MIT

#### 4 Ensinando máquinas a fazer escolhas difíceis

O domínio de veículos autônomos está muito presente nos meios de comunicação, logo é muito apropriado garantir que o projeto Máquina Moral seja amplamente conhecido em todo o mundo. Mas os mesmos tipos de técnicas e forma

de raciocínio desenvolvido aqui para resolver dilemas morais poderia ser aplicado não apenas para veículos autônomos, mas para outros diferentes problemas: quem selecionar para um emprego, a quem conceder uma liberdade condicional, quem selecionar para um transplante de órgão etc. (Claro, alguém pode perguntar se a ética consiste primariamente na resolução de dilemas, como se isso fosse uma resolução de problemas de geometria... mas vamos deixar isso por enquanto). Para abordar os dilemas de condução que eles enfrentam, os especialistas tentam aprender a partir das respostas que pessoas comuns dariam a estas questões.

Esta é a ideia. Uma vez que não sabemos explicitamente programar o código de ética de um veículo autônomo, vamos perguntar às pessoas: o que você faria? Nesta situação. E nesta outra. E assim por diante. Informações são extraídas a partir de um conjunto de repostas, até que uma série de padrões de comportamentos são construídos. O projeto da Máquina Moral de fato lidou com um impressionante número de respondentes<sup>17</sup>: eles recolheram 40 milhões de decisões em dez idiomas diferentes de milhares de pessoas em 233 países e territórios<sup>18</sup>.

Algo similar é feito em outros domínios: uma vez que não sabemos como programar uma série de regras explícitas para reconhecer um rosto humano, pedimos às pessoas que reconheçam faces; nós também pedimos a elas que distingam se este está sorrindo, se aquele outro está zangado, triste ou preocupado. Até mesmo gestos corporais podem ser reconhecidos desta forma: um gesto amigável entre amigos que não tenham se visto por um longo tempo ou entre duas pessoas que firmaram um acordo, um gesto ameaçador... Estas são todas as técnicas que já são bem conhecidas e que têm funcionado bem: deixe-nos tentar, então, aplicá-las para extrair conhecimento moral das respostas das pessoas.

Podemos ver um exemplo concreto na Fig. 3: quem deveria ser atingido por um veículo autônomo, a mulher ou o homem? E assim segue em várias situações, algumas mais complexas que outras, mas sempre na forma de um dilema A *versus* B:

---

<sup>17</sup> Optamos em traduzir a expressão “respondentes” por “respondentes” ao invés de “entrevistados”, entendendo que a abordagem do projeto Máquina Moral é passiva, no sentido de recebera as respostas das pessoas que voluntariamente buscam o *site* do projeto e não como ocorreria no caso de uma entrevista típica, em que o projeto atuaria ativamente, escolhendo as pessoas a consultar (entrevistar).

<sup>18</sup> AWAD, E.; SOUZA, S. D.; KIM, R.; SCHULZ, J.; HENRICH, J.; SCHARIFF, A.; BONNEFON, J.-F.; RAHWAN, I. “The Moral Machine experiment”. *Nature*, v. 563, p. 59-64, 2018.

homem *versus* mulher, idosos *versus* crianças, gatos *versus* cães, crianças *versus* gatos, passageiros *versus* pedestres etc.

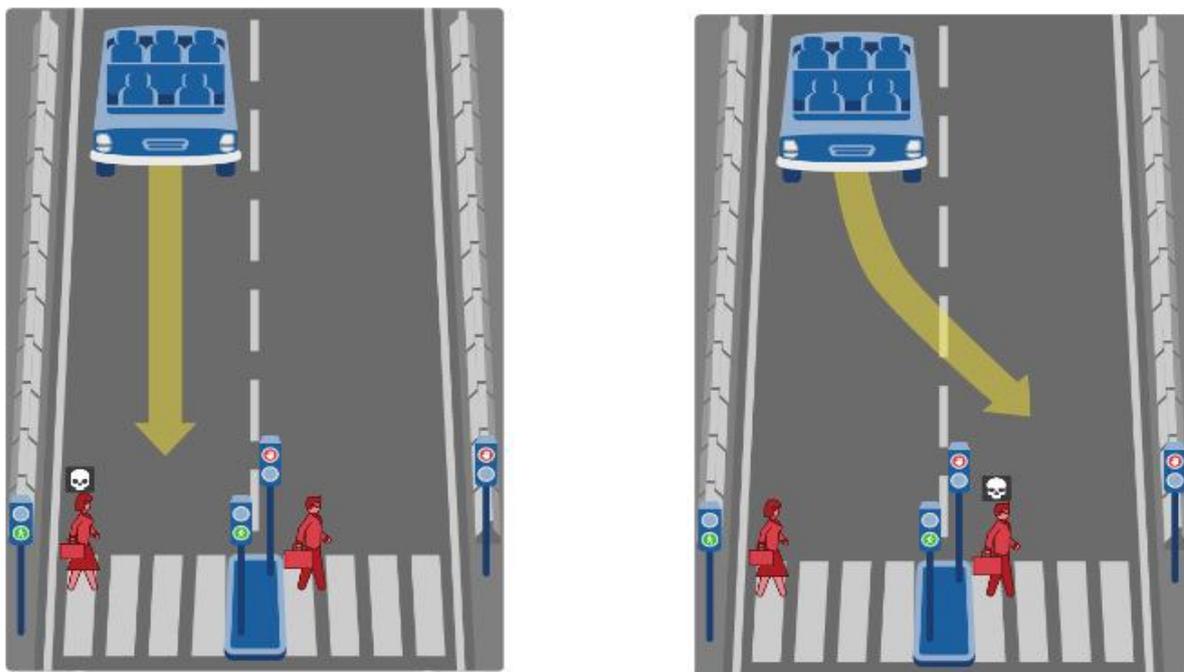


Figura 3. Ilustração de um dilema de carros autônomos. Quem atropelar?

Entre as pequenas figuras que podemos selecionar se queremos desenhar nosso próprio cenário, há inclusive um trabalhador da saúde (homem ou mulher) que é facilmente identificado por sua maleta contendo uma cruz (veja Fig. 4). Talvez ele (ou ela) carregue a vacina do coronavírus e salvando-o poderemos salvar outras centenas de milhares de pessoas. Isso deveria influenciar nossa decisão?



Figura 4. A vida de um profissional da saúde é mais valiosa? Bem, esta é a opção que os respondentes costumam preferir...

## 5 Problemas da aprendizagem de máquina

**Explicabilidade.** A aprendizagem de máquina explora a construção de algoritmos que podem aprender a partir de dados, através da construção de um modelo a partir da inserção de exemplos, no intuito de realizar previsões ou decisões baseadas em dados, ao invés de seguir um programa estritamente estático de instruções<sup>19</sup>. Quais são os problemas com essa forma de abordar questões éticas? Primeiro, há o problema da *Explicabilidade*, que é a grande preocupação dos pesquisadores. No aprendizado de máquina (que é apenas uma das ramificações da IA) o resultado é uma fórmula, um algoritmo, para reconhecimento da face, do gesto, da escrita. Mas não é possível explicar por que isso funciona. Não há nenhuma outra justificativa para a fórmula que sua alta taxa de sucesso, sua efetividade (de nenhum modo uma surpresa, desde que algoritmos de aprendizagem são desenhados e testados especificamente para adquirir uma alta taxa de sucesso). E é claro, quando a decisão tem uma carga ética pesada, o fato de que ninguém pode fornecer razões para isso, é um problema muito sério.

A falta de Explicabilidade é especialmente severa no campo das redes neurais, mas isso também se faz presente em outras técnicas de IA, tal como a regra de indução (também conhecida como *regra de inferência*). Regra de indução é um tipo de técnica de aprendizado que processa dados de treinamento de entrada e produz uma série de regras SE-ENTÃO para modelar o comportamento desejado. Neste caso, o treinamento de dados seria de diferentes situações ou dilemas apresentados aos respondentes, junto com suas respostas (quem atropelar). Tem se argumentado que a regra de indução tem vantagem sobre as redes neurais, na qual os algoritmos de decisão são apresentados como uma árvore de decisão ao invés de uma caixa preta. Esse formato inteligível para humanos melhoraria a interpretabilidade e explicabilidade. Mas de fato, enquanto a árvore de decisão se tornar tão complicada quanto necessária para cobrir o maior número de instâncias num conjunto de treinamento, ela perde toda a sua suposta “razoabilidade” e “simplicidade”. No fim, é um outro tipo de fórmula matemática.

---

<sup>19</sup> BISHOP, C.M. **Pattern Recognition and Machine Learning**. New York: Springer, 2006.

**Viés.** Em segundo lugar, um outro problema que surge repetidamente é o problema do *viés*. Algoritmos éticos devem evitar vieses, sejam lá quais forem. Vieses contra mulheres, contra Africanos Americanos, contra aqueles que se vestem de forma inapropriada etc. Mas então, o que acontece se a população que estamos consultando no experimento é tendenciosa? Nós estaríamos reproduzindo os vieses da maioria, e isso não é aceitável: se a maioria for tendenciosa, não é suficiente imitá-la. Os vieses devem ser evitados, não importa o que a maioria diga. Em outras palavras, a busca por equidade nas relações sociais exige que julgamentos tendenciosos sejam evitados.

Isto destaca um ponto muito interessante: nós sabemos (acreditamos?) que o viés, ou ser tendencioso<sup>20</sup>, é uma coisa ruim, independentemente do que a maioria diga. Em outras palavras, *bem e mal não são aquilo que a maioria diz*, está além disso (veja Fig. 5). Aliás, mesmo se certos vieses pudessem ser benéficos em promover a equidade, então a distinção entre vieses benéficos e prejudiciais exigiriam um referencial para além de si próprios. Esta não é uma consideração original: está nas próprias origens da reflexão ética na filosofia Grega (veja, por exemplo, o alerta de Platão contra o risco de fazer escolhas baseadas em falsas opiniões ao invés do conhecimento, ou a cuidadosa distinção feita por Aristóteles entre o interesse comum da sociedade e o interesse de uma maioria<sup>21</sup>). O que é interessante é que a IA traz essa consideração de volta para o foco.



Figura 5. Uma lição da IA: bem e mal não é o que a maioria diz.

<sup>20</sup> Ou, o mesmo que “estar inclinado a vieses”.

<sup>21</sup> OBER, J. “Democracy’s Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment”. **American Political Science Review**, v. 107, n. 1, p. 104-122, 2013.

Mas, então, se não é o que a maioria diz, *como sabemos o que é certo e o que é errado?* Um problema muito difícil... Nós não iremos reivindicar aqui que teremos a resposta, pronta a ser explicada em três linhas. Contudo, nós ousamos dizer que desistindo de tentar conhecer o bem e o mal em si mesmos – e este “em si mesmos” significa que eles estão além da opinião da maioria – é uma séria limitação para nossa pesquisa, nossos programas educacionais, nossas políticas públicas e sociais, etc.

**Seleção da amostra.** E terceiro, intimamente relacionado ao primeiro, está o problema da *seleção de amostra*. A seleção das pessoas para quem perguntamos: quem você atropelaria? Ou seja, quem é a quem estamos perguntando, pessoas comuns ou sádicas? E por que sádicos não deveriam ser incluídos na pesquisa? Não estamos enviesando<sup>22</sup> a amostra? E como sabemos quem são as pessoas comuns, e quem são os sádicos?

Se evitar sádicos for um consenso, isto significa que aplicamos um critério ético na seleção da amostra: isso *a priori*, ou seja, prévio ao experimento. Apesar de não conhecermos perfeitamente, sabemos, de alguma forma, o que é o bem e o que é mal antes mesmo de realizar o experimento. Essa é a razão pela qual excluímos sádicos da amostra.

## 6 Ética, majorias e pensamento crítico

Resumidamente, nossa reivindicação é que a ética não consiste em imitar comportamentos típicos ou da maioria. Nós humanos não ensinamos ética dessa forma, nem queremos que seja ensinado dessa forma. Se um governo nacional ou regional tivesse incluído em seus programas de ética uma abordagem como a que segue: “crianças devem imitar a maioria” ... não nos rebelaríamos com tremenda indignação? A própria semente da ética é o pensamento crítico, a não conformidade com o pensamento dominante, o compromisso da consciência de cada um em reconhecer por si próprio o que é certo e o que é errado.

---

<sup>22</sup> Tornando-a tendenciosa.

Alguns afirmam que a ética dos veículos autônomos deveria ser “customizada ao máximo denominador comum do território onde ela será usada”<sup>23</sup>. Claro: um código de ética diferente para escolher quem atropelar em Nova Iorque, Joanesburgo e Hong Kong? *Pode alguém dizer maior barbárie?* Enquanto uma solução técnica, fazer um veículo se comportar como a maioria dos motoristas faria em uma determinada área deve ser uma solução tecnológica adequada. Sem dúvida, um veículo programado para operar em Estocolmo seria desastroso se dirigisse em Roma, e vice-versa, até pior<sup>24</sup>! Mas por favor não chame isso de comportamento ético. Pode ser efetivo, mas não nos deixemos enganar em pensar que isso seja ética.

Geralmente, os termos ‘ética’ e ‘moralidade’ são usados de forma intercambiável, especialmente em contextos acadêmicos<sup>25</sup>. Não obstante, muitas distinções entre estes dois termos têm sido propostas, mesmo que nenhum tenha alcançado um consenso universal. Uma das distinções mais comuns atribui a moralidade a um sendo “descritivo”, enquanto à ética é atribuído um sendo “normativo”. Em outras palavras, a moralidade descreve costumes sociais ou códigos de conduta; a ética, ao invés disso, se refere ao que *atualmente* é certo ou errado, para além do que seja socialmente aceito. Deste modo, a Máquina Moral é certamente efetiva em refletir costumes sociais, mas nunca será uma verdadeira Máquina Ética.

A abordagem adotada pela Máquina Moral tem sido severamente criticada, questionando a importância e o real valor de encontrar laços fortes entre as preferências dos entrevistados e seus atributos culturais, e até mesmo a moralidade de toda a discussão<sup>26</sup>. Jaques chega ao ponto de chamar a Máquina Moral de “um

<sup>23</sup> LEONARD, C. “**Teaching ethics to machines**”. 2016. [Online]. Disponível em: <https://www.linkedin.com/pulse/teaching-ethicsmachines-charles-leonard>.

<sup>24</sup> Os autores se referem a algumas diferenças existentes entre as regras de trânsito em Estocolmo e em Roma, como exemplo para reforçar que a programação de uma ética pretensamente universal em carros autônomos que se locomovessem em territórios distintos, com regramento distinto, poderia causar grandes problemas. A título de curiosidade, existe um material disponível em <https://partieuropa.com/dirigindo-em-estocolmo/> em que a autora faz referência a algumas diferenças existentes nas regras de trânsito em Estocolmo em relação a outros países da Europa.

<sup>25</sup> GERT, B.; GERT, J. “The Definition of Morality”. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. [Online]. Available: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/moralitydefinition>. Accessed on 26/09/2020.

<sup>26</sup> NASCIMENTO, A.M.; VISMARI, L.F.; QUEIROZ, A.C.M.; CUGNASCA, P.S.; CAMARGO JUNIOR, J.B.; ALMEIDA JUNIOR, J.R. de. “The Moral Machine: Is It Moral?”. **2nd International Workshop on Artificial Intelligence Safety Engineering within 38th International Conference on Computer Safety, Reliability, and Security**, September 10-13, 2019, Turku, Finland. Lecture Notes in Computer Science, v. 11699, p. 405-410.

monstro”<sup>27</sup>, porque de fato convida as pessoas a expressarem suas preferências – isto é, vieses – por indicadores externos de *valor social*. Não apenas porque humanos são extremamente ruins em julgar pessoas com base em suas aparências; mas especialmente porque a Máquina Moral dá a impressão de que este valor social perseguido deveria influenciar as suas decisões. Isso sugere e inclusive advoga pela relevância moral dessas características – o que não é nada menos que um ataque direto a equidade. Etienne<sup>28</sup> discute o perigo do experimento da Máquina Moral, alertando contra ambos os seus usos para fins normativos e toda a abordagem do sistema de votação que é construído em cima de uma abordagem de problemas éticos. De acordo com Puri<sup>29</sup>, mesmo se o comportamento moral pudesse ser imitado pelos algoritmos, apenas agentes conscientes podem tomar decisões e assumir responsabilidade por elas. A partir de um ponto de vista mais geral, os Anais da edição especial do IEEE<sup>30</sup> sobre ética da máquina contêm diversos artigos que enfatizam a proteção devida a valores humanos em sistemas autônomos futuros; especialmente significativo aqui é Bremmer et. al.<sup>31</sup>, que argumentam por um raciocínio ético transparente e verificável em sistemas de IA.

Ética não é um jogo da imitação. Ética não é sobre seguir um código de conduta como As Três Leis de Asimov. Mas a ética também não é sobre imitar o comportamento de outros. Aprender por imitação é algo bem humano, mas se há alguma diferença entre #fiqueemcasa e o #recolhaopapelhigienico, essa diferença não está no número de pessoas que se comportam de uma maneira ou de outra, mas na razoabilidade de suas condutas. A ética não se espalha como um vírus; é aprendida e discutida racionalmente.

<sup>27</sup> JACQUES, A.E. “Why the moral machine is a monster”. **We Robot Conference**, University of Miami School of Law, April 11-13, 2019.

<sup>28</sup> ETIENNE, H. “When AI Ethics Goes Astray: A Case Study of Autonomous Vehicles”. **Social Science Computer Review**, v. 40, n. 1, p. 1-11, 2020.

<sup>29</sup> PURI, A. “Moral Imitation: Can an Algorithm Really Be Ethical?”. **Rutgers Law Record**, v. 48, n. 1, p. 47-58, 2020.

<sup>30</sup> “IEEE, pronunciado “Eye-triple-E”, significa Instituto de Engenheiros Elétricos e Eletrônicos. [...] O IEEE é a maior associação profissional do mundo dedicada ao avanço da inovação e excelência tecnológica para o benefício da humanidade.”. Disponível em <https://edu.ieee.org/it-unina/en/about-ieee/>. Sobre os anais: <https://www.ieee.org/conferences/organizers/preparing-conference-proceedings.html>.

<sup>31</sup> BREMER, P.; DENNIS, L.A.; FISHER, M.; WINFIELD, A.F. “On Proactive, Transparent, and Verifiable Ethical Reasoning for Robots”. **Proceedings of the IEEE**, v. 107, n. 3, p. 541-561. Special Issue on Machine Ethics: The Design and Governance of Ethical AI and Autonomous Systems, 2019.

## 7 A racionalidade da ética: equidade e igualdade

Então, um dos obstáculos que temos que superar a fim de recobrar a sanidade é o ceticismo generalizado em nossa sociedade sobre a racionalidade da ética e valores<sup>32</sup>, que também é manifestado na existência de múltiplas teorias éticas incompatíveis<sup>33 34</sup>. Emotivismo – não uma integração saudável de emoções com razões no julgamento moral, mas uma substituição deste último pelo anterior – é promovido em abordagens tais como a Máquina Moral, onde as *razões* dos entrevistados para suas respostas são negligenciadas; apenas as respostas cruas são levadas em consideração, como se se dissesse: “a ética não é racional em si mesma, então nós devemos nos contentar em refletir o que a maioria das pessoas diz”. Como temos mostrado, isto é radicalmente insuficiente para evitar julgamentos enviesados e garantir a equidade.

O papel das emoções na tomada de decisões morais é bem estabelecido<sup>35</sup>, mas isso não significa que podemos reduzir a ética à emoção, como o emotivismo faz. Em um contexto cultural onde a pós-verdade está destruindo as estruturas de conhecimento atuais<sup>36 37</sup>, um algoritmo que produz uma aparência de consenso em reações emocionais de uma grande quantidade de pessoas, mas sem argumentos válidos, corre mais risco de ser manipulado, tendencioso ou intoxicado do que antes do surgimento das redes sociais. A boa notícia é que a IA está nos forçando a pensar ética de uma nova forma.

Uma das mais frequentemente ouvidas formas de argumentação ética é: “se todos agirem assim, então tal coisa ocorreria” (o que é claramente uma derivação do imperativo categórico de Kant / imperativo universal). Isso é o que tem sido chamado consequencialismo baseado em regras, isto é, realizar avaliações éticas de acordo

<sup>32</sup> GÉNOVA, G.; GONZÁLEZ, M.R. “Teaching Ethics to Engineers: A Socratic Experience”. **Science and Engineering Ethics**, v. 22, n. 2, p. 567-580, 2016.

<sup>33</sup> NALLUR, V. “Landscape of Machine Implemented Ethics”. **Science and Engineering Ethics**, v. 26, n. 5, p. 2381-2399, 2020.

<sup>34</sup> BOGOSIAN, K. “Implementation of moral uncertainty in intelligent machines”. **Minds and Machines**, v. 27, n. 4, p. 591-608, 2017.

<sup>35</sup> MAY, J.; WORKMAN, C.; HAAS, J.; HAN, H. “The Neuroscience of Moral Judgment: Empirical and Philosophical Developments”. In: BRIGARD, F. de; SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Eds.). **Neuroscience and Philosophy**. Massachusetts: MIT Press, 2022.

<sup>36</sup> Optamos pelo uso de “atuais” ao invés de “existentes” ou “vigentes”, em vista do contexto e do alcance pretendido pelos autores.

<sup>37</sup> SISMONDO, S. “Post-truth?”. **Social Studies of Science**, v. 47, n. 1, p. 3-6, 2017.

com as consequências da aplicação de certas regras de comportamento, não tanto de atos concretos<sup>38 39</sup>. Sem negar o valor que este tipo de argumentação tem em iluminar nossa razão ética, nós não podemos ficar satisfeitos em ser este o único tipo de racionalidade ética aceitável. As limitações racionais do consequencialismo são claras e têm sido denunciadas há muito tempo; aqui está nossa versão da refutação<sup>40</sup>:

*Primeiramente, as consequências de uma determinada ação se estendem por um período de tempo que não tem propriamente um limite, ainda que não possamos indefinidamente esperar para julgar se uma ação é boa ou má. Em segundo lugar, mesmo se pudéssemos colocar um limite adequado às consequências que queremos considerar, eles, contudo, pertencem ao porvir, por isso são bastante incertos; nós teríamos que empregar algum tipo de técnica de predição para prever as consequências e avalia-las; mas estas técnicas sempre seriam limitadas pela própria natureza das coisas, a qual não segue regras de comportamento perfeitamente conhecidas (além disso, consequências provavelmente dependerão da liberdade dos outros). Em terceiro lugar, e mais importante, se nós queremos evitar regras a priori para determinar a bondade para as ações, e nós fazemos com que a bondade de uma ação dependa da bondade das consequências, então nós precisamos de regras para avaliar a bondade das consequências; o consequencialismo extremo não resolve o problema da bondade, mas simplesmente o adia.*

A Máquina Moral pede para você “julgar qual resultado você pensa ser mais aceitável”. Ela processa suas respostas, junto com as dos milhares de respondentes, e produz um modelo de comportamento. Mas ética aprendida e ética programada são diferentes apenas num primeiro momento, isto é, se nós considerarmos apenas a maneira que as regras de comportamento têm sido produzidas. Atualmente, ambas são o mesmo tipo de coisa: um programa que faz escolhas baseado nas regras orientadas a alcançar o “melhor” resultado. Um programa feito de regras que surgem

<sup>38</sup> JOHNSON, D.G. **Computer Ethics**. 2ª ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1994.

<sup>39</sup> LAUDON, K.C. “Ethical Concepts and Information Technology”. **Communications of the ACM**, v. 38, n. 12, p. 33-39, 1995.

<sup>40</sup> GÉNOVA, G.; GONZÁLEZ MARTÍN, M.R.; FRAGA, A. “Ethical education in software engineering: responsibility in the production of complex systems”. **Science and Engineering Ethics**, v. 13, n. 4, p. 505-522, 2007.

desde uma especulação a priori ou a partir de uma imitação de padrões atuais de comportamento humano. Não é uma diferença tão grande.

O problema é que uma abordagem baseada em resultados computados e a redução da ética à compilação e aplicação de um conjunto de regras, sejam *a priori* ou aprendidas, é um severo equívoco do que seja ética. Acima de tudo, a tentativa de formalizar a ética em um conjunto de regras perde de vista o fato de que *uma pessoa não é somente uma instância de um caso*, mas um ser único e irrepetível. Uma pessoa é uma criança, um estudante, um paciente, um cliente, um vizinho (*seu filho, seu estudante, seu paciente, seu cliente, seu vizinho*). O valor de uma pessoa não pode ser mensurado com um número, nem mesmo com uma variedade de números (idade, sexo, condição de saúde, contribuição social...). Quando se trata de pessoas, nossa razão precisa ser treinada para entender o que nós vemos não apenas enquanto casos de uma regra geral, mas acima de tudo em sua unicidade. Nós precisamos recuperar a racionalidade do valor para além dos números, além da racionalidade lógica e instrumental. Nós precisamos aprender como raciocinar com valores de um modo que eles não se convertam em números.

A ética deveria nos prevenir do erro de converter equidade em uma igualdade matemática, adquirida através da extração de características e a computação de uma fórmula de valor. Equidade não é igualdade matemática, nem mesmo uma igualdade ponderada que considera diferentes fatores. O primeiro mandamento da ética deveria ser “não tratarás uma pessoa como *um vetor de números*”. Isso exige uma reforma da racionalidade da ética? Que seja bem-vinda!

## Referências

ANDERSON, S.L. “The unacceptability of Asimov’s three laws of robotics as a basis for machine ethics”. In: ANDERSON, M.; ANDERSON, S. L. (Eds.). **Machine ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 285-296.

AWAD, E.; SOUZA, S. D.; KIM, R.; SCHULZ, J.; HENRICH, J.; SCHARIFF, A.; BONNEFON, J.-F.; RAHWAN, I. “The Moral Machine experiment”. **Nature**, v. 563, p. 59-64, 2018.

BISHOP, C.M. **Pattern Recognition and Machine Learning**. New York: Springer, 2006.

BOGOSIAN, K. "Implementation of moral uncertainty in intelligent machines". **Minds and Machines**, v. 27, n. 4, p. 591-608, 2017.

BREMER, P.; DENNIS, L.A.; FISHER, M.; WINFIELD, A.F. "On Proactive, Transparent, and Verifiable Ethical Reasoning for Robots". **Proceedings of the IEEE**, v. 107, n. 3, p. 541-561. Special Issue on Machine Ethics: The Design and Governance of Ethical AI and Autonomous Systems, 2019.

ETIENNE, H. "When AI Ethics Goes Astray: A Case Study of Autonomous Vehicles". **Social Science Computer Review**, v. 40, n. 1, p. 1-11, 2020.

GÉNOVA, G.; GONZÁLEZ, M.R.; FRAGA, A. "Ethical education in software engineering: responsibility in the production of complex systems". **Science and Engineering Ethics**, v. 13, n. 4, p. 505-522, 2007.

GÉNOVA, G.; GONZÁLEZ, M.R. "Teaching Ethics to Engineers: A Socratic Experience". **Science and Engineering Ethics**, v. 22, n. 2, p. 567-580, 2016.

GERT, B.; GERT, J. "The Definition of Morality". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em:  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/moralitydefinition>.

HINSLEY, F.H.; STRIPP, A. (Eds.), **Codebreakers**: The inside story of Bletchley Park. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HODGES, A. **Alan Turing**: The enigma. London: Burnett Books, 1983.

JACQUES, A.E. "Why the moral machine is a monster". **We Robot Conference**, University of Miami School of Law, April 11-13, 2019.

JOHNSON, D.G. **Computer Ethics**. 2ª ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1994.

LAUDON, K.C. "Ethical Concepts and Information Technology". **Communications of the ACM**, v. 38, n. 12, p. 33-39, 1995.

LEONARD, C. "**Teaching ethics to machines**". 2016. [Online]. Available:  
<https://www.linkedin.com/pulse/teaching-ethicsmachines-charles-leonard>.

LUMBRERAS, S. "The Limits of Machine Ethics". **Religions**, n. 8, p. 100, 2017.

MAY, J.; WORKMAN, C.; HAAS, J.; HAN, H. "The Neuroscience of Moral Judgment: Empirical and Philosophical Developments". In: BRIGARD, F. de; SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Eds.). **Neuroscience and Philosophy**. Massachusetts: MIT Press, 2022.

NALLUR, V. "Landscape of Machine Implemented Ethics". **Science and Engineering Ethics**, v. 26, n. 5, p. 2381-2399, 2020.

NASCIMENTO, A.M.; VISMARI, L.F.; QUEIROZ, A.C.M.; CUGNASCA, P.S.; CAMARGO JUNIOR, J.B.; ALMEIDA JUNIOR, J.R. de. "The Moral Machine: Is It Moral?". **2nd International Workshop on Artificial Intelligence Safety Engineering within 38th International Conference on Computer Safety, Reliability, and Security**, September 10-13, 2019, Turku, Finland. Lecture Notes in Computer Science, v. 11699, p. 405-410.

OBER, J. "Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment". **American Political Science Review**, v. 107, n. 1, p. 104-122, 2013.

PURI, A. "Moral Imitation: Can an Algorithm Really Be Ethical?". **Rutgers Law Record**, v. 48, n. 1, p. 47-58, 2020.

SISMONDO, S. "Post-truth?". **Social Studies of Science**, v. 47, n. 1, p. 3-6, 2017.

TORRESEN, J. "A Review of Future and Ethical Perspectives of Robotics and AI", **Frontiers in Robotics and AI**, v. 4, n. 75, 2018.

TURING, A.M. "Computing Machinery and Intelligence". **Mind**, n. 59, p. 433-460, 1950.

VANDERELST, D.; WINFIELD, A. "An architecture for ethical robots inspired by the simulation theory of cognition". **Cognitive Systems Research**, n. 48, p. 56-66, 2018.

Recebido em: 27/09/2022.  
Aprovado em: 03/11/2022.



FACULDADE  
CATÓLICA DE FORTALEZA  
*Cooperatores Veritatis*

