

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XX
Vol. 20, n.º 2, Julho/Dezembro 2024

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha

Faculdade Católica de Fortaleza, Ano XX
Vol. 20, n.º 2, Julho/Dezembro 2024

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha	Fortaleza	v. 20	n.º 2	2024
--------------------------------------	-----------	-------	-------	------



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom Gregório Ben Lâmed Paixão OSB

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

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

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

Diretor Administrativo-Financeiro: Prof. Esp. Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

Vol. 20, n. 2, 2024.2

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: Adriana Nobre, Stephane Petrola e Wendell Gabriel

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro

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

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. 20	n. 2	2024
--------------------------------------	-----------	-------	------	------

Sumário

Editorial	7
Dossiê Filosofia em Terras Alencarinas	
A educação como conquista do humano pelo ser humano em Manfredo Oliveira	9
Judikael Castelo Branco	
A institucionalização da filosofia no estado do Ceará: o caso da UECE	24
Maria Dulcineia da Silva Loureiro	
A perda da tradição e o anjo da história: uma discussão entre Hannah Arendt e Walter Benjamin	47
Francisco Rafael Queiroz de Oliveira	
A tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos ante a contribuição do pensamento de Joseph Ratzinger	62
Evanildo Costeski, Gabriel Brasileiro	
A teoria de Brentano sobre a consciência na Psicologia de um ponto de vista empírico e o problema dos fenômenos inconscientes	80
Tárik de Athayde Prata	
O mestre como superação do desespero do eu na primeira parte de <i>A doença para a morte</i> em Soren Kierkegaard	103
Michel Platinir Silva Damasceno, José Carlos Miranda Moura	
O papel dos seminários católicos na inserção da Filosofia no Ceará	118
Francisco José da Silva	

O Ser e o devir no início da *Ciência da Lógica* e a noção de Verdade na introdução da *Fenomenologia do Espírito*: raízes e pressupostos da proposta hegeliana 130
Jefferson Farias

Tornar-se justo na República de Platão 144
Onésimo Alves de Mesquita

Transumanismo: pós-humanidade ou sub-humanidade? 157
Ítalo Dant

Varia

A mimesis e sua perduração na arte: da realidade material à espiritualidade imaterial 173
Henrique Lott

A relevância dos movimentos sociais na Constituição de 1988: democracia, direitos humanos e desafios persistentes 197
Antonio Santana Sobrinho

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho: um bispo cearense na Igreja de São Paulo 226
José Ulisses Leva

Os grupos de pressão no Brasil 240
Felipe Bizinoto

Entrevistas

Entrevista com o Professor Doutor Custódio Almeida 255
Vicente Brazil, Lara Rocha

Entrevista com o Professor Doutor Francisco de Aquino Junior 268
Halwaro Carvalho Freire

Editorial

A Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) anuncia com alegria a publicação do segundo número do vigésimo volume da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*. Trata-se de um ano festivo, porquanto nele celebramos os vinte anos de fundação do periódico que, desde 2004, apresenta aos leitores interessados em Ciências Humanas e Teológicas relevantes estudos, abalizados tanto pelo Comitê Científico e Editorial da revista quanto pelos repositórios indexadores que a recomendam.

Com efeito, a comemoração dos dois decênios de lançamento da *Kairós* se confunde com o fortalecimento da filosofia brasileira e cearense, porquanto ao longo dos anos o periódico abrigou as contribuições de alguns dos mais profícuos amantes da sabedoria do país e da região. Por conta disso, o presente número, celebrado através do *Dossiê Filosofia em Terras Alencarinas*, sob a organização do Prof. Dr. Vicente Brazil (Universidade Estadual do Ceará – UECE) e da Profa. Ma. Lara Rocha (Universidade Federal do Ceará – UFC e Faculdade Católica de Fortaleza – FCF), se volta para a *anima* da fundação da revista: apresentar a produção de autores cearenses e/ou vinculados a Programas de Pós-Graduação do estado e da região, bem como de pesquisadores que dedicam suas reflexões a pesquisa de autores cearenses. A temática, portanto, é metafilosófica: é a filosofia voltando seu olhar para si mesma, para suas potencialidades e seus predicativos.

A seção especial conta com dez artigos científicos: “A educação como conquista do humano pelo ser humano em Manfredo Oliveira”, de Judikael Castelo Branco (Universidade Federal do Ceará – UFC); “A institucionalização da filosofia no estado do Ceará: o caso da UECE”, de Maria Dulcineia da Silva Loureiro (Universidade Regional do Cariri – URCA); “A perda da tradição e o anjo da história: uma discussão entre Hannah Arendt e Walter Benjamin”, de Francisco Rafael Queiroz de Oliveira (Universidade Federal do Ceará – UFC); “A tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos ante a contribuição do pensamento de Joseph Ratzinger”, de Evanildo Costeski e Gabriel Brasileiro (Universidade Federal do Ceará – UFC); “A teoria de Brentano sobre a consciência na Psicologia de um ponto de vista empírico e o problema dos fenômenos inconscientes”, de Tárík de Athayde Prata (Universidade Federal de Pernambuco – UFPE); “O mestre como superação do desespero do eu na

primeira parte de *A doença para a morte* em Soren Kierkegaard”, de Michel Platiniir Silva Damasceno (Universidade de Brasília – UnB) e José Carlos Moura Miranda (Faculdade Católica de Fortaleza – FCF); “O papel dos seminários católicos na inserção da Filosofia no Ceará”, de Francisco José da Silva (Universidade Federal do Cariri – UFCA); “O Ser e o devir no início da *Ciência da Lógica* e a noção de Verdade na introdução da *Fenomenologia do Espírito*: raízes e pressupostos da proposta hegeliana”, de Jefferson Farias (Universidade Federal do Ceará – UFC); “Tornar-se justo na *República* de Platão”, de Onésimo Alves de Mesquita (Universidade Estadual do Ceará – UECE) e “Transumanismo: pós-humanidade ou sub-humanidade?”, de Ítalo Dant (Universidade Federal do Ceará – UFC).

Além dos excelentes textos concernentes ao *Dossiê Filosofia em Terras Alencarinas*, outros artigos de temas variados abrilhantam o número: “A mimesis e sua perduração na arte: da realidade material à espiritualidade imaterial”, de Henrique Lott (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas); “A relevância dos movimentos sociais na Constituição de 1988: democracia, direitos humanos e desafios persistentes”, de Antonio de Sousa Sobrinho (Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); “Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho: um bispo cearense na Igreja de São Paulo”, de José Ulisses Leva (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP) e “Os grupos de pressão no Brasil”, de Felipe Bizinoto (Instituto de Direito Público de São Paulo – IDPSP).

Por fim, o vultuoso número é encerrado com duas entrevistas imperdíveis. A primeira foi realizada pelos organizadores do *Dossiê Filosofia em Terras Alencarinas* com o atual reitor da Universidade Federal do Ceará, Prof. Dr. Custódio Almeida. A segunda, mediada pelo Prof. Dr. Halwaro Freire (Faculdade Católica de Fortaleza – FCF), entrevista o filósofo e teólogo, Prof. Dr. Francisco de Aquino Junior (Faculdade Católica de Fortaleza – FCF; Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP).

O presente número, assim como a profícua história de 20 anos da *Kairós*, é fruto da colaboração de autores, editores, membros de comitês e leitores que fazem da revista uma companhia frequente em suas pesquisas. A todo esse público, crescente como são o impacto e a circulação da revista, o atual número é dedicado.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Judikael Castelo Branco*

RESUMO

Este artigo aborda a educação a partir da reflexão filosófica de Manfredo Araújo de Oliveira, com ênfase em seu artigo “Educação e ética”, publicado em 2010. O estudo situa a questão no contexto do pensamento oliveiriano, especialmente em seu projeto de superação de uma filosofia centrada no sujeito. Em seguida, examina o tema sob a perspectiva da “autonomia solidária”, conceito que destaca a abertura constitutiva do ser humano em suas relações com o outro, com o mundo e com o Totalmente Outro.

Palavras-chave: Manfredo Oliveira. Educação. Autonomia solidária. Abertura.

Education as the conquest of the human by the human being in Manfredo Oliveira

ABSTRACT

This article examines education from the philosophical perspective of Manfredo Araújo de Oliveira, with an emphasis on his article “Educação e ética”, published in 2010. The study situates the issue within the context of Oliveira’s thought, particularly his project to transcend a subject-centred philosophy. It then explores the topic through the lens of “autonomy in solidarity”, a concept that highlights the constitutive openness of the human being in their relationships with others, with the world and with the Totally Other.

Keywords: Manfredo Oliveira. Education. Solidary Autonomy. Openness.

Gostaria de iniciar esta reflexão recordando as três indicações de Alexis Philonenko (1969, p. 21-23) acerca da interpretação de uma filosofia. *In primis*, Philonenko afirma que o intérprete deve basear seu trabalho na determinação exata do problema fundamental que o filósofo abordado tenta resolver. Em segundo lugar, destaca que um problema só pode ser considerado capital na estruturação de uma filosofia se estiver expresso de forma clara e distinta ao longo de sua elaboração. Por fim, se um problema é nitidamente colocado ao início da construção de uma filosofia e compreendido de tal forma que torna possível definir o momento final da sua elaboração, pode-se considerá-lo como o problema capital e até exclusivo de um pensador, pois é em função dele que se põem todas as demais questões dentro de uma produção intelectual. Numa palavra, a questão que escolhemos, a educação, deve ser tomada à luz do problema capital ao redor do qual a filosofia de Manfredo Araújo de Oliveira se ergue e se articula.

A nossa primeira tarefa, então, diante de uma obra vasta, que desenvolve desde comentários de historiografia filosófica até a abordagem propriamente sistemática de questões que concernem tanto à filosofia prática quanto à filosofia teórica, é justamente discernir qual seria o problema fundamental do pensamento de Oliveira. É evidente que a variedade dos títulos e dos temas tratados pelo autor pode sugerir alguma dificuldade especial no que tange a esse empreendimento. No entanto, uma leitura atenta da obra no seu conjunto, desde seu *Filosofia transcendental e religião*, de 1984, até o mais recente *A metafísica do ser primordial*, de 2019, passando pelos textos dedicados à ética, especialmente concentrados nos anos 1990, e mesmo pelo famoso *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, de 1996, identifica como preocupação permanente do autor a tentativa de superação da filosofia da subjetividade, isto é, centrada no sujeito, característica do pensamento moderno, sobretudo a partir da viragem transcendental da filosofia operada por Kant¹.

¹ Em uma recente entrevista concedida aos professores Evando Sampaio e Ivânio Azevedo, Manfredo Oliveira não apenas retraça o próprio itinerário formativo, explicitando como se deu seu acesso às questões fundamentais ao redor das quais orbita seu pensamento, mas ressaltou também aquilo que ele mesmo considera “mais relevante” no conjunto de sua obra: “Em primeiro lugar, o *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*, que consiste na minha entrada efetiva nas discussões da Filosofia Analítica. Destaco também o *Ética, Direito e Democracia*. No entanto, os mais relevantes em meu projeto filosófico são dois livros que publiquei mais recentemente, *A Ontologia em Debate no Pensamento Contemporâneo* e *A Metafísica do do Ser Primordial*. Como nos sugere Puntel, uma ontologia hoje se elabora em dois momentos, o da Teoria dos Entes e o da Teoria do Ser. Escrevi então sobre a Teoria dos Entes para pôr a ontologia contemporânea em debate. Assim, tive também a

Como a segunda nota de Philonenko exige a expressão clara e distinta do problema ao longo da elaboração da obra, observamos a sua exposição já no terceiro capítulo da tese de doutorado do filósofo, capítulo cujo título é justamente “Da filosofia da subjetividade à filosofia do Ser: resumo programático” (cf. OLIVEIRA, 2024). A nosso ver, portanto, é essa a cifra da obra oliveiriana, a chave para a interpretação dos seus esforços de compreensão dos diferentes problemas da filosofia moderna e contemporânea, bem como da sua leitura de Karl Rahner², de Jürgen Habermas³ e, mais recentemente, da filosofia sistemático-estrutural de Lorenz Puntel⁴.

Nosso propósito aqui, observando o que acabamos de expor, é considerar os textos do filósofo sobre a educação à luz da sua tentativa de superação do paradigma moderno da filosofia da subjetividade, o que nos leva, em um primeiro momento, a acompanhar as linhas gerais da sua percepção do problema, para depois adentrarmos de fato naquilo que ilustra o nosso título: “a educação como conquista do humano pelo ser humano”. À guisa de introdução a quem ainda não está familiarizado com a obra de Oliveira, o autor trata especificamente do tema em escritos de naturezas diversas, como “A educação e os fundamentos antropológicos dos horizontes científicos” (1986), “Escola e sociedade: a questão de fundo de uma educação libertadora” (1989), “Educação e exigência ética de uma mudança de paradigma nas sociedades contemporâneas” (1995, p. 107-118), “A teoria da educação no conflito das racionalidades” (1997, p. 203-226), “Qual educação?” (1997, p. 227-244), “Desafios à educação em uma sociedade planetária” (2002, p. 213-252), “Uma releitura da educação na ótica da vida” (2002, p. 291-314), “Civilização e Emancipação” (2006),

oportunidade de pensar sobre a ontologia clássica, com seu aporte fundamental no conceito de “substância”, e depois as críticas que foram feitas a esse conceito, bem como as propostas alternativas, como as das Teorias dos Eventos, dentre outras. Depois de tratar dessa dimensão que tem como tarefa pensar os tipos de entes, as suas características fundamentais, dediquei o outro livro à segunda dimensão, aquela que seria a do ser. Para não confundir com as teorias dos entes, acrescentou-se a noção de ser ‘primordial’ (OLIVEIRA; SAMPAIO; AZEVEDO, 2024, p. 229-230).

² Manfredo Oliveira retornou à obra de Rahner em outros momentos, aqui, remetemos aos seus textos “É necessário filosofar na teologia’: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner” (OLIVEIRA, 2004a) e “Teologia e modernidade em Karl Rahner” (OLIVEIRA, 2005).

³ Sobre as retomadas da filosofia habermasiana por Oliveira, sobretudo no seu confronto com o pensamento de Karl-Otto Apel, veja-se Oliveira (1993, p. 9-39; 2004b).

⁴ A filosofia de Puntel encontrou lugar de destaque na produção oliveiriana recente, como observamos em seus artigos “Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural” (2012), “A nova metafísica e a compreensão da religião” (2020) e, finalmente, no capítulo intitulado “A ontologia como uma dimensão da filosofia sistemático-estrutural” em seu *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo* (2014, p. 183-263) e no livro *A metafísica do ser primordial* (2019).

“Educação e ética” (2010a) e “Educação, autonomia e direito” (2010b, p. 309-340). Será justamente “Educação e ética” o texto fundamental de nosso estudo.

O nosso ponto de partida é, necessariamente, uma questão de metafilosofia – se nos for permitido o uso desse termo –, isso porque a reflexão acerca da moderna filosofia da subjetividade é, antes de mais nada, uma questão em torno da identidade da própria filosofia, isto é, de sua natureza. Com efeito, o motor que anima a reflexão oliveiriana é o esforço de superação dos limites impostos pela virada transcendental da filosofia operada por Kant. Em poucas palavras, depois de Kant, a filosofia passa a se identificar pura e simplesmente com a teoria da estrutura conceitual do conhecimento humano, quer dizer, ela se volta, de forma quase-exclusiva, às nossas possibilidades de representação dos objetos do mundo⁵. Logicamente, isso significa que a única referência da filosofia é a subjetividade, porquanto só lhe resta se ocupar com as determinações do sujeito.

Disso, duas observações são imprescindíveis. Em primeiro lugar, o quadro emoldurado pela filosofia kantiana, quadro que se tornou possível graças principalmente às primeiras ações das ciências modernas sobre a cultura ocidental, implica uma nova autocompreensão do ser humano. Sobre a novidade da compreensão moderna do ser humano, é suficiente compará-la à antropologia de fundo das sociedades antigas e medievais – sobretudo para esse último caso podemos nos beneficiar de dois trabalhos monumentais de Charles Taylor, *As fontes do self* (1997) e *Uma era secular* (2010). Em segundo lugar, essa reflexão é indispensável ao nosso tema, porquanto toda teoria da educação carrega implícita ou explicitamente uma antropologia filosófica.

O termo transcendental, então, não abre simplesmente um novo universo de perguntas, mas revira a filosofia tornando-a nova, moderna, transformando radicalmente seu quadro teórico ao tomar como ponto de referência o ser humano enquanto subjetividade. Nesse novo contexto, é o homem a instância a partir de onde se estabelece o sentido e a validade da representação do mundo e das normas da ação. A filosofia se desfaz – talvez alguém prefira dizer se liberta – das velhas

⁵ Não é fortuito, portanto, que a filosofia kantiana adquira um espaço tão relevante na obra de Oliveira, como se observa não só no esforço de uma interpretação imanente do sentido da reviravolta “transcendental” na primeira parte de *Filosofia transcendental e religião* (1984, p. 63-108), mas (limitando-nos a poucos exemplos) também nos capítulos dedicados a Kant em *A filosofia na crise da modernidade* (1990, p. 15-28) e *Ética e sociabilidade* (1993, p. 130-156; p. 157-180).

perguntas sobre o mundo, o universo e o ser, e se concentra na consciência. Para dizer de modo mais preciso, as antigas perguntas só manterão algum sentido assumindo a consciência, portanto, o sujeito, como categoria ao redor da qual o discurso filosófico se organiza. A proposta de Oliveira passa pela reação aos limites dessa concepção pela explicitação da constituição ontológica do ser humano.

Considerando todos os riscos inerentes a uma simplificação exagerada, podemos dizer que há duas posições filosóficas que procuram se articular como formas de discurso radicalmente diferentes da filosofia da subjetividade. Por um lado, há o que chamamos de realismo metafísico, para o qual a nossa tarefa seria simplesmente descobrir o mundo, descrevê-lo, explicá-lo. Por outro lado, a posição que defende a ideia de que a expressabilidade do mundo implica uma instância que a exprima. Numa palavra, a afirmação central do realismo metafísico é ininteligível, porquanto a linguagem é tomada como instância intransponível na expressabilidade do mundo e, ao mesmo tempo, a própria subjetividade passa a ser pensada a partir da linguagem. Bem entendido, a linguagem desaloja a subjetividade e assume o centro de referência para a compreensão de tudo.

No entanto, se por um lado parece claro o unilateralismo do realismo metafísico e do seu “mundo nu”; por outro lado, uma posição antirrealista pode sempre se tornar igualmente unilateral ao reduzir a linguagem a uma produção humana, ou seja, como Oliveira alerta, ela pode recair no esquecimento da “linguagem maximal” (OLIVEIRA, 2010a, p. 64), da sua dimensão absolutamente universal.

A linguagem, enquanto instância de expressabilidade universal, é um sistema semiótico composto de uma quantidade infinita de expressões, e se configura, assim, como o “inverso da expressividade universal do ser em seu todo”. Por essa razão, ela tem um poder de expressão incomparavelmente maior do que a linguagem como sistema de comunicação, como ela se articula em “nossas linguagens” (OLIVEIRA, 2010a, p. 64).

Daqui, tiramos ao menos dois corolários. Primeiro, está o que de certa forma já foi posto, a linguagem passa a ser compreendida como a instância universal na qual os seres humanos se movem enquanto teóricos. O segundo diz respeito à própria compreensão da natureza e da tarefa da filosofia. Enquanto a filosofia tem a ver com uma determinada forma de exposição do mundo, isto é, com uma exposição que se

articula necessariamente na esfera da linguagem. Aqui, em função do espaço de um artigo, não podemos analisar os problemas decorrentes dessa reviravolta pós-transcendental da filosofia, como, por exemplo, a determinação dos diferentes tipos de sentenças correspondentes às formas de relação entre o homem e o mundo.

O que importa para nós neste momento é compreender que a filosofia de Oliveira não só conhece profundamente as implicações dessas mudanças de centro operadas pela virada linguística, mas que, pelo menos no que tange à educação, acompanha o argumento que vê nisso não apenas uma descentralização, mas uma verdadeira despotencialização do sujeito. Dito de outro modo, na filosofia que considera a linguagem maximal, “a referência à subjetividade se torna supérflua” (OLIVEIRA, 2010a, p. 66).

Mas uma vez retirada do centro, a subjetividade ocuparia ainda um lugar entre os objetos que podem ser considerados pelos diferentes discursos? É evidente que não. Como gostava de repetir Juan Alfaro – que foi professor de Manfredo Oliveira nos tempos de seu mestrado em teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma –, é natural que haja uma forma ou um método peculiares e exclusivos de pensar o homem, afinal, só na pergunta pelo homem podem coincidir o objeto inquirido, o sujeito interrogante e a possibilidade de resposta (ALFARO, 2002). Se as considerações de Alfaro resumem uma já velha compreensão, essa é hoje complementada pela interpretação do ser humano como o ser no qual se entrelaçam as esferas fundamentais do mundo, a saber, a natural, a subjetiva e a intersubjetiva. Nesse sentido, parte do trabalho específico da filosofia é a reconstrução crítico-sistemática das categorias utilizadas nas ciências à medida que o ser humano se revela como entidade material-orgânica, parte da natureza, “marcado por uma configuração corporal-biológica” (OLIVEIRA, 2010a, p. 67).

Disso decorrem duas considerações fundamentais. Em primeiro lugar, está o fato de que o ser humano deve ser tomado como parte do mundo objetivo. Depois, que, nesse mundo, ele se caracteriza por sua “capacidade de acolhida do outro”, quer dizer, por sua abertura ao outro. Somente uma abordagem que tome o ser humano ao mesmo tempo como ente orgânico e ser espiritual – o que acabamos de chamar de “ser aberto ao outro” – pode oferecer uma concepção não redutiva da educação. Numa palavra, há de se pensar, ao lado da esfera do biológico a capacidade do

homem de transcender ao que se encontra imediatamente posto no mundo, a sua capacidade de ultrapassar o próprio mundo ao colocá-lo em questão. Reside aqui um universo sem fim de indagações acerca do desejo, da intencionalidade e dos valores em torno dos interesses que se manifestam no que tratamos como superação da realidade imediata. Questões que não apenas escapam ao domínio das ciências empíricas, mas que são igualmente inapreensíveis no campo das ciências ditas humanas como a psicologia, a sociologia e a história, isso porque essas, de forma plenamente legítima, pensam sempre as condições necessárias para a ação humana, sem poder abarcar, por estreiteza de método e de coerência, o homem como ser livre, ou, nas palavras de Oliveira (2010a, p. 69): em “sua grandeza ontológica própria”.

Essa grandeza, porém, não se esgota na capacidade humana de negar o dado, o mundo imediato, de superá-lo, mas, bem entendida, ela se mostra de fato na potência que o homem tem de se distanciar de tudo, quer dizer, de transformar tudo em objeto de investigação, inclusive a si mesmo, a Deus e ao ser enquanto tal. A abertura que constitui o ser humano não se reduz, portanto, à acolhida do outro, mas pode se elevar, na pergunta pelo todo, na abertura à totalidade.

Aqui está a via escolhida por Oliveira para a superação de todos os modelos modernos de filosofia da subjetividade, ou seja, o caminho que pensa a coextensividade na relação entre o ser humano e o todo, “pela esfera da tematização da inteligibilidade universal” (OLIVEIRA, 2010a, p. 69). Para dizer a mesma coisa de outra forma, o ser subjetivo, quer seja visto em um ângulo que privilegia o conhecimento, quer seja tomado a partir da sua ação, ele só é compreendido, de fato, se considerado em sua correlação com o todo. Ou seja, se formos capazes de compreender o fato de que a pergunta pelo todo – independentemente das respostas possíveis – é constitutiva da pergunta pelo homem, porquanto é peculiar à condição ontológica do ser humano. Para usarmos de novo os termos de Alfaro, *a questão do homem* só é posta de forma adequada, se a tomarmos em sua relação com *a questão de Deus*, entendida essa última como momento necessário à pergunta pelo ser humano, nesse autor especificamente, a partir, sobretudo, do que podemos pensar sobre o *amor, a liberdade, a esperança e o futuro* (ALFARO, 2002, p. 201-270).

Se, por um lado, o homem não se identifica simplesmente com a sua composição orgânica e se essa não-identidade nos abriu a possibilidade de pensá-lo

como ser coextensivo ao todo, por outro lado, porém, não somos também, como dizia, por exemplo, Eric Weil (2021, p. 87): “almas nuas que jogadas no mundo vão às lojas de departamento comprar roupas segundo o próprio gosto”. A abertura constitutiva do ser humano impede toda e qualquer forma de compreensão que veja a subjetividade como um “ego blindado”, para usar as expressões de Taylor (2010). Antes, somos “ego poroso”, seres essencialmente abertos ao todo, ao mundo, à história, ao outro ser humano e ao Totalmente Outro.

É nesse sentido que se põe a segunda forma básica de relação à alteridade, a intersubjetividade que, grosso modo, ocupa um espaço especial à reflexão filosófica desde Hegel. Sobre essa nova figura de abertura ao outro, Oliveira afirma que “do ponto de vista estritamente ontológico, o encontro entre subjetividades só é adequado enquanto encontro de iguais, encontro entre sujeitos na qualidade de seres espirituais, portanto, numa relação propriamente dialógica e recíproca” (OLIVEIRA, 2010a, p. 72).

Mais uma vez, nós nos deparamos com uma infinidade de questões possíveis que sequer podemos tocar no espaço de um artigo, mas que nos obrigam a considerar dois corolários incontornáveis para compreender a reflexão sobre a educação na obra oliveiriana. Numa palavra, pensar a intersubjetividade como encontro de iguais em uma relação de *diálogo* e *reciprocidade*, liga o argumento que desenvolvemos aqui tanto aos seus trabalhos sobre ética, quanto a um tema muito recorrente na sua filosofia, a saber, a concepção do homem como tarefa infinita de autoconstrução.

No que concerne à ética, o diálogo e a reciprocidade referidos acima não apenas apontam para regras básicas e indispensáveis a serem observadas por quem se vê envolvido em uma comunidade de fala, implicam muito mais a consideração das exigências em torno do reconhecimento da liberdade de todo ser humano, afinal, não ver o outro como sujeito livre é retroceder ao nível das relações com as coisas. Naturalmente, pela falta de reconhecimento, não pode haver verdadeira liberdade para ninguém, como ensinou Hegel, e como, por vias diferentes, insistem, por exemplo, Charles Taylor (1998, p. 45-94) e Axel Honneth (2003).

Um segundo corolário lida com a noção oliveiriana de antropogênese, isto é, com o fato de que o homem é o oposto do meramente dado, como verdadeira e ininterrupta tarefa de autoconstrução que se realiza justamente dentro e a partir das diferentes situações históricas. Por um lado, isso reforça a concepção do homem

como “espírito do mundo” – para usar os termos de Rahner –, isto é, do ser que se encontra incondicionalmente condicionado pelas circunstâncias próprias de sua conexão com as coisas naturais e, logicamente, com o mundo humano, quer dizer, pela sua forma de relação com os outros homens, com a cultura, a história e as instituições que o cercam. Talvez pudéssemos dizer simplesmente que ele é fundamentalmente marcado, nunca determinado, pelos elementos que compõem certa “visão de mundo”, expressão cara a pensadores tão diferentes como Dilthey, Freud e Jaspers. Numa palavra, dentro de uma determinada “imagem”, o ser humano tem a tarefa irrenunciável de conquistar a sua humanidade. Porém – e esse é outro ponto sobre o qual Oliveira insiste em vários momentos –, nada garante de antemão o sucesso dessa empreitada, fato paradoxal – mais um – que salienta a liberdade constitutiva do ser humano.

Pensamos ter finalmente exposto os elementos essenciais à questão que escolhemos. A educação tem a ver, portanto, com a tarefa da autoconstrução do ser humano e com a exigência – que não passa do outro lado da mesma moeda – da construção de um mundo no qual o homem possa se realizar como humano, quer dizer, com a criação do “espaço que torna possível a relacionalidade universal que é característica ontológica de toda e qualquer entidade inserida no ser em seu todo e que no ser humano se faz consciente de si mesma e o objeto de sua busca” (OLIVEIRA, 2010a, p. 75).

Nesse sentido, o espaço do mundo intersubjetivo se reveste de um interesse particular, pois, ao fim e ao cabo, o que está em jogo é a possibilidade de se construir formas de vida coletiva capazes de responder às exigências de reconhecimento recíproco, bem como à possibilidade de comunhão e ao respeito à autonomia dos indivíduos. Para dizer tudo brevemente, no respeito à dignidade de todo ser humano e na igualdade de todos, porque, como o filósofo destaca, “o ser humano só existe para si mesmo na medida em que existe para o outro e pelo outro, já que sua autonomia é inseparável de sua relacionalidade estrutural” (OLIVEIRA, 2010a, p. 75).

É dessa forma que o mundo intersubjetivo se mostra como espaço da efetivação do ser humano como liberdade e comunhão, em outros termos, é o terreno da luta pela humanização do ser humano. Logo, não pode haver verdadeira humanidade em relações assimétricas, em relações que coisifiquem os sujeitos, ou

nas quais os seres humanos se dividam simplesmente entre opressores e oprimidos. Para usar mais uma vez as palavras do filósofo, só pode emergir a verdadeira humanidade onde

[...] a coisificação dos sujeitos é eliminada pelo reconhecimento mútuo na constituição de um conjunto de instituições que garantem a igualdade básica de todos: a liberdade passa pela mediação do reconhecimento mútuo que, por sua vez, se faz pela mediação de instituições, uma vez que trata da configuração de relações que regulam a convivência entre os sujeitos e seus relacionamentos com a natureza (OLIVEIRA, 2010a, p. 76).

Nessa altura, Oliveira articula como conceito fundamental para a realização do humano a noção de “autonomia solidária”. É precisamente a articulação desses dois termos que permite pensar as questões que se põem no nível das relações interpessoais na sua ligação com o suporte imprescindível no mundo das instituições, isto é, o nível do econômico, do político, do cultural etc. Em outras palavras, trata-se de retomar aquele tipo de esforço característico do pensamento aristotélico capaz de recriar as pontes – desfeitas na modernidade – entre uma teoria normativa das ações e uma teoria normativa das instituições sociais e políticas. Ocupa o centro da nossa preocupação, portanto, a construção de instituições que sustentem como condições necessárias, nunca suficientes, a realização do reconhecimento dos seres humanos como sujeitos livres. Esperamos que essas ideias explicitem suficientemente a necessária erradicação de todo e qualquer tipo de preconceito e discriminação, o que se torna especialmente sério na realidade de comunidades multiculturais e plurirreligiosas – como é o caso de todas as sociedades modernas e dentro das quais somos cada vez mais impulsionados a pensar as condições da nossa coabitação, como propõe, por exemplo, Judith Butler (2011).

Finalmente, se defendemos a compreensão do ser humano enquanto ser que se autoconstrói, quer dizer, que conquista seu ser, a educação é ela mesma entendida como parte essencial nesse processo de autoconstrução do ser pessoal. Há nisso uma reconhecida inspiração kantiana, pois, como Kant, se afirma a necessidade da educação para a realização daquilo que distingue o homem do animal. Ou, como disse Eric Weil (2011, p. 60) tratando da mesma questão, “nada de humano se fez, nada de humano jamais se fez sem educação”.

Numa palavra, o objetivo fundamental da educação, aquilo do que verdadeiramente ela se ocupa, é a humanização do humano, ou seja, da construção de um sujeito livre e responsável, responsável porque livre, envolvido não apenas na ação sobre si na superação de toda tendência ao “individualismo excludente em nível estrutural” (OLIVEIRA, 2010a, p. 76), mas também na ação sobre o mundo, na criação e na manutenção de instituições que apoiem as mesmas possibilidades para todos os seres humanos.

Ao fim e ao cabo, no processo educativo, está em jogo a formação de um sujeito capaz de pensar retamente. Isso significa, em um sentido específico, a formação de alguém capaz de compreender, quer dizer, alguém inteiramente distante de uma “leitura ideologizante” do mundo, entendendo “ideologia” aqui apenas como uma postura inflexível diante de qualquer objeto de compreensão, uma total relutância a pôr em questão as próprias perspectivas, ou por razões pessoais ou por motivações sociais, assumindo uma atitude hostil a toda visão de mundo diferente.

Da mesma forma, trata-se sempre da formação de um sujeito capaz de participar de forma positiva de um processo de discussão. Aqui tocamos o núcleo do que seria a educação em um ambiente democrático⁶. Talvez sejamos de novo obrigados a dizer que está em questão a própria saúde de uma democracia, afinal, essa só se mantém às custas de um *povo* comprometido com a discussão que é sempre a vitrine por excelência de toda vida democrática. Só alguém disposto a apresentar as razões das próprias opiniões e a ouvir as motivações alheias, pode contribuir efetivamente à ininterrupta construção da democracia, participando da discussão livre, aberta e universal que a constitui, assim como da solidez de suas instituições fundamentais.

Esse sujeito deve ser também apto para discernir entre os valores que envolvem toda e qualquer vida verdadeiramente humana. Ele deve estar pronto a pensar e a julgar o papel da ciência, da tradição, dos costumes na construção de um mundo onde o humano possa se realizar. Para tanto, não basta cernir valores autênticos, quer dizer, humana e universalmente defensáveis, mas é preciso também comprometer-se com eles.

⁶ Como nós mesmos procuramos desenvolver em um texto recente, veja-se Castelo Branco (2024).

Somente entendida desse modo, a educação realmente se faz como parte essencial da realização do humano no homem. Numa palavra, é urgente abandonar toda redução da educação aos limites do “egoísmo racional” (OLIVEIRA, 2010a, p. 79) subjacente aos processos de mercantilização e burocratização da vida humana. Nessas margens, a educação apenas serve para “reforçar e justificar o aparato da sociedade” (OLIVEIRA, 2010a, p. 79), isto é, em vez de caminho de emancipação, torna-se instrumento de manutenção de um mecanismo social essencialmente excludente e desumano, o que no Brasil é sentido de modo muito pesado por quem ainda não anestesiou a própria consciência. No entanto, Oliveira lembra que ela

Pode transformar-se num instrumento precioso e poderoso de tomada de consciência e de capacitação para uma análise crítica dos elementos negadores da dignidade humana e ponto de partida para a descoberta do verdadeiro sentido da vida humana e seus potenciais emancipatórios, gerando, assim, pessoas abertas às grandes questões que dizem respeito a toda a sociedade, capazes de romper com os laços de submissão e de dependência de situações de opressão e de construir participativamente mundos alternativos (OLIVEIRA, 2010a, p. 80).

Isso pressupõe, necessariamente, a reelaboração do processo educativo a partir de um novo quadro teórico centrado na concepção do ser humano como ser solidário, um ser de autonomia solidária, que se realiza em atitudes de justiça, de reciprocidade, de comunhão e de diálogo. Numa palavra, não existe educação sem sensibilidade social, não se pode chamar “educado” quem não esteja interessado em construir “processos capazes de situar a vida humana em padrões de humanização qualitativamente novos” (OLIVEIRA, 2010a, p. 81), o que, entre outras exigências, demanda uma nova compreensão do desenvolvimento que buscamos.

Referências

ALFARO, J. **De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios**. Salamanca: Sígueme, 2002.

BUTLER, J. *¿El judaísmo es sionismo?* In: HABERMAS, J.; TAYLOR, C.; BUTLER, J.; WEST, C. **El poder de la religión en la esfera pública**. Trad. J. M. Carabante e R. Serrano. Madrid: Trotta, 2011, p. 69-86.

CASTELO BRANCO, J. Educar para a democracia. Filosofia e democracia a partir dos escritos de Eric Weil sobre a educação. **Kriterion**, v. 65, n. 157, 2024, p. 1-21.

HONNET, A. **Luta por reconhecimento**. Trad. L. Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

OLIVEIRA, M. A educação e os fundamentos antropológicos dos horizontes científicos. **Síntese**, Belo Horizonte, n. 38, 1986, p. 11-22.

OLIVEIRA, M. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990.

OLIVEIRA, M. A liberdade enquanto síntese de opostos: transcendência, engajamento e institucionalidade. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, 1999, p. 1019-1040.

OLIVEIRA, M. **A metafísica do ser primordial**. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

OLIVEIRA, M. A nova metafísica e a compreensão da religião. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 47, n. 149, 2020, p. 469-501.

OLIVEIRA, M. **Antropologia filosófica contemporânea**. Subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012a.

OLIVEIRA, M. A teoria da educação no conflito das racionalidades. *In*: OLIVEIRA, M. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996b. p. 203-226.

OLIVEIRA, M. Civilização e Emancipação. **Revista de Educação**, n. 141, 2006, p. 7-18.

OLIVEIRA, M. Como Habermas se situa no cenário do pensamento contemporâneo. **Dialectus**, Fortaleza, v. 10, n. 24, 2021, p. 131-163.

OLIVEIRA, M. Da filosofia da subjetividade à filosofia do ser: resumo programático. **Dialectus**, Fortaleza, v. 13, n. 33, 2024, p. 232-257.

OLIVEIRA, M. Desafios à educação em uma sociedade planetária. *In*: OLIVEIRA, M. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 253-290.

OLIVEIRA, M. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, M. Educação, autonomia e direito. *In*: OLIVEIRA, M. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010b. p. 309-340.

OLIVEIRA, M. Educação e Ética. *In*: PESCADOR C.; SOARES, E.; NODARI, P. (Orgs.). **Ética, Educação e Tecnologia**. Curitiba: CRV, 2010a. p. 61-86.

OLIVEIRA, M. Educação e exigência ética de uma mudança de paradigma nas sociedades contemporâneas. *In*: OLIVEIRA, M. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995a.

OLIVEIRA, M. "É necessário filosofar na teologia": unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. *In*: OLIVEIRA, P. R.; PAUL, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004a.

OLIVEIRA, M. Escola e sociedade: a questão de fundo de uma educação libertadora. **Revista da Eac**, n. 71, 1989, p. 15-27.

OLIVEIRA, M. **Ética e economia**. São Paulo: Ática, 1995b.

OLIVEIRA, M. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, M. **Filosofia transcendental e religião**. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, M. Manfredo Oliveira e a filosofia. Entrevista concedida a Evaldo Sampaio e Ivânio Azevedo. **Dialectus**, Fortaleza, v. 13, n. 33, 2024, p. 215-231.

OLIVEIRA, M. Manfredo Oliveira prova que já é possível filosofar em Português. Entrevista concedida a C. Monteiro, E. Paula, F. Martins, L. Farias e M. Aguiar. **Revista Entrevista**, v.1, n. 1, 1994, p. 18-29.

OLIVEIRA, M. Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. *In*: MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas**. São Paulo: Landy, 2004b. p. 145-176.

OLIVEIRA, M. Qual educação? *In*: OLIVEIRA, M. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996a. p. 227-244.

OLIVEIRA, M. Teologia e modernidade em Karl Rahner. *In*: OLIVEIRA, P. R.; TABORDA, F. (Orgs.). **Karl Rahner 100 anos**. Teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, M. Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, 2012b, p. 53-79.

PHILONENKO, A. **La liberté humaine dans la philosophie de Fichte**. Paris: Vrin, 1996.

TAYLOR, C. A política do reconhecimento. *In*: TAYLOR, C. *et. al.* **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 45-94.

TAYLOR, C. **As fontes do self**. A construção da identidade moderna. Trad. A. Sobral e D. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. Trad. N. Schneider e L. Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WEIL, E. **Filosofia política**. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WEIL, E. **Escritos sobre educação e democracia**. Organização e tradução de J. Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

Recebido: 02/12/2024
Aprovado: 06/12/2024



Maria Dulcinea da Silva Loureiro*

RESUMO

Compreender o pensamento filosófico desenvolvido em terras alencarinhas não pode prescindir de uma incursão na trajetória da Filosofia que floresceu no âmbito institucional com a criação em 1975 do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará e da criação do Bacharelado em 1984. Nesse artigo fizemos uma imersão nos documentos (leis, decretos, projetos pedagógicos, propostas de reformulação) para apresentarmos a trajetória do Curso no período de 1975 a 2008, analisando as estruturas curriculares implementadas nesse período. A pesquisa documental e bibliográfica nos permitiu compreender que a estruturação curricular não se restringe a enumeração de disciplinas e créditos, mas tem subjacente uma concepção de filosofia e de formação de seus atores/protagonistas e a marca daqueles que, em determinado momento histórico, sob determinadas condições, formavam o colegiado do curso e se propuseram a pensar, propor, elaborar, redefinir seu desenho. Nessa perspectiva compreendemos currículo como uma construção social que norteia as práticas educativas e mostra uma opção historicamente configurada. Podemos identificar que a concepção de formação do Curso tem por base a História da Filosofia, o que está sintonia com as legislações que regulamentam os Cursos de Graduação em Filosofia e se materializa nas disciplinas de História da Filosofia, mas também na abordagem historiográfica das disciplinas como Lógica, Ética, Epistemologia... Outro ponto que merece destaque é a reflexão sobre os cursos de Licenciatura e Bacharelado, sua natureza e objetivos, pois há uma constante problematização que objetiva explicitar o que deve caracterizar a formação do filósofo e do professor de Filosofia.

Palavras-chave: Graduação em Filosofia. Institucionalização. Projeto Pedagógico. Estrutura curricular.

The institutionalization of philosophy in the state of Ceará - the case of UECE

ABSTRACT

Understanding the philosophical thought developed in Alencarina lands cannot do without an incursion into the trajectory of Philosophy that flourished in the institutional sphere with the creation in 1975 of the Licentiate Course in Philosophy at the State University of Ceará and the creation of the Bachelor's Degree in 1984. In this article we immersed ourselves in the documents (laws, decrees, pedagogical projects, reformulation proposals...) to present the trajectory of the Course in the period from 1975 to 2008, analyzing the curricular structures implemented in this period. The documentary and bibliographic research allowed us to understand that the curricular structuring not restricted enumeration of disciplines and credits, has an underlying conception of philosophy and the training of its actors/protagonists and has the mark of those who, at a certain historical moment, under certain conditions formed the collegiate of the course and proposed to think, propose, elaborate, redefine its design, from this perspective we understand curriculum as a social construction that guides educational practices and shows an option historically configured. We can identify that the conception of the Course's training is based on the History of Philosophy, which is in line with the legislation that regulates the Undergraduate Courses in Philosophy and is materialized in the disciplines of History of Philosophy, but also in the historiographical approach of disciplines such as Logic, Ethics, Epistemology... Another point that deserves to be highlighted is the reflection on the Bachelor's and Bachelor's Degree courses, their nature, objectives, there is a constant problematization that aims to explain what should characterize the training of the philosopher and Philosophy teacher.

Keywords: Undergraduate degree in Philosophy. Institutionalization. Pedagogical Project. Curricular Structure.

* Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP - 2008). Professora titular da Universidade Regional do Cariri (URCA). E-mail: dulcinea.loureiro@urca.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4687440069986005>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8964-8273>.

Para início de conversa

Não podemos pensar a Filosofia em terras brasileiras sem nos remetermos aos colonizadores que sob a tutela dos jesuítas implementaram seu ensino. Com Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, Antonio Vieira, entre outros, é lançada uma tradição filosófica europeia em detrimento das tradições, saberes, modos de ser dos povos originários que habitavam essa terra. Desse modo, a tradição tomista, pilar da Filosofia escolástica desenvolvida na Idade Média europeia, marcará inicialmente a “implementação” da Filosofia em terras indígenas, num clima tropical e que terá a marca de um povo que se constituiu a partir da influência das culturas indígenas, africanas e européias.

Podemos falar em Filosofia brasileira, tupiniquim? Ou reformulando a questão, podemos pensar a Filosofia circunscrevendo-a a limites territoriais? Sem entrar nessa seara, que nas décadas de 70 e 80 do século XX animaram os embates filosóficos na academia no Brasil, vamos nos deter no fato de que é no processo de institucionalização, seja nos colégios, nas Faculdades e posteriormente nas Universidades, que a Filosofia florescerá. Ou seja, a Filosofia como disciplina escolar, com conteúdo, horário e espaço definido para se realizar, e também, reservada a um público que poderia ter acesso a esse saber, será a marca da nossa tradição filosófica. Essa hipótese não desconsidera que a Filosofia esteve presente, mesmo antes da criação das Universidades, nos salões, nas confrarias, nas rodas de conversas, nos debates sobre a república, a escravidão, a situação política.

Enquanto um saber institucionalizado, durante muito tempo ficou praticamente circunscrita à Lógica, à Metafísica e à Teologia, ensinada nos Colégios (principalmente para os futuros padres). Com uma trajetória no sistema escolar marcada pela indeterminação acerca do seu papel, da sua necessidade na formação das novas gerações, a disciplina no nível secundário esteve submetida às reformas curriculares¹ implementadas no Brasil. É inacreditável que esta ambiguidade ainda prossiga até os dias de hoje. Se, no transcurso do período colonial, a disciplina estava presente do currículo das escolas secundárias, com a criação das Faculdades de

¹ Desde a Proclamação da República já tivemos as seguintes reformas: Benjamin Constant (1890); Amaro Cavalcanti (1892); Eptácio Pessoa (1901); Rivadávia Correia (1911); Carlos Maximiliano (1915); João Luiz Alves (1925); Francisco Campos (1931); Gustavo Capanema (1942); LDB (Lei de Diretrizes e Bases) 4024/61 (1961); Lei 5692/71; Lei 7044/82.

Direito, Medicina e Engenharia, em 1827, terá como espaço privilegiado as Faculdades de Direito em Olinda e São Paulo, que se estabeleceram como o reduto de formação dos intelectuais do país.

Somente com a criação das universidades na terceira década do século vinte, com a implantação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1934², é que irá iniciar o processo de consolidação e institucionalização da Filosofia no Brasil. A Filosofia entre nós, abrigada pela Igreja e/ou Estado antes como disciplina (matéria, cadeira) e depois resguardada como formação superior nas instituições universitárias, marcará nossa experiência filosófica nos limites do institucional. Nos questionamos se este não seria o *locus* ideal para o florescimento do pensamento filosófico, ou, melhor ainda, o único espaço onde a Filosofia poderia se desenvolver? Não obstante, se voltarmos para o início da Filosofia na Grécia antiga, podemos verificar que a via institucional não é a única e talvez não seja a que melhor permita o florescimento do pensamento filosófico.

Partiremos do pressuposto de que nossa experiência filosófica está profundamente abalizada pelo processo de institucionalização e profissionalização nas instituições educacionais. Nesse artigo, delimitaremos nossa reflexão ao processo de institucionalização da Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE), tomando como marco temporal o período de 1975 a 2008. Para traçarmos essa trajetória optamos pela pesquisa documental, analisando os projetos pedagógicos, fluxogramas, regulamentações, pareceres, decretos e *folder* para conhecermos como se deu a estruturação curricular da formação do Curso de Filosofia da UECE.

Nos documentos analisados não está explicitada a concepção de currículo, mas podemos inferir que o currículo corresponde a elencar as disciplinas obrigatórias e optativas da estrutura dos cursos. É importante ressaltar que segundo Berticelli (2005), anterior à década de 80 do século XX, a teoria de currículo estava ancorada nas ideias de Tyler (Princípios básicos de currículo e ensino) que viria a ser questionada no Brasil a partir a Nova Sociologia da Educação (NSE) e, a partir dos

² Em 1934 o curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras é criado e terá como diretrizes o texto de Maugué “O ensino da Filosofia – suas diretrizes”, publicado no Anuário da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras - 1934-1935. Nesse texto Maugué não se propunha a fixar um currículo, mas a “fixar as condições do ensino filosófico”. Em 1939 o Decreto-Lei n. 1.190 “Dá organização da Faculdade Nacional de Filosofia” irá regulamentar a Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil, e será a Diretriz para todos os Cursos de Filosofia a partir desse momento.

anos 90, a reflexão sobre currículo será balizada por estudos no campo dos Estudos Culturais.

Para realizar a análise dos documentos, a teoria crítica do currículo nos ajuda ao defender que o currículo é uma construção social que orienta as práticas educativas. Nessa perspectiva, os conteúdos e a forma como se materializam não podem ser compreendidos de forma neutra, pois trazem a marca de uma seleção historicamente configurada, seja cultural, social e politicamente. De acordo com Sacristan (1998, p. 15-16): “O currículo é uma [...] prática, expressão da função socializadora e cultural que determinada instituição tem, que reagrupa em torno dele uma série de subsistemas ou práticas diversas”. Concordamos com Moreira e Silva (1994, p. 28) quando afirmam que o currículo:

[...] não é o veículo de algo a ser transmitido e passivamente absorvido, mas o terreno em que ativamente se criará e produzirá cultura. O currículo é, assim, um terreno de produção e de política cultural, nos quais os materiais existentes funcionam como matéria-prima de criação, recreação e, sobretudo, de contestação e transgressão.

O Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE

A efervescência literária e filosófica que existia em Fortaleza no final do século XIX pode ser exemplificada com as atividades da Academia Francesa do Ceará (1872) e o movimento denominado de “Padaria Espiritual” (1892)³ que reuniram intelectuais, literatos⁴ com publicações de jornais e debates sobre a política, valorizando a cultura cearense e forjando os ideais que posteriormente estão na raiz da criação das Universidades no Estado.

A criação da Universidade do Brasil no Rio de Janeiro e a Universidade de São Paulo na década de 30 do século XX fortalece a luta em vários estados para a criação de Universidades. No Ceará, segundo Martins Filho (1996), já em 1944 se vinha

³ A Padaria Espiritual foi uma agremiação cultural, que teve vida fecunda, criada por um grupo de jovens audaciosos, que se dedicavam às Letras e às Artes. Eram eles escritores, pintores, músicos e alguns, desenhistas. A agremiação foi fundada no dia 30 de maio de 1892, em Fortaleza, então uma longínqua província localizada no nordeste do Brasil. Talvez pelo dinamismo e diferencial praticado por seus idealizadores, a Padaria Espiritual tornou-se conhecida no Rio de Janeiro, que à época, era capital do país. Seus integrantes utilizavam terminologia própria: seus membros eram chamados de “padeiros”, as reuniões receberam o nome de “fornadas” e prometeram criar uma publicação periódica chamada “O Pão”. (Costa in: <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/periodicos-literatura/titulos-impresos-periodicos-literatura/o-pao-da-padaria-espiritual/>).

⁴ Para maiores informações ver Marinho e Sousa (2024).

pleiteando no Estado a criação de uma Universidade, o que só ocorrerá em 1954. Anteriormente, em 1947, foi fundada a Faculdade Católica de Filosofia do Ceará, pela União Norte-brasileira de Educação e Cultura, mantida pela Congregação dos Irmãos Maristas. A criação da Faculdade partiu do Centro de Ciências e Filosofia do Ceará. O Decreto nº 20370 de 12 de julho de 1950 concede o reconhecimento dos cursos de Filosofia, Letras Clássicas, Letras Neo-latinas, Geografia e História e de Matemática.

Em 1954, foi sancionada a Lei nº 2.373, criando a Universidade Federal do Ceará, e em 1956, a Faculdade Católica de Filosofia foi agregada⁵ a Universidade Federal do Ceará (UFC), no entanto, o curso de Filosofia só será criado em 2000. A Faculdade que, em 1966, passa a denominar-se de FAFICE – Faculdade de Filosofia do Ceará, é encampada pelo Estado⁶, sendo reconhecida em 1971 pelo parecer nº 277/71. Com a criação da Universidade Estadual do Ceará (UECE), em 1977, o curso de Filosofia passa a integrar esta universidade.

Neste percurso desde a fundação da Faculdade até o momento em que passa a integrar a UECE, não foi possível encontrar nenhum documento. Deduzimos que sua estrutura curricular estava respaldada no Decreto nº 1.190/39 e, posteriormente, no Parecer 277/62⁷. É importante ressaltar que de 1950 até 1966, quando é encampada pelo Estado, a Faculdade de Filosofia esteve sob a orientação dos Irmãos Maristas, funcionando no Seminário da Prainha.

Em 1975, a UECE passa a ofertar o curso de Licenciatura em Filosofia com o objetivo de formar os professores para o ensino secundário e, somente em 1984, foi criado o Bacharelado em Filosofia para atender a demanda de profissionais de outras áreas que desejavam complementar sua formação com a Filosofia, mas não tinham interesse em fazer a licenciatura. Esta concepção da formação em Filosofia como complementação, coroamento de uma formação mais geral, estará presente no percurso do curso de Bacharelado nesta instituição.

⁵ Segundo Martins Filho, “as unidades agregadas, no entanto, estavam vinculadas à instituição para determinados fins, mas a ela não pertenciam patrimonialmente” (p. 76). A agregação “se fazia para efeito de cooperação cultural e de melhoramento do ensino, não podendo resultar, para a Universidade, compromisso ou obrigação, com referência aos professores e funcionários existentes àquela época ou que viessem a ser admitidos no futuro” (p. 67).

⁶ Não há nos documentos nenhuma explicação para o fato do curso de Filosofia que estava agregado a Universidade Federal ser encampada pela Universidade Estadual.

⁷ O Parecer 277/62, foi elaborado por Newton Sucupira (relator), Anísio Teixeira, D. Cândido Padin, O. S. B, Valnir Chagas e Pe. José Vasconcelos, tem por objetivo definir o Currículo Mínimo do Curso de Filosofia, substituindo o decreto nº 1.190/39 - “*Dá organização da Faculdade Nacional de Filosofia*”.

Pensando a formação em Filosofia na UECE

Na trajetória do curso (1975 a 2008), identificamos três momentos que consideramos importantes em que o Colegiado se organiza para pensar o projeto de formação, os objetivos e a natureza do curso. O primeiro e o segundo ocorreram na década de 80, respectivamente em 1985 e em 1989, e encontram respaldo legal no Parecer 277/62 e, o terceiro momento, principia em 1995 com a realização do I Encontro de Professores do Departamento de Filosofia, a criação do Mestrado em Filosofia e a reformulação curricular em 2008, que deverá adequar o curso às Diretrizes de 2001.

Nos anos 80, o curso de Filosofia passou por um processo de reformulação e de discussão que se inicia com um conjunto de ações pelo retorno da Filosofia no 2º grau⁸ em 1985, que congregou o Centro Acadêmico de Filosofia e o Colegiado dos Cursos de Filosofia da UECE e Faculdade de Filosofia de Fortaleza (FAFIFOR), coordenado pela comissão Pró-Filosofia. Essa comissão realizou reuniões com professores e estudantes para planejar as atividades de mobilização e sensibilização. Dentre as atividades, destacamos as visitas às escolas, publicação de artigos em revistas e jornais, participação de debates que culminaram com a entrega de um documento e um abaixo assinado ao secretário de Educação do Estado, ao secretário de Educação e Cultura do Município e ao presidente do Conselho Estadual de Educação, com a reivindicação do retorno da disciplina no currículo do secundário do Estado:

a) que a disciplina Filosofia seja incluída como obrigatória em, pelo menos, duas séries do 2º grau, preferencialmente, as duas últimas; b) que esta disciplina seja ministrada, no mínimo, em quatro horas semanais; c) que o caráter de obrigatoriedade seja efetivado, nos colégios da capital, a partir do ano letivo de 1986; d) que de um modo gradual e dentro das possibilidades, tal obrigatoriedade seja estendida a todos os estabelecimentos de ensino de 2º grau (Idem, p. 2).

No teor do documento podemos verificar uma sintonia com as discussões que ocorriam em vários estados pelo retorno da disciplina, principalmente do documento

⁸ Para maiores informações ver (LOUREIRO, 1999).

de Brasília⁹. Há a denúncia da predominância de uma concepção liberal tecnicista que permeia a legislação educacional, materializada na Lei 5692/71 que torna o secundário profissionalizante e retira as disciplinas Filosofia e Sociologia.

As atividades de divulgação e mobilização do movimento englobaram debates na TVE, publicação de artigos no jornal *O Povo* e na *Revista Educação e Debate* e visita a Escola com o objetivo de sensibilizar a comunidade e as autoridades para a urgência da discussão sobre as finalidades da Educação na formação dos jovens, além das contradições na Lei 5692/71. A UECE e FAFIFOR se comprometem a partir dos Departamentos de Filosofia a fazer: a) curso de reciclagem para os professores licenciados em filosofia; b) elaboração do programa da disciplina, como o acompanhamento com avaliação periódica; c) realização de seminários filosóficos para os docentes.

Somente em 1987, a Secretaria de Educação do Estado encaminhou uma resposta as reivindicações, afirmando que a competência para deliberar sobre a inclusão seria do Conselho Federal de Educação (CFE) e não do Conselho Estadual de Educação (CEE) e, portanto, se comprometeu a manter nos Cursos de Formação para o Magistério do 1º grau e na estrutura curricular do Secundário, constar na relação das disciplinas da parte diversificada, ficando a critério das Escolas optarem por ofertarem. Nesse mesmo ano, o Departamento de Filosofia organizou um Curso¹⁰ de “Atualização em Filosofia para os professores licenciados em Filosofia e professores que ministram a disciplina de Fundamentos históricos e filosóficos da educação da rede estadual de ensino”. O curso tinha por objetivo: “a) oportunizar rigorosa revisão sobre questões filosóficas fundamentais; b) contribuir para uma cosmovisão integrada e coerente”. Depois, houve uma desmobilização da Comissão e o arrefecimento das atividades do movimento.

A organização curricular do Curso será objeto de discussão no colegiado no “Seminário de Reformulação dos cursos de Bacharelado e Licenciatura em Filosofia” no Centro de Humanidades, de 26 a 30 de julho de 1989, que contou com a participação de professores e alunos e discutiu propostas de professores (04) e de um

⁹ O documento de Brasília é o resultado do encontro SESu-MEC com 11 consultores nos dias 16 a 18 de novembro de 1981. O documento apresenta sugestões de temas para o ensino da filosofia, uma discussão sobre o retorno da filosofia no 2º grau, sendo enviado a todos os departamentos de filosofia do país.

¹⁰ O curso foi organizado no período de 20/07/87 a 31/07/87 e 18/01/88 a 29/01/88 pelos professores: M. Yolanda Perdigão; Noé Martins de Souza; M. Tereza B. de Andrade.

discente (01). A leitura das propostas mostra não haver consenso em relação: i) estrutura (curricular, ensino, pesquisa e extensão); ii) natureza do curso (licenciatura, bacharelado); iii) estrutura da Universidade (Centro de Humanidades).

Na análise das propostas debatidas no Seminário, chama a atenção a discussão sobre a continuação da licenciatura em Filosofia, questão tematizada em 3 propostas, sendo que em 2, há a defesa de ofertar somente o bacharelado, revelando as contradições e o contexto adverso em que se encontrava a Licenciatura em Filosofia, em virtude da supressão da disciplina no secundário pela LDB 5692/71 e, não podemos deixar de ponderar, o impacto do parecer do Conselho Estadual de Educação – CEE ao movimento pelo retorno da disciplina.

A proposta intitulada *Sugestões para a reformulação dos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia*¹¹ fará a defesa da supressão do curso de Licenciatura, ficando somente o curso de Bacharelado e caso o aluno deseje assumir a docência, após a conclusão do Bacharelado, o curso ofereceria a habilitação da licenciatura, onde se cursariam as disciplinas psicopedagógicas. Na proposta assinada pelo docente Auto Filho, há a defesa da extinção “de todos os Cursos de Licenciatura em nível dos Departamentos e Centros” (UECE, 1989c). Ficaria a cargo da Faculdade de Educação da UECE a formação de todos os licenciados.

A proposta *Pela valorização da atividade acadêmica – Reforma para o Departamento de Filosofia*¹² foi apresentada em forma de programa com vinte itens contendo proposições que vão desde a necessidade de melhorias na estrutura física do prédio de Humanidades às questões pedagógicas. Os quatro primeiros itens apontam a urgência de resolver problemas relacionados a questões estruturais e materiais como: aquisição de móveis, livros, concurso para funcionários. Nas proposições defendidas não há uma tomada de posição quanto à discussão da manutenção da licenciatura.

A proposta *Pensar o currículo do curso de Filosofia*¹³, traz uma análise sobre a natureza do curso. Segundo Petrola, um curso de Filosofia pode ser estruturado a partir de duas orientações, que denomina de catequética ou dogmática e teórica ou acadêmica. Defende que é preciso conciliar os dois modelos para que seja “possível

¹¹ Essa proposta foi defendida pelo professor Reginaldo Rodrigues da Costa.

¹² É assinado pelos profs. Noé Martins de Sousa, Oscar d'Alva de Souza e Filho, Itamar Lopes de Azevedo e Adauto Lopes da Silva.

¹³ Essa proposta é assinada pelo professor Paulo Petrola.

a entrada no filosofar. Há a necessidade de uma ação prévia do currículo para alfabetizar, para ensinar as primeiras letras filosóficas” (Idem, p. 4).

O discente Francisco José Freire defendeu uma proposta que tinha por objetivo tratar especificamente do bacharelado a partir da reflexão sobre a metodologia, a pesquisa e a reformulação curricular. Com o pressuposto de que o Bacharelado deve ser direcionado à pesquisa, pleiteia a criação de grupos de estudo e de um processo de avaliação do conhecimento de forma unificada no curso. No item “Reformulação Curricular” defende as disciplinas “Lógica Dialética, Teoria Política, Filosofia da Linguagem, Problemas Filosóficos hoje” (Idem, p. 4) para os dois cursos.

Com a incumbência de sistematizar as propostas no Projeto Pedagógico do Curso, foi composta uma “Comissão de Reforma Curricular” integrada pelos professores Itamar Lopes de Azevedo, Reginaldo Rodrigues da Costa, Noé Martins de Sousa, e coordenada pelo professor João Nogueira Mota. Na versão final do projeto de reformulação que foi aprovada e implementada, foram mantidos os cursos de Licenciatura e Bacharelado¹⁴ e a obrigatoriedade da monografia de final do curso, com defesa e banca para a Licenciatura e o Bacharelado.

Merece destaque na estruturação curricular (currículo mínimo e parte complementar), que está de acordo com o Parecer 277/62, a oferta de Cursos Livres que poderão ser reconhecidos como disciplinas, e a criação dos seguintes Núcleos de Pesquisa:

Poderão ser criados imediatamente pelo Departamento de Filosofia:

- Núcleo de Filosofia Grega
- Núcleo de Ontologia do Ser Social
- Núcleo de Liberalismo e Socialismo Clássico
- Núcleo de Estudos sobre Hegel
- Núcleo de Estudos sobre Kant
- Núcleo de Estudos sobre o Pensamento Brasileiro
- Núcleo de Estudos de Estética
- Núcleo de Estudos sobre Marx e etc. (UECE, 1989a, p. 5).

Observe-se que não há nenhuma proposta de criação de Núcleos que contemplem mais diretamente a problemática do ensino de Filosofia, como por exemplo: Núcleo de Ensino de Filosofia, Núcleo de Filosofia da Educação, Núcleo de

¹⁴ Nos documentos não há nenhuma referência de como se chegou a esta decisão, já que pelas propostas pode se perceber que não havia consenso nestas discussões.

Metodologias para o ensino de Filosofia, etc., o que não invalida a iniciativa da criação dos Núcleos.

O curso de Bacharelado teve a partir de sua criação em 1984 até 1996, três estruturas curriculares¹⁵: respectivamente a de 1984, de 1990 e a de 1996. A leitura dos documentos revela que nesse período ocorreu uma flexibilização na estrutura curricular com a diminuição dos pré-requisitos e o aumento das disciplinas optativas. Do curso de Licenciatura, localizamos a estrutura curricular de 1979 e três fluxogramas, de 1982, de 1990 e o de 1996. No fluxograma do Bacharelado de 1984, o curso oferecia 6 (seis) disciplinas optativas que passam para 13 (treze) a partir de 1996. As disciplinas do eixo história da Filosofia, perfaziam em 1984, um total de 34 créditos – 510 horas aula, que foi reduzido para 24 créditos – 420 horas aula, no fluxograma de 1996. Na licenciatura ocorreram alterações: a História da Filosofia, que em 1982 correspondiam a 24 créditos – 360 horas aula, em 1990 passam para 34 créditos – 510 horas aula, e em 1996 para 28 créditos – 420 horas aula. Esse dado é relevante se levarmos em conta que a espinha dorsal da formação tem por base a História da Filosofia.

O debate sobre a existência de uma Filosofia brasileira ou uma Filosofia no Brasil que domina os filósofos na década 80 do século XX no território nacional encontra ressonância no Curso com a implementação, em 1984, de uma disciplina obrigatória: “História da Filosofia Brasileira”.

As discussões do Colegiado sobre a formação e a implementação de uma pós-graduação *strict sensu* ocorreram novamente em 1995, com a realização do 1º Encontro de Professores do Departamento de Filosofia¹⁶, que ensejava o fortalecimento do tripé ensino-pesquisa e extensão do Departamento de Filosofia da UECE. Nesse encontro se discutiu a necessidade de uma política e de programas de extensão, a definição de prioridades e a elaboração de uma proposta para ser submetida junto a CAPES do curso de Mestrado em Filosofia.

Discutiu-se a necessidade de aprofundar a reflexão sobre os problemas da graduação tomando por base a discussão sobre:

¹⁵ As informações sobre os cursos de Licenciatura e Bacharelado foram disponibilizadas na Pró-reitoria de Graduação - PROGRAD, no documento “Fluxogramas vigentes”, contando de um breve histórico do curso, com uma exposição sobre o perfil do graduando e os fluxogramas das disciplinas.

¹⁶ O Reitor, Paulo de Melo Jorge Filho (Petrola), professor do Departamento de Filosofia, participou do Encontro e destacou a importância da Filosofia “como explicitação do pensamento, dos anseios, afinal, como ponto de referência para a comunidade”.

- 1) qual a missão, a vocação do Departamento de Filosofia na UECE, no Ceará, no Brasil...
- 2) [...]
- 3) precisamos de dois cursos: licenciatura e bacharelado, para duas clientelas, a saber: professores de 2º grau e pesquisadores, cada curso deve ter ou não sua própria coordenação? Ou um curso seria suficiente, oferecendo uma bifurcação no final, conduzindo a licenciatura ou ao bacharelado?
- 4) Qual deve ser o conteúdo do nosso curso? Como elaborar uma linha mestra. Esse conteúdo corresponde a clientela? (UECE, 1995, s./p.).

Como podemos perceber, a questão sobre a existência de dois cursos distintos de formação continua sendo problematizada mediante sua natureza, função e clientela.

Dentre os debates do Seminário, foram definidas as áreas da Política, Ética e Educação como prioritárias pelo colegiado do curso. Foi proposto, ao final do encontro, o planejamento dos Ciclos de Conferência do professorado; o Programa “Convidado Especial”; o Programa de “Cursos diversos Livres”; o Comitê de Enlace com Educação Básica (Filosofia no 1º e 2º graus); realização de Seminários; Cursos de Especialização; Criação de um Mestrado. Para o fortalecimento do curso foi apontada a necessidade da ampliação e informatização da Biblioteca, bem como a intensificação de assinaturas de revistas nacionais e internacionais, o Programa de Línguas Instrumentais e a formação de uma “Equipe de Tradução Filosófica”.

Com a substituição do Parecer 277/62 pelas Diretrizes Curriculares, os Cursos de Graduação em Filosofia de 2001 precisaram rever seus projetos pedagógicos para se adequarem às novas determinações das Diretrizes.

No *folder* distribuído pelo curso em 2004, observamos que ocorreram alterações na estrutura aprovada em 1995. O documento (*folder*) está organizado contemplando: histórico do curso; Modalidades da graduação; Perfil; Objetivo; Demanda; Pós-Graduação: Mestrado; Currículo da Graduação; Corpo Docente. O perfil do graduando está assim definido: “O Bacharel ou Licenciado em Filosofia caracteriza-se por uma visão crítica da sociedade a partir, sobretudo, de uma formação e de um conhecimento ético, totalizante e universal da realidade” (UECE, 2004). Nessa perspectiva, o objetivo do curso é o de “propiciar ao aluno o conhecimento nos mais diversos níveis, tais como: Ética, Antropologia, Epistemologia, Metafísica, Estética e História da Filosofia. Em suma, todo um universo que compõe o estudo da Filosofia enquanto ciência” (Idem).

Quando define para qual demanda o curso se propõe a contemplar, enfatiza a função de complementação da formação, como um coroamento. Como podemos perceber abaixo:

O estudo da Filosofia é essencial e necessário à nossa sociedade, devido sobretudo a atual supervalorização da dimensão técnico-científica em detrimento da dimensão reflexiva-crítica da realidade. Assim sendo, faz-se necessária e urgente uma formação filosófico-humanística dos profissionais técnicos que atuam nos diversos campos de conhecimento, na sociedade (Idem).

A definição da demanda está em consonância com a descrição do perfil dos graduandos, de quem se espera uma visão crítica da sociedade, com ênfase na formação ética que seja, ao mesmo tempo, totalizante e universal da realidade.

Constatamos que a estrutura curricular sofreu alteração com o aumento de créditos nas disciplinas de História da Filosofia, passando de 04 para 06 créditos, o que totaliza 540 h/a, um aumento de 120h/a em relação ao currículo anterior.

A base da formação continua sendo a História da Filosofia, respaldada pelas legislações oficiais (Diretrizes de 2001). Quanto às tendências filosóficas que tenham hegemonia nas reformulações até agora realizadas pelo colegiado, observamos que, apesar de haver o acréscimo de disciplinas mais ligadas à Filosofia política, social e econômica a partir da reformulação de 1989, não há hegemonia marxista na orientação curricular do curso. Constatamos que a partir dos anos 80, a escolástica e o tomismo perdem espaço, ao mesmo tempo em que vemos crescer a discussão sobre a Filosofia no Brasil e na América Latina e as questões políticas e sociais coincidindo com o processo de abertura política pelo qual passava o país, além da inserção da Filosofia da libertação no Brasil, que se refletiu nas reformulações curriculares em curso.

Em 2006¹⁷, o Departamento de Filosofia principia um novo processo de reformulação do Projeto Pedagógico do Curso, com a constituição de uma comissão composta de professores e alunos com o objetivo de “provocar o debate, examinar os documentos preliminares e elaborar a proposta final” (UECE, 2006, p. 2).

Na primeira versão (2006), o bacharelado e a licenciatura estavam contidos em um único projeto, e na segunda versão (2008), foram elaborados dois projetos

¹⁷ Tivemos acesso a duas versões (2006-2008).

(Licenciatura e Bacharelado) com: Apresentação; Justificativa (gênese e desenvolvimento do curso, características); Estrutura profissional do curso (missão e objetivos, perfil, competências e habilidades); Organização curricular; Estágio; Trabalho de conclusão do curso e atividades complementares; Formas de avaliação, frequência, evasão e repetência; Corpo funcional; Ementas das disciplinas. Constatamos que há similaridade nas proposições dos projetos com mudanças na estruturação curricular (disciplinas) e na definição das competências e habilidades para o licenciando (professor) e o bacharelado (filósofo).

Com o objetivo de adequar a formação às “exigências e necessidades da atual sociedade, contribuindo para o seu desenvolvimento e transformações quantitativas” (UECE, 2008a, p. 5), tendo em vista a importância do Curso de Bacharelado em Filosofia numa sociedade cada vez mais tecnificada, pois a “*Ciência Filosófica* preocupa-se principalmente com os problemas humanos, buscando resgatar as dimensões técnica, estética, ética e política do homem no seu verdadeiro sentido ontológico” (Idem, grifo nosso).

A base da formação se encontra nas disciplinas de História da Filosofia (Antiga, Média, Moderna e Contemporânea) e, de acordo com o projeto: “Esse eixo estruturante tem como *extensão* as disciplinas de Lógica, Antropologia Filosófica, Filosofia das Ciências, Teoria do Conhecimento, Filosofia da Arte e outras” (UECE, 2008, p. 2, grifo nosso). A perspectiva historiográfica presente no curso se manifesta em outras disciplinas. Ao assumirem uma abordagem histórica, podemos exemplificar com as ementas de Teoria do Conhecimento e de Antropologia Filosófica:

Os tipos de conhecimento. Os fundamentos do conhecimento científico moderno. A Teoria do Conhecimento como disciplina autônoma. A contribuição dos principais pensadores da Antiguidade para a Teoria do Conhecimento: os pré-socráticos, Sócrates, Platão, Aristóteles, o epicurismo e o estoicismo. As contribuições de Copérnico, Kepler e Galileu Galilei. Os fundamentos metodológicos do materialismo dialético (UECE, 2008, p. 27).

A Antropologia Filosófica e as ciências do homem. A concepção grega de homem: Sócrates, Platão e Aristóteles. A concepção de homem no período medieval e moderno. A relação entre antropologia e política na modernidade. A espiritualidade e a liberdade humana. O homem contemporâneo (Idem, p. 30).

Nesse projeto, podemos também perceber que há uma ênfase para as disciplinas Ética e Filosofia Social e Política, o que pode ser explicado a partir da estruturação das linhas de pesquisa do Mestrado Acadêmico em Filosofia.

Para a licenciatura, a formação deve privilegiar a formação do docente, habilitando-o para a atividade do magistério no Ensino Médio e no Ensino Fundamental “em conformidade com os tipos de estágios realizados durante a licenciatura” (UECE, 2008b, p. 7). O Licenciado deverá

[...] estar habilitado para trabalhar temas filosóficos a fim de despertar os alunos para o pensar reflexivo capaz de levá-los à compreensão de sua existência; ao *gosto* pelo pensamento crítico, independente e inovador; e a *análise e busca de soluções e ações* para problemas sociais, mediados por uma postura cidadã, ética e política (Idem, p. 7).

Constatamos que a estrutura do curso está direcionada à formação do professor para o nível médio de ensino, e em relação ao ensino no fundamental, encontramos a disciplina *Psicologia Evolutiva (Infância e Adolescência)*, no entanto, há no currículo *Tópicos de Filosofia I, II e III, Atividades Acadêmico Científico-Culturais*, disciplinas que tem uma estruturação mais aberta e flexível.

O projeto da Licenciatura está em consonância com a Resolução CNE/CP nº 01/2002 e além das “Competências e Habilidades de caráter geral” que estão de acordo com o texto das Diretrizes de 2001, na qual há a definição das Competências e Habilidades específicas da docência em Filosofia. As competências abarcam diferentes aspectos da docência, quais sejam: relação entre teoria e prática, atividades de planejamento, avaliação, utilização de recursos didáticos e tecnológicos e, também, direcionadas com a postura do professor em relação aos alunos, a escola e a comunidade, com o intuito de atender as determinações das diretrizes da licenciatura.

Dentre as competências elencadas no documento, podemos perceber ambigüidades, que podem suscitar questionamentos. Na competência: “desenvolver a prática e os princípios da ética com seus alunos”, não está explicitada a qual concepção de ética e a quais princípios se refere. Na competência: “conhecer e utilizar os conhecimentos sobre a realidade econômica, cultural e política da sociedade brasileira, tendo em vista a otimização da prática educativa”, a formulação inicia com o verbo conhecer com o objetivo de otimizar e parte do geral (realidade econômica,

cultural e política) para o particular, a prática docente. Ou seja, o termo otimizar nos remete a duas compreensões: i) tornar ótimo, ou seja, realizar da melhor forma possível, como também no ii) aperfeiçoamento de um programa, tornando-o mais produtivo. O segundo significado dá ao termo, um outro sentido, que está diretamente relacionado a compreensão do termo competência.

No projeto, há a indicação de campo profissional. Para o bacharel, a formação o habilita para a pesquisa filosófica e abarca “atividades de assessorias de cunho cultural, político e/ou administrativo e a possibilidade de participação de projetos e demais atividades de caráter sócio-filosóficas” (Idem, 2008a, p. 9). Para o licenciado, seu campo de atuação, preferencialmente, é a docência no ensino fundamental e médio, com a possibilidade, com a pós-graduação (Mestrado e Doutorado), para a docência em cursos superiores, e também “poderá atuar como coordenador pedagógico e/ou administrativo; trabalhar em pesquisas, assessorias, consultorias; e participar de equipes de planejamento e avaliação” (Idem, 2008b, p. 9).

As duas habilitações podem possibilitar ao egresso atuar em “empresas particulares e/ou públicas em setores do departamento pessoal, planejamento administrativo, assessorias e outros” (Idem). A que podemos questionar: a forma como o curso está organizado realmente prepara para essas atividades?

A Licenciatura tem uma carga horária de 2924 horas, em consonância a Resolução CNE/ CP nº 02/2002 que legisla sobre a carga horária dos cursos de licenciatura plena, que deverão ser assim distribuídos:

- 408 (quatrocentos e oito) horas de Prática de Ensino em Filosofia como componente curricular;
- 408 (quatrocentos e oito) horas de Estágio Curricular em Filosofia;
- 1904 (um mil novecentos e quatro) horas de aulas para os conteúdos curriculares de natureza filosóficas e áreas complementares;
- 204 (duzentos e quatro) horas para outras atividades acadêmico-científico-culturais.

A proposta do Bacharelado tem 2550 horas. Neste item do projeto não fica muito clara a distribuição dessa carga horária. Vejamos o documento:

Do total dessa carga horária 70% a 90% são de disciplinas obrigatórias sendo três de caráter científico (Introdução à Sociologia, Economia Política e Psicologia) e as demais de caráter filosófico. Conforme a porcentagem sobre dita, o Curso oferece de 30% a 10% de disciplinas optativas que podem ser de caráter filosófico ou áreas afins (UECE, 2008a, p. 7, grifos nossos).

O documento deixa em aberto se tem 70% ou 90% de disciplinas obrigatórias. Como fica esta definição: a critério do Colegiado, do Coordenador, do Chefe de Departamento? No mesmo documento, há a relação das disciplinas obrigatórias. As disciplinas obrigatórias do núcleo básico, portanto, comuns às duas habilitações, são: Introdução à Universidade e ao Curso; Metodologia do trabalho Científico; História da Filosofia I (Antiga); Introdução à Filosofia; Lógica I; Introdução à Sociologia, Teoria do Conhecimento; História da Filosofia II (Medieval); Ética I; Atividades Acadêmicos-científico-culturais. A partir do terceiro semestre os alunos optam por uma das habilitações. São disciplinas obrigatórias do núcleo filosófico as disciplinas: História da Filosofia III (Moderna); História da Filosofia IV (Contemporânea); História da Filosofia V (Contemporânea II) Filosofia Social e Política I e II; Problemas Metafísicos I e II; Lógica II, Ética II; Antropologia Filosófica, Filosofia da Arte; Filosofia da Ciência. As disciplinas “História da Filosofia” são de 06 créditos, assim como “Problemas Metafísicos I e II. O restante das disciplinas é de 04 créditos.

As Atividades Acadêmico-Científico-Culturais integram as disciplinas obrigatórias da Licenciatura e do Núcleo Integrador do Bacharelado (disciplinas optativas) e contemplam as Atividades Complementares. Estas atividades têm por objetivo

[...] aprofundar algumas disciplinas curriculares, bem como desenvolver atividades de extensão que sejam de áreas afins com a Licenciatura ou com o Bacharelado em Filosofia. Deste modo, essas atividades são exercidas através de seminários, grupos de estudos, pesquisas empíricas e/ou teóricas, apresentação de resultados, palestras, mini-cursos, oficinas, mesas redondas, etc. (Idem, p. 16).

As disciplinas filosóficas optativas para a Licenciatura e o Bacharelado são: Antropologia Filosófica, Filosofia das Ciências, Problemas Metafísicos II, Filosofia da Educação II, Filosofia da Natureza, Filosofia da História, Filosofia da Arte, Filosofia da Lógica, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Religião, História da Filosofia no Brasil, Filosofia da Cultura, Ética III, Lógica II, Filosofia Analítica, História da Filosofia VI, Teoria do Conhecimento II, Dialética I e II, Filosofia do Direito, Idealismo Alemão, Filosofia da Mente, Filosofia do Estado I e II, Filosofia do Trabalho, Tópicos de Filosofia I, II e III.

Importante salientar que disciplina História da Filosofia no Brasil perde o *status* de obrigatória, passando para optativa. Já na estrutura de 2004 (*folder*), a disciplina havia sido substituída por Filosofia Social e Política II.

Há no elenco das disciplinas de 2004 e do projeto de 2008 uma continuidade, ocorrendo alterações em algumas disciplinas, no *status* se optativa ou obrigatória, o que temos consciência, reflete o rumo para a qual se encaminha a formação.

O Projeto Pedagógico da Licenciatura enfatiza a importância do *Projeto Pedagógico para a Ação Docente Supervisionada – ADS* “cujo objetivo é favorecer linhas de ação, planejamento, acompanhamento e avaliação das disciplinas Prática de Ensino e Estágio Curricular em Filosofia” (UECE, 2008b, p. 16). A ADS deve ser coordenada por um professor com Licenciatura em Filosofia

[...] para que possa formar uma equipe de trabalho a fim de realizar reuniões sistemáticas para orientação, planejamento, avaliação e execução dos trabalhos teóricos-práticos e didáticos pedagógicos de Professores das disciplinas de *Prática de Ensino e Estágio Curricular em Filosofia*” (Idem, p. 4).

O Estágio passa a integrar as 400h/a de prática de Ensino e as 400h/a de Estágio. Desse modo:

A nova concepção [...] está voltada para os aspectos teórico, prático e técnico-científico. Trata-se de uma formação humana na qual esses eixos (teoria, prática e técnica) estejam dialeticamente articulados para que o aluno-futuro-professor compreenda o seu fazer pedagógico na área de Filosofia e possa ser multiplicador dos conhecimentos adquiridos durante o Curso, principalmente na ADS que é constituída de bases teórica, prática, metodológica e pedagógica (Idem, p. 16).

A exigência do Trabalho de Conclusão do Curso – TCC foi implementada na reformulação de 1989. Nessa reformulação para a conclusão do bacharelado, foi exigida uma monografia como conteúdo eminentemente filosófico com a orientação de um professor de Filosofia. Do licenciado, a monografia, orientada pelos professores da ADS, deverá estar relacionada com temas referentes ao estágio e ao ensino de Filosofia. Segundo o documento “é por meio desse trabalho monográfico, principalmente, que o aluno culmina a análise acerca da relação teoria e prática pautada por um referencial científico, filosófico e pedagógico” (Idem, 2008b, p. 17).

Para a realização destes trabalhos, os alunos contam com as disciplinas “Metodologia do Trabalho Científico” e “Monografia I e II”.

No final do projeto, informações sobre o Mestrado Acadêmico em Filosofia, cuja linha de pesquisa “Ética Fundamental e Filosofia Social e Política” conta com sete grupos de pesquisa: Grandes Vultos da Ética Ocidental; Bioética; Ética e Direitos Humanos; Ética e Metafísica; Dialética e Teoria Crítica; Walter Benjamin e a Filosofia Contemporânea; Fundamentação Política em Spinoza.

Para continuar pensando

A existência da Filosofia no Ceará não pode ser restringida a existência ou não de um curso superior de Filosofia e, ao delimitar o estudo tomando por base conhecer a trajetória por meio de uma abordagem documental, temos clareza de que outras abordagens poderiam ter nos conduzido a reflexões diferentes. Uma pesquisa que tome por base a observação de aulas, análises dos planos de curso, entrevista com alunos e/ou professores, análise das monografias da graduação/mestrado, publicação dos professores, pode fornecer elementos elucidativos para a compreensão desta história e dos caminhos da Filosofia no Ceará.

A trajetória do curso de Filosofia da UECE teve seu germe nos Cursos de Direito e na Filosofia ensinada nos Seminários (cursos de Teologia), desse modo, não adveio de uma ruptura com a Filosofia escolástica e nem com a Filosofia trabalhada nos cursos de Direito. O corpo docente foi inicialmente constituído por padres e/ou egressos nos cursos de instituições religiosas, bem como de Bacharéis em Direito. O que não significa negar a influência francesa na estruturação e concepção da formação. É importante advertir que a mesma não ocorreu somente em instituições como a USP e a Universidade do Brasil, com a vinda de “missões francesas”. Concordamos com as reflexões de Cunha (1986, p. 141) ao discutir a influência das culturas na formação da cultura nacional, e especialmente a cultura inglesa e francesa. O império brasileiro nasceu “numa situação de dependência divergente. A Inglaterra foi o pólo dominante em termos de política e de economia e a França, em termos culturais”.

Os cursos superiores de Filosofia foram regulamentados¹⁸ pelos: Decreto-Lei nº 1.190 de 04 de abril de 1939 “*Dá organização da Faculdade Nacional de Filosofia*”; Parecer 277/62 – “institui um currículo mínimo para os cursos de graduação em Filosofia” e as Diretrizes Curriculares para os Cursos de Graduação em Filosofia de 2001. Nessas regulamentações há mais continuidades que rupturas, tanto na concepção quanto na estruturação dos cursos, definindo como eixo norteador da formação a História da Filosofia.

O debate que mobilizou os filósofos no Brasil acerca de uma Filosofia nacional nos anos 80, o movimento Filosofia da Libertação na América Latina, os movimentos de resistência à ditadura e a abertura política reverberaram nos projetos do curso com a inclusão na reformulação de 1984 da disciplina “História da Filosofia Brasileira” e como obrigatória a oferta das disciplinas: “Economia Política”, “Teoria Política”, “Teoria Econômica e Política do Brasil”, “Filosofia Social e Política”.

Em todas as estruturas curriculares que pesquisamos, o objetivo de ofertar uma formação que contemple todas as áreas da Filosofia é expressa nos documentos. No entanto, um olhar mais apurado revela que a Estética e/ou Filosofia da arte encontra pouco espaço no Curso, e oscila entre disciplina obrigatória ou optativa com uma carga horária mínima (04 créditos). Uma justificativa plausível seria o fato das legislações não incluírem a Estética no Núcleo Comum obrigatório, contudo, como nessas legislações há a defesa do princípio da flexibilidade, o que permitiria maior autonomia às Instituições, respeitando a obrigatoriedade do Núcleo Comum, para ofertar outras disciplinas, essa justificativa não encontra fundamento. De fato, a Estética e a Filosofia da Arte não têm a mesma relevância que outras áreas da Filosofia, como a Ética, a Epistemologia, a Lógica e a Política na estrutura do Curso.

A História da Filosofia ocupa um espaço privilegiado na organização do Curso, respaldada pelas legislações. No entanto, podemos asseverar que isto não se dá somente por conta das legislações que refletem uma verdade estabelecida, de que a formação do filósofo e do professor de Filosofia só é possível se tiver como base a história da Filosofia, condição *sine qua non*. Essa assertiva permeia o colegiado do curso e se materializa no conjunto das disciplinas (História da Filosofia I, II, III, IV...), mas também em disciplinas como Lógica, Teoria do conhecimento, Ética, Metafísica

¹⁸ Em relação a licenciatura há a Resolução CNE/CP n. 04/ 2024 de 29/05/2024 que institui as Novas Diretrizes para as Licenciaturas (DCNs).

que, na maioria das vezes, são trabalhadas numa abordagem histórica, como pudemos verificar analisando algumas ementas.

A centralidade da abordagem histórica na formação em Filosofia na UECE necessita ser mais aprofundada. É necessário investigar como ocorre na prática, qual ou quais as metodologias trabalhadas, conteúdos privilegiados e quais concepções da história da Filosofia norteiam essas práticas.

Evidenciamos que há uma discussão que atravessa todas as reformulações desse período: a dicotomia entre Licenciatura e Bacharelado. Mesmo que o curso tenha se originado na UECE como um curso de Licenciatura, com a criação do Bacharelado algum tempo depois, a questão da docência em Filosofia gera um incômodo e, em alguns processos de reformulação do projeto do curso, há a defesa de acabar com a licenciatura e manter só o Bacharelado.

Defendemos que essa dicotomia deveria ser problematizada. A questão não pode ser pensada na dualidade entre uma formação para o professor de Filosofia e outra para o filósofo. O que deveria nortear a discussão seria de que modo é possível favorecer uma formação que não separa o filosofar do ensinar, compreendendo que nem somente a aquisição da História da Filosofia garante o filosofar, tampouco a transmissão de conhecimentos e teorias definem a docência. Nessa perspectiva, o filosofar exigiria o desenvolvimento de capacidades que permitissem pensar a realidade, os problemas da existência, além da docência, problematizando-os e buscando soluções.

Vale evidenciar que, no Estado do Ceará, na última década do século vinte e no início do século XXI, no campo da Filosofia foram criados os cursos de Graduação: (UVA/1999; UFC/2000; UFCA/2005) e Pós-Graduação em Filosofia (UFC/1999). Desse modo, o Estado passa a ter mais 04 (quatro) cursos em Filosofia, o que demonstra, segundo o projeto de criação do curso da UFC, que “o retorno da investigação filosófica e o renascimento do interesse pelas humanidades em todo o mundo, inclusive entre nós, fato destacado pelos estudiosos da cultura, respondem ao anseio de compreensão e de busca de fundamento normativo para as realidades novas do nosso tempo” (UFC, 2000, p. 4).

Para que possamos ter uma visão mais completa da formação em Filosofia no nosso Estado e no Brasil, essas questões e muitas outras deverão ser objeto de estudo. Desse modo, concluímos esse texto tal como o começamos: repletos de

interrogações e com a certeza de que essa leitura que ora apresentamos pode ser complementada ou refutada. Outras diferentes dela são possíveis, e como nos adverte Clarice Lispector “Entender é sempre limitado. Mas não entender pode não ter fronteiras. Sinto que sou muito mais completa quando não entendo”.

Referências

ALVES, Dalton José. **Diretrizes Curriculares Nacionais para os Cursos de Graduação em Filosofia**: O papel da licenciatura no processo de formação filosófico-pedagógica. 2005. 244 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

BACKEUSER, Everardo. Faculdades de Filosofia no Brasil. *In*: **VERBVM**, Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1947, Tomo VI.

BERTICELLI, Ireno Antonio. Currículo: tendências e filosofia. *In*: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **O currículo nos limiares do contemporâneo**. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

BRASIL. **Decreto-Lei 1.190, de 04 de abril de 1939**. Dá organização da Faculdade Nacional de Filosofia. Rio de Janeiro, 1939.

BRASIL. **Resolução CNE/CES nº 02/2002**. Institui a duração e a carga horária para os cursos de Licenciatura Plena em nível Superior. Brasília: MEC/CNE, 2002.

BRASIL. Câmara de Educação Superior. **Diretrizes Curriculares Nacionais para os Cursos de Graduação em Filosofia**. (Parecer CNE/CES nº 492). Brasília: MEC/CNE, 2001.

BRASIL. Conselho Federal de Educação. **Parecer 277/62**. Institui o Currículo Mínimo do Curso de Filosofia. Brasília, 1962.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. **Resolução CNE/CP-01/02**. Diretrizes Curriculares Nacionais para a formação Inicial de professores de Educação Básica em Nível Superior, Cursos de Graduação Plena. Brasília, 2002.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. **Resolução CNE/CP-02/02**. Institui a duração e a carga horária para os Cursos de Licenciatura Plena em Nível Superior. Brasília, 2002.

BRASIL. Secretaria de Educação Superior. **Diretrizes Curriculares aos cursos de graduação em Filosofia**. Brasília: MEC/SESU/CEE-FILO, 1999.

CEARÁ. **Decreto 20.370, de 12 de julho de 1950**. Concede reconhecimento aos cursos de Filosofia, letras clássicas, letras neo-latinas, geografia e história e de matemática da Faculdade Católica de Filosofia do Ceará. Fortaleza, 1950.

CUNHA, Luiz Antonio. **A universidade temporã**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1986.

GHEDIN, Evandro. Implicações das reformas no ensino para a formação de professores. *In*: BARBOSA, Raquel L. L. (Org.). **Trajetórias e perspectivas da formação de professores**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1980.

GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. São Paulo: Intermeios, 2024.

LOUREIRO, M. D. S. **Das concepções de Filosofia às práticas pedagógicas: a Filosofia no ensino médio em Fortaleza**. 1999. 131 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1999.

MARINHO, Cristiane; SOUSA, Alex. **História do Ensino de Filosofia no Ceará**. Santos: Intermeios, 2024.

MARTINS FILHO, Antonio. **História abreviada da UFC: 1944 a 1967**. Fortaleza: Edições UFC; Casa José de Alencar, 1999.

MOREIRA, Antonio Flávio; SILVA, Tomaz Tadeu da (Orgs.). **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1994.

SACRISTÁN, José Gimeno. **O currículo: uma reflexão sobre a prática**. 3ª ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.

SEVERINO, Antonio J. A questão da autenticidade da Filosofia brasileira. **Reflexão**, Campinas, v. 1, n. 1, set./1975.

SILVA, Franklin Leopoldo. Pesquisas no departamento de Filosofia da USP. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 22, 1994, p. 305-314.

SOUZA, José Crisóstomo. (Org.). **A Filosofia entre nós**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

UECE. Aluno Francisco José Freire. **Filosofia bacharelado**. Fortaleza, 1989d. (mimeo).

UECE. **Portaria 515, de 25 de maio de 1979**. Quadro demonstrativo do desdobramento das matérias do currículo mínimo. Fortaleza, 1979.

UECE. Professor Auto Filho. **Seminário de reformulação dos cursos do Departamento de Filosofia**. Fortaleza, 1989e. (mimeo).

UECE. Professor Paulo Petrola. **Pensar o currículo do curso de Filosofia**. Fortaleza, 1989b. (mimeo).

UECE. Professor Reginaldo Rodrigues da Costa. **Sugestões para a reformulação dos cursos de licenciatura e bacharelado em Filosofia.** Fortaleza, 1989c. (mimeo).

UECE. **Proposta de reformulação do currículo do curso de Filosofia – cursos de Bacharelado e de Licenciatura.** Fortaleza, 1989a. (mimeo).

UECE. Departamento de Filosofia. **1º encontro de Professores.** Fortaleza, 1995. (mimeo).

UECE. Departamento de Filosofia. **Pela valorização da atividade acadêmica.** Fortaleza, 1989f. (mimeo).

UECE. Departamento de Filosofia. **Projeto Pedagógico:** versão preliminar. Fortaleza, 2006a. (mimeo).

UECE. Departamento de Filosofia. **Projeto Pedagógico do Curso de Bacharelado em Filosofia.** Fortaleza, 2008a. (mimeo).

UECE. Departamento de Filosofia. **Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia.** Fortaleza, 2008b. (mimeo)

UECE. Pró-Reitoria de Graduação – PROGRAD. **Curso de Filosofia.** Fortaleza, 2004. (Folder).

UECE. Pró-Reitoria de Graduação – PROGRAD. **Fluxogramas vigentes.** Fortaleza, 2006b. (mimeo).

UECE. Pró-Reitoria de Graduação – PROGRAD. **Política de redimensionamento da formação acadêmica na Universidade Estadual do Ceará.** Fortaleza, s/d. (mimeo).

Recebido em: 01/12/2024
Aprovado em: 17/12/2024



Francisco Rafael Queiroz de Oliveira*

RESUMO

Segundo Hannah Arendt, hoje o mundo comum encontra-se ameaçado pela usurpação da esfera pública por interesses do âmbito privado, tornando a vida biológica o bem supremo. O homem da ação perdeu espaço para o homem do trabalho e do consumo, o animal laborans. A ameaça totalitária comprovou que o processo de desmundanização é possível até as últimas consequências. Esse rastro teórico arendtiano tem nos movido a buscar compreender como se deu esse processo de colapso do mundo comum e se em plena modernidade ainda há formas de preservá-lo e renová-lo. Para tanto, diante de uma sociedade fruto da ruptura com a tradição, optamos por realizar, a partir do pensamento da autora, uma reflexão entre Hannah Arendt e Walter Benjamin. Ambos os pensadores realizam um diálogo reflexivo e crítico com relação à tradição e acreditam que mesmo sem uma tradição que nos ampare e oriente, há a possibilidade de, assim como o Anjo da História, adentrarmos ao campo de ruínas, olharmos para o passado e dele extrairmos algumas marcas luminosas. E, como nos diz a autora, “mergulharmos até as profundezas do mar” e nele enxergarmos “pérolas e corais”, momentos da história em que podemos ressignificar e, assim, nos convencer de que não podemos “virar as costas” para o mundo.

Palavras-chave: Mundo Comum. Tradição. Anjo da História.

The loss of tradition and the angel of History: a discussion between Hannah Arendt and Walter Benjamin

ABSTRACT

According to Hannah Arendt, today the common world is threatened by the usurpation of the public sphere by private interests, making biological life the supreme good. The man of action has lost space to the man of work and consumption, the animal laborans. Totalitarian threat has proven that the process of de-worlding is possible to its ultimate consequences. This theoretical trace of Arendtian thought has driven us to seek to understand how this collapse of the common world occurred and whether there are still ways to preserve and renew it in full modernity. Therefore, faced with a society born out of the rupture with tradition, we choose to undertake, based on the thought of our author, a reflection between Hannah Arendt and Walter Benjamin. Both thinkers engage in a reflective and critical dialogue regarding tradition; they believe that even without a tradition to support and guide us, there is the possibility, akin to the Angel of History, to enter the field of ruins, look to the past, and extract some luminous marks from it. And, as our author tells us, to “plunge into the depths of the sea” and see “pearls and corals” in it, moments in history where we can give new meaning and thus convince ourselves that we cannot “turn our backs” on the world.

Keywords: Common World. Tradition. Angel of History.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor Efetivo da Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC - CE). E-mail: profrafaelqueiroz@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6877737257346952>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5774-0996>.

Introdução

Hannah Arendt alerta que o *mundo comum* vem entrando em colapso desde o advento do homem moderno. A sociedade moderna glorificou o *animal laborans* e, desse modo, a esfera do *social* revelou homens que têm a vida como bem supremo, e por isso, não estão aptos para cuidarem, preservarem e o renovarem o mundo. Essa questão se agudizou com a *desmundanização* promovida pelos regimes totalitários. O totalitarismo almejou promover homens desprovidos de mundo (*worldless*), que utilizaram a violência e o terror para envolverem uma massa de indivíduos marcados pela solidão (*loneliness*).

É necessário que avancemos na criação de um novo significado sobre como procederemos em relação ao mundo público, para que assim, como defende Hannah Arendt, possamos preservar a narração, a memória, o discurso, o dissenso, ou seja, aquilo que é capaz de produzir *mundo comum* e, dessa maneira, o preservarmos para os outros.

A ruptura promovida pelo totalitarismo ocasionou o ocaso da *tradição*, que não consegue responder aos traumas advindos da modernidade. Não há mais respostas seguras para dar. Então, de que forma podemos reservar e repassar o legado de nossos antepassados se a tradição não os transmite mais?

Optamos por trazer para essa discussão o pensamento do amigo de Hannah Arendt, o também alemão Walter Benjamin¹. Ele alerta sobre a *pobreza de experiência* e a conseqüente perda de uma *memória* na modernidade. Em sua obra *Homens em Tempos Sombrios*, diz Arendt: “Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado” (ARENDR, 2008b, p. 208).

¹ “Arendt conheceu Walter Benjamin quando este ainda vivia em Berlim, mas foi apenas por intermédio de seu primeiro marido Günther Stern, primo de Benjamin, que ela pôde desfrutar continuamente de sua companhia durante o período em que ambos viveram em Paris, nos anos trinta, como refugiados da Alemanha nazista. A partir de 1936, Arendt passou a frequentar as discussões promovidas por Benjamin em seu apartamento, estabelecendo com ele um laço de proximidade que duraria até seu suicídio, poucos anos mais tarde, em 1940. Em seu último encontro com Arendt, em Marselha, onde ambos tentavam conseguir documentos para emigrar para os Estados Unidos, Benjamin confiou a ela vários de seus manuscritos, entre eles o das famosas Teses ‘Sobre o conceito da história’, como que adivinhando que ele próprio não conseguiria deixar a França ocupada, o que de fato aconteceu. Esses manuscritos, sobreviveram à morte de Benjamin, graças à amizade que brotara entre Arendt e ele” (DUARTE, 2000, p. 142-143).

Tradição e a sua ruptura: o “não mais e o ainda não”

Tradição e passado não tem o mesmo significado, de modo que podemos sustentar que a derrocada da tradição não implica na perda do passado. Na realidade, com o rompimento da tradição, o que se perde é o fio que trazia segurança na condução aos vastos domínios do passado. Nessa perspectiva, é fundamental atentarmos que foi justamente a existência desse fio que conduziu gerações seguidas às interpretações preestabelecidas do passado, moldando, por conseguinte, a sua própria experiência. A ruptura da tradição pode ser encarada, então, como uma oportunidade de ter uma nova experiência na relação com o passado, sobretudo com a apreciação de sua atribuição no presente.

Ao olhar para a tradição e constatar sua ruptura, a pensadora alemã não almeja restaurar os fios partidos ou reconstruir escombros. Interessa a Arendt revirá-los, procurar sob eles o tesouro escondido, apto a nos orientar para o entendimento do presente. Importante asseverarmos que a atividade de recordar não deve ser confundida com um sentimento de apego ao passado, como se através de um impulso intenso fôssemos capazes de encaixar cada coisa no lugar que ocupava outrora. Ao constatar o esfacelamento da *tradição*, resta a Hannah Arendt o desafio de discorrer sobre a *experiência* sem ser amparada pelo “chão seguro” das categorias tradicionais. Dizendo de outro modo, seria necessário a partir daí “pensar sem corrimões”. Tal empreitada não consiste em reaver a tradição rompida, mas pensar sobre os escombros e procurar neles o sentido apto a iluminar a compreensão do presente.

A pensadora se ocupa da tarefa de examinar o rompimento da tradição por conta da lacuna entre o passado e o futuro que se estabeleceu na contemporaneidade, pois “o que se perdeu foi a continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração” (ARENDR, 2017, p. 234). Na constatação de Arendt descortina-se a presença de um hiato entre as gerações: “entre os que, por alguma razão ou outra, ainda pertencem ao velho e os que pressentem a catástrofe nos próprios ossos ou já cresceram com ela, está rompida a continuidade e surge um espaço vazio, uma espécie de terra de ninguém histórica” (ARENDR, 2008a, p. 187). Verificamos que diante desse desafio, os homens da *ação* e do *discurso* se veem na situação de terem que atuar na terra de ninguém, uma lacuna marcada pela ausência de ações antecedentes e na certeza de um futuro incerto, cenário que Arendt

brilantemente descreve como “não mais e ainda não”.

Em consonância com o pensamento de Hannah Arendt, vamos transcrever uma parábola de Franz Kafka². Devido à demasiada afeição a esse texto kafkaniano, Arendt o cita integralmente:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda – o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também, ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto - e isso exigiria uma noite mais escurado que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si (ARENDR, 2011, p. 33).

O que se descortina desse combate entre as forças do passado e do futuro contado por Kafka é a percepção que *Ele*, o homem, alcança de si, nesse momento colocado entre duas forças opostas que se digladiam. O indivíduo está entre essas duas forças, precisamente no lugar do choque, ou seja, no tempo presente. Importante perceber que o passado não está morto, muito menos obsoleto, uma vez que é capaz de empurrá-lo para frente em direção ao futuro, que em contrapartida também o impulsiona de volta ao passado. Vale lembrar que a posição do homem é fundamental, uma vez que se não estivesse entre o passado e o futuro, ambas as forças se destruiriam mutuamente³. A posição em que *Ele* se encontra é um espaço gerado entre o passado e o futuro, uma lacuna, como se a linha contínua do tempo que os ligava tivesse sido partida:

Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto em que “ele” está; e a posição “dele” não é o

² A parábola de Kafka de que estamos falando compõe uma coletânea de aforismos denominada *Ele*. Hannah Arendt pega-o emprestado em dois momentos significativos de seus escritos: nos referimos ao ensaio *A quebra entre o passado e o futuro*, prefácio da obra *Entre o passado e o futuro* (1961), bem como também ao texto *A lacuna entre o passado e o futuro*, quem compõe a primeira parte de sua obra póstuma *A vida do espírito* (1978).

³ “Em Kafka, esse cenário é um campo de batalha onde as forças do passado e do futuro chocam – se uma contra a outra. Entre elas encontramos o homem que Kafka chama ‘Ele’, que, se pretende manter sua posição, tem que enfrentar ambas as forças. Elas são ‘seus’ antagonistas; elas não são apenas opostas, e dificilmente entraria em luta se ‘ele’ não estivesse no meio delas, opondo resistência. Mesmo que tal antagonismo fosse de alguma inerente às duas e elas pudessem lutar uma contra a outra, em ‘ele’, há muito tempo elas já teriam se neutralizado e destruído reciprocamente, já que, como forças, são claramente equipotentes” (ARENDR, 2017, p. 225).

presente, na sua acepção usual, mas antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à “sua” luta constante, à “sua” tomada de posição contra o passado e o futuro (ARENDDT, 2011, p. 37).

Arendt é precisa ao perceber que o *Ele* de Kafka realiza a sua ação na diagonal que foi gerada e, a partir daí, surge um lugar afastado do passado e do futuro, mas que sem se desligar deles permanece como um lugar no tempo, no qual o homem poderá julgar a ambos.

Nesse horizonte, Arendt observa a perda do prolongamento do passado, ou seja, da *tradição*. O que temos hoje é uma fragmentação dela, impedindo a certeza da continuidade do presente ao futuro. No entanto, Arendt (2017, p. 234), reconhece que “se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo”, isto é, nesse processo de desmonte da *tradição* política ocidental, ainda é possível um terreno propício para a revelação de tesouros escondidos sob seus escombros. Agora é possível realizar uma análise do passado sem as regras condicionantes da tradição e, assim, encontrar uma série de experiências brutas, que como jóias raras, ainda não foram lapidadas. Importante ressaltar que o método da desmontagem não deve ser encarado como algo destrutivo, pois o que resulta dele é “ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento” (ARENDDT, 2017, p. 235).

Hannah Arendt insiste:

Historicamente falando, o que de fato se partiu foi a trindade romana que por milhares de anos uniu religião, autoridade e traição. A perda dessa trindade não destrói o passado, e o processo de desmontagem, em si mesmo, não é destrutivo; ele apenas tira conclusões a respeito de uma perda que é um fato e, como tal, não mais pertence à “história das ideias”, mas a nossa história política, a história do nosso mundo (ARENDDT, 2017, p. 234).

Seguindo o percurso arendtiano, nos deparamos com uma análise sua sobre a literatura shakespeariana. Na oportunidade, podemos observar o dramaturgo inglês, que envolvido por um olhar renascentista de uma despedida ao tempo medieval e um aceno à iminente Era Moderna, teria manifestado de modo forte e objetivo, sem deixar de ser lírico, o significado da transformação trazida pela fragmentação em *A tempestade*, ato I, cena 2.

Vejamos o excerto de Willian Shakespeare (1988, p. 926):

Sob cinco braças d'água, jaz teu pai;
 Dos ossos se fez coral,
 O que eram olhos são pérolas.
 Nada dele perecível
 Que o mar não tenha mudado,
 Em algo de rico e estranho.
 As ondinas de hora em hora,
 Lançam dobres de finados.

Ao tentarmos associar a peça shakespeariana à nossa investigação, podemos nos utilizar da metáfora apresentada de forma a criar uma similaridade entre a pessoa do pai, que por ação do mar é transformado, e a lacuna, identificada por nossa autora, entre o passado e o presente. Na ocasião, o genitor de um homem que é presente, a figura do pai, simboliza o passado submerso no oceano das transformações advindas da modernidade. Seus ossos, que lhes davam mobilidade e fortaleza, acabaram transformados em frágil calcário que acomoda nesse momento, de forma cuidadosa, os olhos que enxergaram o que não é mais possível ser visto. Os olhos que viram o passado são, desse modo, as pérolas encrustadas que carregam o reluzir de um passado e de uma experiência que não se encontram totalmente acessíveis. Ora, temos então a convicção de que o passado não desaparece, mas que de maneira inevitável transforma-se em algo rico e estranho ao presente. Consideramos que esse “algo” tem relevância inigualável, como um tesouro guardado sob a água e que só poderá ser resgatado na forma de fragmento de alguma coisa de valor para sempre submersa.

Vejamos o que nos diz Hannah Arendt:

Embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descera até elas e as trará ao mundo dos vivos - como “fragmentos do pensamento”, como algo “rico e estranho” (ARENDETT, 2008b, p. 222).

Chegamos ao entendimento, a partir da trilha arendtiana, de que os filósofos da contemporaneidade precisam ser antes de tudo escafandristas⁴ minuciosos, pois é essencial que sejam “cuidadosos para não destruir o ‘rico e o estranho’, o ‘coral’ e

⁴ Escafandrista é o mergulhador que usa escafandro, uma vestimenta apropriada para mergulhos demorados.

as ‘pérolas’ que provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos” (ARENDR, 2017, p. 235). A tarefa de pescar pérolas reside no esforço em encontrar sob os escombros os fragmentos de uma tradição que não se move em nosso presente.

Temos a possibilidade de olhar para o passado e dele extrair algumas marcas luminosas, “mergulharmos até as profundezas do mar” e nele enxergar “pérolas e corais”, momentos da história que podemos ressignificar e, assim, nos convencer que não podemos virar as costas para o mundo. Podemos associar as pérolas e corais de Arendt com a transformação das ruínas em *runas*, propostas por Benjamin, pois ele “quer fazer da ruína, uma *runa*, isto é, recuperar a forma natural de fazer o mundo significar, pois as runas eram pedras que guardavam inscrições dos conhecimentos, das crenças e do cotidiano da vida dos antigos (CALLADO, 2006, p. 78).

Em sua obra *Homens em Tempos Sombrios*⁵, nos diz Arendt: “Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado” (ARENDR, 2008b, p. 208). Benjamin afirmou que a arte do narrar está praticante em extinção, e pelo fato de que não há uma tradição que assegure a transmissão de experiências, se faz necessário relacionar-se com o passado de uma nova forma, buscando extrair resquícios, fragmentos dessa tradição despedaçada, uma vez que “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”⁶ (BENJAMIN, 1985, p. 223).

O Anjo da História

Hannah Arendt se interessa pelas teses *Sobre do Conceito de História* (1940) de Benjamin justamente pela recusa ao historicismo, que enxerga como orientação para o presente a empatia pelas causas vitoriosas, como também por sua oposição ao conceito de progresso⁷. Todavia, cabe aqui pontuarmos que Benjamin não

⁵ A autora pega emprestado a expressão “tempos sombrios” do dramaturgo e poeta alemão Bertolt Brecht (1898-1956). Arendt nos brinda em sua obra *Homens em Tempos Sombrios* com ensaios biográficos que retratam a dignidade humana de homens e mulheres que foram marcados na primeira metade do século XX pela ascensão do totalitarismo.

⁶ Terceira tese do Conceito de História, Cf. (BENJAMIN, 1985, p. 223).

⁷ Arendt e Benjamin ao trabalharem o conceito de história, rejeitam uma visão de tempo baseado na cronologia e linearidade, afastando-se, assim, de um tratamento mecanicista e acreditando em uma crítica ao progresso. Eles assumem a tarefa de olhar para o passado com base em perspectivas que não foram construídas, mas que continuam como possibilidades.

minimiza o progresso da ciência. Na realidade, as análises benjaminianas sempre contemplam o positivo e o negativo de todas as questões que se propuseram a investigar.

Concordamos com André Duarte quando ele diz que “como historiadora, Arendt é muito mais uma narradora em busca de estórias esquecidas do que uma cientista preocupada com a estrita recuperação do passado” (DUARTE, 2000, p. 143). E foi justamente essa questão que os críticos aos escritos de Arendt em *Origens do Totalitarismo* (1951) não compreenderam⁸. A autora nunca se propôs a detalhar os fatos como realmente ocorreram, da mesma forma como Benjamin, em sua sexta tese sobre o Conceito de História, nos diz: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como de fato ele foi’”⁹. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo (BENJAMIN, 1985, p. 224).

Benjamin não é nostálgico, tanto é que ele defende a presença de um passado no presente, com o intuito de encontrar a base histórica dessa nova forma de experiência, além de ver se infiltrarem nela os resquícios de promessas anteriores, que tenham a capacidade de dar ressignificação ao presente. Podemos perceber o filósofo falando disso no texto *Sobre o Conceito de História* (1940), quando ele defende que é possível salvar o passado estando no presente a partir de uma afinidade que pode transformar os dois. Tal tarefa reside em “captar a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada” (BENJAMIN, 1985, p. 232).

Por isso, influenciada pelo pensamento benjaminiano, Arendt optou por realizar o desmantelamento dos fragmentos da tradição, se aproveitando de seus próprios escombros, buscando estabelecer novas relações entre presente, passado e futuro,

⁸ Exigiam do livro algo que a autora não pretendia dele: que fosse um livro de ciência histórica. Isaiah Berlin e Voegelin, entre outros, reclamam do procedimento arendtiano. O primeiro queixa-se de várias inexatidões factuais e o segundo questiona o amplo emprego de metáforas no livro. Eles não entendiam que Arendt na verdade estava realizando um “exercício de pensamento que visava, antes de tudo, a incitar à compreensão e que isso exige muitas vezes o recurso da metáfora, isto é, o que conta não é a reprodução, o espelhamento descritivo do que ocorreu, mas a fidelidade total às experiências geradoras dos pensamentos em pauta e isso eles não podiam questionar na obra arendtiana” (AGUIAR, 2009, p. 22).

⁹ À semelhança de Benjamin, também o retorno arendtiano ao passado não se pauta pelo interesse em reconstituí-lo de maneira fidedigna, segundo os parâmetros do historiador positivista. O que importa a Arendt não é o passado como tal, mas a possibilidade de narrar certas experiências políticas do passado de modo a transformá-las em mitos ou cristalizações que revelem o sentido das manifestações políticas cruciais do presente encontrando assim correspondências sintomáticas entre o passado e presente” (DUARTE, 2000, p. 143).

assim como uma criança que “faz história dos detritos da história” (BENJAMIN, 1984a, p. 101).

Arendt visualiza a história como uma série de eventos, ao invés de uma força ou traçado linear dotado de previsibilidade. Da mesma forma que Benjamin, ela rechaça a ideia de uma causalidade da história e entende o evento histórico como uma urgência inesperada de uma novidade que ocorre sem necessariamente obedecer a uma determinação anterior. Complementa Hannah Arendt:

O que para nós é difícil perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções - o extraordinário, em outras palavras (ARENDR, 2011, p. 72).

O ineditismo totalitário ocasionou a falência dos conceitos da tradição e da autoridade que o passado tinha ao iluminar o presente, e diante dessa realidade, reconciliar é uma forma de reagirmos a esta lacuna, a uma ausência de referenciais que os regimes totalitários esgarçaram. “Não podemos dominar o passado mais do que desfazê-lo. Mas podemos nos reconciliar com ele. A forma para tal é o lamento, que brota de toda recordação” (ARENDR, 2008b, p. 29). Quando não há mais fios que liguem a compreensão e os conceitos não passam de palavras abstratas e sem serventia, Arendt não vê outra saída para esse exame de compreensão do que ser uma contadora de histórias, realizando o exercício do pensamento narracional, tornando-se uma *storytelling*. “Não era o passado que poderia iluminar e explicar o seu aparecimento. Não se tratava de uma evolução, de algo que poderia ser deduzido de uma causa antecedente. A saída que Arendt encontrou foi narrar a experiência” (AGUIAR, 2001, p. 203).

O pensamento “narracional” é a maneira que Arendt encontrou para interpretar os acontecimentos quando os maiores nomes da ciência historiográfica, da metafísica e da ciência política fracassaram, por não conseguirem lançar luz sobre os conflitos contemporâneos. Por isso: “Na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências como base da análise (AGUIAR, 2009, p. 23). Através do uso da imaginação, o *storyteller* protege o que seria desfeito pela teoria, pois “a memória

recuperada pelo *storyteller* não está relacionada à transmissão de uma tradição, mas à comunicação entre as gerações” (AGUIAR, 2009, p. 30). Seu propósito não é determinar uma trilha a ser seguida, tampouco dirigir o rumo histórico. Sua intenção consiste em contar uma história a partir de vários “instantes humanos”.

Feita essa constatação, é importante fazer a distinção entre o pensamento como narração em Hannah Arendt das noções usuais do ato de narrar que se relacionam com uma ideia de saberes disciplinadores, e muitas vezes ligados à tradição. Nossa autora também se coloca distante da compreensão da narração como voz dos marginalizados em oposição, assim, à uma prática de narrar o que é universal. É possível observar, desse modo, que a pensadora alemã se afasta da ideia de uma história que oriente práticas comportamentais¹⁰.

Coadunando com Benjamin, o sentido do pensamento narracional arendtiano reside nos fragmentos, na descontinuidade, contrapondo-se à busca de um resultado causal. Dessa maneira, ao puxar o “freio de mão da história”, não se sujeita a um processo histórico causal linear, fazendo justiça aos mortos e às histórias esquecidas. Ao desacelerar o movimento ininterrupto da história, “escovando-a a contrapelo”¹¹, Benjamin demonstra que é possível se colocar a favor da rememoração (BENJAMIN, 1985, p. 225). É permitido, então, fazer justiça ao passado e salvá-lo, uma vez que o passado oprimido lança apelo ao presente quando “irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela”¹² (BENJAMIN, 1985, p. 224).

Em sua obra *Sobre o conceito da História* (1940), o último texto escrito por Walter Benjamin, nos deparamos com uma caracterização benjaminiana da história no mínimo instigante, que compara o passado a um *amontoado de ruínas*. Dito de outra forma, Benjamin propõe uma história de fragmentos que estão em constante reordenamento e que não obedecem a nenhuma “classificação que se baseie num

¹⁰ Odílio Alves Aguiar esclarece que nessa questão há um distanciamento entre Arendt e Benjamin no que tange à prática narrativa: “Se observamos com atenção, mesmo o maior inspirador de Arendt nesse setor, Walter Benjamin, não escapou a essa compreensão. Para ele, a narração possui uma dimensão utilitária, sempre propõe “um ensinamento moral, uma sugestão prática, “conselhos”, e boa parte dos seus intérpretes entende a narrativa como voz dos marginalizados. Em Arendt, o pensamento “narracional” não é comprometido como a defesa de uma tradição ou de um grupo específico, não intenta conduzir ou legitimar uma ação. *Storytelling* é, antes de tudo, encontrar e trazer luz ao sentido das indeterminadas e “caóticas” experiências humanas (AGUIAR, 2009, p. 29).

¹¹ Sétima tese do Conceito de História.

¹² Quinta tese do Conceito de História.

tempo homogêneo e vazio”¹³ (1985, p. 229).

Ao analisar a figura do historiador, Benjamin o visualiza em uma situação delicada devido a complexidade de sua tarefa, que muitas vezes se torna ambígua, pois ele pode recorrer a diversas metodologias que, se por um lado, o levarão a uma variedade de questões, todavia, por outro lado, imporão limites às suas pesquisas. Por isso, pensar a história junto a Walter Benjamin passa a ser crucial para os novos historiadores¹⁴.

Uma das teses do texto de 1940 mais investigadas e que trata diretamente dessa temática é a tese de número nove, como reproduzimos a seguir:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende - se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Os tesouros e os valores estão ali para serem encontrados, mas é muito difícil ter êxito devido ao vento que sopra. O esforço realizado pelo anjo é muito forte, contudo, não sabemos se ele conseguirá. Ao analisar o quadro de Klee⁶, Benjamin apresenta o anjo da História tentando salvar os fragmentos, enxergando a possibilidade de encontrar neles o valor que estava escondido. Todavia, sua empreitada é inviabilizada pela tempestade. Ela “é metáfora para a velocidade trazida pelo progresso. Ela não permite mais que o homem se detenha para praticar a ação salvadora. O ritmo que a máquina impõe ao homem o desestabiliza” (CALLADO, 2006, p. 79), impossibilitando-o, assim, de ter tempo suficiente para restaurar a

¹³ Décima quarta tese do Conceito de História.

¹⁴ Hannah Arendt aprende com o amigo Benjamin sobre o pensamento fragmentado. Mas, a genialidade de Walter Benjamin, que se apresenta em várias de suas citações, influenciou de forma direta também os historiadores, pois influenciados por ele, passaram a acreditar que na história é possível se utilizar da certeza da incerteza, ou seja, na capacidade de encontrar se perdendo. A ciência da História que visa compreender a ação dos homens no mundo, não pega mais para si a tarefa de conhecer o presente pelo que foi o passado, ou para dizer de outra forma, a linear história de causas e consequências. Essa forma de procura mudou. O que foi outrora passa a ser o que pode ser agora. Hoje o ofício do historiador exige o uso da imaginação, de reticências finais e iniciais, pois nos múltiplos rostos do presente é que podemos encontrar as variadas propostas de respostas ao passado.

realidade.

A leitura até aqui nos faz compreender que o passado não se coaduna com uma escrita definitiva, linear e que contempla a história em uma perspectiva de totalidade, uma vez que sempre que se tenta escrever a história restarão ainda pedaços que poderão ser utilizados em uma posterior reconstrução, uma nova conexão do passado no presente. Dessa forma, edificamos o passado em um lugar não-vazio, mas repleto de agoras. É dessa imbricação entre presente e passado que podemos alcançar as circunstâncias para encontramos formas singulares de experiência.

Considerações Finais

O silêncio da *tradição* frente aos acontecimentos da primeira metade do século XX é a mais profunda representação da fisionomia de uma crise. O totalitarismo é o evento que escancara a ruptura da tradição e desafia o pensamento político ocidental, pois visa erradicar toda a espontaneidade do ser humano, transformando todos os homens em apenas *Um*, destruindo, assim, o espaço-entre (*in-between*) que é pautado no aparecer humano através do discurso e da ação. Em *Homens em tempos sombrios*, Lessing, citado por Arendt, conta que a presença de um mundo obscuro obscurece toda a *experiência*. Com o colapso da tradição, ficamos sem referências, sem o chão seguro que nos guiava para a compreensão do mundo. Num desenho de incertezas e sem nada que nos una, nos sentimos desconfortáveis em casa.

Que atitude tomar quando o passado se encontra *fragmentado*? Resta como alternativa a difícil tarefa de pensar sobre os escombros, e através deles encontrar um sentido capaz de iluminar o presente. Arendt se vale do método do *desmantelamento* da tradição, em que ao mesmo tempo que vai demolindo, também a preserva e a salva. É fundamental fitar o brilho da pérola, como uma dádiva deixada por um passado que não tem mais como ser olhado como um traço linear ao presente. A compreensão do presente só será adquirida mediante uma análise que reivindica um novo modo de pensar e agir. Não se trata, portanto, de reconstituir o fio rompido da tradição, mas de auscultar as formas apropriadas à compreensão da realidade hodierna.

O *narrador* deixa sua marca valiosa no interior da história, enriquecendo-a. Para Benjamin, a perfeição da narração é concebida através da *arte-de-narrar*. Ela se estabelece quando pessoas em diferentes momentos e movidas por diversos interesses resgatam a história e acrescentam elementos novos. A história se aperfeiçoa sempre que uma pessoa ou um grupo de *ouvintes* a relaciona à sua própria experiência, dando um novo significado ao que foi narrado e escutado. As narrativas são lembradas porque delas são feitas histórias.

Os *recém-chegados* são aqueles que tomarão conhecimento das histórias que serão transmitidas e, a partir daí, poderão posteriormente se decidir em continuá-las, conferindo um novo significado para o mundo. Sendo a ação da ordem do incalculável, a natalidade poderá trazer o novo e, com ele, processos que serão interrompidos, pois de maneira espontânea os estrangeiros irão interferir no mundo. Por isso, precisamos transmitir às crianças, valores e cultura que lhes propiciem experiências simbólicas.

Além de cuidar das experiências do passado, é possível asseverar que o *amor mundi* equivale a também fazer uma aposta no futuro, e mesmo vivendo em tempos de um não mundo (*wordless*), não devemos “dar as costas” e dizer que a responsabilidade pela permanência do mundo comum não é nossa, pois *amor mundi* implica em decidir-se a favor do mundo. Dessa forma, as experiências simbólicas que compartilhamos serão decisivas para os “novos” adultos engendram decisões quando adentrarem na dimensão política.

Walter Benjamin se refere ao narrador como um personagem que não existe mais. A ausência de histórias a contar é consequência das experiências também ausentes. Nesse caso, então, o que comunicar? O mundo se tornou anônimo, não encontramos mais nele o nosso reflexo, mas apenas pessoas sem face, sem história e que se transformaram em minúsculas engrenagens de forças que não conseguem controlar, como o progresso.

Por influência de Benjamin, o pensamento narracional arendtiano consiste em observar os fragmentos, a história descontínua, refutando a ideia de uma história baseada na causalidade. Ao puxar o “freio de mão de história”, não se submete à linearidade, abrindo a possibilidade de fazer justiça aos mortos e às histórias esquecidas, se posicionando a favor da rememoração.

Sob esse desenho de um exame de *ruínas*, da perda do mundo comum, foi de nosso interesse pontuar o que é fundamental: anunciá-las, uma vez que temos que resistir a uma sociedade atomizada, de indivíduos que não se comunicam e que não partilham experiências. É preciso continuar defendendo a permanência de um mundo comum. Ao ser influenciada por Benjamin, Hannah Arendt aprende que apesar da tradição ter sido despedaçada, ainda há outras formas de tratar o passado a serem descobertas. Atender ao apelo do passado é necessário, para que as vozes emudecidas das gerações antecedentes a nossa possam nos encontrar.

Referências

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

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 12. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 6. ed. Tradução de César Augusto de Almeida, Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Tradução de Denise Bottmann. Belo Horizonte: UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984b.

BENJAMIN, Walter. **Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Sumus, 1984a.

CALLADO, Tereza. **Walter Benjamin: a experiência da origem**. Fortaleza: EDUECE, 2006.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SHAKESPEARE, W. **Obra completa**. Vol. 2. Tradução de F. Carlos de Almeida, Cunha Medeiros e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S/A, 1988.

Recebido: 23/04/2024

Aprovado: 17/06/2024



Evanildo Costeski*
Gabriel Brasileiro**

RESUMO

Existe uma evidente tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, isto é, entre aquele Deus que aparece nas narrativas e experiências religiosas e o Deus mais abstrato que aparece nas reflexões filosóficas. O primeiro aparenta ser dinâmico e fortemente relacional, enquanto o outro parece distante e fechado em Si mesmo. Apesar de essa tensão não ser uma novidade do cristianismo, é nele que Joseph Ratzinger concentra sua atenção. Assim, veremos como Ratzinger contribui enormemente para a compreensão desse debate e como sua solução passa pela proposta radical de revisão da própria filosofia. Posto isso, passaremos por um longo itinerário filosófico, histórico e teológico, pelo qual Ratzinger também passa, a fim de entender a gênese daquela tensão, como ela se apresentou em Israel e entre os primeiros cristãos e como se deu seu desenrolar ao longo da história do cristianismo, até chegarmos na solução de Ratzinger para a questão.

Palavras-chave: Deus. Fé. Filósofos. Ratzinger.

The tension between the God of faith and the God of philosophers in light of the contributions of Joseph Ratzinger's thought

ABSTRACT

There is an evident tension between the God of faith and the God of philosophers, i.e., between the God who appears in religious narratives and experiences and the more abstract God who appears in philosophical reflections. The first one seems to be dynamic and strongly relational, while the other seems to be distant and closed in on itself. Although this tension is not new to Christianity, that is where Joseph Ratzinger focuses his attention. Thus, we will see how Ratzinger greatly contributes to understanding this debate and how his solution involves the radical proposal to revise philosophy itself. With that said, we will go through a long philosophical, historical, and theological itinerary, through which Ratzinger also passes, in order to understand the genesis of that tension, how it presented itself in Israel and among the early Christians, and how it unfolded throughout the history of Christianity, until we reach Ratzinger's solution to the issue.

Keywords: God. Faith. Philosophers. Ratzinger.

* Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2004). Pós-doutorado no Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa (2012). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará. Membro externo do Instituto Eric Weil (IEW) da Université Charles-de-Gaulle, Lille. Professor do Curso de Mestrado e Doutorado em Filosofia da UFC e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). E-mail: costeski@ufc.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7167511496779668>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8713-915X>.

** Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: gabrielfilipebrasileirocosta@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7350659266592920>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-6786-9433>.

A tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos ante a contribuição do pensamento de Joseph Ratzinger

Introdução

Há uma clara tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. O primeiro é aquele que aparece em narrativas religiosas, como as bíblicas, que falam sobre um Deus com características muito parecidas com as humanas, sejam físicas ou emocionais. Enquanto o segundo é aquele que aparece em reflexões filosóficas, que retratam um Deus lógico e geométrico, muito mais próximo de um princípio metafísico universal, do qual todas as coisas seriam derivadas. Frente a isso, é evidente que ninguém vai para a igreja rezar para esse segundo Deus — haja vista que Ele é demasiadamente rígido para se relacionar —, mas, em contrapartida, o primeiro parece não satisfazer às demandas últimas da razão, afinal, por tratar-se de um Deus tão vivo e dinâmico, parece impossível cristalizá-Lo conceitualmente.

Diante disso, primeiramente, veremos como Ratzinger contextualiza historicamente a tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, passando pela Grécia e por Israel até chegar ao cristianismo, onde a controvérsia ganhou forma própria. Nesse momento, os apontamentos históricos de Ratzinger serão aprofundados, dado que veremos com mais detalhes a gênese da tensão na Grécia e como, mais precisamente, ela se deu no cristianismo, tendo em vista a controvérsia envolvendo o próprio limite da recepção da filosofia entre os primeiros cristãos. Após isso, ainda sob a esteira de Ratzinger, analisaremos a disputa envolvendo o Deus da fé e o Deus dos filósofos dentro do próprio cristianismo, representada por Tomás de Aquino e Emil Brunner. Conforme veremos, tanto a visão de Tomás quanto a de Brunner possuem pontos frágeis que sugerem a necessidade de uma superação da disputa em favor de uma síntese. Assim, frente a isso, com base na leitura de Ratzinger, veremos como Pascal propõe a compreensão de que o Deus da fé e o Deus dos filósofos são inseparavelmente o mesmo. Desse modo, após percorrermos esse longo caminho, veremos a solução de Ratzinger para essa disputa e como ela passa por uma proposta radical de revisão da própria filosofia, segundo uma ontologia diferente da tradicional: a ontologia relacional.

O conflito histórico entre os Deus da fé e o Deus dos filósofos

A tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos não é algo que teve sua origem no cristianismo, haja vista que esse dilema já estava presente, de certo modo, no mundo pagão antigo. Como bem nota Ratzinger (1970, p. 58-59), de Xenófanés a Platão, houve uma preocupação em abolir os mitos homéricos clássicos — com seus deuses muitos parecidos com os humanos — em favor de uma compreensão sobre a realidade divina em consonância com a razão, isto é, com o *logos*. Assim, nesses termos, havia de um lado os deuses populares que, devido à excessiva semelhança conosco, estavam mais próximos da experiência humana; enquanto, do outro lado, havia deuses ou princípios destituídos de maiores semelhanças conosco que, devido a isso, estavam mais distantes da experiência humana. Nesse sentido, Ratzinger (1970, p. 59) fala, então, sobre a queda dos deuses dos mitos.

Assim, frente a isso, podemos identificar três exemplos de posturas de oposição aos deuses míticos em Pitágoras, Anaximandro e Xenófanés. Pitágoras dizia que tudo estava cheio de deuses para afirmar a universalidade divina em contraposição à particularização promovida pelos mitos, que colocavam os deuses em lugares no tempo e no espaço; já Anaximandro negava radicalmente a existência dos mitos e de seus deuses, enquanto Xenófanés acreditava que havia um Deus acima de todos os deuses e humanos que em nada se assemelhava aos mortais, opondo-se fortemente aos deuses míticos, que eram retratados de forma demasiadamente semelhante aos humanos até em imperfeições (ELIADE, 2019, p. 133-134). Dessa forma, pode ser dito que os deuses míticos caíram de três formas: ao serem negados como particulares, ao serem negados absolutamente e ao serem negados como eminentes. Mas, em todos os casos, algum princípio universal do qual partiu todas as coisas — a *arqué* — é afirmado, seja, por exemplo, a água, o *ápeiron* ou o Um; estes que tomaram o lugar dos deuses míticos.

Dessa maneira, os pensadores gregos passaram a procurar pela origem de todas as coisas não mais essencialmente nas supostas histórias de períodos imemoriais sobre deuses presentes nos mitos, mas em reflexões produzidas pela razão, havendo, assim, a emergência da noção de *arqué*. Contudo, isso não significa que os pensadores gregos romperam com os mitos ao ponto de tornarem-se descrentes em divindades, ao contrário do que John Burnet (2007, p. 29) parece

pensar ao dizer que, nesse período, a palavra “théos” (θεός) — i.e. “deus” — passou a ter um uso não religioso ao denotar aquele tipo de princípio universal, o que, ainda segundo Burnet (2007, p. 30), foi um movimento de ruptura em relação aos mitos que inaugurou o pensamento científico. Mas, como diz acertadamente F. M. Cornford (1952, p. 4-5), a opinião de que o pensamento científico foi inaugurado com essa ruptura é produto da atitude de quem olha para o mundo antigo da perspectiva moderna. De fato, naquele período, em que havia maior convívio com crenças e práticas que hoje seriam taxadas como “supersticiosas”, dificilmente a ruptura com o mito chegaria ao mesmo patamar que a ruptura engajada pelo sujeito moderno — sobretudo ocidental — mergulhado em profundo materialismo. Não por acaso, como lembra Pierre Hadot (1999, p. 28-29), apesar de os primeiros pensadores gregos terem substituído a narrativa mítica por teorias racionais, eles ainda conservavam o esquema ternário das cosmogonias míticas: a origem do mundo, do ser humano e da cidade. Portanto, é enganoso pensar que o triunfo da razão aboliu definitivamente o pensamento mítico, visto que as primeiras especulações derivaram-se exatamente da mitologia, ao buscarem desvendar o princípio absoluto apontado miticamente pelas cosmogonias (ELIADE, 2019, p. 101). Isso significa que, apesar de a ruptura com o mito ter acontecido, ela não aconteceu de maneira absoluta ao ponto de a dimensão divina ter sido negada. Indicando tudo isso que o mito foi tão somente reinterpretado segundo o exame filosófico, como fala Ratzinger.

Mircea Eliade (2019, p. 101) fala ainda que, nesse período, houve um esforço especulativo que buscou a fonte primacial de onde jorrou toda a realidade, na qual a própria história — o palco dos mitos — está inserida, havendo uma substituição, em suas palavras, do mito cosmogônico pelo problema ontológico. Nesse sentido, o princípio de todas as coisas não é mais buscado entre particulares históricos e naturais, mas sim em uma dimensão além das particularidades. Já em Ratzinger (1970, p. 59), vemos esse mesmo fenômeno ser caracterizado como o movimento helênico do *logos* contra o mito, o que, ainda segundo ele, possui um notável paralelo com a crítica dos profetas de Israel aos ídolos. Afinal, em ambos os casos, houve uma promoção da demitologização de deuses em favor de um Absoluto que é visto como estando além das particularidades naturais e históricas. Em face disso, Ratzinger (1970, p. 59) cita Sabedoria 13-15 como uma evidência da tendência demitologizadora de Israel, em que os deuses foram encarados como meros particulares — elementos,

fenômenos naturais e astros —, enquanto Deus foi visto como o criador e regente que transcende qualquer particular, sendo a idolatria tratada, inclusive, como sintoma de insensatez, isto é, algo contrário à sabedoria. Desse modo, podemos falar que, em Israel, houve a opção pela filosofia na medida em que se optou pelo amor à sabedoria.

Posto isso, Ratzinger (1970, p. 59) comenta que essa opção também ocorreu no cristianismo, citando como evidência disso Romanos 1:19-23, em que é retomada a crítica à religiosidade que se volta aos particulares, o que é visto, novamente, como uma insensatez, típica da falta de sabedoria. Assim, nesse momento, Deus é reafirmado como sendo o criador e regente que está além dos particulares, ao invés de uma coisa mundana que é elevada à condição de deus, o que caracteriza um movimento bastante análogo ao que vimos na Grécia, do *logos* contra o mito. Não por acaso, em João 1:1, Jesus é tratado como sendo o próprio *Logos*, ao invés de uma figura paralela a algum semideus mítico, como Perseu, Teseu, Aquiles ou Hércules. Assim, podemos dizer que, nesse sentido, houve também no cristianismo a opção pela filosofia, enquanto oposição à insensatez de tratar particulares como divinos, tendo em vista o reconhecimento de que Deus transcende o universo das particularidades. Nesses termos, portanto, o cristianismo desde cedo optou pela filosofia, ao acolher uma noção tipicamente filosófica de Deus.

Mas, apesar de Ratzinger (1970, p. 61) reconhecer que houve essa opção desde cedo no cristianismo, ele crê que a fé cristã conferiu ao Deus dos filósofos um novo significado, ao encará-Lo como um Deus que fala com os seres humanos e ao qual se pode rezar, ou seja, como um Deus profundamente relacional, que, inclusive, fez-se Homem. Nesse sentido, a fé cristã reconhece por um lado a legitimidade do Deus dos filósofos, enquanto, por outro lado, mantém uma visão sobre Deus que não é totalmente compatível com a visão filosófica tradicional que trata Deus como um puro ato irrelacionável. Isso significa que a imagem filosófica de Deus mantém, por si só, Ele distante de suas criaturas, enquanto a imagem da fé traz Deus até nós. Desse modo, observa-se que o cristianismo, mesmo acolhendo a filosofia naquele sentido, mantém uma certa tensão envolvendo o Deus da fé e o Deus dos filósofos.

A tensão dentro do cristianismo

Como vimos, segundo Ratzinger, apesar de a fé cristã ter acolhido em certo sentido a filosofia desde cedo, ela continua mantendo uma certa tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. Tensão esta que apareceu tão cedo no cristianismo quanto ao próprio acolhimento da filosofia, como pode ser observado já no Novo Testamento. Por exemplo, primeiramente, em Atos 17:28, Paulo faz referência direta a um verso do poema Fenômenos, de Arato (2016, p. 13), que se refere a Zeus como a *arqué* do cosmo que gerou todas as pessoas e da qual estão cheias todas as coisas. Tratando-se, portanto, de uma visão sobre Zeus claramente influenciada pelo pensamento filosófico, que o trata como um princípio ontológico, diferentemente da visão mitológica, que tratava Zeus como um personagem histórico de um período imemorial. Isso significa que, naquela passagem, Paulo está associando o Deus dos cristãos ao Deus tipicamente filosófico do mundo helênico — i.e. o Deus dos filósofos —, de tal modo que o Deus cristão, em Atos 17:28, é retratado como uma espécie de princípio ontológico, a saber: como o fundamento em que vivemos, movemo-nos e existimos e que gerou todos nós. Não por acaso, Paulo faz essa associação a fim de criticar a elevação de coisas geradas, como ouro, prata e pedra esculpida — ou seja, os particulares —, ao patamar de divindades, conforme consta em Atos 17:29. Ou seja, trata-se exatamente do movimento que Ratzinger descreve como sendo fruto da opção dos primeiros cristãos pelo *logos* e, portanto, pela filosofia. Porém, apesar de aqui Paulo se aproximar da filosofia, em outros momentos ele demonstra certa hostilidade em relação a ela. Em Colossenses 2:8, Paulo admoesta os cristãos para serem cuidadosos com quem desejava escravizá-los com sua filosofia, enquanto que, em 1 Coríntios 3:19, Paulo afirma que a sabedoria — a *sofia* — do mundo é loucura diante de Deus. Assim, frente a tudo isso, pode-se dizer que Paulo acreditava que era possível aproximar-se da filosofia, porém, somente até certo limite, o que claramente indica que aquela associação feita por ele entre o Deus da fé cristã e o Deus dos filósofos não envolve a crença em uma correspondência total entre Eles. Frente a isso, Paulo só poderia assimilar daquele modo o Deus dos filósofos se ele conferisse a esse Deus um novo significado segundo a fé cristã, tal como Ratzinger descreve.

Certo tempo depois — mas não muito —, é curioso notar como a relação da tradição cristã com a filosofia continuou sendo ambígua. Por exemplo, Justino (2008,

p. 55-56) acreditava que certas passagens bíblicas reverberavam as doutrinas de Platão, dos estoicos e dos filósofos em geral. Sendo essa sua crença fundamentada na defesa de que, entre os gregos, certas verdades foram reveladas pelo *logos* que viria a se encarnar futuramente em um Homem, Jesus Cristo (2008, p. 38). Nesse sentido, Justino (2008, p. 83) defendia até que os que viveram pelo *logos* eram cristãos mesmo antes de Cristo. Contudo, por outro lado, Tertuliano (s.d., p. 246b *apud* LINDENBERG, 2014, p. 40) criticava ferozmente a tentativa de harmonizar pensamentos filosóficos com doutrinas cristãs, ao dizer: “Para longe com todas as tentativas de produzir uma Cristandade sarapintada de composições estóicas, platônicas e dialéticas!”. Já Agostinho (1982, p. 42-43 *apud* LINDENBERG, 2014, p. 43), indo na contramão de Tertuliano, dizia que “se aqueles que se chamam de filósofos, especialmente os platônicos, disseram coisas que são verdadeiras e elas podem ser acomodadas à nossa fé, eles não devem ser temidos”. Contudo, divergindo também de Justino, Agostinho não via os filósofos gregos como cristãos antes de Cristo que receberam uma revelação do *logos*, mas sim como possuidores injustos daquelas verdades, estas que, portanto, deveriam ser tomadas deles (LINDENBERG, 2014, p. 43). Tendo isso em vista, percebe-se que a relação dos cristãos com a filosofia sempre foi rodeada de tensões e nuances, o que significa que a assimilação de noções filosóficas envolvendo Deus sempre foi controversa no cristianismo. Portanto, apesar de o cristianismo ter feito a opção pela filosofia desde cedo — como bem destaca Ratzinger —, há ainda uma forte controvérsia dentro do próprio cristianismo entre aqueles que são mais acolhedores e aqueles que são mais céticos em relação ao Deus dos filósofos. Assim, dois pensadores paradigmáticos são citados por Ratzinger (2023, p. 47-54): Tomás de Aquino e Emil Brunner, os quais representam de forma poderosa cada lado da controvérsia.

A controvérsia sob Tomás de Aquino e Emil Brunner

Segundo Ratzinger (2023, p. 47), em Tomás, há a seguinte opinião: o Deus dos filósofos e o Deus da fé coincidem apenas parcialmente, na medida em que o segundo acrescenta conteúdo ao primeiro. Ou seja, a coincidência é parcial não porque há uma tensão entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé que impede o encaixe entre os dois em certo ponto, mas sim porque o Deus dos filósofos alcança somente um certo ponto

que, como tal, necessita do complemento do Deus da fé. Em outras palavras, o Deus da fé é o Deus da revelação cristã cuja compreensão por meio da fé aperfeiçoa aquilo que é alcançado pela filosofia, contudo, sem contradizê-la; sendo aquilo que a filosofia alcança, segundo Tomás, a mais alta possibilidade do espírito humano fora da fé cristã (RATZINGER, 2023, p. 47-48). Nesse sentido, o Deus da fé é um nível superior de compreensão do mesmo Deus que é compreendido pela filosofia.

No entanto, tal opinião de Tomás é questionável, visto que a experiência religiosa — tanto a de crentes ordinários quanto a de profetas, místicos e apóstolos — traz o testemunho de um Deus tão diferente daquele descrito pelos filósofos que parece contradizê-Lo. Em Tomás (2001, p. 229), vemos um Deus que é puro ato, de tal modo que tamanha pureza nos leva a contemplar uma imutabilidade que não parece fazer jus à dinamicidade do Deus que aparece no domínio do tempo e que conversa, reconforta e salva, como acontece na dimensão da experiência religiosa. Inclusive, podemos dizer que estamos diante de um paradoxo, visto que, em tese, Deus como puro ato significa que Ele é uma perfeitíssima atividade, não algo inerte; contudo, essa atividade seria tão perfeita que Ele sequer poderia se relacionar de forma real com as criaturas — apesar de as criaturas se relacionarem de forma real com Ele —, conforme defende Tomás (2001, p. 301). Afinal, a relação real com as criaturas necessitaria de mudança intrínseca da parte de Deus para acontecer — visto que necessitaria acontecer no tempo —, mas, como Deus é tomado como perfeitíssima atividade naquele sentido, Ele não poderia mudar intrinsecamente exatamente porque o que é perfeito em tal sentido não necessita transitar para outros estados além do seu atual — dado que, filosoficamente, só o que é imperfeito tem faltas que exigem mudanças, portanto, o que é perfeito não tem faltas e não muda intrinsecamente. Nesses termos, a menção a qualquer relação da parte de Deus com as criaturas seria somente uma atribuição da nossa razão que toma como referência as relações reais por parte das criaturas com Ele, não algo que realmente faz jus à ação de Deus (AQUINO, 2001, p. 301), dado que Deus nunca muda intrinsecamente. Seria análogo a um pedaço de pau fixado no chão que é descrito como tendo ficado mais próximo de uma pedra não porque ele mudou de lugar e engajou-se na relação, mas sim porque a pedra mudou de lugar em relação a ele. Nesse sentido, assim como o pedaço de pau não mudou de fato e a relação da parte dele é uma atribuição da razão, qualquer nome que atribui a Deus relação com as criaturas da parte d'Ele não

denota uma relação que há tal qual em Deus, mas tão somente em nossas cabeças, que mudam em relação a Ele, enquanto Ele mantém-se imutável. Mas essas noções de mudança e relação atribuídas a Deus são tão fracas e débeis que ofendem as experiências religiosas daqueles que narram o contato com Ele. Por exemplo, o quão escandalizante soaria para Paulo — o apóstolo — alguém dizer-lhe que, quando ele experimentou ricamente Deus indo até ele, não foi Deus indo até ele de fato — em sentido forte e estrito —, mas tão somente uma noção existente na razão que não faz jus a uma relação real da parte de Deus. Assim, podemos dizer que, em Tomás, o Deus que é puro ato é tão vivo, mas tão perfeitamente vivo — por ser puro ato —, que, dialeticamente, aproxima-se de algo sem vida.

Dessa forma, ao ser fechado à relação real com as criaturas, a concepção filosófica de Deus criada por Tomás aproxima-se daquela noção do Deus autorrelacionado criticada por Ratzinger (1970, p. 63), isto é, o Deus dos filósofos que gira eternamente fechado em Si mesmo, por ser puro pensar que contempla a Si mesmo. Assim, a concepção de Deus de Tomás não parece relacionável o suficiente para evitar a tensão com o Deus da fé cristã, que é radicalmente marcado pela categoria da relação, devido ao profundo amor que se identifica com o pensamento de Deus, que é criativo (RATZINGER, 1970, p. 63). Ao pensar, Deus ama; e, ao amar, dispõe-se para fora de Si. O amor é a abertura por meio da qual a relação de Deus vem para fora. Um Deus que não se relaciona de forma real não ama de fato. À vista disso, ao contrário do que Tomás pensava, não há aqui um mero acréscimo sem contradições a respeito daquilo que a filosofia fala sobre Deus, mas sim um choque motivado pela fé¹.

Prosseguindo, ao voltar-se com os olhos para o outro lado, Ratzinger (2023, p. 50) identifica uma radical oposição a Tomás de Aquino em Emil Brunner, que fundamenta sua posição na ideia de que, biblicamente, Deus revelou-se com um nome, conforme é narrado em Êxodo 3:14. O que contrasta com a visão filosófica de Deus em razão de que, enquanto o Deus dos filósofos busca se identificar com um conceito universal de Deus desvelado universalmente pela razão, Aquele Deus chamado por um nome — ao ter um nome — identifica-se essencialmente com uma identidade pessoal em particular, que é revelada por Ele mesmo na história. Dessa

¹ Esse choque indica que a noção filosófica de Deus de Tomás de Aquino carrega conceitos que, no mínimo, precisam ser revistos, a fim de ser acomodada à fé.

forma, apesar de único, Deus possui uma maneira particular de ser que contrasta com a identidade universal e abstrata do Deus dos filósofos. Assim, nesse sentido, há uma clara tensão entre o Deus universal e abstrato, que, em tese, é alcançado até mesmo fora do cristianismo através da pura reflexão, e Aquele Deus único que, ao revelar-se de um modo específico — inclusive com um nome —, só pode ser apontado concretamente de uma maneira em particular, correspondente ao que foi revelado por Ele.

Diante disso, Ratzinger (2023, p. 51) traz à tona a reflexão, baseada em Brunner, sobre o que significa exatamente Deus ter um nome e expõe que o nome de Deus não serve meramente para expressar algum conhecimento sobre a essência divina, visto que ele serve para, sobretudo, tornar Deus um ser interpelável. Ou seja, ao se dar um nome e revelá-lo à humanidade, Deus está oferecendo a oportunidade de ser acessado, visto que a função do nome é conferir uma identidade social a fim de que o sujeito nomeado possa ser chamado e, assim, possa participar do convívio em comunidade. Portanto, dar a Si um nome é um meio pelo qual Deus se dispõe a conviver em comunidade, coexistindo e relacionando-se diretamente com quem O chama por esse nome. Nesse contexto, vemos que o nome de Deus tem uma função relacional, que se choca com a tendência filosófica de tratar os nomes divinos como tão somente meios para se apontar de longe certos atributos de Deus.

Posto isso, ainda segundo Ratzinger (2023, p. 52-53), Brunner destaca o fato de que houve uma ontologização indevida da passagem bíblica em que Deus revela Seu nome a Moisés — Êxodo 3:14 —, que foi traduzido pela LXX como “Eu sou Aquele que é”, tendo essa tradução do nome sido lida pelos Pais da Igreja de forma ontológica, como se significasse uma definição de Deus. Por exemplo, Agostinho (1995, p. 193) acreditava que, ao revelar-se com aquele nome, Deus estava afirmando que Ele é puro ato de ser, isto é, aquilo cuja essência coincide com a existência. Pensando dessa forma, Deus estaria apenas dando uma definição filosófica de Si mesmo, ao invés de estar oferecendo um meio de ser chamado para entrar em comunhão com os seres humanos. Dessa maneira, a partir do nome revelado de Deus, observa-se um choque de compreensões que trazem à tona a oposição entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, sendo a compreensão filosófica — ou ontológica —, segundo Brunner (RATZINGER, 2023, p. 53), uma falsificação central da mensagem cristã que descaracteriza Deus e, portanto, nega a revelação.

Contudo, apesar de acertada, essa crítica de Brunner carrega o risco de deslegitimar qualquer aproximação exegética entre o que Deus revelou biblicamente sobre Si e as noções filosóficas de Deus vindas de fora. Cair nisso, ironicamente, vai de encontro à certa mensagem bíblica: aquela que narra o que Paulo falou no Aerópago quando, pregando sobre o Deus cristão, associou-O à noção filosófica de Zeus presente no poema de Arato, como vimos. Nesse momento, Paulo fez uma aproximação entre o Deus de seus ancestrais, que se revelou através de um nome, e o Deus filosófico do mundo helênico, que foi acessado através da razão. Considerando isso, mesmo que Agostinho, por exemplo, tenha sido ingênuo ao acreditar que aquele nome de Deus é em si mesmo uma definição filosófica, o movimento de assimilação de um conceito filosófico na fé cristã não é por si só ilegítimo, afinal, o próprio Paulo fez isso.

E esse movimento de assimilação só é possível se, em primeiro lugar, houver algum componente transcultural que permita a associação entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, sendo exatamente a razão — a faculdade da filosofia — um dos meios pelos quais isso pode ser alcançado, devido à sua pretensão à universalidade, que transpassa culturas. Ou seja, por meio da razão, é possível reconhecer princípios que transcendem particularidades culturais e que, portanto, são compatíveis com diversas culturas diferentes, de tal modo que é possível para a fé cristã, por exemplo, reconhecer isso e assimilar princípios filosóficos até então pensados fora de sua tradição. Assim, fechar-se para essa universalidade pode levar a uma particularização demasiada de Deus, ao tratá-Lo como limitado a um certo espaço cultural incomensurável. Não por acaso, como bem lembra Ratzinger (1970, p. 63), Deus recebeu o título de *lahvé Zebaoth*, que significa “Deus das multidões”, “Deus das potências”, “Senhor das potências ou dos exércitos” e que aduz à ideia de um Deus que não está limitado a um povo específico e nem, portanto, a uma cultura específica. Um Deus transcendente é sobretudo um Deus que transcende culturas e que, assim, pode também ser encontrado em princípios transculturais alcançados pela filosofia. Pensar diferente aproximaria Deus exatamente daquilo que Israel e os primeiros cristãos combateram: ídolos sem transcendência. Dessa forma, a concepção filosófica de Deus nos ajuda a lembrar que Deus não está ao lado das coisas, mas sim infinitamente além delas.

A síntese de Pascal entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos

Frente a essa disputa, não é possível esquecer de Pascal, que foi alguém que, devido à sua formação matemática, talvez tivesse tudo para abraçar uma concepção fortemente matemática de Deus, isto é, a concepção que se identifica com o Deus dos filósofos. Contudo, curiosamente, sua experiência pessoal com Deus aparentemente o levou para o caminho inverso, visto que, após sua experiência, ele costurou no forro de sua roupa uma cédula com a seguinte frase escrita por ele: “Fogo, ‘Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó’ não ‘Deus dos filósofos e sábios’” (RATZINGER, 1970, p. 61). Dado isso, Pascal parece ter descoberto algo que a filosofia não é capaz de tocar. Guardini (1966, p. 68) afirma que Pascal teve uma relação com a pessoa de Deus, porém, não com a “pessoa absoluta” da qual o exercício filosófico fala como quem fala de uma abstração distante, mas sim com a pessoa genuína de Deus, com quem Ele realmente é, Sua identidade pessoal. Nesse sentido, diz Ratzinger (1970, p. 61), Pascal viveu sua própria experiência da sarça ardente.

Tendo isso em vista, talvez Pascal tenha experimentado com Deus o que a hagiografia de Tomás de Aquino relata que ele experimentou quase ao fim de sua vida, quando, devido a tal experiência, declarou o fim de seus trabalhos escritos, os quais, de acordo com o relato hagiográfico, pareciam-lhe palha a partir de então (WALSH, 1985, p. 28)². Isso significa que Tomás, ao se relacionar diretamente com a pessoa de Deus, teria conseguido perceber algo que meramente através do intelecto seria impossível. A mensagem que isso passa é que há uma dimensão de Deus tão infinitamente distante daquilo que a razão consegue entender que, diante dela, a imagem do Deus dos filósofos parece nada.

Contudo, haver uma distância infinita entre dois pontos não torna algum deles literalmente nada. Apenas parece haver nada em razão de que, por exemplo, quando se olha a partir da perspectiva de um ponto muitíssimo alto, o ponto que está em baixo mostra-se tão minúsculo que parece nada; mas só parece, pois ele ainda está lá, apesar de minúsculo. Assim sendo, talvez seja dessa maneira como se sentem os que tiveram experiências daquele tipo quando veem o Deus dos filósofos, haja vista

² Como as hagiografias muitas vezes incluem narrativas que, apesar de piedosas, não são verídicas, esse acontecimento envolvendo Tomás de Aquino pode não ser verdadeiro, contudo, isso não importa aqui. O importante é a mensagem que a narrativa passa.

que, se tiveram um contato tão íntimo com Deus, isso significa que eles foram levados para mais perto do infinito e, assim, não conseguem escapar da compreensão de como são as coisas a partir do alto. E talvez por isso Pascal tenha costurado aquela cédula com aqueles dizeres na sua roupa, para ser constantemente lembrado da perspectiva do alto que experimentou. Frente a isso, não necessariamente o Deus da fé precisa ser colocado em oposição ao Deus dos filósofos, pois este não deixa de existir mesmo sendo visto do alto, isto é, não deixa de ser verdadeiro mesmo que a totalidade da verdade seja ainda mais eminente. Não por acaso, Ratzinger (1970, p. 61) defende que a genuína compreensão de Pascal foi que o Deus da fé e o Deus dos filósofos são exatamente o mesmo — ao invés de opostos —, pois, conforme afirma, a oposição de Pascal foi especificamente ao Deus totalmente mergulhado na matemática, ou seja, ao Deus completamente absolutizado, eternamente fechado em Si mesmo, como algo abstrato que jamais desce ao concreto. Assim, ao ter sua experiência, Pascal compreendeu que o Deus matemático não permaneceu eternamente fechado, haja vista que Ele fez-se sarça ardente, de onde partiu o Seu nome que penetrou a história. Nesse sentido, não houve uma negação absoluta do Deus dos filósofos por parte de Pascal, mas somente a negação de que Deus compreendido dessa forma não tenha saído de Seu estado autorrelacionado para o estado de relação conosco. Em suma, a experiência de Pascal mostrou-lhe que Deus não é o Deus dos filósofos no sentido de que Ele não é somente o Deus dos filósofos, pois Ele é também o Deus da fé, enquanto a expressão viva e histórica daquilo que os filósofos tentam falar sobre Ele.

A solução de Ratzinger

Conforme já dito em outro momento, Ratzinger reconhece que o cristianismo desde cedo fez a opção pela filosofia, porém, esse seu reconhecimento vem acompanhado de diferentes juízos. Em primeiro lugar, positivamente, ele enxerga que a síntese que os Pais da Igreja fizeram entre a fé bíblica e o espírito helênico foi legítima e necessária, sobretudo frente à exigência da fé cristã de afirmar seu monoteísmo, o que a filosofia foi capaz de subsidiar (RATZINGER, 2023, p. 64). Diante disso, fica claro que Ratzinger não dispensa o conceito filosófico de Deus, o qual, ainda segundo ele (RATZINGER, 2023, p. 64-65), é aludido na própria Bíblia,

mais especificamente em Isaías 40:12-18. Nessa passagem, Deus é descrito como incomparável, de tal modo que, diante d'Ele, as coisas se tornam diminutas ou nada. Nesse ponto, Ratzinger enxerga Deus sendo aludido como o Absoluto do qual fala a filosofia, o que significa que, mesmo na revelação, é possível encontrar um adiantamento do pensamento filosófico. Ademais, nesse contexto, é importante compreender ainda que esse tipo de afirmação ousada sobre Deus vinda de Israel tinha o propósito missionário de tornar o Deus dos israelitas compreensível para as nações vizinhas, ao expressar o fato de que esse Deus não era só mais um entre os vários deuses locais, mas sim o princípio de todo o mundo (RATZINGER, 2023, p. 64-66). Desse modo, Deus foi elevado ao patamar mais alto a fim de que fosse visto por todos. E isso não foi diferente no cristianismo, na medida em que houve a continuação da afirmação de Deus como aquele Absoluto que é o princípio do mundo, tendo a apropriação da filosofia servido para reforçar isso e, assim, contribuir para o anúncio público do evangelho a todas as nações (RATZINGER, 2023, p. 67).

No entanto, por outro lado, Ratzinger (2023, p. 70) também enxerga que a apropriação do conceito filosófico de Deus entre os Pais da Igreja nem sempre se deu de forma suficientemente crítica, haja vista que teses filosóficas foram acolhidas sem o exame adequado e sem passar por transformações purificadoras. Aqui fica claro que Ratzinger acredita que, em certa medida, houve uma relativa negligência com a necessidade de afirmar o aspecto relacional do Deus cristão, que não é inteiramente compatível com a noção do Deus filosófico autorrelacionado fechado para a relação íntima com Suas criaturas. Dessa forma, conforme aponta ainda Ratzinger (2023, p. 70), o reconhecimento de que Deus é um Deus em relação com o mundo e com o ser humano, que atua na história, exige um novo exame de todas as correntes filosóficas. Diante disso, notamos que Ratzinger deseja manter o conceito filosófico de Deus, contudo, sob a condição de um novo e profundo exame que leve em consideração o fato de que Deus se relaciona com o mundo e o ser humano na história. Ademais, é importante notar a radicalidade de sua proposta ao falar em um novo exame de todas as correntes filosóficas. Não é somente de uma, duas ou algumas, mas de todas. Com isso, Ratzinger parece sugerir uma mudança generalizada do próprio paradigma filosófico.

E tal sugestão mostrou-se realmente o caso na medida em que Ratzinger (2023, p. 162) defendeu ousadamente a superação da tradicional ontologia de substância em

prol de uma ontologia relacional. Nesse caso, substância se refere a um substrato final que seria o portador de qualquer propriedade ou relação, sendo ele próprio, portanto, preexistente a qualquer relação. Em face disso, o que Ratzinger propõe é pensar que, ao invés de considerar a substância como o que há de mais fundamental na realidade, a relação deve ser tratada como a categoria fundante do real. Assim, ao invés de algo fixo, constante e fechado, o que é o caso da substância, teríamos algo absolutamente dinâmico na base de tudo, a saber: a própria relação que não possui nada mais fundamental além de si. E, como reforço a isso, Ratzinger (2023, p. 162) menciona o paradigma da física moderna, que não considera que há fundamentalmente alguma substância fixa e constante que é preexistente às relações, mas sim estruturas de relações das quais nada escapa. Dessa forma, vemos que Ratzinger pensou na categoria da relação de forma bastante profunda e universalizada. A implicação imediata dessa ontologia para a noção filosófica de Deus é que Ele passa a ser também pensado como fundamentalmente relação, ou seja, o próprio Deus é relação (RATZINGER, 2023, p. 162). Dessa forma, podemos dizer que, para ele, há uma ressignificação do conceito filosófico de Deus, que deixa de ser puro ato — *ipsum esse subsistens*, como vemos em Tomás (1995, p. 40) — e que passa a ser pura relação — *relatio subsistens*, como diz o próprio Ratzinger (2023, p. 162). Sendo isso, inclusive, incrivelmente compatível com o que o cristianismo professa desde seus primeiros séculos de existência: Deus é essencialmente três pessoas que se relacionam entre Si. Deus é pura relação trinitária.

Dado isso, não é de se espantar que Ratzinger (1990, p. 444) proponha que a pessoa de Deus está no nível da realidade relacional, isto é, no nível da relatividade para o outro, não no nível da substância. E aqui, novamente, ele baseia-se na física moderna, que reduz a matéria a ondas, um estado que ele compreende como sendo de pura transmissão (RATZINGER, 1990, p. 444). Sendo a pessoa de Deus exatamente isso, um estado de pura transmissão, de pura dação, uma pura atividade de dar que se fundamenta exatamente no fato de Deus ser pura relação. Havendo, portanto, um choque entre a noção de pessoa de Ratzinger e a noção de pessoa de Boécio, subscrita por Tomás de Aquino (2001, p. 522-525), que coloca pessoa no nível da substância, ao dizer que pessoa é substância individual de natureza racional. Além disso, para Ratzinger (1970, p. 63), diferentemente de Boécio e Tomás, a pessoa de Deus não é marcada meramente pela Sua natureza racional, mas também pelo Seu

amor, isto é, por aquela pura atividade de dar, que coincide com Seu próprio pensamento, que amorosamente cria e mantém. Aqui ele se aproxima, portanto, da noção de pessoa de Ricardo de São Victor, que a define como existência incomunicável de natureza espiritual (RATZINGER, 1990, p. 449). Nesses termos, pessoa não é mais definida em função da natureza racional comum a todas as pessoas, mas sim em função de uma existência que é absolutamente única em cada pessoa, a qual não pode ser comunicada, de tal modo que a pessoa não é um algo, mas sim um alguém (CULLETON, 2011, p. 19-22).

Nesses termos, sendo um alguém, Deus é aquilo que deve ser referido com um “quem”, não com um mero “o quê”. E, tendo essa distinção em mente, percebe-se que o filósofo é exatamente aquele que parece estar demasiadamente preocupado em apontar — de longe — para “o que” Deus é. Já o sujeito de fé que se aproxima de Deus e entra em comunhão direta com Ele é aquele que experimenta a dimensão existencial da relação interpessoal e, assim, descobre “quem” Deus é. Diante disso, percebe-se que a ontologia relacional proposta por Ratzinger traz à filosofia a possibilidade de falar sobre Deus como alguém absolutamente aberto à relação com Suas criaturas e, assim, capaz de se envolver existencialmente conosco de forma poderosa. Portanto, a partir da categoria da relação, Ratzinger consegue administrar bem o que antes parecia ser uma forte oposição: a tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. Pois, como vimos, segundo ele, Deus ainda é visto como o Absoluto que transcende o mundo das particularidades — tal como a filosofia tradicionalmente fala —, contudo, esse Absoluto não se mantém eternamente fechado em Si mesmo, haja vista que Ele se abre para a relação de modo real com o próprio mundo que Ele transcende, tal como a ontologia relacional é capaz de sustentar, em convergência com a compreensão dos sujeitos de fé. Sendo exatamente isso o que Ratzinger (1970, p. 64) enxerga de maneira acertada no Credo quando é dito “Creio em Deus Pai, todo-poderoso”, pois isso sintetiza um conceito do universo da relação familiar — Pai — a um conceito de nível cósmico típico do Absoluto — todo-poderoso. Assim, estamos diante de uma conceituação que abarca tanto o momento de absolutez quanto o momento de relatividade de Deus, este que Ele realiza quando renuncia ao poder absoluto em prol da relação íntima com Suas criaturas, o que vemos de maneira exemplar na Cruz. Somente um Deus que é relação consegue transitar desse modo entre o transcendente e o imanente.

Conclusão

Dado tudo o que foi visto até aqui, é impossível não se impressionar com a riqueza do pensamento de Ratzinger. Cada degrau do itinerário que percorremos trouxe consigo abundantes contribuições de seu pensamento para o tema tratado, com uma originalidade ímpar. De tal modo que, por fim, vemos que o Deus dos filósofos é o Deus da fé, e vice-versa, haja vista que a natureza relacional de Deus abarca esses dois momentos: Deus é o Absoluto do qual falam os filósofos que, ao descer para a história, abre-se para a relação com os crentes por meio da fé. Dessa forma, portanto, aquela aparente tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos desaparece. Contudo, como bem lembra Ratzinger, a fim de que essa compreensão seja possível, é necessário revisar toda filosofia recepcionada pela fé cristã, em favor de uma filosofia — ou ontologia — relacional. Somente assim é possível sustentar que há um Absoluto que se relaciona de forma real com Suas criaturas, visto que, nesse sentido, o Absoluto é compreendido inevitavelmente como o Absoluto Amor aberto a sair do alto de Sua posição infinita para pisar no chão da finitude. Frente a isso, finalmente, a fé toca a filosofia, e a filosofia toca a fé.

Referências

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, T. de. **De ente et essentia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

ARATO. Fenômenos. **Cadernos de Tradução**, Porto Alegre, v. 38, jan./2016, p. 13-54.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2023.

BURNET, J. **A Aurora da Filosofia Grega**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae**: the origins of Greek philosophical thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

CULLETON, A. S. O conceito de pessoa em Ricardo de São Vitor. **Problemata**, João Pessoa, v. 2, n. 1, jun./2011, p. 11-26.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

GUARDINI, R. **Pascal for our time**. New York: Herder and Herder, 1966.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

JUSTIN. The first apology. In: FALLS, T. B. (Comp.). **The Fathers of the Church**. Washington: The Catholic University Of America Press, 2008. p. 23-114.

LINDENBERG, D. C. O destino da ciência na cristandade patrística e medieval. *In*: HARRISON, P. (Org.). **Ciência e religião**. São Paula: Ideias & Letras, 2014. p. 37-58.

RATZINGER, J. Concerning the notion of person in theology. **Communio: International Catholic Review**, Washington, v. 17, 1990, p. 439-454.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Herder, 1970.

RATZINGER, J. **O Deus da fé e o Deus dos filósofos**. Rio Bonito: Benedictus, 2023.

RATZINGER, J. **What is christianity?** São Francisco: Ignatius Press, 2023.

WALSH, M. (Ed.). **Butler's Lives of the Saints**. New York: Harper & Row, 1985.

Recebido: 29/04/2024
Aprovado: 18/07/2024



Tárik de Athayde Prata*

RESUMO

O artigo aborda a teoria de Brentano sobre a consciência (como uma propriedade de fenômenos mentais) exposta em sua *Psicologia*, teoria que implica uma *recusa da existência* de fenômenos mentais inconscientes. Após uma exposição dos *tipos* de fenômenos intencionais, concebidos como diferentes tipos de *representações* que contém em si *objetos*, é discutida a *estrutura* dos fenômenos conscientes, concebida em termos de uma *fusão* de representações, fusão que faz com que todos os fenômenos mentais (supostamente) possuam a propriedade de serem conscientes. Porém, a recusa de que existam fenômenos mentais inconscientes *não se sustenta*, pois o próprio Brentano admite que a existência de representações de objetos *desacompanhada* de uma representação (secundária) correspondente é *concebível*. Além disso, suas objeções aos argumentos a favor da existência de fenômenos inconscientes (o argumento das causas inconscientes, o argumento dos efeitos inconscientes e o argumento da relação funcional) se mostram *frágeis*.

Palavras-chave: Consciência. Representação. Fenômenos inconscientes.

Brentano's theory of consciousness in the Psychology from an empirical standpoint and the problem of unconscious phenomena

ABSTRACT

The article addresses Brentano's theory of consciousness (as a property of mental phenomena) exposed in his *Psychology*, a theory that entails the *refusal of existence* of unconscious mental phenomena. After an exposition about the *types* of intentional phenomena, conceived as different kinds of *presentations* which contain *objects* in themselves, is discussed the structure of conscious phenomena, conceived in terms of a *fusion* of presentations, a fusion that (supposedly) makes that all mental phenomena have the property to be conscious. However, the refusal of the existence of unconscious mental phenomena *is untenable*, since Brentano himself concedes that the existence of presentations of objects *not accompanied* by corresponding (secondary) presentations is *conceivable*. Moreover, his objections to the arguments for the existence of unconscious phenomena (the argument of unconscious causes, the argument of unconscious effects and the argument of the functional relation) turn out to be *weak*.

Keywords: Consciousness. Presentation. Unconscious phenomena.

A teoria de Brentano sobre a consciência na Psicologia de um ponto de vista empírico e o problema dos fenômenos inconscientes

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 20, n. 2, 2024

* Pós-Doutor em Filosofia pela University College Cork (Irlanda). Doutor em Filosofia pela Ruprecht-Karl Universität Heidelberg (Alemanha). Professor de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: tarik.de_athayde_prata@alumni.uni-heidelberg.de. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1065-9621>.

Introdução

O filósofo alemão Franz Brentano é amplamente reconhecido como aquele que propagou a noção medieval de *intencionalidade* na filosofia contemporânea (cf. MIJUSKOVIC, 1978, p. 315; JACQUETTE, 2004, p. 5; ANTONELLI, 2012, p. 109; ANTONELLI, 2022, p. 301; PORTA, 2014, p. 7; CARVALHO, 2021, p. 261; TAIEB, 2023, p. 432). De fato, em sua obra *Psicologia de um ponto de vista empírico*, ele considerou a intencionalidade¹ como a característica definidora do mental (cf. BRENTANO, 1924, p. 124-125; 1995, p. 88).

Entretanto, no mesmo capítulo do livro, ele afirma que os fenômenos mentais possuem uma outra característica geral: o fato de eles serem percebidos na *consciência interna (inneres Bewusstsein)*, ao passo em que os fenômenos físicos só podem ser percebidos externamente (cf. BRENTANO, 1924, p. 128; 1995, p. 91).

Em conformidade a isso, encontramos nessa influente obra de Brentano uma extensa consideração da consciência como uma característica constitutiva de nossos fenômenos mentais, consideração essa que tem recebido significativa atenção no debate filosófico desde a virada do século XXI (cf. THOMASSON, 2000; HOSSACK, 2002; KRIEGEL, 2002; KRIEGEL, 2003; ZAHAVI, 2004; TEXTOR, 2006).

No presente trabalho, proponho uma discussão da teoria de Brentano sobre a consciência, tal como formulada na obra mencionada, a partir do ponto de vista de alguns debates contemporâneos a seu respeito.

Após discutir a intencionalidade do mental e os diferentes tipos de fenômenos intencionais distinguidos por Brentano, examino a concepção dele a respeito da *estrutura* dos fenômenos psíquicos, procurando mostrar que ele entende que esses fenômenos se baseiam em representações, entendidas como um *modo psicológico*, no sentido de Searle (1983, p. 6; 1995, p. 8), que têm objetos como seu *conteúdo*².

¹ Uma caracterização bastante esclarecedora da intencionalidade, nos termos da filosofia analítica do século XX foi oferecida por Wilfrid Sellars (1958, p. 507): “O status de referência a objetos e estados de coisas, atuais ou possíveis, passados, presentes ou futuros, o qual está envolvido no próprio significado do vocabulário ‘mentalístico’ da vida cotidiana. Acreditar, desejar, pretender, amar, odiar, raciocinar, aprovar – na verdade todos os estados e disposições caracteristicamente humanos acima do nível da consciência meramente sensorial – não podem ser explicados sem envolvimento [encountering] com tal referência ou sobriedade [aboutness]”. Todas as traduções para o português foram feitas por mim.

² Como explica Carvalho (2021, p. 263), por entender o termo “imanente” no mesmo sentido que “intencional”, Brentano emprega “imanente” tanto em referência ao (i) objeto *externo à mente* quanto ao (ii) objeto que *existe na representação*. Em consonância a isso, o termo “objeto” pode ser

De acordo com a visão de Brentano (1924, p. 218-219; 1995, p. 154) sobre a estrutura dos fenômenos conscientes (que, para ele, são *todos* os fenômenos mentais), todo fenômeno mental é constituído por (1) uma representação de um *objeto*, (2) uma representação do próprio fenômeno mental [*Vorstellung seiner selbst*], (3) um *conhecimento* de si mesmo, e (4) um *sentimento* de si mesmo (cf., também, GIRARD, 2022, p. 113).

Considerando que, posteriormente, Brentano abandonou essa quarta característica (cf. TEXTOR, 2006, p. 414; 2017, p. 57), e considerando a grande complexidade de sua concepção dos *juízos*, que constituem a terceira (cf. TEXTOR, 2006, p. 414-416; 2013, p. 469-474), serão abordadas no presente trabalho apenas as duas primeiras características, que constituem a *estrutura representacional básica* dos fenômenos mentais.

Brentano argumenta que essas duas representações, (1) a representação do objeto e (2) a representação dessa primeira representação, existem em um *peculiar entrelaçamento* [*eigentümliche Verwebung*] (BRENTANO, 1924, p. 179; 1995, p. 127), ou uma *peculiar fusão* [*eigentümliche Verschmelzung*] (BRENTANO, 1924, p. 183; 1995, p. 130), formando *um único* fenômeno psíquico que, desse modo, pode ser sempre consciente sem desencadear um regresso ao infinito (cf. a seção “Sobre a estrutura dos fenômenos conscientes”, do presente artigo).

Logo após expor o argumento para a fusão de representações, Brentano (1924, p. 180; 1995, p. 128) explica que, enquanto um fenômeno físico³ é o *objeto primário* do ato intencional, a representação⁴ desse fenômeno físico é seu próprio *objeto secundário*. Considerando que, ao argumentar para a fusão das representações, Brentano (1924, p. 179; 1995, p. 127) caracteriza a representação do fenômeno físico como objeto de uma representação dessa representação, sugerindo uma dualidade⁵ de representações, proponho designar a representação do objeto primário como

empregado, na obra de Brentano, tanto em referência à entidade externa (caso ela, de fato, exista) quanto ao conteúdo da representação (cf. *Ibid.*, p. 269; cf., também, MIJUSKOVIC, 1978, p. 320; TAIEB, 2022, p. 146). Porém, nesta passagem, estou me referindo apenas a tal *conteúdo*.

³ Ele escolhe o exemplo de um *som*.

⁴ Representação que Brentano designa, no exemplo, como a *escuta* [*das Hören*] do som.

⁵ Não a dualidade de duas coisas mutuamente independentes, mas a dualidade de *duas partes* de um mesmo todo.

“representação primária” e a representação dessa representação de “representação secundária”⁶.

Se houvesse um regresso ao infinito, haveria, conseqüentemente, representações terciárias, quaternárias e assim por diante. Mas Brentano (Ibid.) entende que uma terceira representação *não está presente*, já que nossa experiência interna [*innere Erfahrung*] nos mostraria que a representação do objeto (primário) é condição da existência da representação (secundária) dessa representação, de modo que ambas são partes de um mesmo todo. Tais partes são discerníveis apenas conceitualmente, mas não na realidade, formando, assim, *um único* fenômeno mental, sempre consciente.

Contudo, é bastante questionável que essa argumentação seja capaz de provar a inexistência de quaisquer fenômenos inconscientes. Primeiramente, porque é discutível que a representação secundária possa ser considerada uma representação consciente na ausência de uma representação terciária (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 345), representação esta cuja existência Brentano *nega*.

Em segundo lugar, ainda que Brentano afirme que a representação secundária é *ontologicamente dependente* da representação primária – pois o ser da representação primária “contribui internamente” para o ser da representação secundária (cf. BRENTANO, 1924, p. 179; 1995, p. 127) – ele admite que a representação primária é *conceptualmente independente* da representação secundária, no sentido de que uma representação primária desacompanhada de uma representação secundária “não é *a priori* impensável” (cf. BRENTANO, 1924, p. 180; 1995, p. 128; cf., também, THOMASSON, 2000, p. 193).

Essa segunda dificuldade deixa a recusa de Brentano da existência de fenômenos mentais inconscientes em uma posição frágil, especialmente quando consideramos a fragilidade de suas réplicas aos argumentos a favor da existência de fenômenos mentais inconscientes.

⁶ Escolhendo uma outra terminologia, Kriegel (2013, p. 439) se refere a uma *intencionalidade primária* e uma *intencionalidade secundária*. Já Girard (2022, p. 22) designa a tese de que todo fenômeno mental está intencionalmente dirigido (i) a um objeto primário e (ii) a si mesmo como “tese da dupla intencionalidade”. A esse respeito, cf., também, Zahavi (2004, p. 72).

Intencionalidade e fenômenos mentais

No capítulo dedicado a discutir a diferença entre fenômenos mentais e fenômenos físicos, Brentano afirma que “Todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos da idade média denominaram a ‘inexistência’ [*Inexistenz*] intencional (ou mental)” (BRENTANO, 1924, p. 124; 1995, p. 88). É importante destacar que por “inexistência” Brentano não se refere aqui à *não existência*, mas sim a uma existência *em* algo (cf. BECKERMANN, 2001, p. 267; CARVALHO, 2021, p. 262; TAIEB, 2022, p. 144).

Isso se evidencia quando ele explica que nós denominaríamos a inexistência intencional, “embora não com expressões totalmente precisas, a *relação a um conteúdo*, a *direção a um objeto* (com o que não se deve entender aqui uma realidade), ou a *objetividade imanente*” (BRENTANO, 1924, p. 124-125; 1995, p. 88, grifos meus). Por um lado, se fala de relações com algo (um conteúdo ou objeto), por outro lado, o objeto é caracterizado como *imanente* ao fenômeno mental que se relaciona com ele, de tal modo que esse objeto *existe no* fenômeno mental – daí a “inexistência”.

A ideia dele é que “Todo fenômeno psíquico *contém em si algo como objeto*, embora não todos do mesmo modo. Na representação algo é representado, no juízo algo é reconhecido ou recusado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado, etc.” (BRENTANO, 1924, p. 125; 1995, p. 88, grifo meu). Está indicada, assim, a *variedade de formas* como os objetos podem ser apreendidos pelos fenômenos mentais.

Anteriormente, no mesmo capítulo, ao mencionar exemplos de fenômenos psíquicos, Brentano (1924, p. 111-112; 1995, p. 79), se referira a diferentes tipos, a saber:

- (A) *Fenômenos sensoriais* – como (1) ouvir um som, (2) ver um objeto colorido, (3) sentir calor ou frio, ou (4) estados de imaginação similares a esses fenômenos citados;

- (B) *Fenômenos cognitivos* – como (1') pensar um conceito geral (caso tal coisa realmente ocorra), (2') juízos, (3') lembranças, (4') expectativas, (5') inferências, (6') convicções ou opiniões, e (7') dúvidas;
- (C) *Fenômenos emocionais e volitivos* – como (1'') todas as emoções: alegria, tristeza, medo, esperança, coragem, desespero, raiva, amor, ódio, desejo, (2'') atos de vontade, (3'') intenções, (4'') espanto, (5'') admiração, e (6'') desprezo.

Temos, assim, fenômenos de tipos muito variados, que se diferenciam pelo modo como eles apreendem os seus objetos. Isso nos lembra a distinção de Edmund Husserl (1984, p. 426; 2012, p. 367) entre a *qualidade* e a *matéria* dos atos intencionais, ou a distinção proposta por John Searle (1983, p. 5-7; 1995, p. 8-10) entre o *modo psicológico* e o *conteúdo representacional* dos estados intencionais.

Contudo, é necessária cautela. Mais adiante, na próxima seção, examinaremos de que maneira essas distinções se aplicam à concepção de Brentano sobre os fenômenos mentais (o modo psicológico correspondendo à *representação*, e o conteúdo representacional correspondendo ao *objeto*), e como elas podem ser pensadas em sua teoria da consciência.

Ao considerar a determinação correta do que sejam os fenômenos mentais, Brentano alega que eles “ou são representações [*Vorstellungen*] ou são baseados em representações [*auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen*] no sentido acima descrito” (BRENTANO, 1924, p. 120; 1995, p. 85)⁷.

Algumas páginas antes, o filósofo havia afirmado que “difícilmente é necessário mencionar que com [o termo] ‘representação’ não nos referimos ao que é representado, mas sim ao representar [*das Vorstellen*] isso” (BRENTANO, 1924, p. 112; 1995, p. 80), e pouco depois ele opera uma curiosa caracterização das representações, a saber: “como usamos o verbo ‘representar’ [*vorstellen*], ‘ser representado’ [*vorgestellt werden*] significa o mesmo que ‘aparecer’ [*erscheinen*]” (BRENTANO, 1924, p. 114; 1995, p. 81).

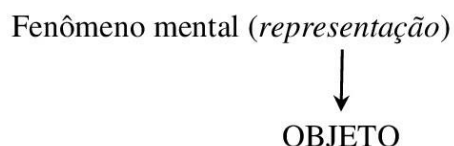
Em suma, parece que podemos concluir que os fenômenos mentais (quando não se limitam a representações) são baseados em representações, e por meio

⁷ “Nós então definimos os fenômenos mentais como representações, ou como fenômenos que são baseados em representações; todos os outros fenômenos sendo fenômenos físicos” (BRENTANO, 1924, p. 136; 1995, p. 97).

destas se relacionam aos objetos, passando a, *de certo modo*, conter esses objetos em si. Essas considerações levantam diversas questões a respeito da *estrutura* dos fenômenos psíquicos.

Sobre a estrutura dos fenômenos mentais

Considerando que os fenômenos mentais se caracterizam como diferentes tipos de *atos* – sensoriais, cognitivos e volitivos – que *representam* os seus *objetos*, podemos supor, concebendo esses conceitos em termos dos debates contemporâneos em filosofia da mente, que a estrutura dos fenômenos mentais, na concepção de Brentano, poderia ser representada da seguinte maneira:



A ideia é que os diferentes tipos de fenômenos mentais – sejam sensoriais, cognitivos ou volitivos – contém representações dos objetos externos, ou seja, possuem um *conteúdo representacional*. Todavia, um olhar mais atento à letra de Brentano mostra que essa interpretação é *inadequada*.

Vimos acima que Brentano (1924, p. 112; 1995, p. 80) não usa o termo *representação* para se referir ao que é representado, mas sim ao próprio *representar* (*das Vorstellen*), que é *um tipo de ato* mental (cf. TAIEB, 2022, p. 146). Ainda mais clara é a passagem onde ele escreve que “Por *representação* eu não tenho em vista o que é representado, mas sim o *ato* de representar [*Akt des Vorstellens*]” (BRENTANO, 1924, p. 111; 1995, p. 78-79, grifo meu).

Mauro Antonelli (2022, p. 304) nos alerta que traduzir o termo “*representação*” em Brentano do modo que esse termo é entendido atualmente na filosofia da psicologia é *enganoso*. Esse intérprete explica que a *representação* é pensada em nossos dias como uma relação *vicarial*, em que algo substitui na mente algo outro, diferente de si mesmo. Eu mencionaria o exemplo da palavra “pedra”, enquanto uma imagem acústica, que substitui certo tipo de objeto natural em nossos processos de

pensamento. Desse modo, a representação e o representado não só são *distintos*, mas se encontram em uma *relação indireta*.

Antonelli (2022, p. 305) explica que “o significado do conceito Brentaniano de *Vorstellung* é completamente diferente: não se refere à representação interna de coisas externas, mas apenas representa algo ativamente para a mente ou consciência, diretamente e sem qualquer mediação”.

Certamente é por isso que Brentano (1924, p. 114; 1995, p. 81) afirma usar o verbo “representar” no sentido de “aparecer”: ele tem em vista a manifestação direta do objeto para a mente, ou seja, um modo de *relação direta* entre o objeto e a consciência, o que, no meu modo de entender, implica que o “objeto” de que se trata, nesse contexto, tenha uma natureza mental.

Dito isso, cumpre notar que também o termo “objeto” é usado por Brentano de uma maneira peculiar, oriunda do pensamento escolástico, e estranha aos debates contemporâneos da filosofia da mente. Vimos acima que Brentano (1924, p. 125; 1995, p. 88) escreve sobre uma *objetividade imanente*, e afirma que todo fenômeno psíquico *contém em si* algo como seu objeto.

Tais afirmações já sugerem que o “objeto” de que se trata não se limita aos objetos físicos no mundo que nos cerca⁸, mas inclui algo de natureza mental. Antonelli (2022, p. 310) explica que o filósofo alemão usava o conceito de objeto introduzido pela tradição Escolástica⁹, no contexto do debate sobre o problema discutido por Aristóteles no *De Anima* (cf. ARISTÓTELES, 1995), referente ao modo como a realidade se torna acessível à mente por meio de nossas faculdades cognitivas. Nas palavras do intérprete:

Na tradição Aristotélico-escolástica, o objeto (*obiectum*, ἀντικείμενον) é sempre, por definição, o *objeto de* uma faculdade ou função mental, ou *de* uma atitude epistêmica ou intencional. O objeto *não* é uma coisa ou uma entidade; mas sim *se refere* a uma coisa ou uma entidade de acordo com o aspecto ou ponto de vista no qual ela está mentalmente presente (ANTONELLI, 2022, p. 310).

⁸ Como esclarece Mijuskovic (1978, p. 320): “podemos compreender o *objeto* visado, intencionado, ou como real, além e independente da consciência, ou podemos considera-lo como imanente dentro da consciência”. Cf. também (Ibid., p. 320-321).

⁹ Sobre a noção Escolástica de “realidade objetiva”, enquanto “a existência, na mente, de um objeto do entendimento”, cf. Cottingham (1995, p. 138).

Considerando que o termo “objeto”, do grego “*anti-kêimenon*”, do latim “*objectum*”, poderia ser traduzido literalmente como “contra-posto” (cf. TAIEB, 2022, p. 149), penso que poder-se-ia dizer que, enquanto no sentido contemporâneo o objeto é pensado como o que está contraposto ao sujeito, e que, portanto, não faz parte dele, por outro lado, no sentido adotado por Brentano, na interpretação de Antonelli, o objeto é pensado como aquilo que está diretamente contraposto ao sujeito, *aparecendo* ou *manifestando-se* para ele, como tema de sua consideração, e que, portanto, tem uma natureza homogênea à de suas atividades psíquicas.

Entendo que, após essas considerações a respeito dos conceitos de “representação” e de “objeto” empregados por Brentano, podemos reformular a representação gráfica¹⁰ da estrutura dos fenômenos mentais (na concepção dele) da seguinte maneira:



Fenômenos mentais são formados por representações de diferentes tipos, que contém objetos, que por sua vez se referem a objetos físicos para além dos limites da mente. Fica assim caracterizada a intencionalidade como propriedade fundamental dos fenômenos psíquicos, funcionando a partir dessa estrutura assim delineada.

Essa interpretação a respeito da estrutura dos fenômenos mentais na visão de Brentano levanta uma série de questões. Por exemplo, como foi mencionado na introdução do presente artigo, ele afirma que todos os fenômenos psíquicos possuem além de um objeto *primário* também um *objeto secundário* (cf. BRENTANO, 1924, p. 180; 1995a, p. 128), assim como *autorrepresentações*, *cognições* e *sentimentos* (cf. BRENTANO, 1924, p. 218-219; BRENTANO, 1995a, p. 154; TEXTOR, 2006, p. 414; 2017, p. 57).

¹⁰ Ainda que o termo “objeto” também possa ser usado para designar o fenômeno físico (cf. CARVALHO, 2021, p. 269; MIJUSKOVIC, 1978, p. 320; TAIEB, 2022, p. 146), prefiro, no presente artigo, reservar esse termo para designar o *conteúdo* da representação, para deixar mais clara a peculiaridade da terminologia de Brentano.

Se é assim, então a estrutura dos fenômenos mentais é *muito mais complexa* do que a interpretação acima exposta deixa entrever. Porém, no presente artigo, por motivos de espaço, terei que deixar tais questões (sobre as cognições e os sentimentos) de lado para discutir a estrutura básica dos fenômenos *conscientes*, estrutura que consiste em uma *conexão de representações* que nos dará informações decisivas a respeito da teoria da consciência defendida pelo filósofo.

Sobre a estrutura dos fenômenos conscientes

A verdade é que, na visão de Brentano, o domínio dos fenômenos mentais *coincide* com o domínio dos fenômenos conscientes. Brentano *nega* a existência de fenômenos inconscientes (cf. BRENTANO, 1924, p. 194; 1995, p. 137), e em conformidade a isso procura recusar os quatro tipos de argumentos a favor dessa existência (cf. BRENTANO, 1924, p. 147-48; 1995, p. 105) que ele encontrou na literatura de seu tempo¹¹, a saber:

- (1) o argumento das *causas* inconscientes¹²,
- (2) o argumento dos *efeitos* inconscientes¹³,
- (3) o argumento da *relação funcional*¹⁴, e
- (4) argumento do *regresso ao infinito*.

Os três primeiros argumentos serão rapidamente abordados no final do presente artigo. Mas é o quarto argumento que receberá mais atenção, pois é em sua réplica ao argumento do *regresso ao infinito* (que surgiria se *negarmos* a existência de fenômenos inconscientes) que encontramos as linhas fundamentais da teoria da consciência articulada por Brentano.

¹¹ Sobre esses argumentos, e as réplicas de Brentano a eles, cf. Kranz (1990), Tassone (2012).

¹² “Por exemplo, se uma pessoa se tornasse subitamente capaz de recitar poesia em uma linguagem que ela nunca aprendeu, a explicação poderia ser que alguém recitou a mesma poesia em sua presença enquanto ela estava em coma” (KRANTZ, 1990, p. 746). Cf. também Tassone (2012, p. 124-126).

¹³ “A consideração aqui poderia ser, por exemplo, que o rugido das ondas é uma experiência auditiva feita de componentes inaudíveis – não poderia ser dito de nenhuma gota de água que ela ruge” (KRANTZ, 1990, p. 746). Cf., também Tassone (2012, p. 126-127).

¹⁴ “Assim como certas coisas ou eventos no mundo externo parecem ocorrer sem ser notadas por nós, pode ser também que nossas sensações deles [as coisas e eventos] sejam, da mesma maneira, muito fracas para serem notadas por nós” (KRANTZ, 1990, p. 746). Cf., também Tassone (2012, p. 127-128).

É intuitivo pensar que nos tornamos cientes de entidades exteriores ao nosso psiquismo através de *representações mentais* dessas entidades. Sendo assim, também é intuitivo pensar que nos tornamos conscientes de nossas próprias representações mentais através de *outras* representações mentais, que são a respeito das primeiras. Se essas representações de segunda ordem forem pensadas como inconscientes, não há problema¹⁵.

Um enorme problema surge, segundo alguns autores, para aquele que negar a possibilidade de fenômenos mentais inconscientes pois, com essa negação, ele estaria comprometido com a presença de uma terceira representação, que torne consciente a representação de segunda ordem, assim como estaria imediatamente comprometido com uma quarta representação, que torne consciente a representação de terceira ordem, e assim *ad infinitum* (cf. BRENTANO, 1924, p. 170-171; 1995, p. 121-22)¹⁶.

Tal conclusão é, obviamente, insustentável, pois além do fato de que nós *não percebemos* em nossa experiência tal série infinita de fenômenos mentais conscientes, a verdade é que nós *não poderíamos perceber*, pois nossa experiência consciente é limitada (cf., também, THOMASSON, 2000, p. 191). Portanto, é absurdo supor que poderíamos ter consciência de uma série infinita de fenômenos mentais (correspondendo a cada fenômeno mental diretamente dirigido a alguma entidade extra-mental).

O caso é que, em sua réplica ao argumento do regresso ao infinito, Brentano sustenta que não devemos pensar a questão da multiplicidade (ou não) de representações envolvidas em nossa consciência de nossos próprios fenômenos mentais em termos do número de *objetos* envolvidos na representação, mas sim em termos do número de *fenômenos mentais* envolvidos (cf. BRENTANO, 1924, p. 177; 1995, p. 127).

Segundo Textor (2006, p. 417) considerar essa questão da multiplicidade das representações em termos do número de objetos envolveria o seguinte critério para a diferença entre representações: se a representação P_1 representa o objeto a e a representação P_2 representa o objeto b , sendo $a \neq b$, então $P_1 \neq P_2$.

¹⁵ Sobre esse tipo de concepção (em que representações *inconscientes* nos tornam *cientes* de nossos próprios fenômenos mentais), cf. Rosenthal (1986; 1997; 2017).

¹⁶ Sobre o problema do regresso ao infinito, cf. Smith (1986, p. 150); Rosenthal (1986, p. 340); Kranz (1990, p. 746-47); Kriegel (2003, p. 115); Zahavi (2004, p. 71); Zahavi (2006, p. 3-4).

Portanto, se P_1 representa um objeto externo e P_2 representa um fenômeno mental (ou seja, P_1), então temos que ter duas representações distintas (cf., também, THOMASSON, 2000, p. 199). Nesse cenário, se a existência de fenômenos mentais inconscientes for *recusada*, então se segue um regresso ao infinito, pois a dualidade de objetos implica uma dualidade de representações, e já que (por hipótese) nenhuma representação pode ser inconsciente, a segunda representação exige uma terceira, que exige uma quarta, e assim por diante.

Para recusar existência de fenômenos mentais inconscientes e, ainda assim, evitar o regresso, Brentano argumenta que devemos pensar a questão da multiplicidade (ou não) de representações envolvidas em nossa consciência de nossos próprios fenômenos mentais em termos do número de *fenômenos mentais*. E ele baseia essa alegação nos indícios oferecidos pela nossa própria experiência de nossos fenômenos psíquicos. Nas palavras do filósofo:

A experiência interna parece provar inegavelmente que a representação do som está conectada com a representação da representação do som de uma maneira tão peculiarmente íntima [*in so eigentümlich inniger Weise*] que o seu ser ao mesmo tempo contribui internamente para o ser da outra [*innerlich zum Sein der anderen beiträgt*] (BRENTANO, 1924, p. 179; 1995, p. 127).

Tal relação, por assim dizer, *ontológica*, já que o ser da representação da representação do objeto (P_2) *depende* do ser da representação do objeto (P_1), evidenciaria um *peculiar entrelaçamento* entre essas representações, de tal modo que ambas pertenceriam a um *mesmo fenômeno psíquico*.

Segundo a concepção acima exposta, a representação primária “ P_1 ” de um fenômeno físico “Ph”¹⁷ é representada¹⁸ pela representação secundária “ P_2 ”¹⁹ e, desse modo, é um constituinte²⁰ fundamental dessa representação secundária. Se designamos o objeto do fenômeno mental – ou seja, seu conteúdo representacional²¹ – com o símbolo “O”, me parece que podemos representar graficamente a estrutura de um fenômeno consciente do seguinte modo:

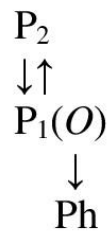
¹⁷ No exemplo de Brentano, a *escuta* (P_1) e o *som* (Ph) que ela apreende.

¹⁸ Designemos a relação de representação com o símbolo “↓”.

¹⁹ O aspecto *implícito* do fenômeno mental que manifesta P_1 para o sujeito da experiência.

²⁰ Designemos a relação de constituição com o símbolo “↑”.

²¹ No exemplo de Brentano, o conteúdo da escuta do som, ou seja, o som como conteúdo mental.



No que P_2 representa P_1 , P_1 é um constituinte *essencial* de P_2 . “Essencial” porque, na visão de Brentano, uma representação secundária (p. ex., a representação de um ato de escuta) sem uma representação primária (p. ex., a representação de um som) “seria uma contradição óbvia [*ein offenbarer Widerspruch*]” (BRENTANO, 1924, p. 180; 1995, p. 128).

Está aqui envolvida a ideia de que não podemos estar enganados a respeito de nossos próprios fenômenos psíquicos. Ou seja, se a escuta *se manifesta* para nós (através da representação secundária) isso significa que esse ato mental *existe*²². Daí o filósofo parece concluir que as duas representações estão peculiarmente entrelaçadas, constituindo *um único* fenômeno psíquico, no qual o objeto só é representado *uma vez*.

Essa concepção parece enunciar a ideia de que toda representação de um fenômeno físico envolve a conexão de *duas ocorrências* do modo psicológico da representação. Todo fenômeno mental possui um objeto (conteúdo mental) que se refere a um fenômeno exterior à mente, e esse objeto é contido pela conexão de duas representações (enquanto modos psicológicos, no sentido de Searle).

Desse modo, a representação primária (no exemplo, a escuta de um som) é sempre uma representação consciente em virtude da ação de uma representação secundária (a manifestação *implícita*²³ da escuta para o sujeito da experiência). Mesmo assim, não há regresso porque não há necessidade de uma terceira

²² Para uma visão divergente, cf. Rosenthal (2018).

²³ Textor (2013, p. 466) traduz a expressão grega “en parergo”, usada por Aristóteles para designar a referência dos atos de percepção, crença e pensamento a eles mesmos, com a expressão inglesa “on the side”, expressão que parece exprimir uma relação *periférica* desses atos mentais com eles mesmos. Brentano acompanha Aristóteles nesse ponto, concebendo, de acordo com Textor (Ibid., p. 480-482), a relação secundária dos atos mentais com eles mesmos como *confusa* e *superficial*, no sentido de que *não está* no foco da atenção. O próprio Brentano (1924, p. 41; 1995, p. 30) afirma explicitamente que: “apenas quando a atenção está voltada para um outro objeto, ocorre que também os processos psíquicos dirigidos a ele alcançam *periféricamente* [*nebenbei*] a percepção”.

representação, já que a representação primária e a secundária formam *um único fenômeno psíquico*.

Como explica Thomasson (2000, p. 192), a consciência como *característica* do fenômeno psíquico (característica realizada pela *representação secundária*) pertence a esse próprio fenômeno, pois está “firmemente localizada” nele mesmo (cf., ZAHAVI, 2004, p. 71), em lugar de ser conferida a ele por um *outro* fenômeno psíquico.

Esse fenômeno uno, que congrega a representação primária e a secundária, é consciente na medida em que se apresenta (se manifesta) ao sujeito, que é o seu possuidor, daí a ideia da representação como um “aparecer” [*erscheinen*] (cf. BRENTANO, 1924, p. 114; 1995, p. 81).

A problemática do inconsciente

Tal concepção é, realmente, bem-sucedida? Brentano consegue, com ela, afastar a ideia de fenômenos inconscientes, mostrando a maneira como todos os fenômenos mentais teriam que exemplificar a propriedade da consciência? Existem diversos argumentos a favor de uma resposta *negativa* a essas questões.

Um *primeiro problema* já se evidencia quando pensamos na representação secundária P_2 . Em que sentido ela é consciente? Se a representação primária P_1 é tornada consciente (no que é representada para seu sujeito) pela representação secundária P_2 , esta última pode, realmente, ser consciente sem ser acompanhada por uma representação terciária P_3 ? (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 345). Se P_2 não for aceita como *inconsciente*, parece que a ameaça do regresso continua à espreita.

Nesse ponto, gostaria de ressaltar que a meta de Brentano (recusar que a representação secundária seja inconsciente) tem a sua atratividade. É um fato que muitas vezes estamos “inconscientemente cientes” (GENNARO, 1996, p. 5) de objetos e estados de coisas para além de nós mesmos, de um tal modo que essa “ciência inconsciente” pode ter consequências em nossas ações²⁴. Por outro lado, isso é muito distinto das situações nas quais nos encontramos em estados mentais conscientes.

²⁴ Pensemos no motorista que dirige sonolento no meio da noite, sem se dar conta do que está fazendo, mas que mesmo sem estar atento a isso, tem que ter alguma ciência perceptiva da estrada, do contrário não conseguiria se manter no rumo mais ou menos sinuoso (cf. ARMSTRONG, 1997, p. 723).

Quando estamos “conscientemente cientes” de algo, não apenas estamos em uma relação psicológica com esse algo (por exemplo, a relação de perceber, acreditar, desejar, temer, etc.), mas também temos uma experiência de que *nós* estamos nessa relação. É por isso que muitos autores consideram que uma representação inconsciente não poderia ser responsável por nossas experiências conscientes (cf. KRIEGEL, 2002, p. 522-523; ZAHAVI, 2004, p. 68).

De todo modo, o problema relativo à consciência como uma propriedade de P_2 *persiste*, caso não haja uma representação P_3 para representá-la para o seu sujeito.²⁵

Mas há um *segundo problema*, relativo à própria representação primária. Brentano (1924, p. 179; 1995, p. 127) afirma que as duas representações (P_1 e P_2) formam *um único* fenômeno psíquico, porque P_1 é condição para a existência de P_2 . Como diz Textor (2006, p. 419, grifo meu): “se a escuta é parte de sua própria representação de ordem superior, então ela é uma parte *essencial* da representação de ordem superior”. E tal essencialidade é um indício de uma relação fortíssima entre as duas representações, sugerindo uma *unidade* entre elas.

Importante lembrar que Brentano (1924, p. 135, p. 223; 1995, p. 96, p. 157) alertava contra o erro de confundir *unidade* com *simplicidade* (cf. MIJUSKOVIC, 1978, p. 318-319; 322), o que significa que a unidade de um fenômeno mental não impede que ele possa incluir aspectos discerníveis entre si.

Todavia, mesmo que P_1 seja essencial para a existência de P_2 , cabe perguntar se o inverso também vale, ou seja, perguntar se P_2 *também é essencial* para a existência de P_1 . A esse respeito, Textor (2006, p. 420) afirma que Brentano sustenta essa segunda tese, mencionando duas passagens como confirmação dessa interpretação.

Em uma, Brentano escreve que “a representação que acompanha um ato mental e se refere a ele é parte do objeto ao qual ela é dirigida” (BRENTANO, 1924, p. 180; 1995, p. 128). Na outra, ele fala da “característica fusão da representação acompanhante [*begleitende Vorstellung*] com seu objeto” (BRENTANO, 1924, p. 183; 1995, p. 130).

²⁵ Talvez, esse problema possa ser resolvido através da ideia de que a representação secundária esgota sua contribuição sendo a *mediação* entre (i) a representação primária e (ii) a totalidade da consciência, de modo que ela não precisa ser representada por uma representação ulterior. Pretendo desenvolver essa ideia em um trabalho futuro.

Sendo claro que a “representação acompanhante” tem que ser a representação secundária, então parece que essas passagens afirmam que esta representação secundária é parte da representação primária à qual ela está dirigida.

Porém, é importante notar que, na primeira passagem citada acima, Brentano afirma que a representação acompanha o *ato mental*, que em outros momentos ele diz ser a totalidade formada pela representação primária e secundária (além de outros aspectos, como um juízo e um sentimento (cf. TEXTOR, 2006, p. 414; 2017, p. 57).

Além disso, em uma outra passagem, ele afirma que no mesmo fenômeno mental no qual um objeto é representado, nós (os sujeitos dos fenômenos mentais) apreendemos ao mesmo tempo esse próprio fenômeno mental que, desse modo, tem *a si mesmo* como conteúdo (cf. BRENTANO, 1924, p. 179-180; 1995, p. 127).

Em seguida, ele chega a afirmar que a consciência (representação secundária) que acompanha a representação (primária) de um fenômeno físico não é tanto consciência desta última representação (primária), mas sim do fenômeno psíquico *como um todo* [*ganzen psychischen Akte*], no qual essa consciência é dada concomitantemente (cf. BRENTANO, 1924, p. 182; 1995, p. 129).

Dessas últimas passagens, concluo que, quando Brentano (1924a, p. 180; 1995, p. 128) diz que a representação acompanhante é parte do objeto ao qual ela se refere, ele está se referindo ao *fenômeno mental como um todo*, e não à representação primária. Portanto, ele não afirma que a representação secundária P_2 seja parte da representação primária P_1 .

Do mesmo modo, quando Brentano (1924, p. 183; 1995, p. 130) afirma que a representação acompanhante está fundida a seu objeto, parece razoável concluir que ele está se referindo ao *fenômeno mental como um todo*, e não à representação primária.

Portanto, as passagens que Textor (2006, p. 420) usa para sustentar a interpretação de que a representação secundária P_2 é parte da representação primária P_1 *não são* base sólida para tal interpretação. Desse modo, na falta de outras evidências, *não há base* para afirmar que a representação secundária P_2 é *essencial* para a existência da representação primária P_1 .

Além disso, há uma passagem ainda mais decisiva a esse respeito. Exatamente no trecho em que ele exprime as conclusões de seu argumento contra o regresso ao infinito, Brentano faz uma afirmação importantíssima para a discussão do

problema do inconsciente. Logo após caracterizar o som (fenômeno físico) como *objeto primário* da escuta²⁶ e de caracterizar essa escuta como *objeto secundário* de si mesma ele afirma que:

Uma representação do som sem uma representação do ato de escuta não seria inconcebível, ao menos a priori [*von vornherein wenigstens, nicht undenkbar*], mas uma representação do ato de escuta sem uma representação do som seria uma contradição óbvia [*ein offener Widerspruch*] (BRENTANO, 1924, p. 180; 1995, p. 128).

Nessa passagem, ele está afirmando que o cenário de uma representação primária (que representa um fenômeno físico) sem estar acompanhada por uma representação secundária é *conceitualmente possível*, no sentido de que o conceito de uma representação primária *não implica* o conceito de uma representação dessa representação. Portanto, a representação primária é *conceitualmente independente* da representação secundária.

É interessante notar que, logo em seguida, ele afirma que, apesar de, temporalmente, essas representações surgirem juntas, segundo a natureza das coisas [*die Natur der Sache nach*] a representação primária é *anterior*. Isso implica que esta é ontologicamente mais fundamental.

Entendo que essa passagem citada acima dá sustentação à interpretação de Antonelli (2022, p. 308), segundo a qual, diferente da intencionalidade (que seria uma propriedade *essencial* do mental), a acessibilidade à percepção interna (ou seja, a consciência como propriedade de fenômenos mentais) seria apenas um “acidente próprio” ou *proprium* (*idion*, em grego) dos fenômenos mentais.²⁷

Como o próprio autor explica na nota de rodapé número cinco:

Um *proprium* é uma propriedade necessária mas não-essencial de uma espécie, mais profunda do que um acidente mas não ainda essencial. Como tal, ela não aparece na definição real de uma espécie, embora pertença a todos os seus membros e a nada mais. Nesse sentido, um *proprium* é um acidente que se segue ou flui necessariamente da essência de uma coisa, mas não é básico do ponto de vista explicativo e não é de fato requerido para a existência continuada de uma coisa. Como tal, ele é nomologicamente necessário, mas contingente no sentido “metafísico” (Ibid., p. 308).

²⁶ Escuta que eu designei com o termo “representação primária”.

²⁷ Nesse ponto, Brentano diverge de Descartes, que recusava a possibilidade de fenômenos mentais (isto é, *pensamentos*) inconscientes – cf. Descartes (1984, p. 171) – por que ele definia o próprio pensamento em termos da consciência – cf. Descartes (1984, p. 113) –, em virtude da consciência ser, supostamente, *essencial* para o ser do pensamento.

Se assim for, então a *dependência* da representação secundária em relação à representação primária (supostamente constatada em nossa experiência interna – cf. BRENTANO, 1924, p. 179; 1995, p. 127) não subsiste em todas as situações contra-factuais concebíveis.

Desse modo, Brentano precisaria fornecer razões para que aceitemos que, apesar de sua *conceptibilidade*, os fenômenos inconscientes *não existem de fato*. Encontramos uma tentativa de fornecer essas razões nas outras réplicas de Brentano contra os argumentos a favor do inconsciente. Essas réplicas, contudo, não me parecem capazes de alcançar sua meta.

A fragilidade das réplicas de Brentano

É interessante notar que, de acordo com Textor (2017, p. 57-58), Brentano articula suas réplicas mostrando que os fatos, supostamente explicados pela hipótese de fenômenos inconscientes, podem ser explicados sem essa hipótese de modo igualmente bom. No meu modo de entender, isso já indicaria que as réplicas de Brentano *não são* uma refutação categórica dessa hipótese.

Vimos que a réplica ao último argumento ainda permite a *possibilidade conceptual* dos fenômenos inconscientes (cf. BRENTANO, 1924, p. 180; 1995, p. 128).

No tocante à réplica ao primeiro argumento, ele procura identificar as *condições* para que se possa estabelecer a existência de causas inconscientes (cf. BRENTANO, 1924, p. 148-153; 1995, p. 106-109), mas suas considerações parecem algo ultrapassadas, pois abordam, entre outras coisas, fenômenos como a *clarividência* e as *premonições*.

Se considerarmos fenômenos como a *visão cega* (cf. COSTA, 2006, p. 87-88), o efeito de *pré-ativação* (*priming*, cf. MAIER *et. al.*, 2004), ou o papel que processos inconscientes parecem desempenhar na tomada de *decisões* (cf. DIJKSTERHUIS, 2004), então as considerações de Brentano sobre a causação mental inconsciente se mostram muito aquém do atual nível de nossos conhecimentos.

Já no que diz respeito à réplica ao segundo argumento, Brentano (1924, p. 163-167; 1995, p. 116-119) insiste em uma *homogeneidade* entre fenômenos inconscientes e conscientes que não parece muito razoável ao olhar das investigações de nosso tempo.

Considerando que a consciência *não* é indispensável para nosso funcionamento psicológico complexo (cf. KIHLMSTROM, 1987, p. 1450), e considerando que a capacidade de processamento de informação do pensamento consciente é *muito baixa* (cf. DIJKSTERHUIS, 2004, p. 587), parece difícil supor que a feição (certamente muito *complexa*) de nossos processos cognitivos inconscientes tenha de ser semelhante à *simplicidade* dos conteúdos sobre os quais podemos pensar conscientemente.

Finalmente, em sua réplica ao terceiro argumento, Brentano (1924, p. 169; 1995, p. 121) parte do caso de *fenômenos conscientes* para argumentar que há uma relação funcional entre (a) a intensidade de um ato mental e (b) a intensidade da consciência que acompanha esse ato, de modo que a todo ato existente teria que corresponder uma consciência efetiva.

Contudo, não é justificado inferir do caso de fenômenos conscientes, que todos os fenômenos mentais têm de possuir consciência. Mais exatamente, baseados no caso de fenômenos conscientes, não podemos inferir que toda representação primária P_1 *tem que ser acompanhada* por uma representação secundária P_2 . Até porque o próprio Brentano (1924, p. 180; 1995, p. 128) reconhece a conceptibilidade de representações primárias *desacompanhadas* de representações secundárias.

Considerações Finais

Após examinar a concepção dos fenômenos mentais como constituídos, fundamentalmente, por *representações* que contém (de diferentes maneiras) seus *objetos*, caracterizando, assim, a *intencionalidade* dos fenômenos mentais, e após examinar a estrutura desses fenômenos, enquanto compostas por *atos mentais de representação* que contém *objetos imanentes* e, por meio destes, se dirige a *objetos externos* (caso, de fato, existam), examinamos a concepção de Brentano sobre a estrutura de nossa consciência de nossos próprios fenômenos mentais, estrutura esta que consistiria em uma *fusão de representações*, e que garantiria que todos os fenômenos psíquicos são fenômenos conscientes.

Contudo, examinamos também alguns dos diversos problemas que essa concepção da consciência interna enfrenta, diante de fortes evidências da presença de fenômenos mentais inconscientes em nosso psiquismo, e diante do fato de que o

próprio Brentano abre margem para a admissão de que existem tais fenômenos inconscientes (cf. ROSENTHAL, 2009, p. 158). Por fim, vimos também a fragilidade das réplicas de Brentano para os outros três argumentos a favor da existência de fenômenos inconscientes (além da réplica ao argumento do regresso ao infinito).

Baseado nas evidências de nossa experiência subjetiva de nossos próprios fenômenos mentais, Brentano afirma que todo ato mental de representação de objetos está fundido a um segundo ato de representação deste primeiro ato, de tal modo que ambos constituem *um único* fenômeno mental. Isso permitiria a negação da existência de fenômenos inconscientes sem o surgimento de um regresso ao infinito, já que não seria preciso recorrer sequer a um segundo ato mental para explicar nossa consciência de nossos próprios fenômenos mentais.

Todavia, além de reconhecer a *coerência lógica* do conceito de inconsciente, se for respeitada a distinção entre o sentido *ativo* e *passivo* do termo “inconsciente” (cf. BRENTANO, 1924, p. 143; 1995, p. 102), Brentano reconhece que representações primárias desacompanhadas de representações secundárias são *perfeitamente concebíveis* (cf. BRENTANO, 1924, p. 180; 1995, p. 128).

Ainda que os limites de espaço do presente artigo impeçam uma discussão detalhada a esse respeito²⁸, procurei mostrar que as réplicas de Brentano aos argumentos a favor da existência de fenômenos inconscientes parecem incapazes de refutar categoricamente a existência de tais fenômenos.

Portanto, a implicação que ele enxerga em sua teoria da consciência, segundo a qual não existem fenômenos mentais inconscientes, *não se sustenta*.

Referências

ANTONELLI, M. Franz Brentano's Intentionality Thesis. *In*: Salice, A. (Org.). **Intentionality: historical and systematic perspectives**. Munique: Philosophia Verlag, 2012. p. 109-144, 2012.

ANTONELLI, M. Consciousness and Intentionality in Franz Brentano. **Acta Analytica**, v. 37, 2022, p. 301-22.

²⁸ Em trabalhos que estão em preparação, procuro discutir detalhadamente cada uma das réplicas de Brentano.

ARISTOTLE. On the soul. *In*: BARNES, J. (Org.). **The complete works of Aristotle**: The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 641-92.

ARMSTRONG, A. What is consciousness? *In*: BLOCK, N.; FLANAGAN, O.; GÜZELDERE, G. (Orgs.). **The nature of consciousness**: philosophical Debates. Cambridge: MIT Press, 1997. p. 721-728.

BECKERMANN, A. **Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.

BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. 2. ed. Leipzig: Felix Meiner, 1924. (Vol. I).

BRENTANO, F. **Psychology from an empirical standpoint**. London: Routledge & Kegan Paul, 1995.

CARVALHO, J. M. A análise mereológica dos objetos intencionais em Brentano. **Aurora**, v. 33, n. 58, 2021, p. 261-274.

COSTA, C. F. Definindo consciência. **Princípios**, Natal, v. 13, n. 19-20, 2006, p. 81-101.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. **The philosophical writings of Descartes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (Vol. II).

DIJKSTERHUIS, A. Think different: the merits of unconscious thought in preference development and decision making. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 87, n. 5, 2004, p. 586–598.

GENNARO, R. **Consciousness and selfconsciousness**: a defense of the higher order thought theory of consciousness. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996.

GIRARD, C. Reflexivity without noticing: durant of Saint-Pourçain, Walter Chatton, Brentano. **Topoi**, v. 41, 2022, p. 111-121, 2022.

HOSSACK, K. Self-knowledge and consciousness. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 102, n. 2, 2002, p. 163–81, 2002.

HUSSERL, E. **Investigações Lógicas**. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen II**: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Husserliana XIX/Parte 2).

JACQUETTE, D. Introduction: Brentano's Philosophy. *In*: JACQUETTE, D. (Org.). **The Cambridge Companion to Brentano**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 1-19.

KIHLSTROM, J. F. The cognitive unconscious. **Science**, v. 237, 1987, p. 1445–1452.

KRANZ, S. Brentano on 'Unconscious Consciousness'. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 50, n. 4, 1990, p. 745-53.

KRIEGEL, U. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 33, n. 1, mar./2003, p. 103-132.

KRIEGEL, U. Consciousness, permanent self-awareness, and higher order monitoring. **Dialogue**, v. 41, 2002, p. 517-40.

KRIEGEL, U. Phenomenal intentionality past and present: introductory. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 12, 2013, p. 437-444.

MAIER, M. A.; BERNIERB, A.; PEKRUN, R.; ZIMMERMANN, P.; GROSSMANN, K. E. Attachment working models as unconscious structures: an experimental test. **International Journal of Behavioral Development**, v. 28, n. 2, 2004, p. 180-89.

MIJUSKOVIC, B. Brentano's Theory of Consciousness. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 38, n. 3, 1978, p. 315-324.

PORTA, M. A. G. (Org.). **Brentano e a sua escola**. São Paulo: Loyola, 2014.

ROSENTHAL, D. Concepts and definitions of consciousness. *In*: BANKS, W. (Org.). **Encyclopedia of Consciousness**. Oxford; San Diego: Elsevier, 2009. p. 157-69.

ROSENTHAL, D. Misrepresentation and mental appearance. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, 2018, p. 49-74.

ROSENTHAL, D. Two concepts of consciousness. **Philosophical Studies**, v. 49, 1986, p. 329-59.

SEARLE, J. R. **Intentionality**: an essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SEARLE, J. R. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SELLARS, W. Intentionality and the mental. *In*: FEIGL, H.; SCRIVEN, M.; MAXWELL, G. (Orgs.). **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**. Vol. II. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958. p. 507-20A.

TAIEB, H. Brentano and the Medieval distinction between first and second intentions. **Topoi**, v. 41, 2022, p. 143-158.

TAIEB, H. Brentano on the individuation of mental acts. **European Journal of Philosophy**, v. 31, 2023, p. 431-444.

TASSONE, B. G. **From Psychology to Phenomenology: Franz Brentano's Psychology from an empirical standpoint and contemporary Philosophy of Mind**. New York: Palgrave MacMillan, 2012.

TEXTOR, M. Brentano (and some Neo-Brentanians) on inner consciousness. **Dialectica**, v. 60, 2006, p. 411–432.

TEXTOR, M. Brentano on consciousness. *In*: KRIEGEL, U. (Ed.). **The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School**. New York, London: Routledge, 2017. p. 49-60.

TEXTOR, M. Brentano on the dual relation of the mental. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 12, 2013, p. 465-483, 2013.

THOMASSON, A. L. After Brentano: a one-level theory of consciousness. **European Journal of Philosophy**, v. 8, n. 2, 2000, p. 190–209.

ZAHAVI, D. Back to Brentano? **Journal of Consciousness Studies**, v. 11, n. 10-11, 2004, p. 66-87.

ZAHAVI, D. Two takes on a one-level account of consciousness. **Psyche**, v. 12, n. 2, may./2006.

Recebido: 18/04/2024
Aprovado: 16/10/2024



Michel Platinir Silva Damasceno*
José Carlos Miranda Moura**

RESUMO

O desespero, segundo Anti-Climacus, fundamenta-se na síntese em que é composto o espírito. O si-mesmo é composto de uma relação consigo mesmo e dentro dessa relação encontra-se a tensão dialética entre os polos da finitude e infinitude, do temporal e eterno, da liberdade e necessidade, isto é, relações sintéticas inacabadas e desarticuladas. Assim sendo, a síntese necessita de um terceiro que a fundamente, e este terceiro na relação, segundo Johannes Climacus, é o Mestre, que é a dádiva e o *télos* do desequilíbrio da relação sintética. Para tal, o Mestre como é a verdade, e a condição para obtê-la, é a concreção motriz para a superação do desespero do Eu escravo da síntese inacabada.

Palavras-chave: Desespero. Fé. Mestre. Síntese. Si-mesmo.

The master as overcoming the despair of the *Self* in the first part of Soren Kierkegaard's *The Sickness of Death*

ABSTRACT

Despair, according to Anti-Climacus, is based on the synthesis in which the spirit is composed. The self is composed of a relationship that relates to itself and within this relationship lies the dialectical tension between the poles: finitude and infinity, temporal and eternal, freedom and necessity, that is, an unfinished synthetic relationship and disjointed. Therefore, the synthesis needs a third party to base it, and this third party in the relationship, according to Johannes Climacus, is the Master, who is the gift and the telos of the imbalance of the synthetic relationship. To this end, the Master, as the truth is, and the condition to obtain it, is the driving force for overcoming the despair of the Self, a slave to the unfinished synthesis.

Keywords: Despair. Faith. Teacher. Synthesis. Self.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Email: michelplatinir2017@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-5364-8513>.

**Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: josecarlos.deusemais@outlook.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8510793770134355>.

O mestre como superação do desespero do Eu
na primeira parte de *A doença para a morte* de
Soren Kierkegaard

Introdução

Para o autor pseudônimo Anti-Climacus¹, o desespero deve ser entendido como uma doença do espírito, do Eu, da relação que se relaciona consigo mesma. Em *A doença para a morte*, Anti-Climacus apresenta três formas de desespero para o si-mesmo²: *o desespero em que não se tem consciência de ser um si-mesmo, ou de ter um Eu; o desespero de não querer ser si-mesmo e o desespero de querer ser si-mesmo a qualquer custo*. Mas o que é o Eu, ou si-mesmo? Segundo Anti-Climacus:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é si-mesmo? O si mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesmo; o si-mesmo não é a relação, mas que a relação se relacione consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo. Na relação entre dois à relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação (KIERKEGAARD, 2022, p. 43).

O si-mesmo é uma relação sintética entre dois polos, isto é, uma relação inacabada que se relaciona consigo mesmo. A síntese que compõe o si-mesmo encontra-se desarticulada, necessitando de um terceiro para que, então, a plena a relação da síntese seja composta. Segundo Oliveira (2018, p. 42), “o si-mesmo passa por um processo de constituição, à medida que a relação realizada por ele próprio com o auxílio de Deus vai sendo estabelecida”. Para Anti-Climacus, a pessoa nasce

¹ “Johannes Clímacus e Anti-Clímacus têm várias coisas em comum, mas a diferença é que, enquanto Johannes Clímacus se coloca tão baixo que chega a dizer que não é cristão, podemos detectar em Anti-Clímacus que ele considera a si mesmo como um cristão num grau extraordinariamente alto... eu mesmo me colocaria acima de Johannes Clímacus, abaixo de Anti-Clímacus” (KIERKEGAARD, 1967-1978, vol. VI, p. 6433). Conforme já notamos, juntamente com a Doença mortal (1849), o Exercício do cristianismo é de autoria do pseudônimo Anti-Clímacus. Essas obras ocupam uma posição estratégica no corpus Kierkegaardiano, em oposição ao cético Clímacus – o pseudônimo (autor) das Migalhas filosóficas, Post-scriptum e Johannes Clímacus. Na soma e no contraste desses dois pseudônimos é que se pode observar um pouco melhor o cristianismo em Kierkegaard. Além disso, esses pseudônimos preparam o terreno para a polêmica Kierkegaardiana com o bispo Mynster e para a luta contra a igreja estatal em Instante, obra assinada pelo próprio filósofo e inacabada pelo fato do autor morrer em meio à polêmica.

² Si-mesmo, quando escrito dessa forma, traduz o substantivo dinamarquês *Selv* (traduzido por *self*, em inglês, *Selbest*, em Alemão, *il sé*, em italiano, e *moi* em francês), como em *et Selv* (um si-mesmo) e *Selvet* (o si-mesmo). Quando *Selv* aparece na forma não substanciada, como por ex., em *til sig selv* (para si mesmo), o termo é traduzido sem hífen.

ser humano, mas não um si-mesmo. Segundo Roos (2019, p. 132), na obra *Tornar-se cristão: Paradoxo e existência em Kierkegaard*:

O ser humano envolve um processo de tornar-se. O tornar-se, entretanto, não se desenvolve num vácuo, fora da relação. A existência em Kierkegaard é uma tarefa, em dinamarquês “*opgave*”. Entretanto, a tarefa que é a existência pressupõe uma dádiva, em dinamarquês, *gave*. [...] a ênfase no aspecto existencial, por assim dizer, implica que a dádiva gera em si uma tarefa e um processo de tornar-se que não está dado. A dádiva da criação e a tarefa da existência estão em Kierkegaard, implicadas uma na outra.

O si-mesmo caminha dialeticamente numa relação consigo mesmo. Para tal, o Eu é fundamentado por uma dependência mútua entre os polos da síntese. A relação é intrinsecamente preponderante ao Eu que se relaciona. Os polos da síntese que constituem o si-mesmo são criação do *Totalmente outro*³. Segundo Roos (2019, p. 133), “o si-mesmo, propriamente, no seu processo de tornar-se, pressupõe esta dádiva divina por um lado, e por outro, tem Deus como *télos*, na medida em que somente no relacionamento com Deus pela fé, o ser humano pode efetivamente tornar-se um si-mesmo”. O si-mesmo é uma relação intra polar desarticulada, tendo em Deus a dádiva e o fim do desequilíbrio da relação consigo mesma por meio da fé, para assim tornar-se um si-mesmo articulado.

Segundo Anti-Climacus (2022, p. 44), “tal relação que se relaciona a si mesma, um si-mesmo, deve, ou ter estabelecido a si mesmo, ou ter sido estabelecido por outro”. Para tanto, a síntese, a princípio, é uma relação de interdependência dos polos que a constituem. Todavia, o relacionamento sintético entre os polos será incapaz por si mesmo de ser si-mesmo devido à necessidade de um terceiro, o Absoluto, para estabelecer a relação até então desequilibrada. Doravante, querer ser si-mesmo pelas próprias forças é um tipo de desespero. Segundo Anti-Climacus (2022, p. 44), “tal relação derivada, estabelecida, é o si-mesmo do humano, uma relação que se relaciona a si mesma, e no relacionar-se a si mesma se relaciona a outro”. Em outras palavras, o si-mesmo é uma relação dialética que se relaciona consigo mesma e com o terceiro que a estabeleceu, ou seja, o Absoluto. Diante disso, para Anti-Climacus, pode haver duas formas para o desespero propriamente dito:

³ Uma releitura da *coisa-em-si* de Kant, e da categoria de numinoso de Rudolf Otto. Em Karl Barth, o Totalmente ganha uma interpretação de cunho cristológico, isto é, o Totalmente outro é inefável para a razão humana, cabendo à fé paradoxal o movimento de compreensão.

Se o si-mesmo do humano tivesse estabelecido a si mesmo, poder-se-ia então falar de apenas uma forma, a de *não querer ser si mesmo*, de querer livrar-se de ser si mesmo, mas não se poderia falar de desesperadamente querer ser si mesmo. Esta segunda fórmula é precisamente a expressão da dependência de toda a relação (do si-mesmo), a expressão de que o si-mesmo não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas no relacionar-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda relação (2022, p. 41).

Se o si-mesmo *não quer ser si-mesmo*, o desespero surge lembrando que ele não poderá deixar de sê-lo. Já o desespero *de querer ser si-mesmo* a qualquer custo aceita a relação sintética dos extremos, sem aceitar um terceiro que fundamenta a relação, ou seja, Deus. O desespero *de querer ser si-mesmo* busca meios para fundamentar a relação inacabada da síntese, seja por meios religiosos ou racionais. O *querer ser si-mesmo* a qualquer custo traz desespero ao indivíduo, devido à necessidade de um terceiro (Deus) para equilibrar a relação desarticulada e tornar um si-mesmo. Nas palavras de Oliveira (2018, p. 43), “tornam-se claras a dependência do conjunto da relação que é o Eu, e a sua incapacidade de não conseguir, somente relacionando-se consigo mesmo, o equilíbrio. É necessário, *ipso facto*, relacionar-se com aquele que pôs o conjunto da criação”. Segundo Anti-Climacus (2022, p. 45),

A má relação do desespero não é uma simples má relação, mas uma má relação numa relação que se relaciona a si mesma e é estabelecida por outro, de modo que a má relação nessa relação que é para si também se reflete infinitamente na relação para com o poder que a estabeleceu.

Em outras palavras, o desespero do Eu se dá na relação desestruturada entre os polos da síntese, isto é, no momento em que a relação não estabelece um equilíbrio harmônico. Doravante, a má relação do si-mesmo gera um desespero que suprime a relação com aquele que constituiu a síntese, isto é, o Absoluto. Segundo Anti-Climacus, *querer ser si-mesmo a qualquer custo* é afirmar-se a si mesmo como idealizador da síntese, não o Absoluto que a compôs. *Não querer ser si-mesmo* é negar a causa constitutiva da relação, ou seja, Deus.

Possibilidade e realidade do desespero

Segundo Anti-Climacus (2022, p. 45):

O desespero é uma vantagem ou um defeito? De um ponto de vista puramente dialético ele é ambas as coisas. Se quiséssemos nos deter apenas na ideia abstrata do desespero, sem pensar em uma pessoa desesperada, então deveríamos dizer: ele se constitui numa imensa vantagem.

O desespero como conceito é uma vantagem, agora, como realidade, é uma miséria. Segundo Anti-Climacus (2022, p. 45), “a possibilidade dessa doença é a superioridade do ser humano em relação ao animal; estar atento a essa doença é a superioridade do cristão em relação ao ser humano natural; estar curado dessa doença é a bem-aventurança do cristão”. De outro modo, apenas o ser humano tem a possibilidade de se desesperar com a doença mortal, como também apenas ele, por meio do salto da fé, poderá superar aqueles que não sabem que estão em desespero. Climacus (2022, p. 45) afirma que “não estar desesperado, então significa precisamente estar desesperado”, ou seja, não estar desesperado significa abolir toda a possibilidade de se desesperar. Porém (2022, p. 45), “dizem os pensadores que a realidade é a possibilidade anulada, mas isso não é totalmente verdadeiro, ela é a possibilidade cumprida, atuante”.

Assim sendo, não estar desesperado na existência concreta é uma negação, uma possibilidade anulada. Ou seja, não se desesperar na concretude da existência é uma possibilidade⁴ impossível. Segundo Anti-Climacus (2022, p. 46), “o desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a má relação, ela é apenas a possibilidade, ou, na síntese está à possibilidade da má relação”. O desespero é uma discordância dos opostos que constituem a síntese nas relações existenciais. O si-mesmo enquanto existência tem o seu modo de ser composto, isto é, ele é existência e possibilidade. Para tanto, não é a síntese em si mesma que produz a discordância, mas a possibilidade de o sujeito *querer ser si-mesmo* a qualquer custo e de *não querer ser si-mesmo*.

Em outras palavras, a tensão dialética se dá devido o si-mesmo ser uma síntese desarticulada que se desespera pelas possibilidades estéticas e éticas, eliminando,

⁴ A possibilidade é uma das categorias mais importante do corpo teórico Kierkegaardiano, principalmente em “*O conceito de angústia*”. Segundo Haufniensis (2013, p. 46), “assim como a relação da angústia com seu objeto, com algo que nada é, (a linguagem usual também diz concisamente: angústia-se por nada), é inteiramente ambígua”. Para o autor dinamarquês, a existência é possibilidade como ameaça do nada, portanto, a possibilidade como angústia. A angústia relaciona-se com o nada, com a ambiguidade. “O conceito de angústia” caracterizado como condição humana, puro sentimento do possível; e “O desespero humano” como a doença mortal (KIERKEGAARD, 2013, p. 31).

dessa forma, o encontro com o terceiro que a constitui. Doravante, o desespero é algo intrínseco ao si-mesmo, caso contrário, não seríamos uma síntese que se relaciona, e não teríamos como fundamento um terceiro (Deus) que a constitui, isto é, não seríamos um si-mesmo existencial. Segundo Climacus (2022, p. 46) “não, desesperar está no próprio ser humano; mais se ele não fosse à síntese, absolutamente não poderia desesperar-se, e se a síntese não saísse originalmente das mãos de Deus na correta relação, ele também não poderia desesperar”. Somos desesperados por sermos uma síntese dialética, e por sermos constituídos numa relação. Pergunta Anti-Climacus (2022, p. 47),

De onde vem então o desespero? Da relação, na qual a síntese se relaciona a si mesma, no instante em que Deus, que fez o ser humano para a relação, como que o solta de sua mão, quer dizer, quando a relação se relaciona consigo mesma. E nisso, no fato de a relação ser espírito, ser o si-mesmo, nisso está à responsabilidade sob a qual está todo desespero e o está a cada instante em que existe, por mais que, durante muito tempo e engenhosamente o desesperado se engane e engane os outros.

O terceiro, ou Deus, quando concebe o ser humano como síntese que se relaciona, deu-lhe o direito de saltar, de expressar sua vontade, o seu livre-arbítrio, diante das relações estabelecidas pela relação que se é. Deste modo, a relação entre os polos da síntese depende única e exclusivamente de si própria para estar *doente* ou *curada*. Como diz Climacus:

A razão disso é que desesperar é uma determinação do espírito, se relaciona ao eterno no ser humano. [...] E a relação para consigo mesmo é algo do qual o ser humano não pode livrar-se, assim como não pode livrar-se do seu si-mesmo, o que, de resto, é a mesma coisa, já que o si-mesmo, afinal de contas, é a relação para consigo mesmo.

O desespero é constitutivo do si-mesmo, ou seja, mazela que ultrapassa a doença física, pois se prende à parte eterna da síntese, a que se vincula ao eterno. Destarte, como o si-mesmo é uma síntese que se relaciona consigo mesmo, não pode deixar de ser si-mesmo, afinal de contas, o si-mesmo é uma relação em *devir*. Para Kierkegaard, em *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu* (2022, p. 32):

Viver no incondicional, respirando só o incondicional, é impossível ao homem; seria como o peixe obrigado a viver no ar. Por outro lado, sem relacionar-se com o incondicional, o homem não vive no sentido mais profundo, mas abandona seu espírito, quer dizer, talvez siga vivendo, mas sem espírito.

Em outras palavras, é Deus quem fundamenta a relação com o espírito. Caso contrário, a vida seria um desespero incondicional.

Desespero é a doença para a morte

Segundo Anti-Climacus (2022, p. 48):

Literalmente significa uma doença cujo fim, cujo resultado, é a morte. O desespero não pode ser chamado de a doença para morte nesse sentido. Mas, entendido do ponto de vista cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Assim, do ponto de vista cristão, nenhuma doença terrena, corporal, é doença para a morte. Pois a morte é certamente o fim da doença, mas a morte não é o fim de tudo. Se se há de falar de uma doença para a morte no mais rigoroso sentido, tem de ser uma doença cujo fim último é a morte e em que a morte é o fim de tudo. E é isso certamente o desespero.

É preciso levar em consideração especial essa situação. Quando um sujeito está doente fisicamente, sofrendo, e em seguida morre, a morte parece ser o fim do sofrimento, o término de tudo, uma solução para o mal de que se padecia. No entanto, para o indivíduo cristão, a morte não é o fim, senão a passagem para a vida; logo, nenhum mal físico é considerado *doença mortal*. Já o desespero do Eu não é simplesmente um sofrimento fisiológico: é um sofrimento desesperador que leva à morte eterna. Parece paradoxal, mas a *doença mortal* é não poder morrer de modo algum. Segundo Climacus (2022, p. 49), “assim, estar doente para a morte é não poder morrer, porém, não como se houvesse esperança de vida, não, a desesperança é que não há nem mesmo a última esperança, a morte”. O desespero de não poder morrer arranca do indivíduo a possibilidade da morte temporal como fuga:

É nesse último sentido, então, que o desespero é a “doença para a morte”, essa torturante contradição, essa doença no si-mesmo, eternamente, morrer, e morrer e, contudo, não morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo acabou, mas morrer a morte significa vivenciar a morte; e se isso é vivenciado por um único momento, então, com isso, se vivencia para sempre. Se uma pessoa morresse de desespero assim como se morre de uma doença, o que há de eterno nela, o si-mesmo deveria poder morrer, no mesmo sentido em que o corpo morre da doença. Mas isso é impossível; O desesperado não pode morrer; assim como um punhal não pode matar pensamentos. Também o desespero, não pode consumir o eterno, o si-mesmo, que está como base para o desespero, cujo verme não morre, e cujo fogo não se apaga (2022, p. 49).

O desespero como a *doença mortal* possui uma finalidade: a destruição do si-mesmo, mas o si-mesmo, por sua vez, conforme Anti-Climacus, não pode morrer, por gozar de um caráter eterno. Portanto, um sujeito desesperado que chega ao ponto de suicidar-se, para livrar-se de ser si-mesmo, acreditando que essa fuga suicida seja a solução para o seu desespero, está enganado. Consequentemente, a morte do corpo não elimina o desespero, na medida em que o si-mesmo continuará desesperado durante toda eternidade. E, assim, o desespero é impotente por não atingir o seu real objetivo, que é a destruição da síntese, o suprimir da relação que compõe o si-mesmo.

Segundo Oliveira (2018, p. 46), “Essa doença mortal é uma afecção que se manifesta, alterando continuamente o equilíbrio do ‘eu’, de modo a fazer o homem tentar libertar-se da sua condição de ser temporal e eterno, no intuito de ser um ‘eu’ da sua própria invenção, isto é, imaginando ser outro para poder evadir-se”. A invenção de um Eu por parte do indivíduo representa uma poetização estética da realidade em que se encontra:

Mesmo aquilo que para eles é mais belo e adorável, a feminilidade na flor da idade, toda ela alegria, paz e harmonia, mesmo esta é desespero. É felicidade, sem dúvida, mas será a felicidade uma categoria do Espírito? De modo algum. E no seu fundo, até na sua mais secreta profundidade, também habita a angústia que é desespero e que só aspira a ocultar-se aí, pois não há lugar mais na predileção do desespero do que o mais íntimo e profundo da felicidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 41).

Nas palavras de Anti-Climacus (2022, p. 50);

O homem que desespera tem um motivo de desespero, é o que se pensa durante um momento, e só um momento; porque logo surge o verdadeiro desespero, o verdadeiro rosto do desespero. Desesperando duma coisa, o homem desesperava de si, e logo em seguida quer libertar-se do seu eu. Assim, quando o ambicioso que diz ser César ou nada não consegue ser César, e se desespera. Mas isto tem outro sentido, é por não se ter tornado César que ele já não suporta ser ele próprio. No fundo, não é por não se ter tornado César que ele desespera, mas do eu que não deveio. Esse mesmo eu que de outro modo teria feito a sua alegria, alegria não menos desesperada, ei-lo agora mais insuportável do que tudo. A olhar as coisas mais de perto, não é o fato de não se ter tornado César que é insuportável, mas o eu que não se tornou César, ou, antes, o que ele não suporta é não poder libertar-se do seu eu. Tê-lo-ia podido, tornando-se César, mas tal não sucedeu, e o nosso desesperado tem de se sujeitar. Na sua essência, o seu desespero não varia, pois não possui o seu eu, não é ele próprio, ele não se teria tornado ele próprio, tornando-se César, é certo, mas ter-se-ia libertado do seu eu.

O si-mesmo está dialeticamente condenado a tornar-se um foragido, ou um condenado eterno por entregar-se. Essa atitude de lançar-se se expressa numa superficialidade ilusória para o Eu. Destarte, é justamente por essa incapacidade de não ser si-mesmo que o desesperado anula o que é refratário, indestrutível, ou seja, o Eu. Para Anti-Climacus, o desespero está instalado num eu condenado pela desesperança e pelo estado de condenação eterna⁵. Isto significa que nem a morte, a felicidade temporal e o gozo estético poderão eliminar o si-mesmo. Como um *ser-para-morte*⁶ lançado ao mundo, o que resta é a angústia e o desespero de um Eu existencial entregue às possibilidades de *querer ser e não querer ser si-mesmo*. Entretanto, o si-mesmo deseja a liberdade do Eu que se é para tornar-se um Eu inventado. Isto é, o *self* quer ser outro Eu, para então, superar o desespero, todavia, o “constrangimento de ser este eu que não quer ser é o seu suplício: não poder libertar-se de si próprio” (KIERKEGAARD, 2010, 34). Segundo Anti-Climacus (2022, p. 52):

Sócrates demonstrou a imortalidade da alma pelo fato de que a doença da alma (o pecado) não a consome assim como a doença do corpo consome o corpo. Assim também se pode demonstrar o eterno em um ser humano pelo fato de que o desespero não pode consumir o seu si-mesmo, que esse é justamente o tormento da contradição do desespero.

Em outras palavras, Sócrates, já havia eliminado a possibilidade da doença mortal (o pecado) suprimir o que é eterno no indivíduo, isto é, a alma. Assim sendo, em Kierkegaard, o desespero (pecado) *de querer ou não querer ser si-mesmo* não poderá extinguir o si-mesmo, mas angustiá-lo frente às possibilidades frívolas.

⁵ Segundo Anti-Climacus (2022, p. 52); “a eternidade, contudo, tornará manifesto que o seu estado era desespero e o cravará ao sei si-mesmo, de modo que o tormento permanecerá sendo o de não poder livrar-se de si mesmo, e se tornará manifesto que era uma ilusão que ele tivesse conseguido fazê-lo”.

⁶ Segundo Heidegger (2015, p. 328); “a exposição do ser-para-morte mediano na vida cotidiana orienta-se pelas estruturas da cotidianidade já explicitadas. No ser-para-a-morte, a presença relaciona-se com ela mesma enquanto um poder-ser privilegiado. Entretanto, o próprio da cotidianidade é o impessoal, constituído na interpretação pública expressa na falação [...]. A análise desse morre-se impessoal desvela, inequivocamente, o modo do ser-para-a-morte cotidiana. Numa fala, ele é compreendido como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar, mas que, numa primeira aproximação, para si mesmo, ainda não é simplesmente dado, não constituído, portanto, uma ameaça” (2015, p. 329). Heidegger argumentar que o Dasein é o ente que compreende o ser, não conceitualmente e abstratamente, mas existencialmente. Ou seja, a partir do momento em o Dasein, se compreende, ele compreende o ser. Somente o dasein pode compreender-se em sua existência, nas suas possibilidades de ser ou não ser um Eu.

O mestre como o instante de superação existencial do desespero humano

Daquilo que o mestre aqui pode vir a ser, para ele, a ocasião de lembrar-se, é de que ele é a não verdade. Mas com essa tomada de consciência o aprendiz é justamente excluído da verdade, mais do que quando ignorava ser a não verdade. Deste modo, portanto, o mestre, justamente ao recordá-lo, repele o aprendiz para longe de si, só que o aprendiz, ao voltar-se dessa maneira para dentro de si mesmo, não descobre que anteriormente conhecia a verdade, mas descobre sua não-verdade, um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático de que o mestre é apenas ocasião, seja ele que for, e mesmo que fosse um deus; pois minha própria não-verdade, não posso descobri-lo senão por mim mesmo, pois só quando eu a descubro é que ela está descoberta, e não antes, ainda que todo mundo a conhecesse (2008, p. 33).

No socratismo⁷ o mestre é a ocasião para o discípulo se recordar daquilo que já estava pressuposto dentro de si. Diante desse fato, há uma paixão na perspectiva socrática, referente à reminiscência de uma vida passada, com verdades eternas presentes no indivíduo, que precisam ser lembradas no tempo. Segundo Grammont (*in* KIERKEGAARD, 2003, p. 80):

Viver na lembrança é o modo mais perfeito de viver que se pode imaginar. A lembrança sacia mais do que toda realidade e possui uma serenidade que nenhuma realidade possui. Um acontecimento do qual nos lembramos já pertence à eternidade e não apresenta mais nenhum interesse temporal.

Todavia, na alternativa Climariana, o discípulo está na não verdade, sendo instigado pelo mestre a descobrir-se a partir da maiêutica socrática. Nesse sentido, trata-se de um ato da consciência em que o mestre é apenas uma ocasião, ou seja, apenas o indivíduo singular poderá descobrir a sua não-verdade. Para Climacus, nesse caso, o *instante* é decisivo, devido o mestre Ser a verdade e trazer a verdade, sendo a condição para que o discípulo a compreenda. Porém, a princípio, o discípulo irá descobrir-se como não-verdade, segundo Climacus: “se agora o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele, e não só isto, mas é preciso que lhe de juntamente a condição para compreender a condição, se não recairíamos no socrático” (2008, p. 33-34).

⁷ Segundo Roos, na obra: *Torna-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, não haveria mudança qualitativa no indivíduo pertencente ao estado socrático, percebe-se que, nessa compreensão, a rigor, não há a passagem de um estado a outro, não a um instante de mudança qualitativa, embora a verdade esteja esquecida, ela estava desde sempre no sujeito. Não há mudança qualitativa no sujeito cognoscente, “a mudança não diz respeito à verdade em si e sua posse, mas apenas à sua consciência e nesse sentido, não constituído uma mudança qualitativa” (2019, p. 84).

Em outras palavras, o mestre é o instante fenomenológico que, segundo Climacus, dá a condição para o aprendiz ser transformado, e não recriado, pois o ato de criar já foi estabelecido pelo deus que deu inteligibilidade para o discípulo compreender sua limitação:

Todo ensinamento repousa no fato de que a condição, em última análise, está presente; quando está falta, um mestre nada consegue; pois, caso contrário, seria necessário que o mestre não transformasse, mas recriasse o aprendiz, antes de começar a ensinar-lhe. Ora, isto nenhum homem consegue; caso isto deva suceder, é preciso que o próprio deus o faça. Na medida então em que o aprendiz existe, é evidente que foi criado, e nesta medida Deus deve ter-lhe dado à condição para compreender a verdade (pois caso contrário ele seria antes apenas um animal, e não se tornaria homem senão por este mestre que lhe daria a verdade, junto com a condição (KIERKEGAARD, 2008, p. 34).

Para Climacus, o *instante* fenomenológico é decisivo para o indivíduo devido a sua condição de não verdade ou de pecador. Diante desse fato, o discípulo que está na não verdade não compreende o *instante* que é a própria verdade, tornando-se culpado por estar fora da verdade por sua própria mácula. Ora, Climacus quer estabelecer o pecado como o motor que potencializa o homem para fora da verdade. Para tal, a existência do aprendiz já é um milagre existencial, mesmo sendo uma síntese desarticulada⁸, como bem exprimiu Anti-Climacus em *A doença para a morte*.

Como Deus não o criou na incompletude, ou seja, apenas existindo, mais deu-lhe condição epistemológica de compreender-se primeiramente como ser racional, para então descobrir-se como não verdade que necessita da verdade, e que só pode ser conhecida graças ao deus que dá a condição para o conhecimento dessa verdade, “mas na medida em que o instante deva ter uma importância decisiva (e se isto não for admitido, recairemos no socrático), o aprendiz tem de estar sem condições, portanto ter sido despojado” (KIERKEGAARD, 2008, p. 34).

⁸ O pseudônimo Kierkegaardiano Anti-Climacus (2022, p. 43) irá propor o ser humano como espírito, isto é, uma relação desarticulada por causa do pecado: “o ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é si-mesmo? O si mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesmo; o si-mesmo não é a relação, mas que a relação se relacione consigo mesmo. O ser humano é uma síntese de infinitude e finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo. Na relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação”.

Destarte, para que haja condição para o estabelecimento da verdade, não pode haver condição alguma no aprendiz, isto é, ele deve caminhar com o vazio a ser preenchido pela busca, todavia, “o discípulo não é nem mesmo o que ele procura, visto que ele está fora da verdade, ou melhor, ele é a não verdade” (PAULA, 2001, p. 66). O grande problema para o discípulo é a sua condição de não verdade, pois a não verdade é o elo que o distancia da verdade segundo Climacus: “a não verdade está, pois, não somente fora da verdade, mas polemiza contra a verdade, o que se exprime dizendo-se que o próprio aprendiz pôs fora e põe fora a condição” (KIERKEGAARD, 2008, p. 34-35). Em outras palavras, podemos ver a necessidade do mestre para o discípulo, isto é, o mestre é o instrumento fenomenológico-qualitativo que desperta no aprendiz sua consciência de não verdade, ou seja, “o mestre é necessário ao discípulo por causa disso, ou seja, para lembrá-lo de que ele é uma não verdade” (PAULA, 2001, p. 66).

Ora, é o mestre quem dá condição para o discípulo descobrir-se como não verdade, como também enquanto culpado. Em outros termos, justamente pelo fato de o aprendiz estar na condição de não verdade perante a verdade, “o discípulo perde sua condição por sua própria culpa, por estar, conforme a concepção kierkegardiana, em estado de pecado” (PAULA, 2001, p. 66). Nas palavras de Climacus, “o de ser a não verdade e de sê-lo por própria culpa, que nome podemos lhe dar? Chamemo-lo de pecado” (2008, p. 35). Doravante, o pecado é a marca que leva o aprendiz a ser necessitado de um deus que o torne um condicionado a possuir a verdade trazida pelo mestre numa liberalidade salvífica. “O mestre é então o deus que dá a condição e quem dá a verdade” (2008, p. 35).

O mestre tem uma representatividade dialético-fenomenológica frente ao mestre socrático-especulativo, que, nesse caso específico de *Migalhas Filosóficas*, terá um alcance sublime que perpassa o nível da intelectualidade e da reminiscência. Esse escândalo⁹ que perpassa até mesmo as lembranças socráticas é o paradoxo do deus-mestre, que contém quatro atributos em seu Ser: ele é *libertador, salvador, reconciliador e juiz*. Ora, esse Deus-mestre como *libertador* traz ao aprendiz a libertação da sua condição de não verdade:

⁹ Em *Práticas do Cristianismo*, o pseudônimo Anti-Climacus exprime o conceito de escândalo como “tão inseparável é a possibilidade de escândalo da fé, que, se o Deus-homem não fosse à possibilidade de escândalo, ele não poderia ser o objeto de fé também” (2021, p. 133).

Enquanto o aprendiz está na não-verdade, porém por causa dele mesmo (e de outro modo, afinal, ele não pode estar assim, como já vimos antes), poderia parecer que ele era livre; pois estar junto a si mesmo é justamente liberdade. E, no entanto, como se sabe, ele não é livre, está ligado, excluído, pois estar livre da verdade é justamente ser excluído, e ser excluído por si mesmo é justamente estar ligado (2008, p. 35).

A não verdade é um simulacro da verdade libertadora, ou seja, o aprendiz acha-se na posse da verdadeira liberdade por ser ele mesmo, e por suas próprias conquistas. Todavia, as conquistas o tornam escravo da sua própria liberdade, o levando ao afastamento da verdade trazida pelo deus-mestre. Doravante, o discípulo exclui-se justamente por ser ele mesmo um pecador, uma não verdade, como nos fala Gimenes de Paula (2001, p. 66), “o Deus-Mestre é libertador, visto que liberta aquele que era prisioneiro de si mesmo”. Esse libertador, esse Deus-mestre kierkegaardiano, “liberta aquele que se tinha aprisionado a si mesmo, e ninguém, em verdade, acha-se tão terrivelmente cativo, e de nenhum cativo é tão impossível evadir-se como daquele no qual o individuo mesmo se mantém” (2008, p. 37).

O deus-mestre não só é libertador, mas também salvador, “vamos chamá-lo de *salvador*, pois ele salva o aprendiz da não-liberdade, salva-o de si mesmo” (2008, p. 37). Todavia, a fenomenologia qualitativa do deus-mestre é quem liberta o discípulo da não verdade, o salvando da sua falsa liberdade, o reconciliando com a verdade, para enfim, ofertar a condição para o indivíduo até então culpado se encontrar com a verdade:

E, no entanto, ainda não se disse tudo, pois, como se sabe, pela não liberdade ele se tornara culpado de alguma coisa, e se aquele mestre lhe dá a condição e a verdade, então ele é justamente em reconciliador, que retira a cólera que paira sobre a culpa (2008, p. 37).

Existe algo peculiar ao atributo da reconciliação do deus-mestre, “ele é reconciliador, pois reconcilia o discípulo que se tornara culpado pelo uso da sua não liberdade, recebendo do mestre a condição para a obtenção da verdade, retirando assim a cólera suspensa sobre a culpa”. A reconciliação como um atributo divino é a manifestação da salvação e da liberdade dada pelo mestre na fenomenologia religiosa do escândalo ao sujeito em condição de pecador. Ou seja, a salvação da culpa se dá na reconciliação com a verdade. Segundo São Paulo (2 Coríntios 5.18-19):

Tudo isso provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de cristo e nos deu o ministério da reconciliação, ou seja, que Deus em cristo estava reconciliando o mundo, não levando em conta os pecados dos homens, e nos confiou a mensagem da reconciliação.

O Mestre como *instante* qualitativo é o meio de libertação, salvação e reconciliação da angústia existencial. Quando a eternidade toca no tempo, o *instante* consolida o deus-mestre como *Sotêr* para o discípulo que se encontrava na condição de não verdade. Em outras palavras, ser liberto de si mesmo é a abertura para o encontro com o *instante* eterno no tempo que é verdade e a condição para o encontro.

Referências

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Guiomar de Grammont. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária, São Francisco, 2015.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **A doença para a morte**. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **A prática do cristianismo: por anti-climacus nº I, II, III**. Tradução de Paulo Abe. Londrina: Livraria Família Cristã, 2021.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Kierkegaard's Journals and Papers**. 6 vol. Bloomington: Indiana University Press, 1967-1978

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O desespero humano**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Os lírios do campo e as aves do céu**. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. S.L.: Edição do tradutor, 2022.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução de Álvaro Luiz Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

OLIVEIRA, Ranis Fonseca. **O desespero e a angústia na filosofia de Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Atsoc Editions, 2018.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Anablume; Fapesp, 2001.

PAULA, Marcio Gimenes de. O uso da pseudônimia em Kierkegaard: um recorte explicativo. **Revista A Palo seco**, São Cristóvão, ano 2, n. 2, 2010, p. 41-47.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: Editora LiberArs, 2019.

Recebido em: 21/09/2024
Aprovado em: 16/10/2024



Francisco José da Silva*

RESUMO

A Igreja Católica tem um papel fundamental na institucionalização da Filosofia no mundo Ocidental. Basta lembrar sua contribuição no período medieval na salvaguarda dos manuscritos antigos, no trabalho dos copistas, nas traduções e comentários das obras dos filósofos clássicos e na criação das Universidades, a partir das Escolas das Catedrais. Neste sentido, nossa pesquisa pretende apresentar em linhas gerais o papel dos Seminários católicos na inserção da Filosofia no Ceará entre os séculos XIX e XX. Em um primeiro momento apresenta um breve histórico da inserção da Filosofia em terras brasileiras por meio das congregações religiosas da Igreja Católica (período Colonial e Império), em seguida destaca os principais Seminários em terras cearenses, em especial o Seminário da Prainha (Fortaleza), e por fim, enfatiza sua importância na constituição de uma cultura filosófica em nosso Estado.

Palavras-chave: Filosofia. Seminário. Ceará.

The role of Catholic Seminaries in the introduction of philosophy in Ceará

ABSTRACT

The Catholic Church played a fundamental role in the institutionalization of Philosophy in the Western world. It is enough to recall its contribution in the medieval period in safeguarding ancient manuscripts, in the work of copyists, in the translations and commentaries of the works of classical philosophers, and in the creation of Universities, based on the Cathedral Schools. In this sense, our research intends to present in general terms the role of Catholic Seminaries in the insertion of Philosophy in Ceará between the 19th and 20th centuries. First, we present a brief history of the insertion of Philosophy in Brazilian lands through the religious congregations of the Catholic Church (Colonial and Imperial periods). Then, we highlight the main Seminaries in Ceará, especially the Prainha Seminary (Fortaleza), and finally, we emphasize its importance in the constitution of a philosophical culture in our State.

Keywords: Philosophy. Seminar. Ceará.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC, 2020). Vice-coordenador da Licenciatura em Filosofia, Pesquisador e Professor Adjunto do curso de Filosofia do Instituto Interdisciplinar de Sociedade, Cultura e Arte (IISCA) da Universidade Federal do Cariri (UFCA) e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFCA), coordenador de subprojeto Pibid Filosofia (2020). Tem experiência em gestão, tendo sido Coordenador do curso de Filosofia UFCA (2013-2014), Coordenador do Núcleo de Línguas e Culturas Estrangeiras (2014-2015) e da Coordenadoria de Diversidade Cultural da Procult (2015-2016). Membro do Conselho editorial da Revista Araripe de Filosofia (UFCA). Membro da Comissão de Ética da UFCA. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Alemã, atuando principalmente nos seguintes temas: Idealismo Alemão (Hegel), Dialética e Hermenêutica (Schleiermacher), Filosofia da Religião e Filosofia Intercultural (Raul Fernet-Betancourt). Também tem interesse no pensamento filosófico brasileiro (Farias Brito). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB), da Associação Latinoamericana de Filosofia Intercultural (ALAFI), do GT de Filosofia Oriental da ANPOF e do LEPO (Laboratório de Estudos e Pesquisas Orientais) da UECE. E-mail: franz.silva@ufca.edu.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3132573542983746>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5342-2280>.

Introdução

A relação entre Igreja Católica e Filosofia é milenar, considerando que desde o período medieval¹, durante cerca de mil anos (séc. V a XV), a Filosofia se desenvolveu em instituições de pesquisa, produção de conhecimento e ensino da Igreja (Escolas, Conventos, Seminários, Universidades). Essa relação é tão intrínseca que diversos métodos, temáticas e categorias filosóficas tiveram sua origem no pensamento católico.

Como nos esclarece o *Decreto de Reforma dos Estudos Eclesiásticos de Filosofia* (2011) da Congregação para Educação Católica.

A Igreja sempre nutriu uma grande solicitude para com a filosofia. De fato, a razão — da qual a criação dota toda pessoa — é uma das duas asas com as quais o homem se eleva para a contemplação da verdade, e a sabedoria filosófica constitui o cume que a razão pode alcançar. Em um mundo rico de conhecimentos científicos e técnicos, mas ameaçado pelo relativismo, só “a perspectiva sapiencial” traz uma visão integradora e a confiança na capacidade que a razão tem de servir a verdade. Eis por que a Igreja encoraja vivamente a uma formação filosófica da razão aberta à fé, sem confusão nem separação (CARDOSO, 2012, p. 116).

No que diz respeito à inserção da filosofia e seu ensino no Brasil, e, especificamente no Ceará, devemos compreender como se dá seu processo de institucionalização, ou seja, como essa disciplina se constitui através de instituições religiosas católicas no período colonial e se consolida como eixo privilegiado tanto na formação religiosa e humanística, quanto científica nestas instituições até hoje.

Nos Seminários católicos, o ensino de Filosofia se deu como parte da formação dos seminaristas (futuros sacerdotes), juntamente com o estudo da Teologia, vinculado ao ensino das línguas clássicas e bíblicas (grego, hebraico e latim), cuja função principal era a preparação dos futuros religiosos e sacerdotes em vista de sua missão espiritual.

Em suas origens, as principais instituições educacionais do Ceará são de origem Católica, onde se desenvolveu a pesquisa, o ensino e a divulgação da Filosofia em nosso Estado. Destacamos os cursos ofertados pelos Colégios e Seminários espalhados pelas cidades cearenses, entre os quais podemos citar: de Viçosa (séc.

¹ Sobre a contribuição católica para a pesquisa e educação filosófica, ver WOODS JR (2008).

XVII), de Aquiraz (1727-1759), de Fortaleza (1864), de Crato (1875) e Sobral (1925). Neste artigo, além da apresentação deste histórico de institucionalização (períodos Colonial e Imperial), daremos ênfase ao Seminário da Prainha (Fortaleza), cuja criação na segunda metade do século XIX teve papel central na constituição da pesquisa e ensino de Filosofia no Ceará.

1 Os Jesuítas, a *Ratio Studiorum* e os primeiros Seminários no Ceará

No período Colonial, o ensino de Filosofia se constitui a partir das diversas congregações religiosas (franciscanos, dominicanos, beneditinos) e, em especial, com os jesuítas presentes em nosso território, com seus carismas e suas finalidades específicas, tais como: a catequização, a missão, o ensino e a pesquisa acadêmica. Destacamos a Companhia de Jesus, ordem religiosa católica fundada por Santo Inácio de Loyola (1491-1556), que promovia uma formação filosófico-religiosa rigorosa, cujo papel na Contra Reforma católica foi central em meio ao crescimento do Protestantismo. A presença da Igreja Católica no Ceará está ligada, em seus primeiros anos, à chegada dos missionários jesuítas.

A história da Igreja no Ceará é recente, como assinala Eduardo Hoornaert (SOUZA, 1994, p. 46), e se dá pela inserção missionária pela Serra da Ibiapaba e pelo Apodi através dos aldeamentos e tem início em 1607, com a chegada dos primeiros missionários jesuítas, Padre Francisco Pinto e Padre Luís Figueira, que celebraram a primeira missa na foz do Rio Jaguaribe. Ainda neste ano temos a fundação do primeiro aldeamento missionário da Ibiapaba (Aldeia de São Lourenço)².

Como enfatiza ainda Hoornaert,

O catolicismo entrou no Ceará com os portugueses, que estavam por sua vez engajados num projeto maior chamado atualmente capitalismo, na sua fase agrícola (a cana de açúcar no litoral da Paraíba, de Pernambuco, de Alagoas), e nas economias de cana de açúcar como era a economia do gado. O Catolicismo entrou com o gado, ou melhor: com os vaqueiros que cuidavam do gado, já que o sistema capitalista encontrou na criação de gado motivo suficiente para estar em terras cearenses (SOUZA, 1994, p. 46).

² Merece atenção o trágico martírio do padre Francisco Pinto, devorado pelos indígenas Tapuias em 1608.

Aquiraz foi a primeira capital do Ceará e, até inícios do século XVIII, não havia no Brasil Seminários Episcopais ou Diocesanos³. Os primeiros Colégios jesuítas em terras cearenses são os de Aquiraz (1727-1759) e Viçosa (Séc. XVII). Os jesuítas que permaneceram por 32 anos (1727-1759) fundaram no local, hoje chamado “sítio colégio”, o famoso “Hospício dos Jesuítas”. Hospício significava então “posto de hospedagem”, onde os padres missionários vinham recuperar suas forças para depois prosseguirem com sua missão de catequização nos confins da capitania. A residência apostólica também abrigou o primeiro centro de ensino do Estado e seu primeiro seminário, um dos únicos polos difusores de cultura daquele tempo⁴.

Posteriormente, sente-se a necessidade de instituir seminários em todas as dioceses, segundo as orientações do Concílio de Trento (1545-1563), através do decreto *Cum adulescentium aetas* de 15 de julho de 1563, o qual estabelecia, entre outras determinações, que:

No currículo, haverá uma preparação gradativa: na 1a. etapa, serão instruídos na gramática, nos deveres eclesiásticos, no canto e nos estudos humanísticos e, na 2a. etapa, estudarão a Sagrada Escritura, os livros eclesiásticos, as homílias dos Santos Padres e tudo o mais necessário para o ministério. Todas essas disposições têm, como finalidade, assegurar o papel determinante do bispo na formação de seu clero, estando assim seguro de ter, à disposição, um clero bem formado e disciplinado (MENDES, 2006, p. 112).

O ensino jesuítico, como sabemos, estava baseado no chamado *Ratio Studiorum* ou *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, um sistema de formação educacional e espiritual que agregava a formação dos sacerdotes e religiosos da ordem através do estudo de línguas clássicas (grego e latim) da Filosofia e Teologia católicas, com ênfase em Aristóteles e Tomás de Aquino, de forma anti-modernista. O currículo filosófico do *Ratio Studiorum* se estendia por 3 anos: no primeiro ano estudava-se lógica e introdução às ciências (2 horas por dia), no segundo ano, Cosmologia, Psicologia, Física (2 horas por dia) e Matemática (1 hora por dia), e no terceiro ano, Psicologia, Metafísica e Filosofia moral (2 horas por dia).

Em 1759 acontece a expulsão dos jesuítas de Portugal e do Brasil por iniciativa de Marquês de Pombal (1699-1782) e de sua política absolutista que submetia a Igreja

³ O primeiro Seminário no Brasil, Nossa Senhora da Conceição, foi fundado na Bahia e data de 1747.

⁴ O que restou do estabelecimento são apenas as ruínas da antiga capela de Nossa Senhora do Bom sucesso, construída em 1753.

aos interesses da Coroa Portuguesa. A expulsão dos jesuítas, que monopolizavam o ensino em Portugal e na Colônia, seria um golpe fatal na educação e na formação religiosa em nosso país, uma vez que não houve a devida substituição pelo ensino público estruturado, passando para as mãos de leigos através das chamadas *Aulas régias*. Em 1761, Pombal executa, sob acusação de heresia, o Padre Gabriel Malagrida, que havia percorrido as regiões Norte e Nordeste do Brasil com suas missões populares e criação de igrejas, seminários, etc.⁵.

No início do século XIX acontecem diversas transformações no Brasil decorrentes da vinda da família real portuguesa (1808) no período das guerras napoleônicas na Europa, bem como do acirramento dos conflitos que culminarão na Independência do Brasil (1822) por Dom Pedro I. Se no período colonial predominou o pensamento católico português com representantes de destaque, como Padre Antônio Vieira (1608-1697) e Matias Aires (1705-1763), o período Imperial (1822-1889) será marcado por filósofos como Luís Antônio Verney (1713-1792) e seu *Verdadeiro método de estudar* (1746), que segue a herança dos Iluministas franceses (Voltaire, Diderot, D'Alembert).

Na segunda metade do século XIX, podemos destacar no âmbito acadêmico brasileiro a Faculdade de Direito do Recife, cuja influência será decisiva na consolidação do ensino de Filosofia e na mudança de perspectiva filosófica. Nela destacamos as figuras de Tobias Barreto (1839-1889) e Silvio Romero (1851-1914), os quais debatiam novas correntes filosóficas e científicas em suas aulas, tais como: Espiritualismo, Ecletismo, Positivismo (Augusto Comte, H. Spencer) e Evolucionismo (E. Haeckel). No Ceará, os egressos da Escola do Recife, tais como Rocha Lima (1855-1878)⁶, Farias Brito (1862-1917) e Clovis Beviláqua (1859-1944), foram responsáveis pela valorização e inserção destes debates em nosso meio intelectual.

⁵ O italiano Gabriel Malagrida (1689-1761) chegou ao Brasil em 1721. Foi o maior de todos os missionários da Companhia de Jesus que atuou na Colônia. Foi acusado de heresia ao Tribunal de Inquisição de Lisboa. Na realidade, sua condenação à morte (21/07/1761) deveu-se a motivos políticos através do Marques de Pombal. Entre suas obras apostólicas, destacamos: casas de retiros, seminários, conventos femininos, asilos, igrejas etc.

⁶ Rocha Lima, embora não tenha cursado efetivamente o curso de Direito no Recife, chegou a receber influência desta faculdade, além de cerrar fileiras do lado do pensamento liberal, maçônico e positivista e promover o debate com o tradicionalismo católico no jornal maçônico *A Fraternidade*. Foi o fundador da chamada Academia Francesa e criador da Escola Popular. Sobre Rocha Lima conferir (DA SILVA, 2023).

Neste momento de grandes transformações históricas no Brasil são criados os Seminários mais importantes de nosso Estado, entre eles o Seminário Episcopal ou Seminário da Prainha em Fortaleza (fundado em 1864), cujo curso de Teologia incluía o estudo de Filosofia, tendo à frente como reitor o Padre Auguste Chevalier, o Seminário do Crato no Cariri (fundado em 1875), suplementar ao Seminário de Fortaleza, cujo reitor foi o Padre Lorenzo Vicenzo Enrile⁷, e o Seminário Diocesano de Sobral (fundado em 1925), por iniciativa de Dom José Tupinambá da Frota, a partir do qual surge, em 1961, a Faculdade de Filosofia Dom José⁸.

2 Os estudos de Filosofia no Seminário da Prainha

Em 1854, o Papa Pio IX cria a Diocese do Ceará por meio da bula *Pro Animarum Salute*, a separando da Diocese de Olinda. Assim, no dia 10 de outubro de 1864, o Seminário da Prainha foi fundado como Seminário Episcopal do Ceará por Dom Luís Antônio dos Santos (1817-1891), o primeiro bispo do Ceará⁹, o qual tinha consciência dos desafios que se impunham diante do avanço da laicização e do crescimento do Protestantismo.

O Seminário ficou sob a responsabilidade dos padres lazaristas¹⁰ (ou vicentinos) no período de 1864 a 1963. O próprio Dom Luís havia escolhido os lazaristas por conhecer seu carisma, sua pedagogia e seus métodos, uma vez que sua formação se deu no Seminário do Caraça, em Minas Gerais, polo de irradiação dos lazaristas. Desta forma são descritas as condições da instalação do Seminário:

⁷ Sobre a fundação do Seminário do Crato ver Pinheiro (2009), onde se lê na página 165: “Em Dezembro de 1874, treze anos depois de seu apêlo aos cratenses, ao qual aludimos há pouco, chegou novamente ao Crato D. Luiz a fim de apressar alí as obras do Seminário de São José, iniciadas por sua ordem em Agosto daquele ano”.

⁸ Sobre o Seminário de Sobral conferir Silveira (2011).

⁹ A Diocese nasce em meio a grandes desafios: “O primeiro bispo tinha diante de si a difícil tarefa de construir a instituição eclesial do Ceará dos alicerces: não havia um seminário, ele não contava com o apoio de qualquer ordem religiosa, tinha em suas mãos um clero pequeno, pouco instruído e que não primava pela ortodoxia, principalmente no tocante à moral e mesmo as irmandades religiosas, que existiam aos montes nas outras dioceses onde chegavam mesmo a ser um problema, só teriam seu momento de apogeu alguns anos depois de instalada a diocese. Somente depois de conseguir montar uma estrutura mínima de governo, é que ele poderia começar a pensar em moldar as diferentes manifestações religiosas existentes na região nos contornos do catolicismo romanizado” (REIS, 2004, p. 28).

¹⁰ Congregação da Missão (Congregatio Missionis, CM), Lazaristas ou ainda Padres e Irmãos Vicentinos, é uma sociedade de vida apostólica masculina católica fundada em Paris, no dia 17 de abril de 1625, por São Vicente de Paulo (1581-1660). Os lazaristas ocuparam no âmbito da Educação o lugar deixado pelos jesuítas após sua expulsão em 1749.

Em 1864, ano da criação do seminário, Fortaleza tinha pouco menos que 20 mil habitantes, que viviam espremidos no quadrilátero formado pelas atuais avenidas Duque de Caxias, do Imperador e D. Manuel e a praia. O seminário ficava em uma localização privilegiada e bem ao gosto dos sanitaristas que cuidavam de higienizar as capitais do Brasil a exemplo do que acontecia na Europa e nos EUA: no barlavento da cidade, no alto de uma falésia e olhando para o mar da praia do peixe. Longe de cemitérios, matadouros, do burburinho e da sujeira da cidade (REIS, 2014, p. 35).

O Seminário foi, por sua própria índole, um importante centro de formação do clero no chamado processo de “romanização”¹¹ da Igreja Católica no Brasil. Esse processo implicava uma retomada da centralidade romana na hegemonia do poder sagrado e na condução da evangelização em terras brasileiras, que sofria profundos reveses com o crescimento das ideias liberais (Positivismo), o catolicismo popular (como o caso de Padre Cícero Romão e o milagre eucarístico em Juazeiro do Norte)¹², bem como do avanço do Protestantismo que, embora tenha arrefecido com a expulsão dos holandeses, retomava fôlego no Nordeste no final do século¹³.

A cidade de Fortaleza, em fins do século XIX, embora almejasse se tornar uma capital nos moldes modernos como Paris (a cidade modelo dos nossos intelectuais e burgueses), ainda estava numa condição incipiente por ser uma cidade ainda sem infraestrutura, em vias de desenvolvimento e com diversas limitações, especialmente do ponto de vista educacional, como podemos ler ainda no mesmo artigo anteriormente citado.

A Fortaleza de então contava somente com 04 escolas secundárias para rapazes: O Liceu do Ceará, o Ateneu Cearense, o Panteon Cearense e o Colégio Cearense (do Pe. Luiz Perdigão). Para moças havia o Colégio da Imaculada Conceição (irmão caçula do seminário e que ainda merece

¹¹ Esse processo de romanização foi uma reação à crise da influência católica no mundo moderno, através de uma definição mais rígida da doutrina e da disciplina que foi denominada *ultramontanismo*, o qual atingiria seu ápice com o Concílio Vaticano I (1868-1870), convocado pelo Papa Pio IX (1792-1878). O Concílio, além de proclamar o dogma da Infalibilidade Papal, principalmente para combater o Galicanismo, e defender os fundamentos da fé católica, condenou o Racionalismo, o Materialismo e o Ateísmo.

¹² O Milagre de Juazeiro é um ponto crucial neste momento: “É justamente neste ponto que Juazeiro embaralha tudo. Diferente do que acontece em Canudos, onde o leigo Antônio Conselheiro é o pivô de todo o problema, em Juazeiro, é um padre formado nas primeiras turmas do seminário romanizado e tido, até então, como um dos mais exemplares membros do clero renovado, que ocupará o lugar de destaque. Será ele quem desafiará, em nome de sua consciência, a disciplina e a hierarquia, quebrando assim os dois fios principais de toda a trama. Um outro dado importante e que não é considerado o bastante é que tudo começou, não em uma reunião de alguma irmandade rebelde ou alguma confraria de beatos pouco ortodoxa, mas sim em uma reunião do Apostolado da Oração que, como bem frisou o pe. Cícero em carta a D. Joaquim, acontecia ‘conforme o regulamento’” (REIS, 2004, p. 33).

¹³ A primeira comunidade protestante se consolidava em 1881, pouco depois da criação da Diocese (1860).

igualmente ser estudado), e o Colégio Cearense (da profa. Carolina de Aragão) (REIS, 2014, p. 35).

Apesar destas limitações, o Seminário da Prainha cumpre um papel de relevância nesse momento, principalmente diante da ampliação da diversidade intelectual que se consolida cada vez mais no país e, conseqüentemente, no Ceará. Neste sentido, o Seminário ocupará, assim, um lugar central na paisagem educacional e intelectual cearense entre fins do século XIX e início do século XX.

Em uma sociedade que se tornava cada vez mais plural, o seminário formava parte importante dos intelectuais que disputavam a atenção do povo cearense nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX. Ao lado de maçons e positivistas, espíritas e protestantes, que usavam com maestria os jornais e organizavam conferências para a população, se perfilavam gerações e gerações de padres e leigos católicos formados no seminário ou segundo o seu espírito (REIS, 2014, p. 36).

O ambiente intelectual deste período, além dos católicos, inclui, como citado acima, os grupos maçônicos, positivistas, espíritas e protestantes, envolvidos não apenas no debate filosófico, mas, antes de tudo, político, em função das transformações socioculturais que impulsionavam o debate nacional, tais como a questão religiosa (a cisão entre Igreja Católica e Maçonaria), o movimento abolicionista, o republicanismo, em meio a conflitos (Guerra do Paraguai, 1864-1870) e movimentos sociais (Canudos, 1896-1897).

Diante destes desafios intelectuais e educacionais, os lazaristas (em seu projeto romanizante) privilegiaram uma base de estudos sólida que permitisse a formação de sacerdotes capazes de enfrentar tais desafios do seu momento histórico em acordo com os preceitos de Roma. Assim, assumiu como primeiro reitor do Seminário o padre francês Pierre Auguste Chevalier (1831-1901)¹⁴, o qual ficou por 27 anos à frente desta instituição e se baseou no *Diretório dos Seminários*, livro de normas e disciplina adotado pelos padres da missão (LIMA, 2020, p. 64).

¹⁴ “O Pe. Pierre Auguste Chevalier nasceu em Saint-Riquier, na França e se tornou Lazarista na Casa Mãe dos Lazaristas em Paris. Veio ao Brasil como missionário para instruir os jovens no Seminário da Bahia com seu colega Pe. Lorenzo Enrile. Segundo suas cartas ao Superior, não parece ter gostado muito do Seminário baiano, por conta do contato dos alunos com ideias liberais e a competição interna entre os professores. Foi convocado para dirigir o Seminário Episcopal do Ceará em 1864, o que muito o alegrou. Ele relatou ao seu superior que ali era o lugar propício para atuação da ordem lazarista” (CORDEIRO, 2015, p. 982).

No que diz respeito à biblioteca e a escolha dos livros escolhidos para compô-la, a primeira referência se dá em 1865 no livro de *Receitas e despesas do Seminário Episcopal* (1864-1886), como registro de compra de estantes e livros. Os livros eram comprados em Fortaleza na livraria de Joaquim José de Oliveira (desde 1857), bem como vinham de Pernambuco¹⁵ e da Europa (Portugal e França). Em relação às obras adquiridas, a maioria é de cunho religioso, ou seja, filosofia católica, catecismos, direito canônico, liturgia, história eclesiástica, dentre as quais podem ser citadas as seguintes:

A filosofia Escolástica, de Kleutgen (1843); História de Santo Inácio de Loyola, por Daurignae (1865); História Universal da Igreja Católica, pelo Abade Rohrbacher (1857); Dicionário da conversação e da leitura, por W. Dukett (1853), todas em francês. Também há a Teologia Dogmática, de Taurinoux (1871), e Teologia Moral, de Ligorio (1866), ambas em latim e Primeira Enciclopédia Teológica, de Migne (1863, 29 volumes) (LIMA, 2020, p. 67).

Vale ressaltar que a maioria das obras usadas e os livros indicados para leitura aos alunos eram escritas por autores católicos ou membros da Igreja, evitando, assim, a influência dos modismos liberais e modernistas do fim do século.

Além das obras de cunho histórico e religioso citadas, há aquelas relacionadas às disciplinas do curso preparatório do Seminário, como por exemplo:

História Universal, de Muller (1846), História do Brasil, de Southey (Traduzido do inglês por Joaquim de Oliveira e Castro – 1862. 6 volumes); Obras de Bossuet (1851, 4 volumes), Filosofia Fundamental, de Balmes (1868); Curso Elementar de Literatura Nacional, do Cônego Doutor Joaquim Caetano (1862); História Universal, de Cesar Cantu (1867), As origens da França Contemporânea, por H. Taine (1887) e a História da Conjuração Mineira. Estudos sobre as primeiras tentativas para a independência nacional, de J. Norberto de Souza Silva (1873) (LIMA, 2020, p. 67-68).

Entre os livros elencados, destacamos aqui a obra *Filosofia Fundamental* (1846, 1ª edição) de Jaime Balmes (1910-1848), um sacerdote, filósofo e teólogo espanhol, familiarizado com São Tomás de Aquino, cuja abordagem apologética é um

¹⁵ Vale lembrar que a referência a Pernambuco nos remete à centralidade desta do ponto de vista político, histórico e cultural, além de sua tradição revolucionária, em especial refletida nas ideias presentes na Faculdade de Direito por meio de Professores como Tobias Barreto. Entre os livros de autores franceses mais apreciados podemos citar Rousseau, Montesquieu e Benjamin Constant.

dos pontos de interesse para o projeto do Seminário. Vale lembrar ainda que Balmes foi denominado por Pio XII como “príncipe da moderna Apologética”.

Sobre os manuais de estudo do curso Superior de Filosofia nos anos seguintes (já no século XX), nos esclarece ainda Kelly: “O Compêndio usado em Filosofia era de um autor francês. Mais tarde, entretanto, foram usados os livros dos seguintes autores: Reinslader, Carolus Boyer, Gredi, Sinibaldi, Jolivet” (SÁ, 1972, p.100). Entre estes manuais, um dos mais usados nos Seminários Católicos é o *Curso de Filosofia* (1937) de Regis Jolivet (1891-1966), sacerdote e filósofo da corrente neotomista, decano da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Lyon, o qual permanecerá como uma referência para os anos seguintes.

Por fim, sobre o currículo de estudos, Pe. Augustine Kelly nos informa no artigo “Filosofia no curso Superior do Ceará” do livro *Ensino de Filosofia no Ceará* (SÁ, 1972), que desde a fundação do Seminário Episcopal do Ceará (1864), a Filosofia fazia parte do curso de preparatórios. No *Livro do Conselho do Seminário Provincial de Fortaleza* (1864-1935), estão apresentadas as disciplinas cursadas, seus respectivos professores e livros utilizados. Assim, sabemos que os alunos do Seminário tinham aulas de Gramática Portuguesa, Francesa e Latina, Aritmética, Latim, Geografia, História (a partir da Idade Média), Retórica, Prosódia, Física e Filosofia, além das disciplinas próprias do curso eclesiástico.

A partir de 1913, a disciplina de Filosofia entrou no programa do curso superior.

Nos documentos dos arquivos do Seminário lemos o seguinte: O Reitor, com a devida autorização do Exmo. Sr. Bispo Dom Manoel da Silva Gomes, introduziu mais um ano no curso de Filosofia, passando para esta divisão os dois anos de Filosofia [...] 1º ano: Filosofia, História Eclesiástica, Teologia Fundamental, Dogma. 2º ano: Filosofia, História Eclesiástica, Teologia Fundamental e Moral (SÁ, 1972, p. 100).

Em meio a pluralidade de ideias e instituições na grande ágora surgida no final do século XIX, os seminários cearenses possibilitaram uma formação básica em Filosofia, concentrada numa perspectiva católica, contemplando a pesquisa, divulgação e ensino em nosso Estado.

Neste sentido, o Seminário Episcopal do Ceará será o ponto de partida para a criação da Faculdade Católica de Filosofia do Ceará (criada em 1947), que funcionou no Colégio Cearense. Assim, em 1966, o Governo do Estado encampou a referida Faculdade sob a denominação de Faculdade de Filosofia do Ceará (FAFICE) que foi

reconhecida conforme parecer N° 227/71 (homologado pelo Ministério da Educação, em 10 de fevereiro de 1972).

Considerações Finais

Ao enfatizar o papel da Igreja Católica na formação educacional, em geral, e cearense, em particular, podemos perceber como o Seminário da Prainha cumpriu seu papel de divulgação e institucionalização da Filosofia na Terra da Luz. Nesse sentido, nossa pesquisa buscou apresentar em linhas gerais esse papel dos seminários católicos surgidos no final do século XIX e início do século XX, mostrando o lugar central do Seminário Episcopal do Ceará, ou Seminário da Prainha, como lugar de excelência no campo filosófico.

Como dito acima, o Seminário Episcopal do Ceará dá origem a Faculdade Católica de Filosofia que, por sua vez, será assumida pelo Estado como Faculdade de Filosofia do Ceará (FACICE). Em 1975, foi criada a Universidade Estadual do Ceará (UECE), que integrou a FAFICE como Curso de Filosofia, com o seu respectivo Departamento. Enfim, no ano de 1984, a UECE acolheu os alunos da Faculdade de Filosofia de Fortaleza (FAFIFOR), oriunda da Arquidiocese de Fortaleza, formando o curso de Licenciatura Plena em Filosofia no Centro de Humanidades.

Esperamos ter contribuído para ampliar o conhecimento desse processo de inserção e consolidação da Filosofia entre nós, trazendo um pouco do histórico do Seminário da Prainha, seu legado e sua importância ímpar na cena filosófica cearense.

Referências

AZZI, R. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo: Paulinas, 1992.

CAMBI, F. **História da Pedagogia**. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

CARDOSO, D; ZENI, T. Decreto de Reforma dos Estudos Eclesiásticos de Filosofia. **Pensar Revista Eletrônica da FAJE**, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, 2012, p. 113-132.

CORDEIRO, P. Ecce ego, mitte me: os lazaristas franceses e o projeto ultramontano no Ceará (1864-1891). *In: Anais do XIV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)*, Juiz de Fora, 2015.

DA SILVA, F. J. Rocha Lima, a Academia Francesa e o Positivismo no Ceará. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 16, n. 1, 2023, p. 109-123.

FRANCA, S. J, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas**. O Ratio Studiorum. São Paulo: Editora Kírion, 2019.

LARA, T. A. **Caminhos da Razão no Ocidente**, a filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias. Petrópolis: Vozes, 1988.

LIMA, R. G. Biblioteca do Seminário da Prainha: um olhar sobre o livro e a leitura no Ceará provincial (1864-1889). **Embornal – Revista da Associação Nacional de História - CE**, Fortaleza, v. 11, n. 22, jul./dez. 2020, p. 61-69.

MARINHO, C.; SOUSA, A. **História do ensino de Filosofia no Ceará**. São Paulo: Intermeios, 2024.

MENDES, F. R. da S. Seminários Católicos no Brasil: uma breve síntese histórica (1747-1935). **Razão e Fé**, Pelotas, v. 8, n. 2, jul./dez. 2006, p. 109-114.

PINHEIRO, I. **O Cariri, seu descobrimento, povoamento, costumes**. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcantara, 2009.

REIS, E. C. Seminário da Prainha (1864 - 1964). **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha**. Fortaleza, v. 11, p. 34–36, 2014.

REIS, E. C. Diocese do Ceará como vitrine da romanização (1853 - 1912). **Kairós Revista Acadêmica da Prainha**, Fortaleza, v. 1, n. 1-2, 2004, p. 18–37.

SÁ, A. (Coord.). **O Ensino de Filosofia no Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária UFC, 1972.

SOUZA, S. de (Coord). **História do Ceará**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

SILVEIRA, J. E. **Síntese cronológica da UVA - Universidade Estadual do Vale do Acaraú, 1915-2010**. Tomo I – Proto-história. Sobral: Ed. Univ., 2011.

WOODS JR., T. **Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental**. São Paulo: Quadrante, 2008.

Recebido: 02/09/2024

Aprovado: 17/10/2024



Jefferson Farias*

RESUMO

O objetivo deste trabalho é oferecer uma articulação do pensamento de G.F.W. Hegel (1770-1831) a partir das noções de Ser e Devir como ponto de partida da *Ciência da Lógica* e do conceito de Verdade na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*. Esses conceitos fundamentais possibilitam não somente perscrutar o princípio de onde o autor parte para erigir o seu sistema, mas uma espécie de trilha que aponta para o seu ponto de chegada. O relativamente recente interesse na *Ciência da Lógica* como base para compreensão adequada da sistematização das determinações do real lançam luz ao problema do início e da possibilidade da filosofia. O ser, como ponto de partida, deve encontrar na consciência um lugar para determinações ulteriores, sobretudo no tratamento acerca da verdade, de modo mais claro no início da *Fenomenologia do Espírito*. Pensamos encontrar nesses dois locus fundamentais noções suficientes do modo como Hegel propõe as determinações do ser como realidade para a consciência, como verdade. Aqui será suficiente asseverar uma “ontologia da verdade” como princípio da filosofia.

Palavras-chave: Ser. Devir. Verdade. Ciência da Lógica. Fenomenologia do Espírito.

Being and Becoming at the beginning of the *Science of Logic* and the notion of Truth in the introduction of the *Phenomenology of the Spirit*: roots and assumptions of the hegelian proposal

ABSTRACT

The objective of this work is to offer an articulation of the thoughts of G.F.W. Hegel (1770-1831) based on the notions of Being and Becoming as a starting point for the *Science of Logic* and the concept of Truth in the Introduction to the *Phenomenology of Spirit*. These fundamental concepts make it possible not only to examine the principle from which the author starts to build his system, but a kind of trail that points to an arrival point. The relatively recent interest in the *Science of Logic* as a basis for an adequate understanding of the systematization of determinations of reality sheds light on the problem of the beginning and possibility of philosophy. Being, as a starting point, must find a place in consciousness for further determinations, especially in the treatment of truth, most clearly at the beginning of the *Phenomenology of Spirit*. We think we find in these two fundamental loci sufficient notions of the way in which Hegel proposes the determinations of being as reality for consciousness, as truth. Here it will be enough to assert an “ontology of truth” as a principle of philosophy.

Keywords: Being. Becoming. Truth. Science of Logic. Phenomenology of Spirit.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: sandaimejef@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0902148937639418>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9691-631X>.

O Ser e o Devir no início da *Ciência da Lógica* e a noção de Verdade na introdução da *Fenomenologia do Espírito*: raízes e pressupostos da proposta hegeliana

1 Introdução

A filosofia, desde seu princípio, se caracteriza como o saber que tematiza o todo da realidade a partir da busca pelo seu fundamento. A grande questão é a partir de qual fundamento se deve pensar o todo. O pensamento filosófico procura dispor das realidades plurais partindo da unidade que as origina e, por isso, é o princípio de sua inteligibilidade. Ela é, portanto, metafísica, nascida da intuição do ser. Pensar o absoluto para tematizar os relativos: eis o ponto de partida da filosofia.

A *ciência dos primeiros princípios*¹ tem como pressuposto certa unidade entre *ser e pensar*². O pensamento grego, que possibilitou o nascimento da filosofia, assume que o *Logos* dispõe de todas as coisas no universo, e que o ser humano pode acessar pela razão essa totalidade, pois é, de certo modo, todas as coisas. Dizer a realidade, atracar o pensar no ser, assim, não era objeto em questão, mas ponto de partida para se pensar filosoficamente. Esse pressuposto, entretanto, foi largamente criticado na modernidade.

Chega-se então à ruptura entre ser e pensar operada pelo criticismo de Kant, que estabelece a modernidade como um abandono radical do paradigma próprio da filosofia desde seus primórdios. Essa é crítica à filosofia primeira que instaura a revolução copernicana operada pela filosofia transcendental, assumindo que a metafísica não dá conta de provar seus pressupostos. Neste sentido, a modernidade apresenta-se como uma inversão radical do pensamento clássico. Para Lima Vaz (2002, p. 351), a modernidade filosófica trouxe a “passagem decisiva do regime gnosiológico do ser ao regime gnosiológico da representação”.

Deve-se, nessa perspectiva, na esteira do Idealismo Alemão, catalogar Hegel como a mais audaz tentativa de retornar o *pensar ao ser*, de devolver o pensamento à realidade. A *Ciência da Lógica*, assim, se caracteriza como *filosofia primeira*, “voltada à interrogação sobre o começo do conhecimento, sobre o ser e suas determinações categoriais” (ROSENFELD, 2013, p. 1), fundamento sobre o qual o autor pretende construir seu pensamento e tematizar as determinações posteriores do absoluto. O plano conceitual em que se insere é fundamento do real mesmo e, de certo modo, é o *mais real*.

¹ *Metaph. A, α e B.*

² Presente no pensamento ocidental desde Parmênides.

Apresentar ao lado do princípio da Ciência da Lógica, o conceito de verdade presente na Introdução da Fenomenologia do Espírito explicita não somente uma espécie de compreensão evoluída organicamente, mas também explora e esclarece ambas as questões fundamentais. Qualquer filósofo deve apresentar seu ponto de partida e a compreensão de verdade da qual dispõe para produzir seu intento filosófico. A compreensão aqui deve explorar o método hegeliano nos seus meandros fundamentais de uma perspectiva introdutória.

2 O ser como ponto de partida da *Ciência da Lógica*

A questão do começo é fundamental para todo o Idealismo Alemão, justamente pela necessidade de dialogar com Kant. Na *Ciência da Lógica*, ao contrário das outras ciências, não há nenhuma pressuposição possível, nenhum discurso acerca do método ou discussões preliminares, pois todas essas coisas já fazem parte de seu conteúdo, e devem ser fundamentadas em seu próprio interior (HEGEL, 2016, p. 26). Segundo Nicolau (2008, p. 59),

Assim expõe Hegel a questão central desse problema – a saber, como se faz o começo –, o que demonstra seu compromisso com os ideais já buscados por Fichte e Schelling sobre o começo, que tem que ser absoluto, não pressupondo nada, nem sendo mediado por nada ou ter um fundamento, pois deve ser ele mesmo o fundamento de si e de toda a ciência. Portanto, tem que ser absolutamente algo imediato, indeterminado e sem conteúdo, o que, segundo Hegel, somente poderia ser o puro ser.

Desse modo, o pensamento de Hegel se caracteriza como crítica radical enquanto pergunta pelo pressuposto dos pressupostos, já que nesse nível, enquanto *Lógica*, o pensamento pensa aquilo que ele pressupõe para compreender tudo e qualquer coisa. O ser puro, então, aparece como propício para o começo absoluto na medida em que, no plano conceitual do discurso da *Lógica*, garante a imediatividade, indeterminidade e a falta de conteúdo que requer o pensamento dialético do real, pois, segundo o pensador alemão,

Ser, puro ser, – sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatividade indeterminada ele é igual apenas a si mesmo, e também não desigual frente a outro: não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora. Através de uma determinação ou conteúdo qualquer que seria nele diferenciado ou por meio do qual ele seria posto como diferente de um outro, ele não seria

fixado em sua pureza. Ele é a indeterminidade é o vazio puros. – Não há *nada* a intuir nele, caso aqui se possa falar em intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio. Tampouco há algo nele que se possa pensar ou ele é, igualmente, apenas este pensar vazio. O ser, imediato indeterminado é, de fato *nada*, e nem mais e nem menos do que nada (HEGEL, 2016, p. 85).

Nesses termos, pensar o ser puro é idêntico ao mero pensar sem qualquer nível de determinação ou conteúdo, é o pensamento enquanto indigente, vazio. Intuir puro, pensar puro, vazio puro, pura indeterminidade, o ser só pode ser nada. E pensar o ser, desse modo, é efetivar um pensar vazio ou, para dizer com Utz (2005), uma tabula rasa, fazendo-se exatamente o que o pensar puro faz no início do seu desenvolvimento. O ser puro, como *minimum cogitum*³, identifica-se ao nada, pois que,

Nada, o puro nada; ele é igualdade simples consigo mesma, perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo: indiferencialidade nele mesmo. – Na medida em que intuir ou pensar podem ser aqui mencionados, então, vale como uma diferença, se algo ou *nada* é intuído ou pensado. Intuir ou pensar nada tem, então, um significado; ambos são diferenciados, então nada é (existe) em nosso intuir ou pensar; ou, antes, ele é o próprio intuir ou pensar vazios e é o mesmo intuir ou pensar vazios que o ser puro. – Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o ser puro é (HEGEL, 2016, p. 85).

O nada é, de forma idêntica ao ser, vazio e indeterminado, pura vacuidade de conteúdo. Assim, no plano conceitual, ser e nada coincidem. Mas qual o significado disso para o momento fonte da *Ciência da Lógica*, ou para a questão acerca do começo absoluto? O mínimo de determinação, que articula radicalmente *ser e nada* numa relação fundamental, é, para Hegel, o começo da ciência justamente pela necessidade de se ir do mais geral, o minimamente determinado, para avançar progressivamente rumo ao conteúdo do próprio modo de conceituação, assim, chegando a totalidade determinada contéudal do pensar. Os momentos desse progressivo pensar estão inseridos no plano conceitual, onde a relação *ser-nada* coloca o pensamento em movimento, fazendo surgir o *devir*.

2.1 O *Devir* como princípio de movimento do pensar

Se o ser e o nada são o mesmo, não o são de forma estática, imóvel, muito

³ Mínimo pensado.

pelo contrário. O devir é a passagem do ser ao nada e do nada ao ser, o intercâmbio entre os dois opostos-idênticos e, portanto, o movimento fundamental no interior mesmo do pensamento. Nesse estágio conceitual, o movimento passa a ser a verdade do pensamento que se pensa a si mesmo, no que diz Hegel,

O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada, e o nada não passa, mas passou para o ser, igualmente, porém a verdade não é sua indiferencialidade mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, esse movimento de desaparecer imediato um no outro: o devir, um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente (2016, p. 86).

Essa constante passagem dialética de um para o outro, de um no interior do outro, constitui a primeira suprassunção no plano do puro conceito. É dita a sua *verdade*, na medida em que é real. Pensar no ser é pensar no nada, justamente por que, na realidade, ser e nada são a articulação fundamental na qual a dialética do real se radica. Assim,

Tal unidade é tida por Hegel como a própria realidade, que antes de tudo é dialética, pois a verdadeira realidade se constitui não só de ser e nem só de nada, mas sim de um transpassar de um transpassado ao outro, da passagem constante do ser no nada e do nada no ser. O ser se transforma no nada ao mesmo tempo que o nada se transforma em ser, de forma que pensar em um deles já é pensar no outro, pois este “cair no outro” é algo tão incessante que não há forma de tê-los separadamente, a isso Hegel chama o devir: o constante nascer-morrer, que faz com que tanto o ser como o nada desapareçam e reapareçam um no outro [...] Mas dessa dialética surge uma negação da negação, que se torna uma afirmação, ou seja, um positivo, que aqui na Lógica será anunciado como ser, nesse caso, o ser-aí que surge do devir (NICOLAU, 2008, p. 117).

O devir, no que tange o desaparecer do ser no nada, e do nada no ser que, de acordo com Hegel (2016, p. 110), contradiz a si mesmo, na medida em que unifica em si aquilo que é oposto a si, na dialética da identidade na diferença se destrói e, nesse movimento, o devir é suprassumido. Segundo Hegel (2016, p. 111), “algo é suprassumido na medida em que entra em unidade com o seu oposto; nesta determinação mais precisa como um refletido, ele pode ser mais adequadamente denominado *momento*”. O devir é visto, pois, como um terceiro elemento capaz de fazer do movimento do pensar uma mediação para o real da determinidade do *Dasein*,

o ser *aí*, que tem um lugar importantíssimo no processo.

O ser *aí* é o devir tido como resultado, na medida que, segundo Nicolau (2008, p. 74), o ser se torna mediado. Até o presente ponto, não havia mediação, visto que o puro ser-em-si do ser, ou do nada, é idêntico em si mesmo e, portanto, imediato. A mediação, a relação, é um elemento necessário para o surgimento da realidade, é necessário para o movimento dialético do real. No *Dasein*, o ser e o nada permanecem conservados numa unidade determinada, *momentos* determinados, tornam-se algo outro, no que diz Hegel,

O sentido e a expressão mais precisos que ser e nada adquirem, na medida em que são, a partir de agora, *momentos*, devem surgir na consideração do ser *aí* como na unidade na qual são conservados. Ser é ser e nada é nada apenas em sua diferencialidade um do outro; na verdade deles, porém, na unidade deles, desaparecem como essas determinações e são agora algo outro. Ser e nada são o mesmo; *porque são o mesmo, não são mais ser e nada* e têm uma determinação diversa; no devir, eram nascer e perecer; no ser *aí*, como uma unidade determinada de outro modo, eles são novamente momentos determinados de outro modo. Essa unidade permanece agora base deles, da qual eles não saem mais para o significado abstrato de ser e nada (2016, p. 112).

Essa determinação diversa no ser *aí* é a articulação da realidade na qual o ser e o nada permanecem numa unidade de algo outro. A determinação do ser *aí* pode ser esclarecida como a relação entre luz e trevas. Na luz absoluta não se pode simplesmente ver, distinguir ou delimitar algo, como no ser puro. Na absoluta escuridão, tampouco se pode determinar algo pela vista, como no nada. É necessário, pois, o contraste da luz na escuridão, das sombras na luz, para que se possa ver algo de modo determinado, esclarecido, como é necessário o ser no nada, e o nada no ser, determinado no ser *aí* do real. Assim, através da dialética é possível partir de um imediato indeterminado e alcançar o mediato determinado.

3 A verdade na introdução da Fenomenologia do Espírito

Ao introduzir a *Fenomenologia do Espírito*, Hegel inicia por apresentar-nos o processo pelo qual seu método se dá. Dando ênfase na perspectiva da verdade, demonstrando sua importância para o empreendimento filosófico e distinguindo-a para suprimir possíveis erros. Esse empreendimento, o do método fenomenológico, pode ser descrito como uma forma de pesquisa que:

Analisa seus objetos simplesmente enquanto são dados ao investigador, na forma de seu ser-dado a nós, na forma de sua aparência. Ela não pergunta se existe algo atrás das aparências e muito menos o que seja isto, assim como ela não pergunta qual seja a relação do objeto fenomenológico e este “objeto atrás” ou qualquer outro objeto. Noutras palavras, a fenomenologia não se ocupa nem com questões ontológicas, nem epistemológicas (UTZ, 2006, p. 1).

Portanto, é na *experiência da consciência* que o método hegeliano cria suas bases. O *ser dado* pela sua aparência nos dá a experiência fenomenológica de uma forma incompleta, sendo necessária, então, a experiência da consciência enquanto sujeito que conhece. Em Hegel, a verdade segue esse movimento da consciência que se percebe enquanto dialético, conhecedor do que se apresenta-lhe. Esse é o caminho fenomenológico que, segundo o autor, deve ser considerado como “o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (HEGEL, 2014, p. 72). A esse saber verdadeiro buscar-se-á rastrear aqui.

A esse caminho, Hegel dá o nome de *caminho da dúvida ou do desespero*, pois a *consciência natural*, ao tomar-se como saber real que tem uma atribuição negativa, ao realizar o conceito, perde-se a si mesma, em outras palavras, ao afirmá-lo, nega a si sua própria verdade. Mas não é esse caminho do desespero um mero desvanecer, se arrepender e retornar à mesma verdade antes concebida. Esse caminho é frutífero quando “a dúvida é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado” (HEGEL, 2014, p. 73). Esse ceticismo é tido como um bom instrumento para iniciar uma penetração na consciência e adentrar no fenômeno como objeto. Mas ele não é suficiente, visto que, mesmo alcançando a perfeição, não serve aos propósitos do zelo pela verdade que a ciência busca por autonomia.

Ao percorrer esse caminho a consciência entra em contato com uma série de figuras que se mostram como “a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência” (HEGEL, 2014, p. 73). O que demonstra ser o caminho certo, mas, indubitavelmente, a escolha de sua própria opinião à autoridade da ciência, mesmo certa, não muda o conteúdo mesmo da verdade, e a única diferença dessa escolha está na vaidade. Mesmo assim, ao contrário do que se pensa, diz o autor:

Ao contrário, o ceticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões naturais. É irrelevante chamá-los próprios ou alheios: encham e embaraçam

a consciência, que procede a examinar diretamente [a verdade], mas por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender (HEGEL, 2014, p. 73, §78).

Esse modo de examinar o que é verdade traz à tona a verdade do sujeito. Nesse momento da consciência natural, passando pela *negação determinada*, o processo já se produz por si mesmo. Porém, tendo o saber uma meta fixada equivalente à do processo, diz Hegel: “a meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e objeto ao conceito” (HEGEL, 2014, p. 74). Sendo a consciência para si mesma seu conceito, esse limite lhe pertence, e ir além deste significa ir além de si mesma.

Caracterizado como um sistema fechado, esse processo necessita de um método de desenvolvimento sobre o qual, diz o filósofo:

Parece que essa exposição, representada como um procedimento da ciência em relação ao saber fenomenal e como investigação e exame da realidade do conhecer, não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida (HEGEL, 2014, p. 75, § 81).

Mais adiante argumenta que, sem uma medida, não há padrão de medida, portanto nem correto ou incorreto, nem igualdade nem desigualdade, portanto, não há método. Para Hegel, “a mediada em geral, e também a ciência, se for medida, são tomadas como essência ou como coisa em si” (HEGEL, 2014, p. 75). Assevera isso dizendo que, nesse estágio, a ciência que está surgindo, não podendo ser justificada como essência ou coisa em si, parece não ser viável para ocorrência de nenhum exame. Mas a consciência que “distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele”, nas palavras de Hegel, dá a conhecer essa contradição e sua remoção. Mesmo assim, “esse aspecto determinado desse relacionar-se – ou do ser de algo para uma consciência – é o saber”, e comumente não é tido como o fim do processo:

Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente*, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade*. O que está propriamente nessas determinações não nos interessa [discutir] mais aqui; pois, enquanto nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são também tomadas como imediatamente se apresentam; e, sem dúvida, que se apresentam como foram apreendidas (HEGEL, 2014, p. 75, § 82).

O autor mostra claramente que seu método se preocupa com o *Em-si* enquanto para a consciência, no *apresentar-se* fenomenologicamente. Qualquer objeto que fosse examinado assim formaria não um saber do objeto *Em-si*, mas seu ser *para nós*. Assim diz Hegel ao investigar a verdade do saber:

Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando que o saber é em si. Só que nesta investigação ele é *nosso* objeto; é *para nós*. O *Em-si* do saber resultante dessa investigação seria, antes, se ser *para nós*: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele. A essência ou o padrão de medida estariam sem nós, eo [objeto] a ser comparado com ele e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade (HEGEL, 2014, p. 76, § 83).

Nessa perspectiva, o método não questiona o objeto “*por trás*” das aparências, mas enquanto é dado ao sujeito. Sua investigação mostra-se, portanto, fora do campo ontológico ou epistemológico que rastreiam o *ser-em-si* como algo fora da consciência, uma essência independente e distante e, portanto, por si própria. Segundo Utz (2006):

Ela (fenomenologia do espírito) é uma teoria das formas de aparência da consciência (e, portanto, do espírito). Sua meta é mostrar que existem várias “formas da consciência”, que essas podem, em geral, ser verdadeiras ou falsas e que existe apenas uma forma da consciência que de fato é verdadeira: o Saber Absoluto. Este transcende a consciência, ou, melhor dizendo, transcende aquela forma da aparência do Espírito à qual Hegel reserva o termo técnico “consciência”. No Saber Absoluto o Espírito não é mais consciência, mas “saber”.

Percebe-se, pois, que é a consciência que desempenha o papel principal e a verdade aqui é tratada de acordo com ela. Tendo o método a necessidade intrínseca da medida para a correlacionar ao fenômeno, uma importante questão é como ocorre o processo de medida. Sobre isso, diz o autor: “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência” (HEGEL, 2014, p. 76). Essa comparação se traduz na capacidade, inerente à consciência, de abarcar e traduzir tudo enquanto fenômeno. Porém a consciência não somente é medida para o objeto e, por consequência, para si mesma, mas também para o seu saber:

Há para a consciência um *para* um Outro, isto é, a consciência tem nela a *determinidade* do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente *para ela*, mas é também fora dessa relação, ou seja, *é em si*: o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si como o *Em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber (HEGEL, 2014, p. 76, § 84).

Essa perspectiva se traduz em dois momentos: *conceito* (podendo ser denominado *saber, essência* ou *Em-si* do objeto) e *objeto* (podendo ser denominado *o verdadeiro, essente* ou o *próprio conceito como objeto*). De acordo com isso, Hegel afirma: “o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito” (HEGEL, 2014, p. 76). Lembrando sempre que *é objeto* para a consciência, e *conceito* enquanto processo também na consciência. Portanto, esses dois momentos, estando presentes na consciência mesma, enquanto “padrão de medida” (conceito) e “o que deve ser testado” (objeto), significam que “a consciência examina a si mesma”, decorrendo disso que “só nos resta o puro observar” (HEGEL, 2014, p. 76). Sobre essa relação, o autor formula que:

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: *é para ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto (HEGEL, 2014, p. 77, § 85).

Fica evidente então que nada pode estar fora da consciência. O objeto é enquanto aparece a consciência e esta não pode ir buscá-lo fora de si. Justamente por isso, o exame pode basear-se na distinção dada para a consciência entre os dois momentos supracitados. O *Em-si*, então, não é mais em si, sempre foi “*em si para ela*” enquanto na consciência. Porém, “o exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida” (HEGEL, 2014, p. 77), o que significa dizer que o exame se põe também sobre a própria estrutura da consciência. Esse autoexaminar-se da consciência é o que lhe permite a *experiência* de si mesma: “Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*” (HEGEL, 2014, p. 77).

Sobre o desenvolvimento do processo, essa passagem do *Em-si* para o *ser-para-ela desse Em-si*, diz Hegel, “vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si*; o segundo o *ser-para-ela desse Em-si*” (HEGEL, 2014, p. 78).

Trata disso mais completamente adiante, ao expressar:

É assim que o processo aqui se desenvolve: quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto – eo *Em-si* se torna um *ser-para-a-consciência do Em-si* – esse é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente [...]. Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência [...]. *Para ela*, o que surge só é como objeto; *para nós*, é igualmente como movimento e vir-a-ser (HEGEL, 2014, p. 79, § 87).

É por ter a si mesma como objeto do saber que a consciência, enquanto busca no processo a verdade do *Em-si*, chega a experiência de si mesma. Ela dá-se a si mesma, ela experimenta-se a si mesma, ela apresenta-se a si mesma somente enquanto se mantém em contato com o objeto, o *Em-si*. Caminhando para o fim da introdução da *Fenomenologia do Espírito*, o processo do caminho da ciência se afirma como *ciência do caminho*, algo que explicita ao afirmar que “é por essa necessidade que o caminho para a ciência já é ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência” (HEGEL, 2014, p. 79). Essa experiência não pode dar a si mesma nada menos que o *sistema completo da consciência* ou o *reino total da verdade do espírito*. Sendo esses momentos *figuras da consciência*, não podem ser abstratos ou puros, mas somente enquanto relação para com a consciência.

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto (HEGEL, 2004, p. 79, § 89).

Ao despojar-se de sua aparência, deixa para trás a falha ideia de que há algo outro fora de si, e então atinge a plena igualdade entre sua aparência e sua essência e, tendo chegado à ciência autêntica do espírito, chega a apreender sua verdadeira essência e ela mesma, tendo percorrido todo esse longo processo, definirá, como medida absoluta, a natureza do saber absoluto, instância última da verdade e da ciência.

Conclusão

Como filosofia primeira, Hegel parece tematizar, na *Ciência da Lógica*, as determinações lógicas do pensar, de maneira que nada a escape. Desse modo, a lógica pressupõe a coisa na medida em que é pensada, ou enquanto ideia pura, livre da oposição da consciência, tratando daquilo que tudo o que é compreendido pressupõe para poder ser compreendido, noutras palavras, se propõe como uma crítica radical, que pergunta pelo pressuposto dos pressupostos. A lógica se propõe, então, como formal, na medida em que trata do real de modo categorial, não de suas determinações efetivadas como as ciências do real enquanto conteúdo. Assim, a totalidade das coisas está presente no quadro lógico enquanto pressuposto de possibilidade do conhecimento do todo, sistematizando a explicitação da *Ciência da Lógica* como estruturação do esboço, ou planta arquitetônica na qual o real determinado se estrutura.

Quanto ao tema da verdade, fica claro o capital papel da consciência enquanto campo único e termo exclusivo da verdade e do conhecimento. Poder-se-ia dizer ainda que, nos termos médios do caminho que a consciência faz, como método da verdade, é em um sistema fechado que a verdade opera, sendo então como medida sua, a consciência que se relaciona com o objeto e adequa o conceito criado por essa relação a si mesma. Aqui a verdade é, pois, a ação da consciência sobre si mesma, sua medida sobre si mesma, sua determinação sobre si mesma. Porém, é no fim do processo que realmente a verdade se encontra, enquanto a consciência traz em si a identidade absoluta de sua aparência com sua essência.

Desvelando-se no saber absoluto, a consciência torna-se detentora da verdade e da ciência, tanto como do saber que sabe e de sua autorreferência. Ela não precisa buscar fora dela a verdade, pois é nela que a verdade acontece, sua ação desvela a verdade escondida. Não há nada fora da consciência. Tudo lhe pertence. E é daí que Hegel irá formular todo o seu sistema. Um sistema que traz à tona o rastro do caminho que a consciência faz até o saber absoluto. A *Fenomenologia do Espírito* não nos apresenta somente mais uma nova forma de filosofia, mas mostra a perspectiva imponente do saber fenomenológico.

A intuição fundamental da necessidade de superar a dicotomia kantiana, que gera a tentativa de devolver o pensar para o ser, é, sem dúvida, um acerto

estrutural na filosofia hegeliana. Essa tentativa, em Hegel, assume uma forma que, por mais que se tenha tornado célebre entre os filósofos como um todo, também é alvo de duras críticas que, de forma justa, buscam determinar o valor de suas colocações e o alcance de suas intenções. De fato, essa espécie de Idealismo é estranha ao modo de estruturação do pensamento filosófico mais recente, por mais que dialogar com Hegel seja sempre um desafio necessário.

O contato com o esforço autêntico de devolver-nos a possibilidade de conhecer a realidade é sempre proveitoso, sobretudo na medida em que nos interpela acerca da própria inteligibilidade do real e de seus pressupostos. Se a forma como Hegel tenta resolver essa questão fundamental é insuficiente, cabe a nós prosseguir na mesma prerrogativa pela busca dos pressupostos fundamentais de articulação do real e de sua inteligibilidade. Podemos, assim, colocar-nos nos ombros de um gigante para olhar além das delimitações do paradigma da representação, a fim de superar a posição negativa sobre nossa capacidade de conhecer, também numa superação de seu idealismo.

Referências

EULER, Werner Ludwig. O projeto da Ciência da Lógica de Hegel e o problema do início da Filosofia. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 5, n. 1, 2017, p. 176-192, 2017.

HEGEL, Georg Friedrich. **Ciência da Lógica: doutrina do ser**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. A metafísica na modernidade. *In: Filosofia e Cultura: Perspectiva Histórica*. 2.ed. São Paulo: Ed Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

MAYBEE, Julie. **Picturing Hegel: An illustrated guide to Hegel's encyclopedia logic**. USA: Lexington Books, 2009.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. **O ser como começo da Ciência: a Ciência da Lógica de Hegel**. 2008. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Curso de Programa Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, 2008.

ROSENFELD, Denis Lerrer. A Ciência da Lógica de Hegel como Filosofia primeira. **Revista Ágora Filosófica**, v. 13, n. 1, 2013, p. 201–216.

UTZ, Konrad. A questão do método na Fenomenologia do Espírito. *In*: CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; OLIVEIRA, James Wilson (Orgs.). **Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007. p. 83-104.

UTZ, Konrad. O método dialético de Hegel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, 2005, p. 165-185.

UTZ, Konrad. O projeto da ciência da lógica. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, n. 1, dez./2011, p. 43-57.

Recebido em: 09/05/2024
Aprovado em: 16/10/2024



Onésimo Alves de Mesquita*

RESUMO

O presente artigo, intitulado *Tornar-se justo na República de Platão*, tomando como base os diálogos que estão localizados nos livros I e II sobre a discussão inicial sobre o tema da Justiça, procura descrever os pontos de vista dos personagens ali apresentados por Platão, tendo em vista o contexto político e social da obra, bem como a perspectiva literária em que Platão desenvolve o seu arco narrativo para fazer a apresentação do conceito de Justiça inicialmente nos livros I e II. Em seguida é feita a apresentação do conceito de mimese na obra de Platão, que serve como chave hermenêutica para a resposta do tornar-se justo na República.

Palavras-chave: Platão. República. Justiça. Mimese.

Becoming just in Plato's *Republic*

ABSTRACT

This article, entitled *Becoming Just in Plato's Republic*, is based on the dialogues found in books I and II, on the initial discussion of the theme of Justice. It seeks to describe the points of view of the characters presented there by Plato, taking into account the political and social context of the work, as well as the literary perspective in which Plato develops his narrative arc to present the concept of Justice initially in books I and II. Next, a presentation of the concept of mimesis in Plato's work is made, which serves as a hermeneutical key to the answer to becoming just in the Republic.

Keywords: Plato. Republic. Justice. Mimesis.

1 Introdução

A sociedade moderna nunca experimentou uma prosperidade no nível material e tecnológico tão frutífera como no momento atual. A partir da educação, milhares de pessoas tiveram acesso ao ensino básico ou até mesmo universitário, o que foi permitido pelo entendimento de que a tecnologia está a serviço da educação. O homem contemporâneo está mais informado, mas, a consequência disso não é um homem mais educado em termos de justiça. Basta ver os noticiários de um dia normal para constatar que a ação humana sobre o planeta Terra tem desgastado o meio ambiente e propiciado um esgarçamento da própria vida moral e pública, levando a um relaxamento dos valores que permeiam a sociedade e que a sustentam, em prol de que seja um local de habitação pacífica e de responsabilidade de uns para com os outros.

Diante desse paradoxo, certas perguntas vêm à mente do homem moderno: o que fazer para termos uma sociedade mais justa? Seria suficiente a educação através da informação? Como tornar o homem mais justo? O que fazer para que o indivíduo aja com justiça, resultando, assim, em uma vida em sociedade em que responsabilidade e sabedoria sejam a norma?

O presente artigo não tem como objetivo principal dar a resposta final sobre as perguntas aqui delineadas. Porém, apresenta a proposta filosófica levantada por Platão e respondida pelo mesmo no seu livro *A República*, nos livros I e II, à questão: como tornar-se justo? Responder a ela pode nos conduzir às respostas de todas as outras.

2 A *República*: contexto da obra

A República de Platão continua a ser uma obra fundamental na filosofia política e ética, oferecendo uma visão idealista e, ao mesmo tempo, profundamente crítica da sociedade. Através da exploração de temas como justiça, educação e governança, Platão não apenas nos desafia a refletir sobre a natureza da sociedade, mas também sobre o que significa viver uma vida justa e virtuosa.

2.1 Sócrates e Platão

Para uma melhor compreensão do contexto da *República*, faz-se necessário entender o relacionamento entre Sócrates e Platão. Platão fazia parte de uma família abastada a quem pertence um longo histórico de influência na política. Afirma-se que foi um jovem de boa aparência, com grandes atrativos físicos e também um escritor dotado de talento artístico¹. Platão teria um destino promissor se permanecesse no mundo da arte, porém, seu encontro com Sócrates muda todos os rumos da sua vida:

O encontro com Sócrates, quando tinha cerca de vinte anos, mudou profundamente a sua vida enquanto homem e pensador: a ideia de “filosofia”, tal como é expressa em todas as suas obras, nasceu certamente por frequentar Sócrates, e poder-se-ia dizer também que toda a obra platônica no fundo responde à exigência de expor a “verdadeira” filosofia de Sócrates, personagem central de quase todos os diálogos platônicos (CASERTANO, 2014, p. 7).

Sócrates é apresentado na maioria dos diálogos platônicos como alguém de inteligência aguçada e de uma capacidade extraordinária de argumentação, tendo em vista o seu desejo por levar todos a uma visão comum da realidade. “Ele é invariavelmente retratado não só como um filósofo mais apto que seus interlocutores, mas essencialmente como um bom homem, comprometido com a verdade” (PURSHOUSE, 2010, p. 12). A capacidade de Sócrates de ensinar os homens vinha da maneira com que ele trazia a mente do seu oponente à verdade que ele mesmo possuía dentro de si. Por isso, a *maiêutica* socrática é celebrada por Platão.

Essa técnica de ensino socrática aparece no centro da forma literária em que Platão apresenta sua filosofia,

Ao contrário dos filósofos que o precederam, Sócrates defendeu que a filosofia se construía em vivo diálogo com os outros homens interessados em alcançar a verdade. Partindo da diversidade de opiniões que cada um possui, confrontando e refutando as diversas opiniões e também as opiniões opostas, Sócrates estava convencido de que, com o diálogo, podia-se alcançar um acordo, uma opinião “comum” que obtivesse o consenso de todos os dialogantes (CASERTANO, 2014, p. 8).

¹ Platão nasce em Atenas, em 427 a.C., considerando-se seus talentos e linhagem, era razoável que fosse ativo na política de sua cidade.

Em vida, além dos ensinamentos aprendidos por participar atentamente das discussões dialógicas de Sócrates, Platão acompanhou o drama que Sócrates viveu quando, em 399 a.C., por razões oficialmente declaradas como heresia, ou, mais especificamente, por introduzir novos poderes divinos e por corromper a juventude ateniense, foi julgado por um júri de cidadãos atenienses e sentenciado à morte (PURSHOUSE, 2010, p. 11). Seu julgamento foi um processo significativo na história da filosofia. Ao invés de fugir, ele aceitou a sentença de morte como uma forma de respeitar as leis de sua cidade.

A execução de Sócrates foi realizada através da ingestão de cicuta, um veneno letal. Ele a bebeu em um ambiente calmo, conversando com seus discípulos até que o veneno causasse a sua morte. Seu fim trágico é considerado um símbolo de sua dedicação à filosofia e ao princípio de viver de acordo com suas crenças morais, mesmo diante da morte. A morte de Sócrates traz a Platão um impacto² extremamente profundo, não somente do ponto de vista literário, mas também porque ele honrará o seu mestre trazendo aos seus diálogos a marca inconfundível de seus ensinamentos. Também se notabiliza que no julgamento de Sócrates, pode-se ver situação crítico-social e política na qual Atenas se encontrava.

2.2 Pano de fundo político-social

A Atenas de Platão havia passado por um período de grande instabilidade política. A democracia ateniense, uma das primeiras do mundo, foi marcada por uma série de conflitos internos e externos, incluindo a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), que culminou na derrota de Atenas pelos espartanos³. Essa derrota trouxe um período de oligarquia e, posteriormente, um breve retorno à democracia. O governo dos Trinta Tiranos foi marcado pela repressão brutal. Eles buscaram consolidar o poder pela força, eliminando opositores políticos e expropriando propriedades dos cidadãos ricos. Crítias, um dos líderes mais influentes, desempenhou um papel central na repressão, o que incluiu execuções e exílios em massa. Platão, que era crítico da

² O próprio Platão estava presente na execução.

³ A derrota de Atenas em 404 a.C. levou ao colapso de sua democracia. Esparta, a vencedora, impôs um governo oligárquico em Atenas, conhecido como o regime dos Trinta Tiranos.

democracia ateniense, via as falhas do sistema democrático como uma das causas do declínio moral e político de Atenas.

Com ambiente político famoso por seu sistema de governo radicalmente democrático, que permitia ao cidadão ateniense um alto grau de envolvimento nas relações do Estado e discussões nas praças, Atenas já havia passado por reformas que permitiam conferir ao ateniense a participação integral nas assembleias públicas. A relevância desse contexto é melhor afirmada por Purshouse (2010, p. 16).

A República está fortemente enraizada na sociedade ateniense em que Platão vivia. Como veremos, diversos elementos importantes das estruturas sociais e políticas de Atenas são submetidos a severas críticas no diálogo, e é importante estar ciente desse contexto para avaliar o significado dos argumentos de Platão em sua época.

Atenas era uma cidade marcada por profundas desigualdades sociais e econômicas. A sociedade ateniense estava dividida entre cidadãos livres e escravos. Além disso, a cidade-estado era um centro intelectual e cultural, mas essa riqueza cultural contrastava com a corrupção e a injustiça percebidas nas instituições públicas. Platão via a corrupção dos líderes e a ignorância das massas como obstáculos para alcançar a verdadeira justiça.

Além da dimensão política ateniense, outro aspecto importante para a *República* está na poesia, particularmente nos poemas épicos, tais como os de Homero. A mitologia homérica é a representação dos mitos e histórias dos deuses, heróis e criaturas mitológicas da Grécia Antiga, tal como descritos nas obras atribuídas ao poeta, principalmente *A Ilíada* e *A Odisseia*. Esses épicos, compostos provavelmente no século VIII a.C., são algumas das fontes mais antigas e influentes da mitologia grega. Os atenienses apreciavam a obra de Homero com a mais alta honra, situando-a em uma posição extremamente proeminente na cultura, na teologia e na ética ateniense.

Ao mesmo tempo, a importância da poesia era concebida pela sua acessibilidade ao público em geral. Por isso, seus poemas eram recitados em voz alta por oradores profissionais, ou nas praças, rodas de conversa e espaços públicos:

A poesia épica de Homero, que misturava a história e o mito, o humano e o divino, de maneira similar ao Antigo Testamento, levou a um esvaecimento da distinção entre verdade e ficção nas mentes de muitos atenienses. Os relatos e as histórias dos poemas sobre os deuses e suas intervenções nos assuntos

humanos eram amplamente vistos como tendo autoridade teológica, e constituíam a base de grande parte das crenças religiosas atenienses. Do mesmo modo, as lendas dos feitos heroicos de Odisseu e de outros não só eram assumidas como fundadas em fatos, como também eram extremamente influentes na moldagem dos costumes sociais atenienses, sendo o herói homérico considerado um ideal a que os soldados e o cidadãos deviam almejar (PURSHOUSE, 2010, p. 18).

Mesmo sendo difundidos de maneira comum, as virtudes e os valores defendidos por Homero são, em muitos lugares na *República*, antagônicos àquilo que Platão deseja que o homem comum aprenda, e principalmente o seu Rei sábio, ou Rei filósofo.

Em meio a esse ambiente em que a política democrática ateniense lutava por se sustentar em meio a crises e declínios, a cultura florescia, e junto com esse florescimento cultural, o aparecimento dos *sofistas*⁴ dá-nos a última coordenada para uma melhor interpretação da *República*. O movimento sofista foi um importante fenômeno intelectual na Grécia Antiga, especialmente durante o século V a.C., que influenciou profundamente a filosofia, a educação e a retórica. Os sofistas eram professores itinerantes que ofereciam educação em troca de pagamento, focando em habilidades práticas como a retórica, a argumentação e a persuasão.

Sócrates foi um dos maiores críticos dos sofistas, acusando-os de ensinar a manipulação em vez da busca pela verdade. Um bom exemplo é Protágoras⁵, que como muitos sofistas, viajou amplamente pela Grécia, oferecendo seus ensinamentos em troca de pagamento. Ele passava longos períodos em Atenas, onde encontrou um ambiente fértil para suas ideias, devido ao florescimento da democracia e do debate público.

Para Platão, os sofistas tinham perdido o rumo e esquecido do verdadeiro objetivo da filosofia, que é encontrar a verdade. Para os sofistas, um certo tipo de ceticismo moral era buscado nas conversas e ensino com jovens. Platão se opõe fortemente a este ceticismo e até mesmo chega a ridicularizá-lo através da figura de Sócrates. O objetivo da filosofia não é a formulação de ideias vagas e o estabelecimento de um ambiente cético, em que a virtude não pode ser exercida

⁴ O movimento sofista surgiu em um período de intensa mudança social e política na Grécia, particularmente em Atenas, onde a democracia estava em ascensão. Essa era uma época em que o domínio da oratória era essencial para o sucesso político e social.

⁵ Protágoras foi um dos mais importantes e influentes sofistas da Grécia Antiga, nascido em Abdera, na região da Trácia, por volta de 490 a.C.

porque não há ambiente para que ela venha a surgir. O objetivo da filosofia é ser uma incubadora de virtudes para todos.

3 Tornar-se justo na *República*

Na *República*, o tema da justiça é central na filosofia de Platão. Neste diálogo, Platão explora o conceito de justiça tanto no âmbito individual quanto no coletivo, ou seja, na alma humana e na estrutura da cidade ideal. O leitor que chega a Platão pela primeira vez não deve sentir-se obtuso ao confrontar a frequente inconclusividade dos diálogos, a imprecisão ocasional e as sugestões regulares de que há outros assuntos em jogo, ou outros argumentos que os oradores possam apresentar. Tudo isso revela a capacidade literária e intelectual de Platão.

3.1 Os diálogos sobre a justiça

No Livro I da *República*, o diálogo começa com uma discussão sobre a natureza da justiça. Sócrates, o principal interlocutor, conversa com várias figuras, incluindo Céfalo, Polemarco e Trasímaco, sobre o que significa ser justo.

Sócrates inicia o diálogo com Céfalo, um homem idoso e rico. Céfalo sugere que a justiça consiste em dizer a verdade e pagar as dívidas. Sócrates, porém, desafia essa definição, questionando se seria justo devolver uma arma a alguém que tenha enlouquecido, mostrando que ela pode não abranger todos os aspectos da justiça:

— Absolutamente — concordei eu —. Mas diz-me ainda mais isto: qual é o maior benefício de que julgas ter usufruído graças à posse de uma abastada fortuna?

— É tal que não seria capaz de convencer dele muita gente, por mais que dissesse. Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevêm o temor e preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm de expiar lá as injustiças e aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa — ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas — seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém (PLATÃO, p. 8).

Na verdade, a observação de Céfalo não constitui nenhuma definição. Identifica alguns tipos de ações como justas, sem dizer o que explica a sua justiça. Sócrates entende muito bem a resposta de Céfalo, porém, indaga a definição de justiça que está por trás do conjunto de atos injustos que ele acaba de mostrar. Aparentemente, segundo a noção de Céfalo, ser justo implica dizer a verdade e pagar dívidas (PURSHOUSE, 2010, p. 32) Com mais uma pergunta, Sócrates invalida o caráter normativo da ação indicada por Céfalo. “Se uma arma foi recebida e solicitada pelo seu proprietário louco ou bêbado, que deseja utilizá-la para matar alguém indevidamente, não é correto devolvê-la a ele” (331 d). A máxima de Céfalo não pode ser universalizada: não constitui um critério que possa ser estendido a toda ação correta, nem seu conteúdo pode ser considerado correto em todas as circunstâncias e em todos os aspectos.

Nesse ponto, Céfalo já não quer mais discutir e prefere continuar com o seu festejo religioso, motivo pelo qual se afasta da discussão. Quem assume o lugar de Céfalo é seu filho, Polemarco, que imediatamente retoma a discussão que seu pai havia iniciado sobre a relação da justiça como dar aquilo que é devido, baseada em ajudar os amigos e prejudicar os inimigos. Sócrates, entretanto, argumenta que isso não é satisfatório, pois pode ser difícil distinguir entre amigos verdadeiros e falsos. Ele também questiona se é justo prejudicar qualquer pessoa, mesmo que ela seja um inimigo.

Sócrates começa sua refutação perguntando a Polemarco se, por vezes, não se engana sobre quem são realmente seus amigos e inimigos. Ele sugere que alguém pode acreditar erroneamente que uma pessoa é sua amiga quando, na verdade, é má, e vice-versa. Portanto, sob essa definição, a justiça poderia levar a ajudar os maus – ao acreditar que são amigos –, e prejudicar os bons – ao pensar que são inimigos – o que seria contraditório à ideia de justiça.

Sócrates prossegue afirmando que prejudicar alguém, seja inimigo ou não, é um ato injusto. Ele argumenta que a justiça deve promover o bem e a virtude, enquanto prejudicar alguém tende a corromper e piorar a pessoa, tornando-a mais injusta. Assim, se a justiça envolve causar dano, ela acabaria por fazer as pessoas se tornarem mais injustas, o que seria um paradoxo, uma vez que a justiça, por definição, deve promover o bem. A partir desses argumentos, Sócrates conclui que a definição de Polemarco não é válida. A justiça não pode ser simplesmente ajudar os amigos e

prejudicar os inimigos, pois isso poderia, com facilidade, levar a ações injustas. A verdadeira justiça, para Sócrates, deve ser benéfica a todos e nunca causar danos a ninguém.

Tendo obtido o consentimento de Polemarco, Sócrates encontra-se agora diante de um desafio:

—Tanto eu como Polemarco ficámos tomados de pânico, E ele, voltando-se para todos, exclamou: — Que estais para aí a palrar há tanto tempo, ó Sócrates? Porque vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro? Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça (PLATÃO, p. 20).

Trasímaco viola o convívio desta conversa e Sócrates tem de agir rapidamente na resposta aos argumentos para evitar que o seu respeito pela justiça pareça ingénuo. Trasímaco encerra a ficção de um bate-papo sociável, exatamente no mesmo momento em que suas afirmações sobre justiça tentam arrancar o autoengano com que a sociedade retrata seus princípios morais. Isso pode ser visto quando Trasímaco acusa Sócrates de mentir (337a, 340d).

Mas qualquer um pode ser rude. O que diferencia Trasímaco é a habilidade retórica pela qual ele já havia se tornado famoso. Como a maioria dos sofistas, Trasímaco não era ateniense e viajou pelas principais cidades da Grécia ensinando habilidades politicamente úteis, especialmente a retórica. Agora ele usa a sua retórica para produzir um dos maiores e mais abrasivos debates sobre justiça:

— Cá está a esperteza de Sócrates. Não quer ser ele a ensinar, mas vai a toda a parte para aprender com os outros, sem sequer lhes ficar grato. — Que eu aprendo com os outros, é uma verdade que tu dizes, ó Trasímaco. Porém, dizeres que eu não lhes pago o benefício, é mentira. Pago tanto quanto posso. Mas o que eu posso é apenas elogiar, pois não tenho dinheiro. Com que entusiasmo o faço, quando alguém me parece ter falado bem, sabê-lo-ás perfeitamente c em breve, depois de teres respondido. Pois julgo que vais falar bem. — Ouve então. Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte. Mas porque não aprovas? Não quererás fazê-lo? (PLATÃO, p. 23).

Trasímaco argumenta que a justiça é definida pelas leis criadas pelos governantes, que são os mais fortes. Essas leis beneficiam os governantes, e a obediência a elas é o que se chama de justiça. Portanto, para Trasímaco, a justiça é

uma ferramenta de opressão, mediante a qual os poderosos impõem suas vontades sobre os mais fracos.

Podemos interpretar a definição de Trasímaco como uma análise naturalista do conceito de justiça, que procura uma base factual, e não moral, para o fenômeno da moralidade. A análise assemelha-se a uma rejeição niilista da justiça, na medida em que nega que ela exista. Sócrates desenvolve a ideia de que a verdadeira função de qualquer profissão, incluindo a de governante, é beneficiar aqueles a quem serve. Assim como um médico busca o bem-estar dos pacientes e um capitão busca a segurança de sua tripulação, um governante deveria buscar o bem-estar de seus súditos. Portanto, a justiça deveria ser o cuidado e o benefício dos governados, não apenas o interesse pessoal do governante.

3.2 Como se tornar justo?

Glauco, no Livro II da *República*, desafia Sócrates a defender a justiça como algo intrinsecamente valioso. Glauco apresenta uma visão cética da justiça, sugerindo que ela é um "mal necessário" e que as pessoas só agem justamente por medo das consequências da injustiça, não por acreditarem que ela seja boa por si mesma. Após ouvir Glauco, Sócrates é desafiado a provar que a justiça é desejável por si mesma:

— Então não fazes o que queres. Ora diz-me: não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos? (PLATÃO, p. 53).

Ainda em conexão com essa pergunta, Glauco, após afirmar sua categoria tripla de bens, indaga a Sócrates “Em qual delas colocas a justiça?” (357d). A resposta Sócrática é: “Na mais bela, creio, na dos bens que, por si mesmos, e por suas consequências, deve amar aquele que quer ser plenamente feliz” (358a).

Sócrates responde a Glauco sugerindo a construção de uma cidade ideal como um modelo para entender a justiça. Ele argumenta que a justiça em uma cidade surge quando cada classe desempenha sua função adequada sem interferir nas funções das outras classes. Da mesma forma, a justiça em um indivíduo ocorre quando as partes da alma (racional, irascível e apetitiva) estão em harmonia, com a razão as

governando. Sócrates defende que a justiça é intrinsecamente valiosa porque é uma forma de harmonia dentro da alma. Uma alma justa é aquela na qual a razão domina as paixões e os desejos, levando a uma vida ordenada e virtuosa. Essa harmonia interna traz verdadeira felicidade, independentemente das aparências externas ou das recompensas sociais.

A forma como Platão escreve a *República*, observando o seu contexto cultural e político-social, e levando em conta também o gênero literário em que a *República* foi escrita, é destacada nas palavras de Mário Vegetti (2007, p. 22, tradução e grifos nossos).

Para sorte do leitor, está claramente definido no próprio diálogo: é aquela “forma mista”, *diegético-mimética*, que é descrita em relação aos poemas épicos, pela primeira vez em toda a literatura grega, precisamente no terceiro livro da República (394 c). Esta forma consiste num quadro narrativo (como aquele confiado a Sócrates ao longo do diálogo) no qual as linhas dialógicas são inseridas na forma de discurso direto. Comparada ao poema épico, a República apresenta certamente uma clara prevalência da parte dialógica, *portanto imitativa*, o que a aproxima da pura mimese teatral; no entanto, a parte narrativa, embora quantitativamente reduzida, não é de todo desprovida de importância.

Platão acreditava que além do mundo físico que percebemos pelos sentidos, existe um mundo transcendente de formas ou Ideias perfeitas. As formas são realidades imutáveis e eternas, como a própria *Forma* da Beleza, Justiça ou Bondade. O mundo sensível, que é o mundo em que vivemos, é uma imitação (ou mimesis) dessas formas perfeitas. Tudo o que existe no mundo físico é uma cópia imperfeita e temporária de uma forma eterna e perfeita.

A visão de mimetismo também está relacionada à alegoria da Caverna, apresentada por Platão na *República*. Nesta alegoria, os prisioneiros na caverna só conseguem ver sombras projetadas na parede, acreditando que essas sombras são a realidade. As sombras representam as imitações do mundo sensível, que, por sua vez, são imitações das formas. A libertação dos prisioneiros e a ascensão ao mundo exterior simbolizam a jornada filosófica em direção ao conhecimento das formas e da verdadeira realidade.

O mimetismo aparece aqui como uma chave interpretativa para o tornar-se justo na *República*:

O efeito necessário e inevitável da mimese teatral sobre seus atores e espectadores é a identificação de ambos com os personagens em cena, seja positiva ou negativa (III 395bss.). Não há dúvida então de que Platão, ao compor um texto “misto” e, portanto, predominantemente mimético, esperava obter no seu público precisamente o efeito teorizado nesse mesmo texto. Ou seja, esperava-se que o ouvinte/leitor se identificasse com algumas das personagens da “sociedade do diálogo” – um corte transversal perfeito, como vimos, da sociedade e da cultura atenienses entre os séculos V e IV (VEGETTI, 2007, p. 8).

4 Conclusão

Como nos tornamos justos? Para Platão, uma das respostas é a visão mimética do ser humano, mediante a qual ele, a partir da sua livre escolha, pode optar por *imitar* aqueles personagens que fizeram o bem e que escolheram a justiça como fim em si mesmo, que anseiam por uma sociedade mais justa, e que fazem de si instrumento de transformação para a própria sociedade, tendo em vista que a justiça apresentada na *República* pode ser vivida por aquele que a busca não como meio para alcançar a dominação, mas para uma vida feliz e responsável.

Referências

CASERTANO, G. **Uma introdução à República de Platão**. São Paulo: Paulus, 2014.

GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

KAHN, C. H. **Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria**. Madrid: Escolar y Mayo, 2010.

MAFFETONE, S. **Ideia de justiça de Platão a Rawls**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

PURSHOUSE, L. **A República de Platão**. São Paulo: Paulus, 2010.

SANDEL, M. **Justiça: O que é fazer a coisa certa?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SANTOS, J. T. **Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas.** São Paulo: Loyola, 2009.

VEGETTI, M. **Guida allá lettura della Repubblica di Platone.** 4. ed. Roma: Editori Laterza, 2007.

VEGETTI, M. **Quince lecciones sobre Platón.** Barcelona: Gredos, 2012.

VLASTOS, G. **O universo de Platão.** Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1987.

Recebido: 21/10/2024
Aprovado: 06/12/2024



Ítalo Dant*

RESUMO

Vivemos numa sociedade pós-cristã e pós-política de cariz niilista. Nosso objetivo nesse artigo é fazer uma análise compreensiva dos proponentes atuais da cosmovisão transumanista, na qual assumem a posição que esse processo de transformação do homem pós-moderno no super-homem pós-humano será algo inescapável, inevitável, e colidirá com a história humana em não muito tempo. Este artigo tem o objetivo de analisar alguns dos fundamentos, baseado na fala dos precursores do pensamento niilista e tecnológico contemporâneo, as motivações filosóficas por trás do movimento transumanista, suas propostas para o homem pós-humano, trazendo à baila os comentários de seus principais teóricos, sua proposta antropológica e soteriológica através da tecnologia, assim como trazer outros pontos de vistas, a partir da visão destes autores, sobre questões bioéticas e neuroéticas acerca desse futuro transumano.

Palavras-chave: Transumanismo. Pós-modernidade. Nilismo. Bioética.

Transhumanism: Post-humanity or sub-humanity?

ABSTRACT

We live in a post-Christian, post-modern, nihilistic society. The current proponents of the transhumanist worldview usually say that this process of transformation of post-modern man into the post-human superman will be something inescapable, inevitable, and will collide with human history in not too long. This article aims to analyze the foundations and precursors of the technological nihilist thought, the philosophical ideas behind the transhumanist movement, its proposals for the posthuman man, bringing up the comments of its main theorists, its anthropological and soteriological proposal through technology, as well as bringing other points of view, from the vision of these authors, about bioethical and neuroethics issues concerning this transhuman future.

Keywords: Transhumanism. Postmodernity. Nihilism. Bioethics.

Transhumanismo: pós-humanidade ou sub-humanidade?

Introdução

Vivemos numa sociedade pós-cristã, pós-moderna, de cariz niilista. Os proponentes atuais da cosmovisão transumanista costumam dizer que esse processo de transformação do homem pós-moderno no super-homem pós-humano será algo inescapável, inevitável, e colidirá com a história humana em não muito tempo. Este artigo tem o objetivo de analisar os fundamentos e precursores do pensamento niilista tecnológico, as ideias filosóficas por trás do movimento transumanista, suas propostas para o homem pós-humano, trazendo à baila os comentários de seus principais teóricos, sua proposta antropológica e soteriológica através da tecnologia, assim como trazer outros pontos de vistas.

A ficção científica ganhou o mundo com os contos fantásticos de Jules Verne, durante o século 19. Muitos autores modernos, como Isaac Asimov, A. C. Clarke, H. G. Wells, entre outros, foram tão proféticos como Jules Verne, ao introduzirem a ideia de foguetes, satélites estacionários, inteligências artificiais e ciborgues, homens máquina. À primeira vista, o transumanismo parece ser uma ideia saída desses contos e romances de ficção, porém, ao passar dos anos, ganhou tanta repercussão que se tornou não só uma possibilidade remota, mas parece já ser presente na vida e nas aspirações de renomados pesquisadores, tanto do campo das ideias quanto do campo das ciências. Existem vertentes transumanistas que buscam aumentar a vida humana, descobrir o que provoca o envelhecimento e a senescência celular. Outros vão mais além, como os que buscam miscigenar a espécie humana com outras espécies animais, criando quimeras capazes de aumentar sobremaneira as capacidades sensoriais humanas. Outros buscam criar quimeras animais, com órgãos humanos, na busca de sintetizar uma verdadeira fazenda de órgãos. Outros estimam a utilização de clones humanos, com o mesmo objetivo.

Outros buscam ainda a integração do homem com a máquina, e essa é a vertente mais popular, e conseqüentemente, a mais complexa, levantando diversas questões bioéticas. Muitas figuras públicas como Elon Musk, Ray Kurzweill, Yuval Noah Harari, dentre outros, parecem promover essa nova cosmovisão, onde o mundo se tornará cada vez mais integrado, em direção ao mundo administrado (ADORNO, 1985, p. 8), mesmo ameaçado por práticas ou teorias, até filosóficas, objetivamente sem abrir mão dela, em busca da liberdade total.

Mas haveria realmente liberdade num mundo completamente integrado e administrado? A cosmovisão transumanista, que prega a inserção da humanidade no maquinário cibernético, o fim da evolução e do esclarecimento, realmente seria uma libertação, seja da carne, das doenças, da violência, ou seria de fato a derradeira prisão, a concretização máxima da jaula de ferro burocrática kafkiana? Haveria liberdade no *panopticon* pós-humanista? Como a humanidade chegou nesta escolha de Sofia, entre uma humanidade bio-conservadora que busca manter uma certa integridade no que significa ser humano, e uma pós-humanidade transumanista, que busca transcender tudo que pode ser identificado com o que sabemos ser homem? Quem está por trás desse aparente inescapável futuro, e quais suas ideias? Até onde, em termos éticos, a comunidade de *biohacking* almeja implementar *hardware* em humanos? Quais as consequências humanas e éticas da *Internet dos Cérebros* e da comunicação entre diferentes cérebros de forma digital? Uma forma de vida sintética, mesmo uma célula, é passível de direitos? Quais as consequências da criação ou manipulação genética de uma célula sintética ou peptídios e seu uso em um organismo biológico tradicional? Seria o futuro da medicina o design e a terapia gênica, ao desenhar e soltar no seu organismo células ou peptídeos sintéticos capazes de resolver um problema de saúde que uma ou um coquetel de drogas convencionais não seria capaz de resolver? Quais os prospectos disso para a comunidade científica, para as forças armadas e governos, e principalmente, para as pessoas comuns?

É inegável que existem muitas questões bioéticas, em especial, questões neuroéticas, pois afetam diretamente um dos órgãos mais importantes para os humanos, que é o cérebro. As principais questões neuroéticas neste espectro são as intervenções neurotecnológicas, como a implantação de dispositivos intracranianos, neurotrópicos, farmacologia nanotecnológica, estimulação magnética transcraniana, ou até a replicação de um cérebro biológico em um cérebro eletrônico, capaz de cognição e emoções. Podemos abolir a dor, a insanidade, a tristeza, o sofrimento e expandir nossas capacidades emocionais, morais e cognitivas, ou mesmo replicar um cérebro não-biológico? Ao fazer tal, estaríamos abolindo a própria condição humana, como havia profetizado C. S. Lewis? Todas as tecnologias que foram citadas nesses questionamentos não são mais ficções, mas possibilidades, e até fatos científicos que já existem, algumas já foram usadas em humanos, até mesmo em larga escala, com

consequências inauditas ainda a serem descobertas. Parece que o fenômeno transumanista é a caixa de pandora do século XXI, que já foi aberta. A grande pergunta que fica é: e agora?

Fundamentação Teórica

Levantadas essas questões, que não são simples de responder, precisamos entender o que levou a humanidade até este precipício. Precisamos entender a gênese desse pensamento na academia e na sociedade pós-moderna. Duas características parecem ser os responsáveis pela tomada de assalto dessa ideologia nas elites econômicas e acadêmicas: o aspecto niilista da pós-modernidade e o aspecto soteriológico imanentista do transumanismo, a crença milenarista de que o progresso científico emancipará e salvará o homem de si mesmo.

Tendo capturado a sensibilidade espiritual da humanidade por milênios, o niilismo tornou-se o clima cultural predominante da modernidade. É o ambiente que percorremos desde nascituro, o escopo insubstituível através da qual assistimos o desenrolar do mundo. Niilismo é o termo que melhor resume a marcha da civilização humana para a decadência e para seu fim civilizacional. É o niilismo negativo que nos tira a vontade de viver e trabalhar. A este respeito, Nietzsche, fez a seguinte determinação (NIETZSCHE, 1968, p. 44): “Niilismo: falta-lhe a finalidade: a resposta à pergunta ‘Para quê?’”.

Como um animal de carga que se inclina sob o peso das suas próprias contradições e do domínio do absurdo que a existência sem a transgressão que a metafísica possibilita, o niilismo vê o caráter fundamental do ser na composição de sua tragédia. Na mesma medida, Nietzsche identifica um caráter absoluto do niilismo: uma certa alienação do ser, no sentido de que o ser não nos “comunica” nada ao pensamento, e a realidade das coisas não é uma luz própria discernível nem comunicável. Poderíamos acrescentar que a suposição de Nietzsche parece coerente com a avaliação que a cultura ocidental contemporânea tem avançado na aquisição de meios tecnológicos poderosos, mas caiu numa incerteza sobre o fim apropriado, como o uso da internet, das mídias de massa e automação. Somos constantemente capazes de ver mais, fazer mais, produzir mais, mas não temos a menor ideia para

qual finalidade. E as relações humanas não têm escapado da sombra desse abuso, que parte dos aparatos tecnológico, que nos usam, em vez de nós os usarmos.

Essa é a confusão moderna sobre a técnica. A concepção niilista acerca da tecnologia e da ciência produz uma certa visão do mundo, mas que realmente não tem nada a ver com ciência, e sim com filosofia, como a opinião de que nada é real, e de que estamos exilados na matéria. Tudo se resume a materialidade. Sucede disso, que, limites éticos, ou bioéticos, são relativos, são produtos de meras subjetividades, confinadas na materialidade individual. Afinal, se nada é real senão a matéria, não poderia haver coisas como mentes ou leis morais naturais, de caráter universal, extraídos de uma ordem cósmica: a consciência é um composto bioquímico e nada mais. A partir dessa concepção de ciência, que na verdade, é uma concepção filosófica, a própria realidade torna-se incoerente e sem direção, cabendo ao homem medrar algum sentido e ordenar a matéria e dirigir a técnica da forma que lhe aprouver. Partindo dessa concepção niilista negativa acerca da realidade, de que o mundo material é de fato incoerente e desgovernado, qual o objetivo de definir algo, se no fundo, tal definição não é real e concreta, pois definições e modelos científicos não passam de construções mentais maleáveis?

Outro aspecto do niilismo negativo e do materialismo, seja na filosofia e na ciência, é levar invariavelmente a uma espécie de ateísmo. Não se pode escapar dessa causalidade da cosmovisão niilista e materialista. Como o niilismo negativo e o materialismo levam a negação do ser, a negação de categorias metafísicas clássicas, condenam objetivamente a indiferença completa de sua possível existência. Se o ser necessário existir, ele deve ser irrelevante. Não se pode excluir completamente a existência do ser, mas pode-se excluir a existência de um ser que seja importante nas vidas humanas. A consequência final dessa rejeição absoluta do Ser, é a divinização do homem¹. Dado que o niilismo produzirá a destruição completa do significado das coisas, nada mais resta senão rir, como um Demóstenes, ou ficar calado, como um Zenão. Logo, se não existe razão para fazer ou não fazer nada, a não ser cair no riso, no silêncio, ou até no desespero, por outro lado, surgem oportunidades de se criar uma nova realidade a partir desse caos e vazio metafísico, que no fundo, também será ilusório, mas que servirá para promover algum movimento, manietado por

¹ (Cf. FEUERBACH, 1941, p. 19, 21, 29, 35, 45, 142).

membros aptos e conscientes dessas concepções, numa direção que interesse às classes proprietárias e setores intelectuais submissos ao projeto moderno e tecnocrático.

Um dos problemas de negar princípios metafísicos clássicos, como por exemplo, o princípio da identidade, é poder afirmar que cada ser não é o que é. Cada coisa perde sua essência, por sua vez, o homem perde sua personalidade, seu caráter como *pessoa*, para fundir-se num magma indefinido, onde *tudo é um e um é tudo*. Negando o princípio da contradição, os contrários passam a coincidir. Tudo é nada. O belo é feio. O bem é o mal. O triunfo da dialética radical, a igualdade dos contrários. A negação desses dois princípios termina por negar o próprio ser. Tudo é um, e esse um é coincidência de opostos, porque está num constante fluir dialético, a única coisa existente é o fluxo, o *devenir*, nada é permanente, o ser não existe, o ser é nada, tudo passa a ser nada, e a realidade, uma miragem.

Logo, nada foi causado, pois não há distinção entre causa e efeito. Por isso nada existe para uma certa finalidade, e não existindo ordem, não há ordem das coisas em relação ao fim. Se não há causa, não há finalidade. A negação dessa ordem faz do universo um vazio absoluto que não pode ter nenhuma ordem racional. O ser não existe e com ele naufragam no abismo do nada, os demais transcendentais. Não havendo distinção entre ser absoluto e ser relativo, não havendo ser, não existe exemplarismo. O mundo deixa de ser espelho mais ou menos claro das ideias arquetípicas do Ser e de suas qualidades. O universo deixa de ser Cosmo para tornar-se algo informe e vazio, um caos, um abismo no qual não paira nem mesmo a sombra do ser. O ser não existe e o universo é nada. Assim sendo, nem mesmo as limitações trazidas pelo espaço e tempo são limites, pois o espaço é material, e somente seres materiais estão sujeitos as contingências da espacialidade: localizar-se é estar aprisionado. O ser identifica, constrange, logo, deve ser nulificado. Quanto ao tempo, duração do movimento, ele só existe para os seres compostos de ato e potência. Logo, a submissão ao espaço e ao tempo é uma afronta ao presente, ao instante, ao fluxo. O resultado do *devenir* é a mutabilidade do ser. A contradição do nada com o ser seria a causa do movimento dialético para o surgimento de uma nova metafísica, que funda um novo ser, agora imanente, pós-humana, do qual tudo culmina: “O começo contém o um e o outro, o ser e o nada, ele é a unidade do ser com o nada; é um não ser que é ao mesmo tempo ser, e um ser, que é, ao mesmo tempo, não ser” (CODA, 2000, p.

4). O niilismo negativo ganha os contornos de uma espécie de “religião”, de cunho esotérico, escondida dos seus adeptos mais superficiais.

Nietzsche denunciou, ainda nascente em seu tempo, essa nova cosmovisão moderna, enquanto complementa o resultado natural dessa cosmovisão, de divinização do homem, quando poeticamente (NIETZSCHE, 2006, p. 129-130) denota que:

Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como podemos nos consolar, os assassinos de todos assassinos. A coisa mais santa e mais poderosa que o mundo já teve sangrou até a morte sob nossas facas: quem limpará este sangue de nós? Com que água podemos nos limpar? Que festivais de expiação, que jogos santos teremos que inventar para nós mesmos? Será que a magnitude deste ato não é muito grande para nós? Não temos que tornarmos nós mesmos deuses meramente para parecer dignos disso? Nunca houve um desejo maior e quem quer que nasça depois desta causa, pertence a uma história maiselevada do que toda a história até agora!”
Aqui o louco caiu silencioso e olhara novamente para seus ouvintes; eles também estavam em silêncio e olharam para ele desconsertadamente.

Essa meta fica clara quando analisamos um dos historiadores mais lidos do mundo contemporâneo (HARARI, 2015, p. 42-43), analista e consultor do *think tank* das elites, o Fórum Econômico Mundial, um dos “profetas” do transumanismo:

Como o *Homo sapiens* não foi adaptado pela evolução para experimentar o prazer constante, se é isso que a humanidade quer, os jogos de video-games e *smartphones* não farão. Será necessário mudar nossa bioquímica e reengenharia de nossos corpos e mentes. Por isso, estamos trabalhando para isso. Você pode debater se é bom ou mau, mas parece que o segundo grande projeto do século XXI – para garantir a felicidade global – envolverá a reengenharia do *Homo sapiens* para que ele possa desfrutar do prazer eterno.

O transumanismo é de fato uma tentativa de reorientação da metafísica, no sentido de que os transumanistas modernos, ao buscarem negar a antropologia e a metafísica clássica, buscam manifestar a premissa de que existe um desejo entre os transumanistas modernos de que sejamos nós, os seres absolutos, criadores e ordenadores da realidade e de na natureza, possível apenas através de uma revolução biológica. Na nova cosmovisão antropológica, produto do niilismo negativo e do materialismo acerca da realidade e do homem, aliado a crença na salvação através da técnica, paradoxalmente, tenta-se transformar o ser relativo em ser absoluto, é “a contradição do Eu que se pretende absoluto e que sonha em se esvair

no Nada” (FEDELI, 2020, p. 69-75). Nessa empreita, iguala-se o ser ao não-ser, o tudo ao nada, e esses princípios dialéticos levam a negação de todos os princípios metafísicos e de todos os valores transcendentais. Busca-se revolucionar o transcendente e todos os valores, destruir o velho, criar o novo mundo e novo homem, imanentizá-los radicalmente (HARARI, 2015, p. 49):

Em segundo lugar, se de alguma forma conseguirmos frear, nossa economia entrará em colapso, com nossa sociedade. Como explicado em um capítulo posterior, a economia moderna precisa de crescimento constante e indefinido para sobreviver. Se o crescimento parar, a economia não se acomodará a algum equilíbrio aconchegante; ela cairá em pedaços. É por isso que o capitalismo nos encoraja a buscar a imortalidade, a felicidade e a divindade. Há um limite para quantos sapatos podemos usar, quantos carros podemos dirigir e quantas férias de esqui podemos desfrutar. Uma economia construída sobre o crescimento eterno, precisa de projetos infinitos – como as buscas pela imortalidade, bem-aventurança e divindade.

Para Harari, a salvação, nesse quadro disforme da realidade turbocapitalista significa divinização tecnológica, e não superação do capital, e essa salvação se obtém apenas quando se consegue escapar do tempo, manifestação da contingência, da destruição do *Homo Sapiens*, preso ao tempo, para a emergir como *Homo Deus*.

Se o niilismo negativo e a redução materialística pretendem alterar completamente o bom senso e emancipar a racionalidade humana da realidade e das categorias metafísicas, o transumanismo é apenas uma continuação externa desses princípios filosóficos anteriores. O transumanismo parece nascer como um movimento filosófico e social natural do niilismo negativo moderno e do materialismo, amparando-se no milenarismo, uma crença utópica da perfectibilidade do homem a partir dos avanços tecnológicos. O transumanismo parece florescer e ganhar grande terreno, seja dentro ou fora das academias, graças aos grandes investimentos de seus financiadores, na tentativa de governar a anarquia social e econômica, fruto da própria convulsão de um mundo niilista e materialista, por meio de uma evolução dirigida da espécie humana, onde o mundo será povoado por homens que pensam que vão se tornar super-homens, junto com novos deuses, as superinteligências artificiais. Não é de se espantar que muitos estudiosos desse fenômeno moderno, enxergam claramente nesse sonho escatológico e revolucionário uma espécie de inversão da esperança cristã em um reino dos céus espiritual, com a libertação da morte, a apoteose da carne e da consciência de forma imanetizada. Os próprios defensores

mais ardorosos do transumanismo, apesar de ateístas e materialistas radicais, não parecem esconder esse caráter religioso e soteriológico, quase mitológico, do transumanismo.

Elise Bohan, filósofa australiana e um dos ícones do transumanismo contemporâneo, não esconde seu desdém da humanidade ao dizer que nossos “cérebros de macaco” são ineficientes e incapazes de prever o futuro, o evento horizonte, que é imaginar como pensaria um transumano ou uma sociedade transumana, e de que estamos presos nesse viés de “cérebros de macaco”. Mesmo assim, ela nos convida a pensar sobre esse futuro, claramente nos colocando num dilema de aceitar ou não esse futuro inescapável (BOHAN, 2022, p. 62):

Você não precisa gostar de transumanistas ou querer nos convidar para um jantar. Mas você deve estar interessado no que temos a dizer e aberto à perspectiva de ter suas opiniões sobre a humanidade e seu futuro nos próximos séculos questionados. Se há algo que nossa sociedade global pode aprender com uma visão de mundo transumanista, é a importância de ter uma visão de longo prazo, jogar o longo jogo e minimizar riscos existenciais, para que a humanidade e *as futuras formas* de vida inteligente não tenham seu potencial aniquilado. O resto é com você ou sem você.

O aspecto soteriológico não é segredo para a autora e para seus colegas dentro do movimento. Todo o caos social, os medos e as expectativas de nosso tempo parecem gerar um fervor religioso e zelo entre os adeptos do transumanismo que possuem um perfil aberto a religiosidade, que difere das religiões tradicionais, em enxergar o transumanismo como uma religião.

Essa parece ser uma das principais premissas do movimento transumanista (KRUGER, 2021, p. 78-82), ao criar um imaginário social e religioso transumanista, que estão profundamente enraizadas nas próprias instituições sociais, especialmente na cultura moderna STEM (*Science, Technology, Engineering and Mathematics*), com seus “locais sagrados”, como o Vale do Silício ou o laboratório do *Google*, com seus “sacerdotes”, homens e mulheres que trabalham diligentemente para o “bem do futuro pós-humano”, como Elise Bohan, Yuva Harari, Jay P. Bishop, Ray Kurzweil, entre outros grandes especialistas em ciência e tecnologia do mundo moderno, assim como seus “profetas” visionários, como Natasha Vidamore ou Max More, com seu “sumo sacerdote”, Elon Musk, e com suas instituições de ensino superior, assim como empresas privadas, *think tanks* e fundos de investimentos bilionários, fundando, apoiando e financiando grande parte desse trabalho nas universidades.

Com um apoio fortíssimo na filosofia, principalmente vindo dos países anglófonos, de onde extraem sua relevância política, com sua posição de guardião dos “dogmas” politicamente aceitos, e de onde não se deve ir além, se não se submeter ao pensamento hegemônico ou suas normativas acadêmicas, essa nova perspectiva filosófica parece estar tornando-se o centro de atenção das universidades modernas.

Yuvah Noah Harari, o ícone mais popular do transumanismo contemporâneo e consultor de um dos maiores e mais poderosos *think-thanks* do mundo, o Fórum Econômico Mundial, imagina que os transumanistas levarão o homem para além da evolução, tornado-os como deuses (HARARI, 2019, p. 20): “Tendo salvo as pessoas da miséria abjeta, agora vamos tentar fazê-las positivamente felizes. E tendo elevado a humanidade acima do nível bestial das lutas pela sobrevivência, agora teremos como objetivo elevar os humanos a deuses e transformar o *Homo sapiens* em *Homo deus*”.

Yuri deixa claro que o objetivo final da revolução transumanista é transpor a humanidade para além da evolução, por meio de um direcionamento evolutivo direto. Harari acredita que em algum momento no futuro, poderemos ter a força de um Hércules, a beleza de uma Afrodite, a sabedoria de uma Atena.

Não podemos ignorar que esse flerte com o antigo paganismo será não só possível, mas que será bem-visto pelos transumanistas. A diferença é que nessa nova “religião” o ídolo é o próprio corpo, a própria existência e as suas capacidades sobre-humanas. Esse aspecto da criação de um novo homem e a esperança de uma sociedade perfeita, administradas por superinteligências artificiais, são categorias utópicas já conhecidas, como vimos nas tentativas de sociedades socialistas e fascistas. A revolta biológica, e em certa medida metafísica, presente na revolução transumanista, parecem surgir de uma certa soberba, elemento comum entre as obras transumanistas, na qual o homem é visto como um ser perdido, fruto do acaso cósmico, em eterno desespero e crise existencial, sem perspectiva material além da morte e o encontro com o nada que o trouxe a existência, e que os “profetas” desse novo evangelho são nossos guias e salvadores, quer queiramos ou não.

A diferença agora é que a humanidade entrará em um novo nível de existência, através do termo utilizado *ad nauseum* em muitas obras dos ideólogos transumanistas, um “*upgrade*”, que poderá elevar a humanidade para além da humanidade. Porém, como saberemos se será acessível a todos? Esse cenário não

subtrai a possibilidade de sublevar a humanidade, por meio de um controle absoluto e totalitário, em uma prisão de ferro burocrática *panóptica*, tanto interna quanto externa, sob a configuração inescapável do capitalismo de vigilância, através de corporações donas da tecnologia, num nível nunca antes visto na história humana. O novo campo de concentração será o próprio corpo transumanista, ou na perspectiva de um bioconservador, usando o termo de Hans Jonas, os “radicais” que não desejam tomar parte nessa revolução e desejarão manter sua autonomia corporal, restará os possíveis guetos da sub-humanidade.

Francis Bacon, em sua obra *Nova Atlântida*, prognosticava uma civilização utópica que controlará a natureza, a geração de novos homens e a gestão da própria sociedade, sob os augúrios de uma classe dominante tecnológica, despótica e esclarecida, na qual o objetivo final da tecnologia é o controle e manipulação de toda natureza, humana e não-humana, libertando o homem de suas fragilidades, ao mesmo tempo que o liberta de sua própria humanidade e sua natureza. O controle absoluto dos algoritmos sobre nossa personalidade, baseado no que consumimos, como no que vestimos, o que comemos, o que ouvimos, as pessoas com quem convivemos, parece um prenúncio terrível e pobre substituto da liberdade humana que esse futuro produzirá.

Para o transumanista, paradoxalmente, a única saída, a única forma de liberdade, de salvar o homem, assim como em última instância escapar da morte, é a criação de um novo homem, através da tecnologia e o domínio absoluto de sua natureza. A solução é tornar-se “deus”, buscar estender a vida indefinidamente: a busca é pela imortalidade e por poderes, seja por meio de incorporações de elementos tecnológicos no corpo, ou até mesmo a transmigração da consciência para uma entidade completamente artificial. Simon Young deixa claro seu desdém pelo ser humano e pelas religiões abraâmicas, fruto da grande apostasia ocidental, quando diz que assim “como o humanismo nos libertou das cadeias da superstição, permitamos que o transumanismo nos liberte das cadeias biológicas” (YOUNG, 2006, p. 32).

Esse novo humanismo difere do humanismo clássico por não exaltar o homem, mas por exaltar a ideia do que o homem pode se tornar se aderir aos dogmas transumanistas, aproximando-se da concepção “dado-cêntrica”, simultaneamente substituindo as “superstições” e transformando o homem no seu próprio deus, com capacidades que transcendem as atuais. O que os arautos desse novo mundo

parecem esconder deliberadamente é o quantas capacidades que a grande massa possuirá, à revelia das elites, membros das grandes corporações e donos de enormes fortunas, que são inegavelmente, os maiores investidores e mais interessados nessa nova visão e construção de mundo. Nick Bostrom acredita que no futuro, o sonho transumanista se realizará quando a fraca e frágil humanidade transcender, superando sua própria natureza e tornando-se pós-humana (BOSTROM, 2003, p. 4):

Transumanistas enxergam a natureza humana como um trabalho em progresso, uma gênese mal orientada na qual podemos remodelá-la da forma desejada. A atual humanidade não precisa ser o ponto final da evolução. Transumanistas acreditam que pelo uso responsável da ciência, tecnologia e outros meios racionais, nós eventualmente conseguiremos tornar-nos pós-humanos, seres com capacidades mais vastas que os atuais seres humanos possuem.

Logo, por meio da manipulação da natureza, utilizando a engenharia genética, drogas farmacêuticas inteligentes, terapia gênica e/ou nanotecnologia, como vemos surgir nos últimos anos. Sutilmente a marcha rumo ao transumanismo e da necessidade de aprimoramentos cibernéticos de nossa constituição física, emocional e cognitiva avança. Os teóricos transumanistas buscam dirigir a evolução da raça humana e nos transformar em uma espécie nova, com essas mudanças revolucionárias, possivelmente livrando-se da raça humana como conhecemos, criando algo completamente artificial.

Essa é uma das hipóteses correntes entre os estudiosos desse fenômeno, e alguns desses pesquisadores não tem o menor pudor em esconder o entusiasmo com a criação de um “*novo homem*”, enquanto outros estudiosos mais cautelosos estão soando o alarme, dentro do movimento transumanista, para esse possível fim da humanidade, a extinção dos seres humanos. Nós, que estamos vivenciando todo esse movimento filosófico e tecnológico, teremos a oportunidade de saber se o que está por vir, será o novo homem, fruto do processo dialético niilista e do capitalismo de vigilância que observamos. Esse movimento está a preparar, no âmbito especulativo e cultural, o caminho para o surgimento do “novo homem”, liberto de todas as cadeias da biologia, mas também da moralidade e da metafísica. Portanto, o objetivo do movimento transumanista é nada menos do que *viver para sempre*, imune a qualquer amarra biológica, social, moral, filosófica ou religiosa, por meio do aprimoramento de seus corpos orgânicos, da completa substituição de seus corpos orgânicos por novos

corpos artificiais ou com partes artificiais, ou por meio da injeção e manutenção de suas mentes em um meio completamente virtual, através de um “*upload*” de suas mentes na nuvem, na internet ou em alguma nova tecnologia, onde supostamente poderá ser recuperado um dia, quando seus corpos forem trazidos de volta, por meio de uma variedade de ideias fantásticas, projetadas para o futuro próximo da humanidade. Jeffrey P. Bishop, um cauteloso estudioso do fenômeno descreve seus colegas mais entusiastas da seguinte forma (BISHOP, 2010, p. 7):

A vontade humana, uma conquista evolutiva, volta-se para ordenar o caos da ontologia criativa e, dessa forma, decreta uma teologia ordenadora. Esse novo estágio do devir – um ponto culminante na série de forças criativas não direcionadas – resulta em diferentes possibilidades criativas, de acordo com algumas forças criativas não direcionadas – resulta em diferentes possibilidades criativas, de acordo com alguns pensadores recentes.

Um pouco adiante Bishop (2010, p. 8) nos esclarece que, apesar da boa vontade em buscar ordenar o caos e dirigir a evolução:

A crença metafísica transumanista é que nós, seres humanos, estamos em uma jornada evolutiva, do humano ao pós-humano; os sábios e inteligentes o suficiente para ver e entender a natureza transitória do ser humano são, portanto, humanos transitórios. A filosofia do transumanismo busca ordenar o devir evolutivo. Esse poder de ordenação assume um caráter teológico da mesma forma que Heidegger entende por teologia. Aqui, porém, o deus desses filósofos transumanistas é o deus que ordena o poder criativo para um novo ser, um novo deus, ou seja, para o pós-humano. As filosofias transhumanistas. As filosofias transumanistas, em minha opinião, são a coincidência das forças eternas e criativas do devir, assim como elas se voltam, no momento consciente, para o controle, em direção ao domínio. O transumanismo busca incorporar de forma diferente o *Übermensch*.

É inegável em algumas obras de autores otimistas sobre o transumanismo, a criação de uma nova era messiânica, que está sendo cultivado nas massas por meio dos seus “profetas” e por meio da cultura de massa, utilizando a ciência e a ficção científica como vetores ao fomentar a ideia de que essa nova era libertará a humanidade de sua miséria pós-moderna, assim como o surgimento de uma superinteligência computadorizada benevolente que avançará rapidamente o aprimoramento da biotecnologia, nos ajudando a alcançar a imortalidade, uma imortalidade imanente. Essa superinteligência é imaginada pelo autor e futurista Ray Kurzweill, que acredita numa fusão tecnológica da consciência humana – mesmo

fatalmente sem definir ou saber exatamente o que seja a consciência humana – e da inteligência artificial (KURZWEILL, 2005, p. 374).

Harari não esconde os aspectos soteriológicos dessa nova “religião”, mesmo não concordando com tudo que outros transumanistas pregam, como a divinização humana diretamente através da tecnologia. Ele acaba pregando uma divinização da humanidade, de forma indireta, através do que ele chama de “dataísmo”, a “internet de todas as coisas”, que eventualmente cobrirá toda a Terra e além, criando um sistema cósmico de processamento de dados, que saberá de tudo, controlará tudo.

Os utopistas transumanistas parecem demonstrar uma necessidade premente de destruir qualquer velha ordem ou instituição humana. Todos parecem estar determinados na criação e exaltação da “singularidade”, como eles chamam, que é uma espécie de superinteligência tecnológica, para alguns, mas um pesadelo pós-humano para outros. Ray Kurzweill demonstra claramente (KURZWEILL, 2005, p. 570), com uma certa arrogância e com bastante otimismo, sua crença nas promessas da evolução dirigida pelo transumanismo, capaz de trazer “uma complexidade cada vez maior, uma elegância, um conhecimento, uma inteligência, uma criatividade, uma beleza inacreditável, e níveis maiores de atributos mais sutis, como o amor”. Aparentemente, os proponentes do transumanismo, não pouparão esforços materiais e tecnológicos para colocar toda a humanidade frente a frente com um dilema inescapável: adaptar-se ao “futuro” ou deixar de existir.

Conclusão

Concluimos com um alerta acerca da natureza dessa revolução inevitável (BISHOP, 2010, p. 18-19):

[...] a ontoteologia do transumanismo não se permite facilmente estar aberta a um questionamento profundo sobre o que é considerado desejável em nosso futuro pós-humano. Questionar o futuro pós-humano é questionar a evolução e a ontologia com base científica; questionar o futuro pós-humano é questionar nossa liberdade de nos tornarmos o que quisermos. Para questionar o futuro pós-humano é questionar tudo de bom que foi produzido pelo Iluminismo, pelo liberalismo e, de fato, pelo humanismo. Afinal de contas, quem pode ser contra o alívio do estado humano? A pessoa se torna ridícula, um ludita ao questionar o aprimoramento. Questionar o futuro pós-humano é ser ridículo, ser um bioconservador (Bostrom, 2005a), um sacerdote ou sábio pedalando com medo, contando histórias de precaução, de acordo com Bostrom (2005b). Questionar o futuro pós-humano é questionar a base

teológica do transumanismo. do transhumanismo; questionar o futuro pós-humano é questionar o deus pós-humano, um sacrilégio contemporâneo.

Questionar a crença do progresso infalível da tecnologia e seu uso, a deificação do homem através dessa tecnologia, a dominação absoluta de sua própria evolução, um “design inteligente”, como Harari utiliza, ao ressignificar o termo que tem origens nos círculos protestantes criacionistas, se tornará uma heresia na pós-modernidade, em não muito tempo.

O dilema transumanista vai muito além das críticas “bioconservadoras” ou do temor de cometer um sacrilégio contemporâneo ao resistir a mudanças tecnológicas intrusivas: o dilema transumanista coloca em dúvida, ou até mesmo em cheque, tudo o que conhecemos como civilização e humanidade.

Essa esperança escatológica na tecnologia inevitavelmente elevará a humanidade ao progresso? Essa não era a crença dos racionalistas e cientistas do início do século XX, o século mais bárbaro da história humana? Afinal, o futuro será pós-humano ou sub-humano?

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Editora Zahar, 1985.

BISHOP, J. P. Transhumanism, metaphysics, and the posthuman God. **Journal of Medicine and Philosophy**, n. 35, 2010, p. 700-720.

BOHAN, E. **Future Superhuman: our transhuman lives in a make-or-break century**. Sidney: New South Publishing, 2022.

BOSTROM, N. **Transhumanists values em Ethical issues for the 21st Century**. Oxford University, 2003. Disponível em: <https://nickbostrom.com/ethics/values.pdf>. Acesso em: 01.jul.2024.

CAUGHILL, P. **Researchers have linked a human brain to the internet for the first time ever: welcome to the ‘Brainet’**. Disponível em: <https://futurism.com/researchers-have-linked-a-human-brain-to-the-internet-for-the-first-time-ever>. Acesso em 01.jul.2024.

CODA, P. Questio de Alteritate in Divinis, Agostino, Tomaso, Hegel. **Dialegethai, Rivista telematica di filosofia**, anno 2, 2000. Disponível em: <https://mondodmani.org/dialegethai/articoli/piero-coda-02>. Acesso em: 01.jul.2024.

FEDELI, O. **Antropotefismo, a religião do homem**. São Paulo: Flos Carmeli Edições, 2020.

FEUERBACH, L. **La Esencia del Cristianismo**. Buenos Aires: Claridad, 1941.

GIBSON, D. G. *et al.* Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome. **Science**, n. 329, 2010, p. 52-56.

HARARI, Y. N. **Homo Deus: uma breve história do amanhã**. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HARARI, Y. **'Homo sapiens is an obsolete algorithm'**: Yuval Noah Harari on how data could eat the world His magisterial history of humankind, Sapiens, was an international best seller. Now Yuval Noah Harari is back with a big new idea: Dataism. Disponível em: <https://www.wired.co.uk/article/yuval-noah-harari-dataism>. Acesso em: 01.jul.2024.

HE, S. The first human trial of CRISPR-based cell therapy clears safety concerns as new treatment for late-stage lung cancer. **Sig Transduct Target Ther**, n. 5, 2020. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41392-020-00283-8>. Acesso em: 01.ago.2024.

KURZWEILL, R. **The singularity is near: when humans transcends biology**. New York: Penguin Books Ltd., 2005.

KRÜGER, O. **Virtual immortality: God, evolution, and the singularity in post and Transhumanism**. Berlim: Transcript Verlag, 2021.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2006.

NIETZSCHE, F. **The will to power**. Tradução de Walter Kaufman. Nova York: Vintage Books, 1968.

REARDON, S. **Interspecies telepathy: human thoughts make rat move**. Disponível em: <https://hms.harvard.edu/news/interspecies-telepathy-human-thoughts-make-rat-move>. Acesso em: 01.jul.2024.

YOUNG, S. **Designer evolution: a transhumanis manifesto**. Amherst: Prometheus Books, 2006.

ZHANG, S.; YUAN, S.; HUANG, L. *et. al.* Human Mind Control of Rat Cyborg's Continuous Locomotion with Wireless Brain-to-Brain Interface. **Sci Rep.**, n. 9, 2019. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41598-018-36885-0>. Acesso em: 01.ago.2024.

Recebido: 20/09/2024
Aprovado: 06/12/2024



Henrique Lott*

RESUMO

Este texto propõe uma análise pontual sobre algumas das principais acepções que o conceito de mimesis adquiriu ao longo da história da arte ocidental. Iniciamos nossa abordagem com um enfoque especial a partir de duas concepções da filosofia grega clássica. Primeiramente tratamos a respeito da compreensão de mimesis no pensamento de Platão que, por sua vez, direciona uma crítica veemente contra a forma como a arte em geral representa seus conteúdos. Em segundo lugar, nos detivemos no pensamento de Aristóteles identificando em sua obra uma valorização da arte como mimesis, na qual demarcamos seu distanciamento em relação à visão platônica. Em seguida, procuramos mostrar certo número de exemplos que identificam os segmentos mais enfáticos que a elaboração clássica do conceito de mimesis teve dos séculos XVI ao XIX, quando a arte da imitação atinge pouco a pouco o seu ápice. Por fim, examinamos e questionamos até que ponto a arte contemporânea, apesar de toda a desconstrução que realizou em relação às artes do passado, ainda mantém indelévels ligações com o propósito imitativo.

Palavras-chave: Mimesis. Arte. História da arte. Arte contemporânea.

Mimesis and its perduration in art: from material reality to immaterial spirituality

ABSTRACT

This text proposes a punctual analysis of some of the main interpretations that the concept of mimesis has acquired throughout the history of Western art. We begin our approach with a special focus on two conceptions from classical Greek philosophy. First, we address the understanding of mimesis in the thought of Plato, who, in turn, directs a vehement critique against the way art in general represents its contents. Secondly, we delve into the thought of Aristotle, identifying in his work an appreciation of art as mimesis, where we demarcate his departure from the Platonic view. Next, we set off to present a number of examples that identify the most emphatic segments of the classical elaboration of the concept of mimesis from the 16th to the 19th century, as the art of imitation gradually reaches its pinnacle. Finally, we examine and question to what extent contemporary art, despite all the deconstruction it has carried out concerning the arts of the past, still maintains indelible connections with the imitative purpose.

Keywords: Mimesis. Art. Art history. Contemporary art.

* Graduado em Filosofia (2004) nas modalidades Licenciatura e Bacharelado, pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES). Mestre (2007) e Doutor (2013) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), tendo feito seu estágio doutoral (2012) na modalidade Recherches Doctorales Libres, junto à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, na França, com a bolsa sanduíche da Capes. Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas, tendo realizado seu estágio com a bolsa do Programa Nacional de Pós-doutorado da Capes. Suas linhas de pesquisas estão relacionadas mais diretamente com Ciência da Religião, Filosofia da Religião, Filosofia Política e Laicidade. Atuou de 2019 a 2021 como professor Substituto do Magistério Superior, no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: henlott@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.enpq.br/3835314784122476>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9346-7042>.

A mimesis e sua perduração na arte: da realidade material à espiritualidade imaterial

Introdução

Numa primeira aproximação, podemos dizer que o conceito de *mimesis* ou imitação abrange uma compreensão ampla que reúne vários elementos através de uma correlação recíproca entre eles. A *mimesis* pode ser definida também como um modo de representar a natureza que segue uma maneira idealizada nos seus procedimentos. Ou seja, o artista observa a natureza e escolhe os aspectos que deseja enfatizar em sua representação, reconstruindo, assim, uma imagem que pode ser — de acordo com o ângulo escolhido e a intenção visada — mais ou menos fiel ao que vemos na realidade. Desse modo, o artista idealiza a representação que faz da natureza, eliminando certos aspectos naturais que, a seu juízo, poderiam estar em desarmonia com o que seria mais próximo dos ideais da realização artística. Em outros termos, trata-se de uma orquestração em que algumas coisas são eliminadas para realçar outras.

Não obstante, frequentemente e ao longo de quase toda a tradição da história da arte ocidental, de modo idealizado ou não, buscou-se adequar e estabelecer uma conformidade visual entre a representação artística e o objeto representado. Vemos exemplos claros disso quando observamos as formas clássicas das obras de arte que vigoraram especialmente até o final do século XIX. Mas, para além deste foco, é preciso considerar também que a partir desta data os modos de execução artística se diversificaram e pouco a pouco se libertaram dos cânones que caracterizavam a *mimesis* em sua forma mais clássica. Por este motivo, em dado momento, a *mimesis* passou a extrapolar os recursos canonizados pela arte acadêmica e tornou-se paulatinamente uma expressão *polifigurativa*, que acolhe, por sua vez, tanto a arte figurativa como a arte não figurativa.

Contudo, um entendimento comum que devemos considerar num sentido mais amplo, é que a *mimesis* nunca se restringiu pura e simplesmente a uma reprodução *ipsis litteris* do real. Porém, foi a partir do instante em que a arte se abriu para formas de realização mais autônomas que a noção de imitação adquiriu novas configurações e novos recursos de exibição. E essa situação é perfeitamente perceptível no momento contemporâneo da arte, isso porque, “foi quando a pintura, no século XX, deixou de ser figurativa que pudemos, por fim, avaliar plenamente a *mimesis*, que não

tem por função ajudar-nos a reconhecer objetos, mas a descobrir dimensões da experiência que não existiam antes da obra” (RICOEUR, 2001, p. 235-36).

Essas são as linhas gerais de nossa investigação sobre algumas características, transformações e compreensões que a *mimesis* adquiriu no decorrer da filosofia e da história da arte ocidental. Seguiremos aqui, num primeiro momento, um itinerário de questionamentos e um campo de análise que começa pela concepção da *mimesis* no âmbito da filosofia de Platão. Veremos especialmente alguns exemplos em que a arte é compreendida por este filósofo como um simulacro do real e, por este motivo, apresenta uma dimensão ontológica inferior no mundo fenomênico.

Em um segundo momento, vamos analisar a posição de Aristóteles e a revalorização que ele promove do conceito de *mimesis*. Em seu modo de ver, há uma forma de universalização dos objetos que se dá especificamente através da arte. A seus olhos, a arte seria capaz de promover um aprofundamento de nossa percepção do real ao explorar características universais de um determinado objeto do mundo natural que, por si só, não nos oferece claramente essa possibilidade. Isso se dá porque os objetos do mundo real permanecem retidos em suas particularidades; e a arte, naquilo que lhe diz respeito, nos mostra as correlações universais que reúnem o todo no qual tais objetos se inserem.

Seguindo o roteiro de nossas investigações, veremos ainda algumas acepções que o conceito de *mimesis* adquiriu ao longo da modernidade. Restringiremos neste ponto o nosso campo de análise às segmentações que marcaram a passagem dos cânones da representação medieval para o Humanismo e a Renascença. Além disso, vamos abordar questões relacionadas com autonomia e a depuração da *mimesis* na modernidade clássica e no romantismo, tendo como ponto de partida a concepção que considera que a natureza seria um guia privilegiado para o desenvolvimento das criações artísticas.

Por fim, procederemos com uma avaliação sobre a situação da arte contemporânea e a radicalização que esta promoveu em termos de renovação dos parâmetros e da reconfiguração dos modos de produção artística. A *mimesis* adquire nesse âmbito uma nova roupagem em que a imitação — pelo menos em um sentido *lato* — não precisa mais imitar. Em outras palavras, o ato de imitar característico do fazer artístico passa a ser interiorizado, rompendo com as amarras do figurativismo e

abrindo-se para expressões inéditas marcadas por estilos e formas que convocam os espectadores para uma nova maneira de ver e ler o mundo.

1 A arte como *simulacro*: a crítica de Platão

A noção de *mimesis* e seu uso conceitual têm uma tradição multimilenar na filosofia da arte. Em seus primeiros aportes filosóficos, esta noção acolhe a ideia de que a arte é fundamentalmente um tipo de imitação da realidade corpórea. Platão expressa claramente essa compreensão no Livro X da *República* (598b-599a), quando deprecia de certo modo a arte, ao considerar que, por ser imitação, a arte acaba ocupando um lugar rebaixado na dimensão ontológica. Isso porque, para Platão, a verdadeira realidade habita o mundo espiritual (o Hiperurânio ou Mundo das Ideias)¹ e tudo o que vemos neste nosso mundo material seria, por assim dizer, um reflexo pálido ou uma cópia deformada das ideias perfeitas que habitam a realidade espiritual. Sendo assim, ao basear suas representações nas coisas que vemos no mundo fenomênico, a arte acaba ocupando um lugar de terceira categoria na escala do ser.

Na concepção de Platão, a imagem produzida pela arte é inadequada em duplo sentido: primeiramente é inadequada com relação ao ser verdadeiro que habita o Mundo das Ideias; e em segundo lugar, com relação aos entes que se apresentam como coisas do mundo material. No caso especial da pintura, a imitação não passaria de um simulacro já que

[...] a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios (*República*, X, 598b-c).

É justamente por este motivo que Platão critica a arte. Ele considera que a arte poderia ser comparada com o mero “reflexo num espelho”, que seria, no âmbito dessa

¹ Platão trata a respeito do Hiperurânio (ὑπερουράνιος) em alguns de seus diálogos. Por exemplo, no *Fedro* (247b-c) ele fala de um lugar que estaria situado além do céu. E é justamente “nesse lugar que as almas experimentam a alegria suprema, pois as almas a que chamamos imortais, uma vez que atingiram o zênite, são tomadas de movimento circular e podem contemplar as realidades que se encontram sob a abóbada celeste”.

compreensão, “uma ilusão sem substância”. Sendo assim, “o artista é comparado com um charlatão desprovido de qualquer espécie de ‘ofício’”. O que ele produz é pura ilusão e, nesse caso, “o artista é definido como um pseudoprodutor, como um produtor cego de puras e simples aparências” (HAAR, 2000, p. 19).

Em outros termos, o pintor imita a forma de um determinado objeto produzido por algum artífice, sem, no entanto, ir além da mera imagem ou da aparência material daquilo que é imitado. Por este motivo, no contexto da filosofia platônica, a arte ocupa um grau inferior na hierarquia do ser, visto que ela é “cópia da cópia”. Alguns estudiosos consideram que Platão teria sido o precursor da arte moderna ou abstrata. Ao criticar a arte imitativa e o seu viés naturalístico de representação, esse filósofo “poderia sem o saber, ser visto como o apologista mais convincente da arte moderna e anticonformista” (JIMENEZ, 2000, p. 209).

Platão valorizava padrões estéticos de rigor formal geometrizado e sintetizado, ou seja, modelos de representação que se colocam a certa distância da representação realística da natureza. Partindo deste ponto de vista, o filósofo ateniense considerava que a arte egípcia era superior à arte grega. A seus olhos, as “formas fixas” e estilizadas da arte egípcia identificavam-se melhor com as ideias do mundo espiritual. Segundo Werner Jaeger (2001, p. 1320-1321), “Platão amplia a vista à procura de um país onde existam formas sagradas e fixas da arte, libertas de toda a ânsia de inovação e de toda a arbitrariedade. E só a encontra no Egito onde a arte não sofre, aparentemente, evolução e conserva com todo o rigor um sentido espantoso para o que a tradição já consagrou”.

Na visão do filósofo ateniense, a imitação pura e simples da natureza poderia ter efeitos danosos. Sua preocupação primordial, diga-se de passagem, era com a questão pedagógica. Para ele, é buscando representar aquilo que é justo e bom e que está em sintonia com a verdade que a arte poderá imitar com maior proximidade a realidade do mundo espiritual. O que está em questão no pensamento platônico é uma ética social do filósofo-cidadão, uma ética que é aplicada pelos princípios eternos do bem e de seu cultivo prático e pedagógico na sociedade. A consciência de um mundo espiritual e de verdades eternas dá ao filósofo a consciência de que este mundo é ilusório e passageiro, por conseguinte, não deve pura e simplesmente ser imitado. Essa compreensão deixa transparecer claramente o receio que Platão tem

em relação à autonomia da arte que, a seu ver, pode ser causa de várias ilusões e até de perversões humanas (cf. FABRIS, 2017, p. 6).

Todavia, *mutatis mutandis*, há também na filosofia platônica um lugar digno para a arte, isso porque ela pode desempenhar um relevante papel no contexto pedagógico e formador das consciências. Nesse caso, ao imitar o bem e o belo, a arte se aproxima do mundo inteligível através de uma percepção específica que o artista pode desenvolver. Mas essa aproximação se dá somente na medida em que o artista for capaz de considerar devidamente a distância que os fenômenos do mundo estão em relação à verdade das ideias eternas e imutáveis.

Isso quer dizer que há na estética platônica uma arte de imitar que é diferente, que é, até certo ponto, uma *mimesis* mais qualificada por se manter fiel à essência (*eidos*) daquilo que imita. Para Platão, existem dois tipos de imitadores: aqueles que conhecem aquilo que imitam e aqueles que imitam, mas sem o conhecer. Os que conhecem realizam uma arte que se distingue como uma “imitação sábia”; os que não conhecem realizam uma arte ilusória e enganosa, pois não conhecem os objetos que imitam e são, por assim dizer, artistas do simulacro (cf. HAAR, 2000, p. 23).

O exemplo do que é o mais essencial de uma imitação sábia é o que se apresenta no diálogo *Timeu*, quando o autor fala sobre a criação do mundo fenomênico como uma bela obra do Demiurgo². O ato de criação deste mundo terreno se dá pela ação demiúrgica sobre o plano material (cf. REALE, 1997, p. 447). Logo, existe neste ato de origem uma mistura entre sensível e inteligível, entre matéria e forma. Nas palavras de Platão: “a geração deste mundo resulta de uma mistura engendradora por uma combinação de Necessidade e Intellecto” (*Timeu*, 48a). Contudo, há que se observar que o verbo imitar não aparece na “narrativa consagrada à fabricação do mundo pelo Demiurgo”. O que o filósofo nos chama a atenção é para “o exercício de um olhar fixo sobre o modelo que funda a atividade demiúrgica” (DECLOS, 2000; 2001, p. 205)³.

² O Demiurgo (**Δημιουργός**) de Platão é um deus artífice “criador” do mundo material. Ele contempla as formas perfeitas que habitam o mundo das ideias ou hiperurânio e as reproduz na matéria. Com esse gesto se dá origem ao mundo terreno e temporal que nós conhecemos. Em outras palavras, o Demiurgo modela este mundo a partir da imagem que observa do inteligível, ele “põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela” (*Timeu* 28a-b).

³ Todas as traduções do francês para o português e do espanhol para o português apresentadas neste artigo foram realizadas por nós.

Como é possível entrever, a teoria platônica da arte se esmera na defesa de um paradigma que se “submete ao imperativo da verdade” e este pode, por assim dizer, ser “incluído em uma reflexão sobre a normatividade de uma ‘correta educação’” (SINAPI, 1998, p. 17). A condução da alma deve, por conseguinte, ter como guia a razão para que possa superar as situações enganosas que a *mimesis* artística apresenta em suas diversas formas e maneiras de imitar. A racionalidade evita, com isso, situações caóticas e tormentosas relacionadas com os desejos pautados pela irracionalidade dos sentimentos e dos apelos corporais, elevando a alma, naquilo que lhe concerne, ao equilíbrio e à harmonia que lhes são próprios (cf. GUARNICA, 2020, p. 13).

A preocupação de Platão em procurar estabelecer limites para as artes se dá na medida em que seu interesse é orientar e educar os cidadãos para a vida política. Sob esse ponto de vista, a imitação artística precisaria ser tutelada para que não viesse a cultivar o engano e a ilusão e, com isso, fazer parecer que algo é real sem que na verdade o seja. Seria preciso, portanto, evitar que o efeito *trompe l'oeil* prevalecesse como ideal da produção artística em geral. O filósofo ateniense considerava que tal “como ocorre com a pintura, ocorre também com as artes poéticas”. E o grande perigo que ele via é que os artistas poderiam facilmente exaltar “a parte baixa da alma através da imitação dos caracteres débeis, [...] desmensurados e violentos”, pondo em risco, em vista disso, “a própria lei da cidade” (RESTREPO, 2016, p. 83-84).

2 O enaltecimento da *mimesis* em Aristóteles

Como vimos, é possível afirmar que temos em Platão uma desvalorização da arte como técnica de imitação; e, contrariamente a isso, temos em Aristóteles um enaltecimento dessa mesma técnica como expressão máxima do fazer artístico. Ambos vinculam a arte à *mimesis*, porém, o primeiro considera que as representações artísticas apresentam uma grande defasagem de sentido ontológico; enquanto o segundo considera que há uma ordem positiva e de grande valor na *mimesis* artística. Aristóteles aprecia a arte como um meio possível de se perceber melhor o sentido universal de um determinado objeto particular. Para ele, quando certo objeto é imitado

através da arte, essa imitação é capaz de ultrapassar a natureza e, com isso, atinge uma esfera de dimensão universal.

Por este motivo, a *mimesis* ganha uma nova legitimidade com o pensamento de Aristóteles. Isso porque, para ele, a imitação na arte apresenta uma situação de verossimilhança⁴ com o real e alcança, com este tipo de representação, uma realidade que é superior àquela dos objetos físicos. Sob essa ótica, a *mimesis* vai além de uma imitação pura e simples do real e, por conseguinte, pode até alterar a realidade enriquecendo-a com uma ênfase que é própria da criação artística. Esse procedimento permite acentuar ora aqui ora ali um detalhe a mais ou a menos no conjunto geral dos objetos representados. Como escreve Aristóteles, “não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade” (*Poética*, IX, 1551 1 36).

Isso significa que, no âmbito do pensamento aristotélico, a *mimesis* se justifica em uma medida de desempenho elevado na arte, especialmente porque que não se reduz à mera imitação. A escolha do modelo, sua expressão, o ângulo de observação, os matizes diversos, a situação emocional e outras variantes diferenciadas, implicam um trato elevado na arte de imitar. Ou seja, um mesmo objeto pode variar substancialmente de acordo com o tipo de imitação que recebe. Por exemplo, os poetas e os pintores representam as virtudes, mas também os vícios e os defeitos humanos que existem no mundo real das individualidades. Como diz Aristóteles, “os poetas imitam homens melhores, piores ou iguais a nós, como fazem os pintores: Polignoto representava os homens superiores; Pauson, inferiores; Dionísio representava-os semelhantes a nós” (*Poética*, II, 1448a 8).

Na concepção do pensador de Estagira, o objeto representado e imitado dá um salto sobre o seu modelo original, pois é conhecido duplamente e, por isso, através da *mimesis*, conhecemos melhor. Isso porque, diferente de Platão, Aristóteles

⁴ A questão da verossimilhança em Aristóteles está relacionada com algo que se apresenta de modo semelhante à verdade. Ou seja, é algo verossímil (εἰκός) que está identificado com a ideia de representar algum acontecimento ou fato sem que necessariamente estes existam na realidade da mesma maneira como foram representados. Desse modo, é possível ser verossímil “sem que exista qualquer probabilidade de que os fatos mencionados se tenham verificado” (ABBAGNANO, 1998, p. 1000). Contudo, um discurso poético ou outra representação artística qualquer, torna-se “verossímil [...] porque está de acordo com o que realmente acontece a maior parte das vezes em um determinado universo”. Dito de outro modo, “se é possível um discurso *eikós*, verossímil, é porque é possível um fato” (YAMIN, 2016, p. 149).

considerava que “as Idéias não são, portanto, a realidade; o mundo sensível é igualmente real e o indivíduo é a primeira e a mais alta realidade ou substância” (JIMENEZ, 1999, p. 215).

Para o ilustre discípulo de Platão, a noção de imitação está sintonizada com um modelo exemplar que pode ser aplicado a todos os objetos particulares e que, ao mesmo tempo, não se reduz a nenhum deles. E é justamente essa noção de imitação que abarca o conceito aristotélico de verossimilhança. O verossimilhante encontra-se na esfera das possibilidades, por isso tem uma abrangência que o mundo real dos particulares não tem. Sob esse ponto de vista, pode-se considerar que “a poesia é algo mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela ao universal, e esta ao particular” (*Poética*, IX, 1451 b 10).

Na visão de Aristóteles, mesmo que o poeta se expresse através da imitação de uma pessoa em particular, ou de coisas particulares, a sua expressão é de caráter universal. Destarte, estamos nesse caso no campo das possibilidades que se identificam com a verossimilhança que, no seu modo peculiar de ser, tem uma correspondência com acontecimentos concretos, ou seja, com coisas que aconteceram e que, por esse motivo, são possíveis. Sendo assim, tanto a poesia como a arte em geral, ao imitarem determinado personagem, são capazes de universalizá-lo. Nesse sentido, a *mimesis* “é apreciada em dois pontos: de um lado, no plano do artista criador, ela assume desde a infância uma função de conhecimento; graças a ela aprendemos, precisa Aristóteles. De outro lado, ela traz prazer tanto àquele que imita quanto ao público” (JIMENEZ, 1999, p. 218).

Mas, além disso, o estagirita está interessado em saber que tipo de imitação é a melhor, isto é, que tipo de imitação traz a “medida justa” no cultivo da virtude. Para ele, o homem tem a possibilidade de alcançar a plenitude de seu ser de forma imanente, isso porque a felicidade e o bem fazem parte do mundo sensível. Todavia, a arte é capaz de superar o sensível na medida em que pode imitar o impossível, criando, para tanto, imagens paradigmáticas. No entender de Aristóteles, a poesia, tal como a pintura, devem preferir “o impossível que persuade ao possível que não persuade. Talvez seja impossível existirem homens quais Zêuxis os pintou; esses porém correspondem ao melhor, e o paradigma deve ser superado” (*Poética*, XXV, 1461b 9).

A imitação tem ainda outra função importante, pois “permite legitimar e julgar os diferentes gêneros literários e as formas artísticas, fornecendo as condições para se avaliar as produções como obras de arte, mas, sobretudo, ao mesmo tempo, ela preenche também uma função bem precisa no interior dessas produções” (FABRIS, 2017, p. 7). Isso se dá porque a relação da arte com a natureza implica certo tipo de conhecimento e, em geral, o ser humano se compraz diante das imagens. Desta forma, o prazer estético é, por assim dizer, legitimado pela *mimesis*.

Como podemos observar, diferente do que pensava Platão, não há no pensamento de Aristóteles uma censura da arte, isso porque, na sua avaliação, o artista imita ações que se mantêm numa relação natural com os campos de possibilidades. Sendo assim, “nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres” (*Poética*, IV, 1448b 9).

Contudo, embora não haja censura da arte por parte de Aristóteles, isso não quer dizer que não exista a crítica ou a necessidade da mesma, uma vez que, a seu ver, temos diferentes níveis de artistas e, assim, consideramos que uns são melhores e outros piores. Em outras palavras, há os poetas que são bons e os que são maus. No entanto, os maus poetas não são maus somente por questões morais, mas também por imperícia em sua técnica de imitação (cf. *Poética*, IX, 1551b 32).

Segundo Aristóteles, existe algo que eleva a produção artística e isso pode ser observado naquilo que se reflete nas virtudes próprias do estilo da locução poética. Quando o poeta faz um bom uso das metáforas e ao mesmo tempo consegue ser claro em sua fala, ele escapa da linguagem vulgar e se eleva. A imaginação criadora do artista concebe em geral três modos distintos de imitação. Ou seja, “o poeta é imitador, como o pintor ou qualquer outro imaginário; por isso, sua imaginação incidirá num destes três objetivos: coisas quais eram ou quais são, quais os outros dizem que são ou quais parecem, ou quais deveriam ser” (*Poética*, XXV, 1460b 8).

Diante desse terreno fértil de expressões imitativas, pode-se acertar ou errar e, na concepção de Aristóteles, existem duas naturezas de erros: os erros acidentais e os erros essenciais. Errar não é algo constitutivo da arte, no entanto, quando o artista é incapaz, o erro torna-se intrínseco em sua obra. Nesse caso, ele comete um erro acidental. Porém, quando a imitação corresponde ao impossível, esta implicará em um erro essencial. E, aos olhos do filósofo de Estagira, este tipo de erro é desculpável

(cf. *Poética*, XXV, 1460b 23). É desculpável porque alcança o grau de verossimilhança que eleva a arte.

Todavia, embora possamos considerar que, se por um lado, Aristóteles enaltece a *mimesis* como uma forma legítima de expressão artística; por outro lado, ele não negligencia a necessidade da observação crítica. Ademais, em seu entendimento, imitar não é meramente copiar a natureza e, além disso, nem toda cópia se reveste necessariamente de valores universais. Por este motivo, a *mimesis* deve atingir um valor real na arte e, para tanto, deve elevar-se acima do natural expressando-o, ao mesmo tempo, de um modo verossímil.

Outro aspecto importante que a arte tem na concepção de Aristóteles diz respeito aos efeitos psicológicos que ela produz a partir das imitações que faz. Um exemplo de forte apelo psicológico se dá sobretudo com a tragédia, cujo gênero de imitação provoca-nos um efeito de grande comoção, elevando, por assim dizer, o nível de nossa consciência a partir da experiência que fazemos quando lemos ou assistimos à apresentação de uma obra trágica.

Esse tipo de experiência é um acontecimento que é definido por Aristóteles como *catarse*⁵. Tal acontecimento produz em nós um efeito cuja vivência nos permite uma percepção ampliada de nossos sentimentos, especialmente através da contemplação da obra de arte trágica. Essa é uma forma de experiência estética que pode ser profundamente transformadora e, ao mesmo tempo, purificadora. Desse modo, a *catarse* possibilita a “compreensão dos mecanismos psicológicos que

⁵ *Catarse* (κάθαρσις) é um termo que está mais relacionado com a poesia trágica e sua representação no teatro, bem como seus efeitos psicológicos no espectador. O termo *catarse* “tem origem médica, significa ‘purgação’ [...]. Aristóteles utilizou amplamente esse termo em seu significado médico, nas obras sobre história natural, como purificação ou purgação. Mas foi o primeiro que o usou para designar também um fenômeno estético, qual seja, uma espécie de libertação ou serenidade que a poesia e, em particular, o drama e a música provocam no homem” (ABBAGNANO, 1998, p. 120). Na concepção de Lalande (1993, p. 140), a *catarse* pode ser definida como “purificação, evacuação ou, como se diz frequentemente ‘purgação’, quando se fala de κάθαρσι τῶν παθημάτων de Aristóteles (a purgação das paixões) *Poética*, VI, 1449 b 28.” Lalande fala também do uso do termo na psicanálise, especialmente “por Breuer e por Freud, para operação psiquiátrica que consiste em trazer de volta à consciência uma idéia ou uma recordação cujo recalçamento produz perturbações físicas ou mentais e assim desembaraçar o sujeito”. A nosso ver, essa compreensão poderia estar identificada em muitos aspectos com o uso da estética de Aristóteles. Contudo, para alguns estudiosos, o termo *catarse* em Aristóteles não é muito claro, uma vez que “a palavra *kátharsis* aparece apenas duas vezes, isto é, só uma vez mais, além da fatídica aparição no cap. 6” (VELOSO, 2004, p. 15) da *Poética*. No entanto, o texto do filósofo indica com o termo *catarse* a ideia de purificação que, “através de piedade e medo, leva a cabo a purificação de tais afecções (*perainousa tèn tòn toioúton pathemáton kátharsin*)” (*Poética*, 6, 1449b). De qualquer forma, essa discussão tem uma importância fundamental para a estética e a filosofia da arte, uma vez que “a *Katharsis* de Aristóteles figura em todas as ‘Histórias de Estética’” (SOMVILLE, 1971, p. 612).

subjazem, em geral, na contemplação da obra de arte, pelo menos a de caráter *imitativo*” (CANDEL, 2018, p. LXXXIV).

Os efeitos desencadeados pela imitação trágica geram, portanto, grande comoção (catarse) nas pessoas que leem um texto ou assistem a um espetáculo trágico (cf. MARX, 2011; 2012, p. 134). Tais efeitos permitem, por assim dizer, uma emoção singular que sensibiliza fortemente os espectadores e os coloca diante de uma vivência empática com aquilo que é representado no contexto da narrativa trágica. Isso porque, segundo Aristóteles, “a tragédia, imitação de uma ação de caráter elevado, [...] suscitando o ‘terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (*Poética*, 1449 b 24). Essa passagem esclarece de uma maneira muito pontual uma das formas de universalização que a *mimesis* tem a propriedade de expressar no contexto da representação artística.

A contribuição de Aristóteles sobre o conceito de *mimesis*, juntamente com a de Platão, tiveram, como veremos a seguir, desdobramentos que deram ensejo a inúmeras discussões que se desenvolveram ao longo da história da estética e da filosofia da arte. A partir dessas duas bases, surgem segmentações de orientações diversas, além de fecundas reflexões e controvérsias que chegaram até nossos dias.

3 Segmentações do conceito de *mimesis* na história da arte ocidental

Como já foi assinalado acima, o conceito de *mimesis* tem uma longa duração, e podemos dizer também que ele continua presente de um modo ou de outro nas idealizações sobre a arte e nas produções artísticas em geral. As compreensões da Antiguidade Grega deram os primeiros passos e serviram como parâmetro para as reflexões posteriores sobre arte. São reflexões que percorrem um vasto caminho que vem desde a Idade Média, passa pelo humanismo, pela Renascença e desagua na modernidade dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX. É possível dizer que durante todo esse período, a arte procurou representar e *imitar a natureza* de uma forma ou de outra, ora com mais ora com menos realismo e fidelidade, sempre de acordo com cada estilo e com os recursos culturais próprios de cada época.

Como sabemos e é possível verificar, a Renascença é um exemplo típico desse modo de fazer arte. Erwin Panofsky (2000, p. 45) escreve que “as publicações do

Renascimento italiano em matéria de teoria e de história da arte insistiram [...] no fato de que a arte tem por missão ser uma imitação direta da realidade”.

Todavia, antes de avançarmos nessa questão, há que se considerar que essa vocação para a imitação vai além da própria arte, visto que é constitutiva do ser humano como um todo. A arte é sem dúvida um veículo privilegiado para a prática da imitação, mas esta é uma expressão própria do espírito humano que tem a tendência a se colocar para fora de si e *abraçar o mundo*. Por este motivo, a identificação da arte com o espectador permite uma vinculação espiritual que une o artista com seus observadores que, por sua vez, atuam como coautores da obra. É desse modo que o homem se identifica com o mundo e o incorpora em sua interioridade (cf. GEBAUER; WULF, 1996, p. 3).

Durante todo o período medieval a arte se manteve em uma posição submissa aos cânones de representação da ortodoxia católica. A tutela religiosa determinava o modo de fazer e o que se deveria fazer em termos de arte. Contudo, a partir da Renascença, os ideais da arte adquirem autonomia e vão pouco a pouco se convertendo em expressão laica. Desse modo, a Antiguidade e seus cânones de representação voltam a ser a referência central para a produção artística da época. Em virtude disso, “nasce a pintura que representa figuras por si mesmas”. A busca pelo rigor realístico na representação das imagens caracteriza os esforços artísticos do período, especialmente com o uso da perspectiva e a técnica do *chiaro scuro*, que procura expressar a beleza das formas através da gradação das sombras. Surge, assim, a pintura de cavalete que, de certo modo, “rivaliza com a natureza ao copiá-la” (BAYER, 1993, p. 101-102).

Foi, portanto, com a redescoberta das obras de Platão e Aristóteles que se abriu o caminho para inúmeras obras artísticas e literárias que, por sua vez, adaptaram o pensamento grego às buscas intelectuais da Renascença (cf. GEBAUER; WULF, 1996, p. 76). A imaginação criadora dos artistas atinge, com isso, o ápice da liberdade de expressão. Surgem nesse contexto duas tendências: a primeira busca copiar com exatidão as formas da natureza; a segunda acolhe a ideia de mudar de certo modo a aparência das coisas, nutrindo a expectativa de que a arte pode triunfar sobre a natureza (cf. PANOFSKY, 2000, p. 46). Ao mesmo tempo, elabora-se a compreensão de uma *arte em si*, que daria suporte conceitual para o

desenvolvimento da noção de *arte pela arte*, abrindo os horizontes para a afirmação da arte clássica (cf. BAYER, 1993. 103-104).

Especialmente a partir do século XVII, a *mimesis* adquire uma força criadora que ultrapassa a mera repetição e transforma a obra de arte em um todo orgânico. O quadro torna-se um mundo a parte e, simultaneamente, um guia para o espírito. Nesse contexto, a razão clássica vai pouco a pouco imperar na instrução e no entendimento sobre o belo, fazendo, em certo sentido, a síntese entre *la belle nature et le bel art*. O que se verá doravante é uma situação em que “o classicismo se define em todos os domínios, político, institucional, moral e artístico, pela procura do sensato, da moderação, do correto, do conveniente, do verossímil e do ‘alto gosto’” (JIMENEZ, 1999, p. 58). Assiste-se nesse período a afirmação de concepções que consideram que o belo consiste na representação clara e distinta do que é a verdade. Desse modo, os pressupostos da filosofia cartesiana marcam fortemente a arte do século XVII e, assim, inspiram a mente dos artistas e dos estetas da época. Um dos resultados dessa influência cartesiana é a construção de uma estética racionalista que unifica a compreensão de que o belo se identifica pura e simplesmente com o verdadeiro.

Grandes artistas desse período seguem esses princípios e empenham-se, cada um a seu modo, a representar em suas telas a ordem da razão. Inspirados também pela Renascença italiana, Nicolas Poussin, Philippe de Champagne, Charles Le Brun e outros tantos pintores, sobretudo do classicismo francês, seguem os postulados racionalistas e procuram registrar em suas obras a ordem do verossímil. Os objetos das pinturas passam a ser identificados como “representação de coisas nobres, conforme as leis da razão”. O desenho é valorizado como algo perene, que vem de dentro, do *logos*, e se deixa estimular pelas coisas naturais, mas que, ao mesmo tempo, é capaz de corrigir essas mesmas coisas através da ordem interior. Ou seja, é capaz de perceber as leis que se revelam além das aparências. Busca-se, assim, um tipo de *mimesis* que seja ao mesmo tempo agradável e racional e que, por seu turno, nos ajude a perceber espiritualmente as perfeições ideais. É justamente por esse motivo que se admite a correção da natureza através da inteligência aplicada à arte (cf. BAYER, 1993, p. 144-150).

Os princípios espirituais que alimentam essas ideias se pautam pela compreensão de que “os nobres Pintores e Escultores, imitando o primeiro Operário [o Demiurgo platônico], formam igualmente em seus espíritos um modelo de beleza

superior e, sem afastá-lo dos olhos, emendam a natureza corrigindo suas cores e suas linhas” (PANOFSKY, 2000, p. 144). Essa concepção de correção gera um debate sobre o colorismo e, com isso, a cor é relegada ao segundo plano. O desenho passa, então, a ter primazia no ambiente clássico, embora haja o reconhecimento de que um pintor necessita das cores para poder imitar a natureza com perfeição. É preciso, por conseguinte, que a cor se una ao desenho para que a pintura e o pintor existam (JIMENEZ, 1999, p. 64-68).

No século XVIII, as discussões teóricas sobre o conceito de *mimesis* foram bastante intensas. Os debates giravam em torno de compreensões sobre a natureza da imitação na arte, por um lado; e por outro, a própria natureza da imitação. Os teóricos desse período colocam o foco principal na noção de similitude e elaboraram concepções sobre a subjetividade e a autonomia do artista. Desse modo, supera-se a ideia de equiparação entre o exterior e o interior no processo de criação artística (cf. GEBAUER; WULF, 1996, p. 131-137). Mas essas elaborações teóricas acabam sendo solapadas por Kant que, por sua vez, entende que a natureza supera a arte. Para ele, o gênio exprime a natureza diretamente através de seus dons, visto que, o “*Gênio é a inata disposição de ânimo (ingenium) pela qual a natureza dá a regra à arte*”.⁶ Por este motivo, as “belas artes [...] têm que ser consideradas como artes do gênio” (*Crítica da Faculdade do Juízo*, § 46).

Para Kant, o ideal do belo está intrinsecamente relacionado com a humanidade, uma vez que o homem “é o único ser livre e moral” (BAYER, 1993, p. 208). Com essa compreensão, o filósofo alemão abala de modo definitivo uma antiga tradição da *mimesis*. A seu ver, o foco da criação artística não é propriamente a *mimesis*, mas fundamentalmente o gênio. Sendo assim, as obras de arte são criadas única e exclusivamente pelo gênio. Partindo dessa compreensão, a arte deve ser considerada como natureza, deve agradar sem contrariar as regras. Na concepção de Kant, a arte

⁶ A compreensão de gênio em Kant está relacionada com a ideia de que a natureza se expressa através daquele que recebe dons naturais. Sob esse ponto de vista, não há “arte sem gênio, sem a faculdade inata de produzir e expressar idéias estéticas” (HAAR, 2000, p. 37). O gênio é, por conseguinte, alguém que possui talento suficiente para “dar regras à arte”, na medida em que participa intrinsecamente da “espontaneidade da natureza”. Na concepção kantiana, o artista de gênio é aquele que é capaz de reunir “as faculdades [...] da imaginação e do entendimento”. Nesse sentido, “o gênio consiste na feliz disposição, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode exercitar, de encontrar idéias para um conceito dado e, por outro lado, de encontrar para elas a expressão pela qual a disposição subjetiva do ânimo daí resultante, [...] pode ser comunicada a outros” (*Crítica da Faculdade do Juízo*, § 49).

é mais do que uma bela representação, ela é, na verdade, “representação de ideias estéticas”. No seu entendimento, há uma relação intrínseca “entre o gosto e o gênio”, isso porque o gosto se une de certo modo à beleza⁷. Por este motivo, “Kant conserva sua primazia principal para o gosto, na medida em que também as obras das belas artes, que são artes de um gênio, encontram-se sob o ponto de vista condutor da beleza” (GADAMER, 2002, p. 107).

De qualquer forma, ao que parece, a *mimesis* não é eliminada do fazer artístico, pois continua como um procedimento que, como veremos, permanece até hoje, mesmo que seja de uma maneira bastante diferenciada do que foi no passado (cf. RICOEUR, 2001). A noção de natureza na representação artística vem se abrindo desde Kant, passa certamente pelos românticos, por Schelling e também por Hegel (1988, p. 19), que considerava que “a arte deve limitar-se à imitação da natureza, mas da natureza em geral, da interior e da exterior”.

4 Ab-rogação e reabilitação da *mimesis* na arte contemporânea

A arte contemporânea promoveu grandes transformações nas formas de expressão das produções artísticas, deixando cada vez mais de lado as representações que configuraram os aspectos gerais e tradicionais que delinearão a fisionomia da *mimesis* ao longo da história da arte. É certo que a *mimesis* sofreu inúmeras metamorfoses que se manifestaram em épocas, estilos e tendências distintos, mas nada se compara com o que ocorreu no momento contemporâneo.

Atualmente a arte apresenta uma imensa diversidade de inclinações e predisposições que se afirmam através de inúmeras e diferenciadas formas do fazer artístico. Temos neste cenário a presença da pintura, da gravura, da escultura, do desenho, performances diversas, instalações e tantas outras expressões que fazem parte do espectro geral do que se entende e se considera hoje como linguagens

⁷ A questão do gosto, segundo Kant, passa necessariamente pela *faculdade de julgar*. Sendo assim, “cada um sabe que o gosto na experiência estética representa o aspecto nivelador. Outro aspecto nivelador, ele é, entretanto, salientado como ‘senso comum’, como Kant diz com razão. O gosto é comunicativo — ele representa aquilo que de certo modo nos cunha” (GADAMER, 1985, p. 34). Contudo, há que se considerar também que a concepção kantiana de gosto engloba o entendimento de um tipo de julgamento que estaria conectado com a possibilidade de comunicar “sentimentos ligados a uma dada representação (sem a mediação de um conceito). Portanto, contrariamente às aparências, o juízo de gosto, juízo reflexionante, subjetivo, particular, individual, é também um juízo estético, sintético, *a priori*” (JIMENEZ, 2000, p. 125).

legítimas da arte. Em virtude dessa enormidade de tendências, definir com exatidão o que é ou não a arte contemporânea é um grande desafio. Por este motivo, ao que tudo indica, não é exequível querer sustentar uma definição unitária. Isso quer dizer que teremos que nos contentar com designações parciais para falar da arte em suas versões contemporâneas.

Todavia, mesmo levando em conta todas as dificuldades, é possível arriscar algumas definições pertinentes que correspondem de alguma maneira ao que se entende como expressão típica da arte contemporânea. Em geral, “os historiadores da arte e os atores do mercado de arte, por necessidade profissional, adotam, por comodidade, uma definição cronológica globalizante da arte contemporânea”. Para essas pessoas, os anos 1960 demarcam o momento inaugural, quando então são difundidas várias correntes artísticas, em especial, as “procedentes dos Estados Unidos” como, por exemplo, a “Pop art, o minimalismo e a arte conceitual” (GOGUEL D’ALLONDANS, 2010, p. 199).

A arte contemporânea deu seguimento ao processo de rupturas que a arte moderna iniciou, mas podemos dizer que foi muito além das propostas modernistas, na medida em que as ultrapassou e prolongou suas diretrizes iniciais. Inicialmente os impressionistas rompem com a rigidez da *mimesis* tradicional do desenho clássico e sobrevalorizam as cores e as pinceladas soltas. Já não há mais a preocupação em manter uma fidelidade rigorosa às aparências exteriores, pois o importante é compor o jogo das cores e procurar registrar as *impressões fugidias* da luz. A partir daí surgem várias correntes como o fauvismo, o expressionismo e o cubismo, entre outras. Essas correntes artísticas “deformam” a realidade para poder expressar um sentido mais profundo e identificado com a sensibilidade do artista. Sendo assim, diga-se de passagem, não se trata de uma incapacidade técnica de representar a realidade tal como ela é, mas, sim, da utilização de um recurso consciente que tem como objetivo exprimir “a interioridade e os sentimentos do artista” (IHLER-MEYER, 2010, p. 14).

Como já tivemos a oportunidade de conferir, desde a Antiguidade a arte vem se identificando de uma maneira ou de outra com a *mimesis*. Contudo, com o advento da arte moderna, essa antiga forma de representação artística muda substancialmente, tornando-se cada vez mais livre para expressar a realidade, seja ela exterior ou interior. Porém, com a arte contemporânea essa perspectiva é radicalizada e, a princípio, podemos dizer que, pelo menos algumas das principais

correntes contemporâneas rompem com qualquer tipo de representação do real, buscando, assim, o ineditismo a qualquer custo. A arte se volta agora para a inovação e a criação independente dos cânones do passado. O que se vê desde então é uma valorização crescente que se orienta para e pela ruptura com a tradição e que exige, ao mesmo tempo, “a referência à criatividade, à originalidade e à inovação. Um movimento que não deixará de se acelerar para dar à arte do século XX a sua forma vanguardista” (GENARD, s/d, p. 3-4).

Simultaneamente a esse avanço, registra-se uma crise de entendimento do público contemporâneo, que busca compreender e pede explicações sobre o significado e o sentido das obras de vanguarda (cf. LORIES, 1996, p. 16). Ao que parece, há uma perspectiva no âmbito da arte vanguardista que é veiculada em um *circuito fechado* que inclui os *marchands*, os críticos, os historiadores da arte e os artistas. Nesse circuito, a questão do entendimento e participação do espectador é, em muitos casos, praticamente deixada de lado. Sob esse ponto de vista, segue-se um tipo de ideologia de vanguarda que contempla apenas alguns iniciados que seriam “capazes de compreender” as “propostas inovadoras” da arte contemporânea.

Nesse contexto, é possível falar de um problema intencional de comunicação no qual as “vanguardas artísticas em geral, limitadas em sua capacidade de pôr em causa uma comunicação cultural da qual se beneficiam, [...] se contentam em manifestar seu desejo de romper com a própria comunicação, mas não com o sistema que gera a comunicação” (JIMENEZ, 1999, p. 347). A transgressão sistemática dos padrões e das antigas normas acaba, por fim, dando combustível simbólico para um tipo de “mercado de arte contemporânea especulativa”. Trata-se de uma modalidade de mercado de arte que nasce com a emergência “do mundo econômico-midiático”, mas que “quase nunca [apresenta uma] qualidade estética intrínseca” (GOGUEL D’ALLONDANS, 2010, p. 200).

Diante desse cenário complexo e indefinido da arte contemporânea, bem como de suas relações com o capitalismo econômico-midiático, a arte acaba sendo alvo de fortes críticas. Em geral, as críticas assinalam um engajamento dos artistas que, por sua vez, são compelidos por um viés metafísico em busca de “uma improvável ‘essência da arte’”, propondo a inovação e, ao mesmo tempo, uma definição renovada de sua própria essência, mas que, na verdade, não apresenta nenhuma novidade nesse sentido (GENARD, s/d, p. 19). Essas e outras questões colocam em evidência

alguns aspectos relacionados com a legitimidade da arte contemporânea. Por esse motivo, “os artistas atuais são acusados de ceder à displicência, de produzir qualquer coisa, de privilegiar sua própria reputação midiática em detrimento da criação” (JIMENEZ, 1999, p. 14).

Alguns autores como Arthur Danto e Hans Belting profetizaram a ideia de um *fim da arte*, pois perceberam que havia acontecido “alguma mudança histórica transcendental [...] nas condições de produção das artes visuais, ainda que, de um ponto de vista externo, os complexos institucionais do mundo da arte — galerias, escolas de arte, periódicos, museus, o *establishment* da crítica, as curadorias — parecessem relativamente estáveis” (DANTO, 2006, p. 4). Porém, ao que tudo indica, apesar de certo número de produções vazias e inócuas, a arte contemporânea continua a contribuir com obras de significativo valor cultural.

No âmbito dessa produtividade, podemos dizer que a *mimesis* não foi completamente deixada de lado. Houve, sem dúvidas, um afastamento de certos padrões canonizados pela tradição, no entanto, desde as concepções filosóficas mais antigas, a *mimesis* se mostra bastante flexível no que diz respeito à imitação da natureza. Podemos, portanto, imitar o natural a partir da interioridade e da exterioridade e, no caso da primeira, as referências externas podem se diluir. A pintura abstrata é um exemplo emblemático nesse sentido.

Não obstante, é assaz evidente que o referencial exterior também permanece nas produções artísticas modernas e contemporâneas: a obra de Marcel Duchamp pode indicar com clareza essa perspectiva. Isso porque, se por um lado, ele apresenta objetos produzidos pela indústria como obras de arte e, diante disso, não há uma ação de sua parte no sentido de imitar algo; por outro lado, esses mesmos objetos são cópias de objetos que se espalham pelo mundo. Em outras palavras, suas obras estão situadas ao mesmo tempo dentro e fora da produção mimética (NADON, 2009, p. 28).

Os *ready-mady* ou *objet trouvé* de Duchamp inspiraram fortemente a arte contemporânea, acelerando sua aparição nos anos 1960 (IHLER-MEYER, 2010, p. 16). Duchamp ofereceu um objeto utilitário e acabou provocando um “choque estético” e, desse modo, ele “descobriu [...] algo das condições da experiência estética” (GADAMER, 1985, p. 37). Contudo, não apresentou propriamente uma diferença evidente no que diz respeito à experiência estética propriamente dita. Em suma, pelo visto, a questão da *mimesis* permaneceu como referencial no âmbito da experiência

estética contemporânea. E essa compreensão é válida não somente para Duchamp, mas também para a arte contemporânea como um todo. As caixas de papelão Brillo, de Andy Warhol, se encaixam nessa mesma perspectiva. Podemos, de modo consequente, colocar “lado a lado uma verdadeira caixa Brillo e uma cópia do artista, ou então um urinol funcional e o *ready-made* de Duchamp. Percebe-se alguma diferença ‘estética’? Não, evidentemente, visto que os artistas tudo fizeram para que suas cópias fossem indiscerníveis do original” (JIMENEZ, 1999, p. 371).

O que podemos vislumbrar a partir de todo esse espectro de compreensões é que, com os avanços da arte contemporânea, entramos em um universo *polifigurativo* de representações que revelam “propriedades da linguagem que, de outro modo, permaneceriam invisíveis e inexploradas”. Desta forma, a obra de arte pode ser considerada “como um rastilho de fogo saindo de si mesmo, atingindo-me e atingindo, além de mim, a universalidade dos homens”. E no que diz respeito à questão da fruição estética, a abertura que se tem com as propostas artísticas contemporâneas permite, de uma forma ampliada, fazer com que “o sujeito da experiência estética [ingresse] numa relação comparável à relação de adequação que existe entre a emoção do criador e a obra que a traduz” (RICOEUR, 2001, p. 235-234).

Conclusão

A vastíssima historicidade do conceito de *mimesis* nos coloca inevitavelmente diante de limites de abordagem e de análise. Isso quer dizer que é necessário partir de recortes muito pontuais e específicos. E foi exatamente isso que procuramos fazer ao longo do presente artigo. Ou seja, vislumbramos um eixo possível de abordagem e procuramos acentuar alguns pontos fundamentais da *mimesis* que marcaram épocas diversas no contexto da reflexão filosófica e da história da arte ocidentais.

Partindo desse enfoque geral, foi possível assinalar vários aspectos que demonstraram particularidades e características próprias da arte de imitar e suas mudanças mais fundamentais ao longo da história. Identificamos, também, um fio condutor que permaneceu de modo contínuo, apesar das mudanças radicais e das sempre novas acepções que o conceito foi adquirindo no espaço de tempo que abordamos aqui. Por conseguinte, a nosso ver, isso atesta que há muitos pontos de

conexão que nos permite identificar a perduração da *mimesis* em quase todo o arco histórico percorrido pela arte.

Em outras palavras, apesar das metamorfoses diversas, o espectro mais geral do conceito de *mimesis* permaneceu com algumas de suas características mais essenciais. Isso porque, desde a Antiguidade, com Platão e Aristóteles, a *mimesis* nunca foi compreendida como uma cópia pura e simples da realidade. Ela sempre denota algo que vem mesclado com a interioridade dos artistas que dão, por assim dizer, o tom, a luz e a cor da obra de arte de acordo com cada estilo e com a personalidade de cada um.

Todavia, é certo que na maior parte do tempo histórico vivido pela arte ocidental, a referência a objetos exteriores foi bastante visível, mesmo que esses objetos se apresentem com alguma distorção ou diferenças mais demarcadas em relação ao que vemos na natureza. A conclusão que podemos chegar a partir do conjunto das análises aqui propostas é que: se por um lado a arte é pelo menos em certa medida, um tipo de imitação; por outro lado ela não é uma mera imitação ou uma cópia servil. Contudo, poderíamos discutir extensa e interminavelmente até que ponto um tipo de *mimesis* se transforma em outro, incluindo aí os diversos estilos, tendências e épocas distintas.

Além disso, em nosso entendimento, a despeito do que se diz sobre o abandono da *mimesis* enquanto *modus operandi* no contexto da arte contemporânea, poderíamos considerar que talvez a retomada mais radical da *mimesis* enquanto forma de expressão artística tenha se dado exatamente no período contemporâneo e, especialmente, com Marcel Duchamp e Andy Warhol. E foi justamente com estes dois artistas que os objetos-modelo tornam-se integralmente incorporados na quase totalidade de suas aparências ou mesmo na sua própria concretude como realidade *ôntica*. Sob esse ponto de vista, podemos sem dúvida alguma falar de imitação da realidade material, mas há que se falar também de imitação de uma espiritualidade imaterial que perpassa todo esse quadro de representação com suas incontáveis variáveis que são, necessariamente, projetadas para o exterior a partir da interioridade de cada artista.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- BAYER, Raymond. **Historia de la estética**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CANDEL, Miguel. Introdução. *In*: ARISTÓTELES. **Protréptico. Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 2018. p. XI-C.
- DANTO, Arthur. **Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- DESCLOS, Marie-Laurence. Une façon platonicienne d'être une image: le mimema. **Classica**, São Paulo, v. 13; 14, n. 13; 14, 2000; 2001, p. 205-217.
- FABRIS, Adriano. Pour une éthique de la mimesis à l'époque des technologies numériques. **Journal Sens Public**, 2017, p. 4-21.
- GADAMER, Hans-Georg. **A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GEBAUER, Gunter; WULF, Christoph. **Mimesis: culture – art – society**. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- GENARD, Jean-Louis. **Art moderne, art contemporain**. Ce que l'esthétique philosophique peut en dire. s/d. Disponível em: <https://www.studocu.com/pt-br/document/universidade-de-brasilia/historia-da-arte-contemporanea/genard-art-moderne-art-contemporain-esthetique-philosophique/70981434> Acesso em: 21.fev.2021.
- GOGUEL D'ALLONDANS, Alban. La substitution des lois du marché aux critères esthétiques dan l'art contemporain spéculatif. **Innovations**, n. 31, 2010, p. 100-224.
- GUARNICA, David Angeles. El fármaco de la mimesis en la paideia platónica. **InconΦidentia Revista Eletrônica de Filosofia**, Mariana, v. 4, n. 7, jan./jun. 2020, p. 5-19.
- HAAR, Michel. **A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Estética**. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

IHLER-MEYER, Sarah. **L'archaïsme de l'art contemporain**: la tendance allégorique de l'art contemporaine. Dissertação (Master 2 d'Esthétique) Université Paris1-Panthéon-Sorbonne Disponível em: <http://static.iquest.com/fichiers/theses/Histoire-Arts/archaïsme-art-contemporain-ihler-meyer.pdf>.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JIMENEZ, Marc. **O que é estética?** São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LORIES, Danielle. Art contemporain: questions nouvelles pour l'esthétique philosophique? **Philosophiques**, vol. XXIII, n. 1, p. 15-35, 1996. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/1996-v23-n1-philoso1802/027362ar.pdf>.

MARX, William. La véritable catharsis aristotélicienne. Pour une lecture philologique et physiologique de la Poétique. **Poétique**, Paris, 2011/2, n.166, p. 131-154, Éditions Le Seuil. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-poetique-2011-2-page-131.htm> Acesso em: 28.abr.2022.

NADON, Catherine. **Le rôle de la mimèsis dans les théorie critiques de l'art contemporain**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Université du Québec à Montreal, 2009. Disponível em: <https://archipel.uqam.ca/2335/1/M10932.pdf>. Acesso em: 11.set.2023.

PANOFSKY, Erwin. **Idea**: a evolução do conceito de belo. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. **Fedro ou da Beleza**. Lisboa: Guimarães Editora, 2000.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas". São Paulo: Edições Loyola, 1997.

RESTREPO, Luis Guillermo Quijano. Mimesis, inspiración y política en Platón. *In*: RESTREPO, Luis Guillermo Quijano; LONDOÑO, Leonardo; ROBLEDO, Jorge

Armando Ardila. **Mimesis I: Platón**. Pereira: Editorial Universidad Tecnológica de Pereira, 2016. p. 80-95.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Ed. 70, 2001.

SINAPI, Michèle. Aspects de la mimesis dans la politique platonicienne. **Hermès**, La Revue, n. 22, 1998, p. 17-25.

SOMVILLE, Pierre. Katharsis et esthétique chez Aristote. **L'antiquité classique**, Tome 40, fasc. 2, p. 607-622, 1971.

YAMIN, Ana Maria. Sobre o fundamento do discurso verossímil na Retórica de Aristóteles. **Poliética**, São Paulo, v. 4, n. 1, 2016, p. 147-166.

Recebido: 03/06/2024
Aprovado: 16/10/2024



RESUMO

Este artigo tem como objetivo abordar a relevância dos movimentos sociais na construção da Constituição Brasileira de 1988, destacando sua atuação persistente e ativa ao longo das décadas de 70 e 80. A participação popular foi fundamental no processo constituinte, permitindo que a voz do povo fosse incorporada à legislação máxima do país. A Constituição de 1988 representa um marco democrático na História do Brasil e assegura uma ampla proteção aos direitos humanos. No entanto, apesar do sólido arcabouço constitucional, ainda persistem desafios na efetivação desses direitos. O trabalho também enfatiza a importância da atuação conjunta da sociedade civil, movimentos sociais e Estado na promoção de políticas públicas que garantam a igualdade de oportunidades e o bem-estar de todos os cidadãos.

Palavras-chave: Direitos humanos. Movimentos sociais. Democracia. Desafios.

The relevance of social movements in the 1988 Constitution: democracy, human rights and persistent challenges

ABSTRACT

This article aims to address the relevance of social movements in the construction of the Brazilian Constitution of 1988, highlighting their persistent and active role throughout the 1970s and 1980s. Popular participation was crucial in the constituent process, allowing the voice of the people to be incorporated into the highest law of the country. The 1988 Constitution represents a democratic milestone in Brazil's history and ensures comprehensive protection of human rights. However, despite the robust constitutional framework, challenges remain in the effective realization of these rights. The work also emphasizes the importance of collective action by civil society, social movements, and the State in promoting public policies that guarantee equal opportunities and well-being for all citizens.

Keywords: Human rights. Social movements. Democracy. Challenges.

Introdução

No atual contexto da sociedade internacional, a busca por Direitos Humanos (DH) está sendo acompanhada por novas configurações que aceleram as transformações sócio-políticas na conquista dos direitos sociais para a efetivação dos Direitos Humanos – um bem inalienável para a constituição dos indivíduos. Contudo, é importante perceber uma diferença significativa entre a elaboração desses direitos por órgãos especializados e sua efetiva implementação.

A luta pela garantia dos Direitos Humanos tem sido uma pauta constante na agenda global, refletindo a consciência crescente sobre a importância de garantir a dignidade e a igualdade para todos os seres humanos. Novas abordagens e estratégias têm surgido para enfrentar os desafios e as violações dos direitos fundamentais em diversas partes do mundo. No entanto, apesar dos avanços significativos, muitas vezes, os órgãos especializados na promoção e proteção dos Direitos Humanos enfrentam obstáculos políticos, culturais e econômicos que dificultam a implementação plena desses direitos.

Para que os Direitos Humanos se tornem uma realidade tangível para todos, é necessário um esforço conjunto e contínuo da comunidade internacional, dos governos, das organizações não governamentais e da sociedade civil. É preciso criar mecanismos mais efetivos de monitoramento e responsabilização, garantir a participação ativa das pessoas afetadas pelas violações dos direitos e promover uma cultura de respeito e valorização da dignidade humana em todas as esferas da sociedade.

A consolidação dessa política não é uma tarefa fácil, mas é uma luta essencial para construir um mundo mais justo, igualitário e respeitoso com a diversidade humana. Ao reconhecer a importância desses direitos como fundamentais para a nossa existência e ao trabalhar incansavelmente para torná-los realidade, podemos caminhar rumo a uma sociedade verdadeiramente mais justa e humana.

A atuação desses grupos tem sido marcada por um crescente ativismo, clamando pela ratificação de suas demandas junto a instituições de justiça internacionais, como o Tribunal Internacional de Justiça da ONU e a Corte Penal Internacional, bem como junto a instituições financeiras que defendem o modelo de uma economia liberal, tais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional.

Essa ampliação das pressões por parte dos novos atores reflete a urgência de transformações sociais e políticas para enfrentar os desafios contemporâneos. Os movimentos que lutam por igualdade de gênero, direitos LGBTQIAPN+, proteção do meio ambiente e combate às desigualdades sociais e promoção da equidade financeira têm encontrado nos órgãos internacionais de justiça um espaço para reivindicar a defesa de seus direitos fundamentais, bem como para buscar o reconhecimento de suas identidades e vivências.

A atuação desses grupos junto a instituições financeiras também reflete a busca por um novo paradigma na economia que considere os aspectos sociais e ambientais, além dos interesses puramente financeiros. A pressão exercida sobre o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional reflete a necessidade de políticas monetárias mais justas e inclusivas, que considerem as desigualdades e priorizem o desenvolvimento sustentável e equitativo.

Essas lutas são um reflexo da crescente conscientização da sociedade global sobre a importância dos direitos humanos e da justiça social. Os movimentos sociais têm desempenhado um papel fundamental na promoção de mudanças e na conquista de avanços significativos na garantia dos direitos de grupos historicamente marginalizados e discriminados. A atuação desses novos atores é essencial para impulsionar a agenda dos direitos humanos e promover uma sociedade mais inclusiva, justa e igualitária. A diversidade de vozes e perspectivas é fundamental para a construção de um mundo mais democrático e respeitoso com a dignidade e as prerrogativas de todos os seres humanos. A legitimação e legalização dessas demandas são passos importantes na construção de um futuro mais promissor e harmonioso para todos.

Os movimentos sociais têm se organizado em âmbito local, regional e internacional para enfrentar questões como a luta por igualdade de gênero, direitos das minorias, proteção ao meio ambiente, acesso à educação e saúde, entre outras pautas relacionadas aos Direitos Inalienáveis. As ONGs têm sido importantes atores na mobilização e na prestação de assistência às vítimas de violações, bem como na advocacia por mudanças estruturais nas políticas públicas. Os ativistas políticos têm buscado conscientizar a população sobre a importância dos Direitos Humanos e a necessidade de garantir a proteção dos mesmos em todas as esferas da sociedade. Os sindicatos também têm desempenhado um papel relevante na luta por direitos

trabalhistas e pela melhoria das condições de trabalho, contribuindo para a promoção de uma sociedade mais justa e equitativa.

Sobre essa temática, existem muitos pensadores e estudiosos renomados que se dedicam ao estudo dos direitos humanos e à sua efetivação na sociedade. Destaca-se o autor Amartya Sen, economista e filósofo indiano, que recebeu o Prêmio Nobel de Economia em 1998. É conhecido por seu trabalho sobre o desenvolvimento humano e a importância dos direitos humanos na promoção do bem-estar e da justiça social. Defende a abordagem das “capacidades”, que se concentra nas liberdades e oportunidades que as pessoas têm para alcançar uma vida digna. Na concepção do citado filósofo, os direitos universais são fundamentais para garantir que todas as pessoas possam exercer suas capacidades e viver de forma plena e autônoma.

Esse estudioso argumenta que a desigualdade e a privação de liberdades básicas são obstáculos significativos para o desenvolvimento humano e que é necessário abordar essas questões para alcançar uma sociedade mais justa e inclusiva. Além disso, Sen enfatiza a importância de políticas públicas que fomentem a igualdade de possibilidades e a proteção dos direitos humanos como elementos essenciais para o progresso social e econômico. Seu trabalho influencia debates sobre políticas de desenvolvimento, igualdade e justiça social em nível global e inspira ações em prol da melhoria das condições de vida das pessoas em todo o mundo.

Ressalta-se também o importante trabalho da filósofa e professora norte-americana Martha Nussbaum, uma importante teórica das capacidades e abordagens baseadas em direitos humanos. Ela orienta que os direitos humanos devem se concentrar nas capacidades essenciais que permitem que as pessoas vivam uma vida digna e plena. O trabalho da pensadora tem feito uma grande diferença no campo do desenvolvimento humano e da filosofia política, pois se destaca como uma das teorias mais importantes sobre capacidades e abordagens baseadas nos direitos humanos. Como base para a promoção dos direitos essenciais e do bem-estar social, ela propõe uma visão holística centrada nas capacidades humanas.

As abordagens desses estudiosos têm influenciado o debate acadêmico e político sobre desenvolvimento humano, justiça social e dignidade humana, contribuindo para uma visão mais ampla e abrangente dos direitos humanos e suas implicações para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Diante do exposto, este artigo tem como objetivo abordar a relevância dos movimentos sociais na construção da Constituição Brasileira de 1988, destacando sua atuação persistente e ativa ao longo das décadas de 70 e 80, evidenciando o contexto da democracia, dos direitos humanos e dos desafios persistentes na sociedade brasileira, a partir da revisão de literatura e da análise de documentos sobre a temática.

Desenvolvimento

O preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), enfatiza que “o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajam a consciência da Humanidade”, o que continua sendo de extrema relevância e merece a atenção contínua da humanidade, dos movimentos sociais e dos grupos de direitos básicos. As proteções fundamentais são fruto de lutas sociais e não são imutáveis; ao contrário, elas evoluem ao longo da história. O que era considerado impossível hoje pode se tornar realidade amanhã, e o que era repudiado no passado pode ser compreendido e aceito no presente. Os direitos fundamentais não possuem o mesmo conteúdo histórico ao longo do tempo, pois são moldados por momentos distintos, com contextos sociais, políticos e culturais específicos.

Cada era apresenta novas necessidades para a sociedade, sendo fundamental que as instituições jurídicas e legislativas estejam abertas para abraçar a pluralidade dos sujeitos sociais, reflexo da riqueza do tecido social. É através do diálogo e da inclusão que é possível construir uma comunidade mais justa e harmoniosa.

A diversidade de experiências, valores e visões de mundo dos indivíduos deve ser respeitada e contemplada no desenvolvimento e na aplicação das prerrogativas fundamentais. Os direitos que foram conquistados em lutas passadas podem e devem ser aprimorados para atender às demandas atuais.

A sociedade está em constante evolução, e os direitos essenciais devem acompanhar esse processo, adaptando-se às mudanças e necessidades dos cidadãos. As instituições jurídicas e legislativas desempenham um papel crucial na proteção e promoção dos direitos fundamentais. É responsabilidade dessas instituições criar um ambiente propício para a expressão das diversas vozes sociais e garantir que nenhum grupo seja deixado para trás.

A dimensão social dos direitos universais é fundamental para garantir a igualdade, a dignidade e o bem-estar de todas as pessoas. A necessidade de combater a violência deu origem a processos organizativos que formaram forças democráticas capazes de lutar pelos direitos civis, políticos, econômicos, culturais e sociais, bem como por uma nova forma de governo. Assim como o desprezo por outros é socialmente aprendido, o respeito e o reconhecimento também podem ser aprendidos socialmente.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), criada em 1948, deu início a uma transformação no comportamento social e na criação de instrumentos e mecanismos internacionais de direitos fundamentais, que foram incorporados aos sistemas jurídicos dos países signatários. Na atualidade, temos testemunhado o surgimento de novos protagonistas sociais que buscam com afinco pressionar os governos nacionais no sentido de reformular políticas sociais objetivas que atendam às necessidades básicas das populações excluídas. Essas necessidades humanas essenciais, tais como acesso à saúde, educação, emprego e moradia, tornaram-se pautas contestatórias no novo cenário mundial. Além disso, grupos que historicamente foram considerados minoritários estão alçando suas vozes em busca de reconhecimento e visibilidade perante a sociedade.

Todavia, na busca por justiça social e inclusão, os novos atores sociais não se restringem apenas a ações locais, mas também estendem suas demandas aos sistemas globais – sejam políticos, econômicos, sociais ou jurídicos. Eles compreendem a interconexão entre os desafios globais e buscam responsabilizar as instituições internacionais pela promoção dos direitos humanos e da justiça social. Ao pressionar esses sistemas, seu objetivo é influenciar políticas e regulamentos que impactam diretamente as agendas governamentais dos países, especialmente na alocação de recursos que priorizem áreas sociais cruciais, como saúde, educação e emprego, áreas que devem transcender a lógica mercadológica:

Os movimentos juvenis, feministas, ecológicos, étnico-raciais, pacifistas não têm somente colocado em cena atores conflituais, formas de ação e problemas estranhos à tradição de lutas do capitalismo industrial; eles têm colocado, também, no primeiro plano, a inadequação das formas tradicionais de representação política para colher de maneira eficaz as questões emergentes. A mobilização coletiva assume formas, e em particular formas organizativas, que escapam às categorias da tradição política e que

sublinham a descontinuidade analítica dos fenômenos contemporâneos, no que diz respeito aos movimentos do passado e, em particular, ao movimento operário (MELUCCI, 2001, p. 95).

Desse modo, esses novos protagonistas socioculturais encarnam uma poderosa força transformadora, defendendo um mundo em que o bem-estar de todos seja priorizado em detrimento do lucro. Desafiando o *status quo*, eles inspiram as sociedades a reavaliarem suas prioridades, promovendo uma abordagem governamental mais compassiva e equitativa. Seus apelos por reformas e reconhecimento ecoam em diferentes contextos e unem pessoas de diversas origens em torno de uma visão compartilhada de um mundo mais justo e inclusivo. À medida que continuam mobilizando e colaborando, criam oportunidades para o entendimento intercultural e a solidariedade, transcendendo fronteiras e unindo indivíduos de todas as esferas em busca de um futuro melhor.

No contexto brasileiro, o surgimento e a consolidação dos direitos humanos ganharam força na década de 1960, impulsionados pela resistência do povo diante de um cenário de arbitrariedade, prisões arbitrárias e tortura como prática institucionalizada. Esse período foi marcado por um intenso enfrentamento ao autoritarismo e à violação das garantias fundamentais, o que contribuiu para o fortalecimento do movimento em prol dos direitos humanos no país.

De acordo com Dalmo Dallari (2007), a educação em e para os direitos humanos está intrinsecamente relacionada ao respeito, à proteção e à defesa dos mesmos. Não se trata apenas de uma transmissão de conhecimentos teóricos, mas sim de um compromisso com a construção de uma cultura de direitos, cuja prática democrática seja valorizada e promovida.

Nesse sentido, a educação desempenha um papel fundamental na formação de cidadãos conscientes e engajados na luta pela garantia e promoção das garantias universais. Por meio do conhecimento é possível desenvolver uma consciência crítica estimulando a reflexão sobre questões éticas, sociais e políticas que permeiam a realidade brasileira. Ao associar a cultura de direitos com a prática democrática é possível construir uma sociedade mais inclusiva, justa e respeitosa, na qual os direitos de todos sejam efetivamente resguardados.

Dessa forma, a educação em Direitos Humanos não se limita aos muros das escolas, mas se estende a todas as esferas da sociedade, fomentando uma cultura de respeito aos direitos humanos em todas as relações interpessoais e institucionais:

[...] nós fomos forçados de certo modo a falar em direitos humanos a partir do golpe militar de 1964. Quando isso ocorreu, especialmente líderes de trabalhadores, líderes populares foram presos, muitos desapareceram, já começou a prática das torturas, até uma situação que pode parecer um paradoxo, uma contradição, mas na verdade durante esse período com a tortura, com as violências, as prisões arbitrárias nasceram praticamente o povo brasileiro. Eu tenho sustentado isso, dizendo que até então, nós éramos um ajuntamento de indivíduos. E nesse momento para resistir às violências, resistir à ditadura o povo foi tomando consciência, foi se organizando e nesse período exatamente surgiram organizações sociais que tiveram uma importância extraordinária no encaminhamento da história brasileira, na afirmação dos valores humanos e na defesa da democracia. E nós demos então no Brasil a publicação a um preceito que já no século XVII tinha sido enunciado por Montesquieu quando escreveu que a “a força do grupo compensa a fraqueza do indivíduo”. E foi desta maneira que se conquistou a possibilidade de uma constituinte, de se fazer uma nova constituição no Brasil (ANDHEP, 2007, s./p.).

Em 5 de outubro de 1988, um novo capítulo da História do Brasil começou a ser escrito. O país deixava para trás o período obscuro do regime ditatorial e dava boas-vindas a um novo amanhecer. A promulgação da Constituição pela Assembleia Nacional Constituinte marcava o início de uma era de esperança e realizações, um farol a iluminar os caminhos do futuro.

O processo constituinte é um momento singular no contexto constitucional de qualquer nação, pois representa a oportunidade de redesenhar o pacto social que une a sociedade. Esse processo é marcado por conflitos de interesses, nos quais diferentes grupos sociais lutam para garantir a inclusão de direitos e princípios que consideram fundamentais para a vida de seus membros, e que devem ser respeitados por todos.

Nesse momento histórico, a sociedade brasileira teve a chance de refletir sobre seus valores, necessidades e aspirações, moldando a Constituição de acordo com suas demandas e anseios. A promulgação da nova Carta Magna simbolizou a consolidação de um novo contrato social, que buscava superar os traumas e abusos do passado, e construir uma nação baseada em princípios democráticos, liberdades individuais e direitos essenciais.

A soberania assegura que o poder emana do povo e é exercido em seu nome, fortalecendo a participação e o protagonismo da população nas decisões políticas. A cidadania, por sua vez, consolida os direitos civis e políticos dos indivíduos, reconhecendo-os como sujeitos plenos de direitos e deveres na sociedade.

A valorização da dignidade humana é outro princípio basilar, garantindo que todas as pessoas sejam tratadas com respeito e igualdade, independentemente de sua origem, raça, gênero ou condição sócio financeira. O trabalho é exaltado como uma garantia e como forma de promover a inclusão socioeconômica dos cidadãos, sendo um dos pilares para a construção de uma sociedade mais justa e próspera. O pluralismo político, por sua vez, abre espaço para a diversidade de ideias, opiniões e representações, fortalecendo o debate democrático e a pluralidade de vozes na esfera pública¹.

Contudo, apesar dos avanços e conquistas presentes na Constituição, é fundamental reconhecer que há desafios a serem enfrentados para a efetivação plena dos direitos e princípios estabelecidos. Ainda persistem desigualdades sociais e de renda, assim como obstáculos à participação democrática de todos os cidadãos. Com relação a essa temática, afirma Ramírez que:

Num país de tradição autoritária, o referendun popular e o plebiscito foram mecanismos de participação conquistados pelos brasileiros por meio dos movimentos e das pressões populares. Estes novos direitos conquistados foram frutos da articulação entre a democracia institucional representativa e a democracia vinda das bases dos movimentos sociais. Estes expressaram a construção de um novo paradigma de ação social (RAMÍREZ, 2003, p. 59).

Nesse sentido, a Carta Magna de 1988 representa uma base sólida e um referencial importante para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e democrática. É papel de todos os brasileiros, instituições e poderes constituídos trabalhar em conjunto para garantir a aplicação efetiva dos princípios e garantias estabelecidas, assegurando o progresso e o desenvolvimento sustentável do país.

¹ Além disso, a Constituição de 1988 incorporou uma agenda universalista de direitos e proteção social, buscando garantir o acesso de todos os cidadãos a serviços essenciais como saúde, educação e assistência social. Essa abordagem reflete o compromisso do Estado em promover o bem-estar e a qualidade de vida de toda a população, especialmente dos grupos mais vulneráveis e marginalizados.

Somente assim, poderemos efetivamente caminhar em direção a um futuro mais promissor para todos os cidadãos brasileiros².

Os movimentos de mobilização social, sindicatos, associações, centros de defesa e de educação, e conselhos de direitos desempenham um papel crucial na luta pela efetivação dos direitos humanos por meio de diversas estratégias e ações. Aqui estão algumas formas como esses atores podem contribuir para a promoção e proteção dos direitos humanos: **1 – Conscientização e educação pública:** Essas organizações têm a capacidade de educar a sociedade sobre as garantias universais e as questões que afetam diferentes grupos e comunidades. Por meio de campanhas de conscientização, palestras, materiais educativos e eventos, eles podem informar as pessoas sobre seus direitos, bem como sobre situações de violações e injustiças que requerem atenção e ação; **2 – Defesa de políticas públicas:** Os movimentos sociais e organizações de defesa das conquistas essenciais podem se envolver no processo político, pressionando governos e legisladores para a criação e implementação de políticas públicas que garantam o respeito aos direitos humanos; **3 – Monitoramento e denúncia de violações:** Esses atores desempenham um papel fundamental na identificação e denúncia de violações de direitos humanos. Eles podem atuar como observadores independentes em situações de conflito, abuso de poder e violações dos direitos fundamentais. Além disso, podem documentar e divulgar informações sobre essas violações, chamando a atenção da comunidade nacional e internacional para tomar medidas apropriadas; **4 – Apoio e assistência direta às vítimas:** Muitas dessas organizações oferecem apoio e assistência direta às vítimas de violações de direitos universais. Isso pode incluir apoio jurídico, serviços de saúde, abrigo seguro e assistência social para ajudar as pessoas afetadas a reconstruírem suas vidas após a violação; **5 – Mobilização e engajamento da comunidade:** Esses têm a capacidade de mobilizar a comunidade e construir movimentos sociais poderosos em torno de questões específicas de direitos humanos. Através de campanhas de base, protestos pacíficos, petições e outros métodos de engajamento, eles podem aumentar a conscientização pública e criar pressão social

² O surgimento desses novos protagonistas sociais é uma prova da resiliência e poder da ação coletiva. Seu compromisso inabalável em atender às necessidades das populações marginalizadas e promover justiça social representa a esperança para um futuro mais brilhante e inclusivo. À medida que persistem em seus esforços para desafiar as normas e os sistemas estabelecidos, suas vozes continuam a ecoar, inspirando mudanças tanto em âmbito local quanto global.

para promover mudanças positivas, pois, edificam diálogo e construção de pontes. Muitas vezes, essas organizações atuam como intermediárias entre os cidadãos e o governo, facilitando o diálogo construtivo e a busca de soluções colaborativas.

Portanto, não basta apenas reconhecer, enumerar e descrever tais “direitos” como fundamentais deve-se haver uma preparação (políticas sociais) e esforço por parte do Estado e do indivíduo para que eles se tornem verdadeiramente efetivos. O problema encontra-se na aplicação real e nas garantias dos Direitos Humanos Fundamentais e não no seu reconhecimento (CARVALHO, 2013, p. 34).

Além disso, monitorando a implementação de políticas e, sobretudo, advogando por políticas públicas, essas organizações também podem acompanhar a implementação efetiva dessas políticas. Isso envolve garantir que as leis e medidas aprovadas sejam colocadas em prática e que o progresso em direção aos direitos humanos seja avaliado regularmente.

Os direitos civis e políticos foram conquistas do movimento social em luta contra o autoritarismo militar. A Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, que completa 60 anos em dezembro, proclama princípios que a Constituição Cidadã incorporou notadamente aqueles que dizem respeito aos direitos sociais e econômicos. No entanto, tais direitos não são efetivados para a maioria da população brasileira. Mesmo que algumas medidas tenham amenizado nossas desigualdades sociais, ela permanece presente e diminui a eficácia de nossos direitos civis e políticos. O reconhecimento pela legislação se mostra, portanto, insuficiente para alterar uma herança de mais de quatro séculos de injustiça. Como no processo de redemocratização, a justiça social deverá ser uma exigência da sociedade como um todo. Talvez como uma forma de alcançar a paz interna (VIOLA, 2013, s./p.).

Acredita-se que os grupos de mobilização, sindicatos, associações, centros de defesa, centros de educação e conselhos de direitos desempenham um papel ativo e significativo na luta pela efetivação das proteções universais, promovendo mudanças sociais e institucionais que contribuem para a construção de uma sociedade mais justa e respeitadora das conquistas de todos:

[...] o sujeito de direito deixa de ser visto em sua abstração e generalidade e passa a ser concebido em sua concretude, em suas especificidades e peculiaridades. Daí falar-se na tutela jurídica dos direitos das mulheres, crianças, grupos raciais minoritários, refugiados, etc. Isto é, aponta-se não mais ao indivíduo genérica e abstratamente considerado, mas ao indivíduo ‘especificado’, com base em categorizações relativas ao gênero, idade, etnia, raça, etc. É nesse cenário que, após a Declaração Universal de 1948, são elaboradas a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de

Discriminação Racial, a Convenção sobre a Eliminação da Discriminação contra a Mulher, a Convenção sobre os Direitos da Criança, dentre outros importantes instrumentos internacionais (PIOVESAN, 2009, p. 327).

Ao colocar essas questões na esfera pública, incentivam a reflexão e a discussão, tornando os direitos humanos uma preocupação compartilhada por toda a sociedade³. Constata-se que a dimensão social dos direitos humanos refere-se ao conjunto de garantias que promovem a igualdade, a dignidade e o bem-estar das pessoas em sociedade.

Assim sendo, esses direitos são essenciais para assegurar que todos os indivíduos tenham condições de vida adequadas e sejam protegidos contra discriminação, exploração e abuso. Isso posto, a Assembleia Geral da Organização da Nações Unidas proclama a Declaração Universal dos Direitos Humanos como um ideal comum a ser alcançado por todos os povos e nações, tendo como objetivo que todos os indivíduos e instituições da sociedade, mantendo-a constantemente em mente, se esforcem através do ensino e da educação para desenvolver o respeito por esses direitos e liberdades.

Além do exposto, é fundamental fomentar, por meio de medidas progressivas em âmbito nacional e internacional, o seu reconhecimento e aplicação universal e efetiva tanto entre as populações dos próprios Estados membros, quanto entre as dos territórios sob sua jurisdição. Alguns exemplos de direitos humanos na dimensão social incluem: **1 – Direito à vida:** Todas as pessoas têm o direito de viver em segurança, sem medo de violência ou ameaça à vida; **2 – Direito à liberdade e à segurança pessoal:** Ninguém deve ser mantido em cativeiro ou submetido a tratamento cruel ou degradante; **3 – Direito à igualdade e não discriminação:** Todas as pessoas têm direito à igualdade perante a lei e não podem ser discriminadas com base em raça, cor, gênero, religião, origem nacional, entre outros; **4 – Direito à saúde:** Todos têm o direito a um padrão adequado de saúde física e mental; **5 – Direito à moradia:** Todas as pessoas têm direito a um padrão de moradia adequado; **6 – Direito ao trabalho:**

³ Essas organizações e grupos têm a capacidade de mobilizar e conscientizar a população sobre questões fundamentais de direitos humanos, levando essas questões ao centro do debate público e político. Sensibilização da Opinião Pública: Organizações e grupos de direitos humanos têm a capacidade de chamar a atenção para questões que muitas vezes são ignoradas ou negligenciadas.

Artigo 23º 1 – Toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições equitativas e satisfatórias de trabalho e à proteção contra o desemprego. 2 – Todas as pessoas têm direito a condições de trabalho justas e seguras: 3 – Quem trabalha tem direito a uma remuneração equitativa e satisfatória, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade humana, e completada, se possível, por todos os outros meios de proteção social (ONU, 1948).

Os Direitos Universais são pilares essenciais construídos com base nas necessidades humanas, que se adaptam em resposta às mudanças sociais e históricas ao longo do tempo na vida em sociedade.

A concepção das garantias fundamentais é fortemente influenciada pelo contexto em que se encontram as sociedades e as demandas da época. Por isso, esses direitos não são estáticos, mas fluidos e maleáveis, capazes de evoluir e se ajustar conforme as transformações que ocorrem no tecido social⁴. As necessidades humanas são dinâmicas e variam de acordo com o momento histórico, as relações de poder e as lutas sociais existentes. À medida que a sociedade avança e novas questões emergem, é imprescindível que os Direitos à dignidade se adaptem para atender às novas demandas que surgem. Na filosofia de Bobbio (1992, p. 16), os direitos humanos podem ser percebidos, a exemplo de: “coisas desejáveis, fins que merecem ser perseguidos, no entanto, apesar desta desejabilidade ainda não foram reconhecidos”.

Nesse sentido, a compreensão dos direitos fundamentais deve ser sensível às mudanças de paradigmas, avanços tecnológicos, conquistas políticas e as diferentes formas de opressão e discriminação que se manifestam ao longo do tempo.

Entendida quando se apreende, de forma integrada, valores, condutas e instituições orientados pelos princípios dos direitos do homem, em última instância, a ação político-social solidária (forma de integração social) e o desenvolvimento das instituições (normas sociais e a esfera pública) que objetivam a condição de cidadania no seu sentido contemporâneo (LANIADO; RAMOS, 2003, p. 5).

A História tem nos ensinado que os direitos fundamentais emergiram do exercício efetivo da cidadania, resultado de um longo processo histórico que fomentou

⁴ No Brasil, existem organizações e grupos que se dedicam a uma ampla gama de temas de direitos humanos, incluindo questões relacionadas à terra e aos povos indígenas, violência policial, discriminação racial, violência de gênero, direitos LGBTQIN+, acesso à educação e saúde, entre outros. Cada uma dessas organizações concentra-se em um conjunto específico de direitos e trabalha para promover mudanças nessas áreas.

movimentos sociais e revoluções. Esses eventos conduziram ao surgimento de estados nacionais e ao estabelecimento de um conjunto de direitos fundamentais para os cidadãos.

Portanto, a compreensão das garantias da dignidade humana como elementos dinâmicos, mutáveis e em constante construção nos convida a sermos agentes ativos na defesa e promoção dessas garantias. A luta pela cidadania plena e pela justiça social deve permanecer em nosso horizonte, inspirando-nos a construir uma sociedade mais inclusiva, solidária e comprometida com a garantia dos direitos de todos os indivíduos, independentemente de seu contexto histórico e social. Segundo Wolkmer (2003, p. 36), “Por serem inesgotáveis e ilimitadas no tempo e no espaço, as necessidades humanas estão permanente criação; por consequência, as situações de necessidade e carência constituem a razão motivadora e condição de possibilidade do aparecimento de novos direitos”.

As organizações de direitos humanos têm a capacidade de envolvimento e de engajar a comunidade em torno de questões específicas. Por meio de campanhas de conscientização, protestos pacíficos, petições e eventos públicos, eles incentivam as pessoas a se manifestarem, expressarem suas preocupações e reivindicarem seus direitos. Neste sentido, afirma Arroyo (1996, p. 39) que:

[...] a construção da moderna utopia social e política passou a ser impensável sem a educação. Se o peso real da educação coincide ou não com o pensado, se essa é uma forma de mistificar o real, se as camadas populares tiraram algum proveito dessa ênfase na educação, se tentaram ocupar os bancos os bancos da escola e participar do saber, são questões sérias que não invalidam, antes pressupõem a questão que estamos enfatizando.

Com a emergência desses novos atores sociais, comprometidos em uma gama diversificada de questões cruciais, como gênero, sexualidade, raça, meio ambiente, desigualdade política, socioeconômica, religião, entre outras, tornou-se evidente a necessidade de buscar o reconhecimento e a proteção legal de seus direitos.

Construção democrática e direitos humanos

A Carta Constitucional de 1988 foi amplamente celebrada como um marco de avanço democrático, trazendo consigo a esperança de que a sociedade brasileira

caminharia rumo a uma realidade mais justa e igualitária. Para além disso, representou um momento de renovação e esperança para o Brasil, marcado pela perspectiva de uma sociedade mais inclusiva e comprometida com os valores democráticos.

No entanto, para que esses princípios se tornem uma realidade concreta, é preciso superar os desafios e obstáculos que ainda persistem, especialmente no que diz respeito à efetivação da cidadania, assegurando uma participação mais ampla e inclusiva. Sendo necessário promover uma cultura política que valorize o diálogo, o respeito às diferenças e a busca por soluções coletivas para os problemas da sociedade. Apenas dessa maneira, poderemos construir um país mais justo e democrático, onde todos tenham a oportunidade de participar ativamente na construção do seu próprio destino e na transformação da realidade social em que vivem.

Contudo, ao longo dos anos, desafios e embates surgiram em relação à efetivação dos direitos consagrados na Carta Magna de 1988. Questões como a desigualdade social, a corrupção, a violência e a exclusão continuaram a ser desafios a serem enfrentados. Ainda assim, a Constituição de 1988 permanece como um importante marco na História do Brasil, sendo constantemente invocada como um instrumento de luta e reivindicação por um país mais justo e democrático⁵.

Em vista disso, foi resultado de uma ampla participação popular que a caracteriza como democrática, rígida, eclética, humanista, princípio lógica, multidisciplinar, analítica, normativa, inovadora, igualitária, unitextual e escrita. Dessa forma, diversos grupos e organizações da sociedade civil mobilizaram-se em defesa de seus interesses e direitos, pressionando por mudanças e inclusões na Constituição que refletissem suas demandas e necessidades⁶. Essa aliança das entidades sociais foi essencial para garantir uma constituição mais inclusiva e comprometida com a salvaguarda dos direitos fundamentais, pois, a diversidade de vozes e perspectivas

⁵ Os movimentos sociais sempre representaram as tendências de mudanças, desde o início da sociedade moderna. Geralmente eles marcam um período de micro ou macro ruptura com formas antigas de poder. Micro quando ocorrem mudanças apenas no interior de certas estruturas, sem substanciais alterações no poder dominante. Macro, quando elas rompem com o poder, destituindo-o (CAMARGO, 2013).

⁶ Os interesses de um grupo da classe trabalhadora não são os mesmos dos empresários. As insatisfações dos produtores rurais não são iguais às dos ambientalistas. Então, como a sociedade é formada por grupos de interesses antagônicos, por mais vasto que seja a conveniência de uma reclamação, ela não tem relevância a todas as esferas sociais (CAMARGO, 2013).

revelaram questões importantes que não poderiam ser ignoradas, resultando em um documento que consagra prerrogativas e princípios fundamentais para a cidadania e a dignidade humana.

No contexto dos direitos humanos e da soberania popular, a Carta Magna de 1988 proporcionou avanços importantes, garantindo prerrogativas fundamentais como a igualdade, a liberdade de expressão e religiosa, entre outros. Além disso, a Lei Fundamental estabeleceu a proteção dos direitos sociais, como o direito à saúde, à educação e à moradia, reconhecendo a necessidade de assegurar condições dignas de vida para todos os cidadãos.

Não obstante, é importante ressaltar que, apesar dos avanços, a efetivação dos direitos consagrados na Constituição ainda é um desafio. A desigualdade social persiste, da mesma forma que a exclusão de grupos marginalizados. O movimento civil continua a desempenhar um papel crucial na luta pela plena realização dos direitos humanos, pressionando por políticas públicas mais efetivas e pela garantia de que todos os cidadãos tenham seus direitos respeitados e protegidos.

Essas instituições também possuem a tarefa de fiscalizar a implementação de programas governamentais relacionados aos direitos universais. Isso envolve observar se as leis e medidas aprovadas são efetivamente aplicadas e se estão produzindo resultados positivos. Caso contrário, eles podem fazer recomendações, pressionar por melhorias e exigir a responsabilização das instituições responsáveis. Frequentemente, esses grupos trabalham em defesa de comunidades marginalizadas e vulneráveis que podem não ter acesso aos canais tradicionais de participação política, desempenhando um papel essencial ao amplificar suas vozes e lutas, garantindo que suas experiências e perspectivas sejam levadas em consideração nas tomadas de decisões⁷.

Sobre esse tema, Salvador Vergés Ramírez (1997, p. 55) traz uma reflexão pertinente sobre a proteção dos direitos humanos ao longo da história. “De fato, esses direitos são moldados e protegidos pelo legislador em resposta às demandas e necessidades de uma sociedade em determinado momento histórico”. Desse modo,

⁷ Essas organizações podem agir como defensores da justiça e do Estado de Direito, trabalhando para garantir que todas as pessoas sejam tratadas com igualdade perante a lei e que os responsáveis por violações de direitos humanos sejam responsabilizados por suas ações. Eles podem apoiar vítimas em busca de justiça e contribuir para o fortalecimento das instituições jurídicas e judiciais.

é importante reconhecer que a relevância dessas prerrogativas pode variar ao longo do tempo, podendo ser relegados ao esquecimento em outros momentos.

A História tem demonstrado que os direitos fundamentais nem sempre foram amplamente reconhecidos e respeitados. Ao longo do tempo, as sociedades foram marcadas por violações sistemáticas, cujos governos autoritários e regimes opressores ignoraram a dignidade e a liberdade dos indivíduos. Em momentos cruciais da história, a luta por direitos humanos emergiu como uma força poderosa para a transformação social.

Contudo, vimos uma maior conscientização e valorização desses direitos, com governos e instituições se comprometendo a respeitá-los. Porém, em outros momentos, podemos testemunhar retrocessos e desafios, cuja luta por direitos básicos é mais uma vez ameaçada. Por isso, a reflexão de Salvador Vergés Ramírez é relevante:

Desta sorte os direitos são fruto – na maioria dos casos – das reivindicações de caráter social e do reconhecimento histórico posterior por parte das autoridades. O poder Legislativo, finalmente, codifica nas leis pertinentes, que reconhecem essa espécie de conquista. Porém de tal forma que o que é considerado como um direito humano inquestionável durante um século, no seguinte pode ser modificado e inclusive relegado ao esquecimento, de acordo com o vai-e-vem das exigências do devenir histórico de cada momento (RAMÍREZ, 1997, p. 56).

Cumpra-se observar que os direitos humanos não são garantidos de forma permanente, mas sim construídos e protegidos constantemente pela sociedade. Desse modo, é nossa responsabilidade, como cidadãos, defender esses direitos e trabalhar incansavelmente para mantê-los vivos e respeitados

Nesse sentido, mobilização e a tomada de consciência da população sobre questões de direitos humanos são tarefas desafiadoras, mas essenciais para promover mudanças sociais e institucionais. Com efeito, as organizações e instituições utilizam diversas estratégias para atingir esse objetivo: essas entidades podem lançar ações de sensibilização por meio de mídias sociais e tradicional, eventos públicos, panfletos informativos e outras formas de comunicação.

Essas atividades visam informar a população sobre questões específicas de direitos humanos, destacar casos de violações e sensibilizar as pessoas para a importância de garantir direitos iguais para todos. Sendo necessário que as

organizações desenvolvam parcerias e alianças com outras entidades da sociedade civil, instituições acadêmicas, governos locais e organizações internacionais. Na concepção de Maria da Glória Gohn (2010, p. 41):

Sabemos que os movimentos sociais têm sido considerados, por vários analistas e consultores de organizações internacionais, como elementos e fontes de inovações e mudanças sociais. Existe também um reconhecimento de que eles detêm um saber, decorrentes de suas práticas cotidianas, passíveis de serem apropriados e transformados em força produtiva.

Capacitação da comunidade

As organizações de direitos humanos podem capacitar a comunidade local para serem defensores em seus próprios contextos. Eles podem realizar treinamentos e oficinas que ensinem as pessoas a reconhecerem violações de direitos humanos, a denunciá-las adequadamente e a exigir responsabilização. Essas instituições também monitoram a implementação de políticas públicas relacionadas aos direitos e defendem mudanças ou melhorias quando necessário.

Fundamentando esse pensamento, com o entendimento de Cicilia Maria Krohling Peruzzo (2004, p. 9):

Isto pode ser encarado como um despertar de pessoas, de camadas sociais e de povos inteiros para a busca de condições de vida mais dignas, pautadas pelo desejo de interferir no processo histórico, sua vontade de posicionarem-se como sujeitos e seu anseio de realizar-se como espécie humana.

As pessoas podem acompanhar a aplicação das leis, a atuação das instituições governamentais e propor medidas corretivas quando ocorrem retrocessos ou negligências na sociedade.

Os direitos Universais têm uma história que remonta a tempos longínquos, sendo objeto de preocupação e reflexão por diversos pensadores e sistemas de valores ao longo dos séculos. Desde os antigos sofistas até o Cristianismo, a busca por uma sociedade mais justa e equitativa, em que dignidade e os direitos fundamentais dos indivíduos fossem respeitados, já havia se estabelecido como metas a serem alcançadas.

A positivação dos direitos humanos em documentos normativos da Antiguidade é uma evidência da importância que esses princípios já possuíam naqueles tempos

remotos. O Código de Hamurabi, por exemplo, que data de 1792-1750 a.C., apresentava leis que tratavam de questões de justiça e igualdade social, visando a proteção dos mais vulneráveis e a busca por uma convivência harmoniosa. Já na Torá, que remonta a 950-500 a.C., encontramos princípios morais e éticos que embasam os direitos humanos, promovendo a justiça social e a compaixão pelos menos favorecidos. Da mesma forma, a Lei das XII Tábuas, criada em 452 a.C., continha normas que visavam garantir direitos básicos aos cidadãos romanos, estabelecendo uma base para a proteção da dignidade humana.

No entanto, foi a partir da modernidade que os direitos humanos ganharam maior destaque e reconhecimento internacional. Agustín Squella (1998), ao abordar a evolução histórica dos direitos humanos, certamente destaca esse período marcante na história. Com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789, durante a Revolução Francesa, os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade foram proclamados, lançando as bases para o reconhecimento dos direitos humanos como fundamentais para a construção de uma sociedade justa e democrática.

Desde então, os direitos humanos têm sido objeto de lutas, avanços e desafios em diversas partes do mundo. Organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), têm desempenhado um papel fundamental na promoção e proteção desses direitos em nível global. Contudo, apesar dos avanços significativos na promoção dos direitos humanos, ainda enfrentamos desafios consideráveis.

A desigualdade social, a discriminação e a violação sistemática das garantias fundamentais continuam a ser realidades presentes em muitos lugares. Por isso, é imprescindível que todos os indivíduos e governos se comprometam a defender e promover os direitos humanos em todas as esferas da sociedade. A proteção da dignidade e das prerrogativas essenciais de cada ser humano é um dever de todos nós, e é através desse compromisso que poderemos construir um mundo mais justo, inclusivo e solidário para as presentes e futuras gerações.

Os direitos humanos, ou direitos fundamentais da pessoa humana, constituem um conceito histórico próprio do mundo moderno, com o que quero dizer que se trata de um conceito que surge progressivamente na passagem do medievo para a idade moderna, e que se desenvolve, tanto em seus aspectos teóricos como em suas dimensões práticas, durante a modernidade até nossos dias (SQUELLA, 1998, p. 77).

Portanto, as organizações e grupos utilizam uma abordagem diversificada para mobilizar e conscientizar a população sobre questões de direitos humanos. Ao trazerem essas questões para o centro do debate público, eles criam um ambiente propício para mudanças sociais e institucionais que são essenciais para garantir a efetivação da justiça social e a construção de uma sociedade mais justa.

Vale dizer, na esfera internacional, se uma primeira vertente de instrumentos internacionais nasce com a vocação de proporcionar uma proteção geral, genérica e abstrata, refletindo o próprio temor da diferença, percebe-se, posteriormente, a necessidade de conferir a determinados grupos uma proteção especial e particularizada, em face de sua própria vulnerabilidade. Isso significa que a diferença não mais seria utilizada para a aniquilação de direitos, mas, ao revés, para sua promoção. Nesse cenário, por exemplo, a população afro-descendente, as mulheres, as crianças e demais grupos devem ser vistos nas especificidades e peculiaridades de sua condição social. Ao lado do direito à igualdade, surge também, como direito fundamental, o direito à diferença. Importa o respeito à diferença e à diversidade, o que lhes assegura um tratamento especial (PIOVESAN, 2005, p. 46).

Em um mundo globalizado e interconectado, a atuação da sociedade civil assume um caráter ainda mais relevante, pois os desafios enfrentados pelos direitos humanos extrapolam fronteiras nacionais. A sociedade civil fortalece a voz dos cidadãos e promove o entendimento sobre a importância dos direitos na construção de uma sociedade igualitária. Através do engajamento cívico, mobilização social e pressão política, desempenha um papel crucial na defesa dos direitos fundamentais e na proteção da dignidade de todos, independentemente de sua origem, etnia, gênero, religião ou classe social. Portanto, a convergência de esforços entre diferentes atores sociais, como ONGs, movimentos sociais, ativistas e organizações internacionais, potencializa a efetividade das ações em defesa dos direitos humanos, ampliando sua repercussão e alcance em escala global.

A discussão sobre essa temática envolve a contribuição de diversos estudiosos renomados, cujos trabalhos têm sido fundamentais para o avanço e a consolidação dos direitos humanos. Entre eles, destaca-se Amartya Sen (2011), economista e filósofo indiano, agraciado com o Prêmio Nobel de Economia em 1998, conhecido por suas pesquisas sobre o progresso social e a relevância dos direitos humanos na promoção do bem-estar e da justiça social. Para ele, diante dos desafios e ameaças enfrentados pelas prerrogativas universais em diversas partes do mundo, a atuação

da sociedade civil torna-se ainda mais imprescindível para a proteção dos valores humanitários e para a construção de um futuro mais justo e igualitário.

A defesa dos direitos humanos é uma responsabilidade coletiva, e a participação ativa da organização não governamental é o caminho para assegurar que esses princípios universais sejam respeitados, valorizados e efetivados em todas as esferas da vida social e política.

Abordagem das capacidades centrais

Marta Nussbaum (2011) desenvolveu uma abordagem das capacidades que se baseia na ideia de que os direitos humanos devem se concentrar nas capacidades fundamentais que as pessoas precisam para viverem uma vida digna e plena. Em vez de se limitar a bens materiais ou liberdades negativas (liberdade de não sofrer interferências), a abordagem das capacidades enfatiza as liberdades positivas (liberdade para realizar objetivos valiosos) que permitem às pessoas alcançar seus potenciais e aspirações.

Nussbaum (2011) identifica uma lista de capacidades centrais que são essenciais para uma vida digna. Essas capacidades incluem coisas como saúde, educação, segurança econômica, participação política, liberdade de expressão e associação, entre outras. A presença e o fortalecimento dessas capacidades são cruciais para garantir a dignidade humana e a justiça social.

A abordagem das capacidades coloca o foco nas pessoas e em suas necessidades e aspirações concretas, em vez de adotar uma visão abstrata de direitos. Ela reconhece que diferentes indivíduos e grupos têm necessidades específicas e que a promoção dos direitos humanos deve ser sensível a essas diversidades. Essa pensadora defende a universalidade dos direitos inalienáveis, argumentando que as capacidades fundamentais necessárias para uma vida digna são compartilhadas por todos os cidadãos e cidadãs. Essa abordagem ressalta a importância de garantir as prerrogativas fundamentais para todas as pessoas, independentemente de sua origem, raça, gênero ou condição socioeconômica.

Segundo Nussbaum (2011), a dignidade humana deriva do valor intrínseco de cada pessoa. Esse princípio oferece uma base moral essencial para reconhecer e salvaguardar as capacidades fundamentais ao florescimento humano. Ao ancorar os

direitos humanos no conceito de dignidade humana, Nussbaum busca oferecer uma explicação mais robusta dos direitos necessários para que os indivíduos possam desfrutar de uma vida digna.

A dignidade humana ocupa um lugar central nas reflexões de Martha Nussbaum (2011), sendo profundamente entrelaçada com sua teoria das capacidades. Essas capacidades são concebidas como os meios essenciais para assegurar uma vida digna em todas as esferas das atividades humanas vitais. Embora a abordagem das capacidades humanas possa complementar significativamente a linguagem dos direitos, é importante ressaltar que ela não pode, de modo algum, substituí-la. Assim, a teoria das capacidades oferece uma perspectiva rica que amplifica a compreensão dos direitos humanos, mas os direitos permanecem um alicerce indispensável para a promoção da justiça e da igualdade na sociedade.

As contribuições teóricas têm sido aplicadas na defesa dos direitos de grupos marginalizados, incluindo mulheres e pessoas com necessidades especiais. Além disso, seu trabalho desempenha um papel crucial na análise crítica das políticas públicas voltadas para a justiça social. Adicionalmente, suas ideias influenciaram o desenvolvimento de índices de desenvolvimento humano, que buscam avaliar as capacidades e liberdades individuais em diversas sociedades. A teoria das capacidades proposta por Martha Nussbaum, filósofa americana, fundamenta-se na premissa de que cada pessoa deve ter a chance de desenvolver e exercer suas capacidades essenciais para viver uma vida digna e plena em uma sociedade que seja verdadeiramente justa.

Considerações Finais

A exigência dos Direitos Humanos não se restringe apenas ao Estado, mas é uma demanda presente em grupos, nações e comunidades em nome da dignidade e dos valores universais da pessoa humana. Essa evolução é um reflexo do crescente reconhecimento da importância dos direitos humanos como um pilar fundamental para uma convivência justa e equitativa. A efetividade dos direitos humanos será alcançada quando a busca pela justiça e pela igualdade prevalecer em todas as esferas da sociedade. Isso requer uma atuação conjunta de governos, organizações

internacionais, movimentos sociais e indivíduos, para garantir que os direitos de todos sejam respeitados e protegidos.

A contribuição dos movimentos sociais na formação da estrutura constitucional do Brasil em 1988 é inegável, representando um mosaico vibrante de interesses e demandas da sociedade. Ao longo das décadas de 1970 e 1980, esses movimentos geraram uma determinação incansável, exercendo influência significativa tanto antes quanto durante o processo de redação da Constituição. Sua presença persistente e suas campanhas ativas desempenharam um papel crucial e garantiram a incorporação de direitos e princípios fundamentais na base da lei fundamental do país. A participação popular nesse contexto tornou-se um marco para a formação democrática da Constituição, garantindo que a voz do povo se torne uma parte inseparável da legislação nacional. Sua dedicação e esforços ressoam até os dias de hoje, lembrando-nos da importância contínua de envolvimento cívico e engajamento ativo na construção de uma sociedade justa e inclusiva.

A história da Constituição Brasileira de 1988 permanece como um farol da democracia, iluminando o caminho para um futuro mais justo e inclusivo. A participação popular durante os momentos cruciais do processo constituinte delineou um marco significativo nessa jornada. Além da notável campanha das “Diretas Já”, outros movimentos e iniciativas moldaram a narrativa da constituição, refletindo a voz coletiva e diversa do povo brasileiro. A representação democrática através das eleições para a Assembleia Nacional Constituinte declarou a determinação do povo em ser o arquiteto de seu próprio destino, impulsionando a elaboração de uma Carta Magna que transcendesse barreiras e refletisse verdadeiramente as aspirações nacionais.

A Constituição de 1988 ecoa não apenas como um símbolo da democracia, mas também como uma segurança essencial para a proteção dos direitos humanos. Sua ênfase no humanismo e na igualdade consolida seu papel não apenas como um documento legal, mas como um testemunho das crenças e valores fundamentais da sociedade brasileira. Ela serve como um lembrete contínuo do poder de transformação da participação cívica e da importância de uma governança baseada no respeito, na inclusão e na justiça para todos.

Apesar do sólido arcabouço jurídico previsto, a concretização efetiva dos direitos humanos tem sido um processo marcado por desafios e obstáculos

persistentes. Uma análise crítica revela uma lacuna entre os ideais constitucionais e a realidade prática, ressaltando a necessidade premente de uma ação mais enérgica e eficiente.

A garantia plena dos direitos humanos para todos os cidadãos continua sendo um horizonte a ser alcançado, exigindo não apenas vontade política, mas também um engajamento ativo da sociedade em todos os níveis. Em um mundo em constante evolução, a preservação da democracia e o respeito aos direitos humanos emergem como pilares fundamentais para uma sociedade justa e progressista. As aspirações humanas de viver em um ambiente livre de opressão e garantido por direitos inalienáveis permanecem inalteradas.

A promoção contínua das garantias universais se entrelaça inseparavelmente com a existência de uma comunidade verdadeiramente democrática, em que a equidade e a justiça prosperam como valores centrais. No entanto, uma democracia genuína só pode ser alcançada quando os direitos humanos são protegidos e garantidos para todos, independentemente de sua posição social, étnica, de gênero ou de interesse.

A defesa coletiva e a implementação ativa desses direitos são imperativas para moldar uma sociedade mais inclusiva, respeitosa e solidária, na qual cada indivíduo é valorizado e suas liberdades fundamentais são protegidas. É somente por meio desse compromisso coletivo e incansável que podemos construir uma comunidade global que honre verdadeiramente a dignidade e a diversidade de cada ser humano.

O entrelaçamento entre as políticas sociais, os movimentos de base e o papel do Estado revela uma complexa teia de interações que moldam o tecido da sociedade contemporânea. A busca incessante por uma sociedade mais justa e inclusiva exige um equilíbrio delicado entre a implementação de modelos econômicos que fomentem a equidade e a prosperidade coletivas e a atuação vigorosa de movimentos sociais que defendem os direitos e as necessidades das diferentes camadas da população.

Nesse contexto, o Estado surge como um ator central, possuindo a capacidade singular de considerar e garantir os direitos humanos, ou lamentavelmente, de suprimi-los. A intervenção ativa do Estado é crucial para formular e implementar políticas que garantam igualdade de oportunidades e bem-estar para todos os cidadãos. Essa responsabilidade inclui um compromisso global com a justiça social e igualdade. A construção de sociedades democráticas e equitativas requer a

participação contínua e comprometida de todos os segmentos da sociedade e a priorização de políticas que protejam os direitos humanos em todos os níveis.

Somente ao estabelecer e implementar políticas abrangentes e inclusivas de defesa dos direitos humanos, tanto a nível nacional quanto global, poderemos avançar em direção a um mundo onde todos possam desfrutar plenamente de seus direitos fundamentais, independentemente de sua origem, gênero, raça ou crença. Ao abraçar e celebrar a rica diversidade humana, valorizando a dignidade e o respeito mútuo, podemos realmente aspirar a construir uma sociedade que reflita os valores mais nobres da humanidade.

Os movimentos sociais desempenham um papel crucial na busca por mudanças significativas na sociedade. Eles são os motores das transformações políticas, sociais e jurídicas que ocorrem em nosso mundo. Em um contexto de desigualdade, esses movimentos representam a voz ativa do povo, especialmente das minorias, na luta por uma sociedade mais justa e igualitária. Diversos pensadores têm contribuído para o entendimento e fortalecimento dos direitos humanos. Alguns deles, como Amartya Sen e Martha Nussbaum, desenvolveram a abordagem das capacidades, enfatizando a importância das liberdades e oportunidades para que as pessoas possam alcançar uma vida digna e plena. A busca incessante pela primazia dos valores da Justiça em nosso mundo é um chamado constante para a ação. Enfrentar desigualdades, discriminações e transparência de direitos exige um compromisso inabalável com a implementação de medidas concretas. Somente através da promoção ativa de uma cultura que celebra e respeita os Direitos Humanos é que podemos aspirar a uma sociedade verdadeiramente equitativa e inclusiva.

Cada indivíduo deve ser reconhecido como digno, merecedor não apenas de igualdade, mas também de oportunidades justas e imparciais. Em meio aos desafios persistentes, convidamos a todas as pessoas para nos unirmos em solidariedade e determinação, lembrando que a luta pela Justiça é, em última análise, a busca pela essência própria da humanidade.

Referências

ARROYO, M. G. Educação e exclusão da cidadania. *In*: BUFFA, E.; ARROYO, M. G.; NOSELLA, P. (Org.). **Educação e cidadania**: quem educa o cidadão? São Paulo: Cortez Editora, 1996. p. 31-80.

BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. Direitos Humanos: **documentos internacionais**. Brasília: Presidência da República/SEDH, 2006.

BRASIL. **Direitos humanos no cotidiano**. Manual. Brasília: MJ/SEDH/ UNESCO/USP, 1998.

BRASIL. **PNDH em movimento**. Brasília: Ministério da Justiça/Secretaria Nacional dos Direitos Humanos. Ano I, n. 4, mar./abr. 1998.

BRASIL. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH - 3)**. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, 2010a. 228 p. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.gov.br/pndh>. Acesso em: 02 ago. 2024.

BRASIL. Ministério da Educação. **Conferência Nacional de Educação (Conae)**. Brasília, 2010b. 165 p. Disponível em: <http://conae.mec.gov.br/>. Acesso em: 02 ago. 2024.

CAMARGO, B. M. **A força dos movimentos sociais**. Disponível em: <http://sociologianotales.wordpress.com/a-forca-dos-movimentos-sociais/>. Acesso em: 2.ago.2024.

CANDAU, V. M. F. Educação em Direitos Humanos: desafios atuais. *In*: SILVEIRA, R. M. G. *et. al.* **Educação em Direitos Humanos**: Fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora Universitária, 2007. p. 399-412.

CARDOSO, R. C. L. A trajetória dos movimentos sociais. *In*: DAGNINO, E. (Org.). **Os anos 90**: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CARVALHO, J. S. F. de. Direitos humanos, formação escolar e esfera pública. *In*: BITTAR, E. C. B. (Coord.). **Educação e metodologia para os Direitos Humanos**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

CARVALHO, L. V. **A efetividade dos direitos humanos no Brasil**. 2004. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, Instituto Vianna Júnior, Juiz de Fora, 2004. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/monografias/dh/mono_mg_carvalho_efetividade_dh_brasil.pdf. Acesso em: 2.ago.2024.

DALLARI, D. **Direitos humanos**. Associação Nacional de Direitos Humanos – Ensino e Pesquisa. Direitos Humanos, 2007.

DOIMO, A. M. **A vez e a voz do popular**: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

FAISTING, A. L.; FARIAS, M. de F. L. de (Orgs.). **Direitos humanos, diversidade e movimentos sociais**: um diálogo necessário. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

GOHN, M. G. **Movimentos sociais no início do século XXI**: antigos e novos atores sociais. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOHN, M. G. **Novas teorias dos movimentos sociais**. São Paulo: Edições Loyola, 2008a.

GOHN, M. G. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HERRERA FLORES, J.; RUBIO, D. S. Direitos Humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. *In*: WOLKMER, A. C. (Org.). **Direitos humanos e filosofia jurídica**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

LANIADO, R. N.; RAMOS, N. R. Cidadania participativa e direitos humanos: ampliando a cultura política e a democracia. *In*: **Anais do IX Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste**. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2003.

MARTÍNEZ, G. P.-B. **Curso de Derechos Fundamentales** – teoría general. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1995.

MELUCCI, A. **A invenção do presente**: movimentos sociais nas sociedades complexas. Tradução de Maria do Carmo Alves Bomfim. Petrópolis: Vozes, 2001.

NUSSBAUM, M. C. **Creating capabilities**: the human development approach. Oxford: Harvard University Press; Belknap Press, 2011.

NUSSBAUM, M. C. **Educação e justiça social**. Tradução de Graça Lami. Portugal: Pedago, 2014.

NUSSBAUM, M. C. **Fronteiras da Justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

NUSSBAUM, M. C. **Sem fins lucrativos**: porque a democracia precisa das humanidades. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php. Acesso em: 2.ago. 2024.

PAOLI, M. C.; TELLES, V. S. Direitos Sociais: Conflitos e Negociações no Brasil Contemporâneo. In: ALVAREZ, S; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latinoamericanos**: novas leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000. 103-140 p.

PERUZZO, C. M. K. **Comunicação nos movimentos populares**: a participação na construção da cidadania. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

PIOVESAN, F. **Temas de direitos humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

RAMÍREZ, J. **Derechos humanos**: fundamentación. Madrid: Tecnos, 1997.

RAMÍREZ, J. Movimentos sociais: *locus* de uma educação para a cidadania. In: CANDAU, V. M.; SACAVINO, S. (Orgs.). **Educar em direitos humanos**: construir democracia. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 49-71.

SACAVINO, S. Educação em Direitos Humanos e democracia. In: SACAVINO, S. **Democracia e educação em direitos humanos na América Latina**. Rio de Janeiro: Novamérica, 2009.

SEN, A. **A ideia de justiça**. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SEN, A. **Commodities and Capabilities**. Nova Delhi: Oxford University Press, 1985.

SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SQUELLA, A. **Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos**. 2. ed. México: BÉFCP, 1998.

TOURAINÉ, A. **Poderemos viver juntos?** Iguais e diferentes. 2. ed. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2003.

UNESCO. **Manifesto 2000**. Por uma cultura de paz e não-violência. Ano Internacional da Cultura de Paz. Paris: UNESCO, 2000.

VILHENA, O. V. (Org.). **Direitos humanos – normativa internacional**. São Paulo: Max Limonad, 2001.

VIOLA, S. E. A. **Direitos humanos e democracia no Brasil**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

VIVALDO, F. V. **Educação em direitos humanos**: abordagem histórica, a produção e experiência brasileira. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-23092009-134856/pt-br.php>. Acesso em: 2.ago.2024.

WOLKMER, A. C. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. *In*: WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). **Os novos direitos no Brasil: natureza e perspectivas**. São Paulo: Saraiva, 2003.

Recebido: 21/10/2023
Aprovado: 06/12/2024



José Ulisses Leva*

RESUMO

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho foi um bispo que se preocupou muito com as realidades do Brasil e viveu fortemente a Igreja em São Paulo, entre 1873 e 1894. Vindo do Ceará, ele acompanhou as profundas mudanças do último quartel do século XIX, em terra paulista. Tanto a sociedade brasileira quanto a Igreja presente em São Paulo precisavam de um homem bem-preparado e um bispo capaz de perceber e realizar as urgentes transformações. Ele devotou todo seu episcopado nas Visitas Pastorais, nas Cartas Pastorais e na realização do Primeiro Sínodo, em São Paulo, em 1888. Homem e bispo do seu tempo, empreendeu um excelente senso humanitário e um valoroso ministério episcopal. Recordando os 130 anos do seu falecimento, em 1894, e por ocasião dos 280 anos da Criação da Arquidiocese de São Paulo (1745-2025), lembremo-nos do valoroso bispo, que esteve por 21 anos, na Igreja Paulopolitana.

Palavras-chave: História. Igreja. Contemporaneidade. Diálogo.

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho: a Bishop from Ceará in the Church in São Paulo

ABSTRACT

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho was a bishop who was very concerned with the realities of Brazil and lived strongly in the Church in São Paulo between 1873 and 1894. Coming from Ceará, he followed the profound changes of the last quarter of the nineteenth century in São Paulo. Both the Brazilian Society and the Church present in São Paulo needed a well-prepared man and a bishop capable of perceiving and carrying out the urgent transformations. He devoted his entire episcopate to the Pastoral Visits, the Pastoral Letters, and the First Synod in São Paulo in 1888. A man and bishop of his time, he undertook an excellent sense of humanity and a valiant episcopal ministry. Remembering the 130th anniversary of his death in 1894 and on the occasion of the 280th anniversary of the creation of the Archdiocese of São Paulo (1745-2025), let us remember the valiant bishop, who was in the Paulopolitan Church for 21 years.

Keywords: History. Church. Contemporaneity. Dialogue.

Introdução

Como lembrar o legado deixado por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, nos seus 130 anos de morte, ocorrido em 1894? Como recordar o seu episcopado na Diocese de São Paulo? Como compreender o bispo que se preocupou muito com as realidades do Brasil e viveu fortemente a Igreja em São Paulo, entre 1873 e 1894?

Como notabilizar o empenho do bispo vindo do Ceará, no último quartel do Século XIX, para as terras bandeirantes? Tanto a Sociedade brasileira quanto a Igreja presente em São Paulo precisavam de um homem bem-preparado e um bispo capaz de perceber e realizar as urgentes transformações. Como saber do seu episcopado e das suas Visitas Pastorais, Cartas Pastorais e da realização do Primeiro Sínodo Diocesano, em São Paulo, em 1888?

Homem do seu tempo e bispo da Igreja, Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, nono bispo da diocese de São Paulo, empreendeu um excelente senso humanitário e um valoroso ministério episcopal.

Por ocasião dos 280 anos da Criação da Arquidiocese de São Paulo (1745-2025) e suas efemérides, lembremo-nos do valoroso bispo, que esteve por 21 anos, na Igreja Paulopolitana.

A criação da Diocese de São Paulo

A Diocese de São Paulo foi criada pelo Papa Bento XIV, em 06 de dezembro de 1745. Antes da chegada de Dom Lino Deodato foram nomeados 08 bispos: o primeiro foi Dom Bernardo Rodrigues Nogueira (1746 a 1748); o segundo Dom Frei Antônio da Madre de Deus Galvão (1751 a 1764); o terceiro Dom Frei Manuel da Ressurreição (1771 a 1789); o quarto não chegou a tomar posse, adoeceu e pediu renúncia. Seu nome era Frei Miguel da Madre de Deus; o quinto Dom Mateus de Abreu Pereira (1795 a 1824); o sexto Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade (1827 a 1847); o sétimo Dom Antônio Joaquim de Melo (1851 a 1861); o oitavo Dom Sebastião Pinto do Rego (1862 a 1868). Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho foi o nono bispo da Igreja paulista, governando-a 21 anos, entre 1873 e 1894.

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho nasceu em 23 de setembro de 1826 em Russas, no Ceará. “Foi ordenado presbítero a 25 de julho de 1850. Dividiu seus anos entre o magistério e o ministério paroquial. Foi professor particular e público e também deputado provincial. Era ornado de bons costumes e tinha zelo no ministério. Ocupou os cargos de pároco de Russas e de secretário do bispado” (RUBERT, 1993). Era filho de Joaquim José Rodrigues de Carvalho e de Alexandrina Rodrigues de Carvalho.

Ele foi batizado em 15 de outubro de 1826 pelo pároco Pe. Joaquim de Paula Galvão, na paróquia de Nossa Senhora do Rosário, sua cidade natal. A Paróquia Nossa Senhora do Rosário, em Russas, Província do Ceará, foi criada em 1735 e ainda pertencia ao bispado de Pernambuco quando Dom Lino Deodato nasceu. “A Diocese de Fortaleza será criada a 06 de junho de 1854 pela Bula *Pro Animarum Salute* do Papa Pio IX, desmembrada da então Diocese de Olinda, da Província de Pernambuco” (CERIS, 1993).

Da cidade de Russas foi à Olinda, sede da Diocese, para dedicar-se aos estudos eclesiásticos. Enquanto esteve no Seminário de Olinda pastoreava a mesma Diocese Dom Frei João da Purificação Marques Perdigão.

Nasceu a 4 de março de 1779, em Vila Viana, Portugal, sendo cônego regente de Santo Agostinho. Exerceu o cargo de tesoureiro-mor da Sé do Rio de Janeiro e foi monsenhor da Capela Real. Escolhido bispo de Olinda pelo Decreto imperial de 18 de outubro de 1829 e confirmado no pontificado de Leão XII, a 28 de fevereiro de 1831, foi sagrado na Corte a 26 de maio de 1831, tendo governado a Diocese fecundamente, pelo espaço de trinta e três anos. Homem culto e trabalhador restaurou o Seminário de Olinda, o Palácio da Soledade e o Colégio dos Jesuítas. [...] Faleceu a 30 de abril de 1864 (NOBREGA, 1954).

No período em que estava se preparando para o sacerdócio, havia uma revitalização da Igreja Católica, principalmente com Dom Romualdo Antônio Seixas, arcebispo da Bahia, quanto à reforma eclesiástica, no Seminário e no clero. Dom Lino Deodato preparava-se para o sacerdócio imbuído dos ares de mudanças na Igreja.

Em Cametá, do hoje Estado do Pará, nasceu a 7 de fevereiro de 1877, o futuro Marquês de Santa Cruz e Arcebispo Primaz do Brasil, D. Romualdo Antônio Seixas, uma das mais luminosas figuras que tem ocupado o

Episcopado do Brasil. Era filho do casal de agricultores Ângela de Sousa Bittencourt e Francisco Justiniano de Seixas [...] Defendeu ardorosamente o celibato clerical, tratou dos impedimentos matrimoniais, dos direitos da Santa Sé sobre a confirmação dos bispos e de outros pontos concernentes à disciplina da Igreja, que haviam sido atacados por vários deputados [...] Combatendo os erros do Regente Feijó [...] Nomeado a 26 de outubro de 1826, Arcebispo da Bahia [...] A 28 de novembro de 1828, tomou posse do Arcebispado da Bahia, tratando logo da reorganização do Seminário, promovendo conferências para o aproveitamento do clero, a visitação dos conventos e recolhimentos subordinados a sua jurisdição e a vinda das primeiras Irmãs da Caridade e dos religiosos Lazaristas [...] Faleceu a 29 de dezembro de 1860 (NOBREGA, 1954).

As ideias de reforma que se formavam na Província Eclesiástica emanavam por toda a extensão das demais dioceses. E, no Seminário de Olinda, onde Dom Lino Deodato estudou, esses mesmos ideais eram gradativamente assumidos, na pessoa do bispo Dom Frei João da Purificação Marques Perdigão. Terminados os estudos de Teologia, foi ordenado presbítero a 25 de julho de 1850, aos 23 anos de idade, pelas mãos de Dom Frei João da Purificação Marques Perdigão. Além do curso de Teologia não obteve outros títulos acadêmicos. Logo após sua ordenação presbiteral foi indicado pároco da sua cidade natal, paróquia Nossa Senhora do Rosário, onde exerceu seu ministério.

Recorda-se que, Pároco de Russas, de posse da Circular número 2, de 12 de outubro de 1871, com um exemplar da Lei número 2040 (Lei do Ventre Livre), para que como Pároco, providenciasse sobre a pronta execução da Lei e, mais ainda, sobre o modo prático de fazê-la chegar ao conhecimento de todos [...] revela a segurança, o saber e o critério com que exercia as funções de Pároco e é bem uma amostra daquela serenidade, energia e decisão a que se tem aludido e com que sabia portar-se, toda vez que fosse preciso, no desempenho do cargo de que estivesse investido, e guardar a dignidade e o decoro inerentes a sua função (SOUZA, 1960).

Dom Lino Deodato intercalando com o magistério, já no ano de 1861, mediante um substancial relatório a respeito da escola da cidade de São Bernardo das Russas, ponderou que

[...] não se deve, portanto, poupar meios próprios para inspirar os alunos, além dos seus deveres para com Deus, para com o próximo e para consigo mesmos, o amor às instituições juradas, o respeito e a obediência às autoridades legitimamente constituídas. [...] Ao seu tempo de professor de primeiras letras, em Russas, tudo fizera, no sentido de que sua escola fosse, entre as demais, na Província, a melhor, como de fato aconteceu, construindo-lhe o prédio, às suas próprias expensas, aparelhando-o, como era possível, de material adequado, ensinando e preparando, com capricho, aos mais capazes para que tivessem êxito nos exames finais e saíssem dali

aptos a enfrentar as vicissitudes do meio em que viviam [...] Desde aquela época, sua preocupação mais incessante e seu desejo mais ardente foram sempre proporcionar aos moços meios de se instruírem e educarem, convenientemente, para os serviços de Deus e da Pátria, tendo sido levado em consideração dessa ordem a propor-se ao magistério, prestando exame público, com que obteve uma cadeira que lhe assegurou o direito de estar em contato permanente com a mocidade (SOUZA, 1960).

Esteve no secretariado do bispado, onde “[...] exerceu durante cinco anos o cargo de secretariado do bispado de Fortaleza” (GAETA, 1991). Dom Lino Deodato atuou como deputado pela sua Província, quando “bateu-se pela execução de uma Lei, que se lhe afigurava boa, como meio de melhorar o nível do ensino e os padrões da educação moral e cívica da juventude. Ocupou, ali, a tribuna, clamando por escolas e pedindo providências, para que estas se tornassem mais eficientes, com a seleção de gente capaz para o magistério” (SOUZA, 1960).

A situação da Diocese na chegada de Dom Lino Deodato

Quando da nomeação de Dom Lino Deodato para o episcopado de São Paulo, a sede da Diocese, a cidade de São Paulo, contava 30.000 habitantes e com pouca expressão no cenário político e econômico nacional. Poucos eram os conventos, tanto masculinos quanto femininos. Havia a dificuldade de ingresso de noviços e a degradação moral já os corroía internamente. Pelo censo realizado, em 1872, assegurava um clero composto de 282 padres seculares, acrescido de alguns religiosos. O Seminário Episcopal, constituído em 1856, determinava a formação humana, intelectual e pastoral para o futuro clero da Diocese. O seu sustentamento ainda provinha do Estado, mediante as cômguas e a modesta ajuda dos paroquianos. Eram três as paróquias, além da Sé Catedral.

A cidade de São Paulo, além da Freguesia da Sé, tem as do Brás, Santa Iphigênia e Consolação; tem dois conventos de homens, São Bento e Carmo e tem dois de Freiras, Santa Theresa e Luz e várias ordens terceiras e Irmandades. A Diocese de São Paulo compreende as Províncias de São Paulo, Paraná e parte de Minas Gerais. Existe Seminário Episcopal e tem perto de cem alunos. A Diocese esta vaga há perto de três anos, pelo falecimento do Sr. Dom Sebastião Pinto do Rego (ASV, Nunziatura Apostolica in Brasil, Fasc. 212, p. 86-87).

Episcopado de Dom Lino Deodato

Em seu longo ministério episcopal (1873-1894) houve a saída dos padres capuchinhos de Sabóia, que atuaram no Seminário Episcopal desde sua fundação em 1856. A 07 de junho de 1877, indicará para aquela instituição diocesana o Revmo. Pe. João Evangelista Braga. Em 1876 esteve em Roma para a Visita *Ad Limina Apostolorum*. Foi buscar orientações pontifícias para a reforma da Diocese, estreitando ainda mais os laços com Roma.

Em janeiro de 1888, promoveu o Sínodo Diocesano. Contou com a presença do clero, mas não chegou a ser publicado. No Sínodo delineou suas propostas para a Igreja diocesana de São Paulo, pautando suas orientações na formação de um clero celibatário e voltado às atividades religiosas. Escreveu 21 Cartas Pastorais e várias Cartas Circulares, dentre as quais 06 encontram-se no ACMSP.

Quanto à questão dos negros, Dom Lino Deodato, a exemplo de outros bispos, como os de Mariana e Diamantina, criou uma “Caixa Auxiliadora de Redenção aos Cativos”, reservando rendimentos da Mitra para o auxílio aos negros. Num dos seus escritos afirma: “[...] diversos sacerdotes desta capital inspirando-se nos sentimentos de caridade da Igreja de que são ministros e de amor à pátria de que são filhos, significaram-me a intenção de combinar seus esforços em prol da ideia grandiosa, humanitária e patriótica de redenção aos cativos” (GAETA, 1991).

O papa Leão XIII deu as orientações aos arcebispos e bispos da América, sobre a condição dos imigrantes que anualmente deixavam a Itália em busca de trabalho. O Romano Pontífice manifestava, nessa condição, sua preocupação em relação ao destino desses trabalhadores num continente desconhecido, estranho, extenso, lamentando ainda as dificuldades para uma salutar assistência de ministros de Deus! O problema maior se encontrava na insuficiência dos missionários para administrar-lhes os sacramentos e prestar-lhes socorros espirituais. Transparecia, na fala do Romano Pontífice, o apelo aos prelados americanos de se mobilizarem, incentivarem e mesmo de promoverem a vinda de missionários europeus, que se incumbissem da pastoral para os imigrantes e de seu bom êxito (LEÃO XIII, 1888).

Visita *Ad Limina Apostolorum*

O plano da reforma diocesana assumiu proporções consideráveis quando Dom Lino Deodato esteve em Roma, em 1876, para a *Visita Ad Limina Apostolorum* buscando do próprio Papa Pio IX as diretrizes para conduzir a Igreja Paulopolitana. “Depois de três anos de um episcopado, amados Filhos [...] trabalhos urgentíssimos da visita pastoral [...] apresentar os testemunhos de nosso amor e profunda submissão ao Supremo Chefe da Igreja, a abrir-lhe nosso coração [...] ouvir seus conselhos, a receber de seus lábios palavras de animação e conforto” (CARTA PASTORAL DE DOM LINO DEODATO, 1876).

As preocupações norteavam em formar um clero idôneo

[...] esperando realizar oportunamente, e por uma medida geral as reformas, aconselhadas pela experiência em ordem ao bem da Diocese, sobretudo no que respeita à administração dos sacramentos e outros pontos não menos essenciais da disciplina da Igreja. Chamar missionários europeus: Temos felizmente em nosso clero não pequeno número de sacerdotes fiéis a sua vocação, recomendáveis por sua instrução e virtudes, mas esse número está aquém das necessidades de uma tão vasta e populosa Diocese [...] Uma das necessidades, Irmãos e Filhos Caríssimos, é a aquisição, em maior número, de dignos operários, que juntando aos nossos esforços nos auxiliem no cultivo da vinha do Senhor (CARTA PASTORAL DE DOM LINO DEODATO, 1876).

Por um lado, Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho foi a Roma buscar as diretrizes e orientações de como aplicar a reforma da Igreja diocesana. Por outro lado, sem contar com as afrontas recebidas pela sociedade contrária às novas mudanças, o clero secular paulista, que dificultou a ação de Dom Antônio Joaquim de Melo em tempos anteriores, em muito veio esbarrar na aplicação da referida reforma, especialmente o Cabido.

As velhas diferenças existentes na esfera privada da Diocese gradualmente se transformaram numa fissura e doravante iriam se expor sem retoques [...] os atritos de Dom Lino com o Cabido se acentuaram a partir do Sínodo, pois este não fora convocado para a reunião. Seus membros não participaram de nenhuma das sessões, e assim, as resoluções sinodais ficaram sem a publicação [...]. Dom Lino Deodato muito se serviu no seu pastoreio das Cartas Pastorais e das Cartas Circulares, exercendo os modos mais variados para se fazer próximo ao coração de suas ovelhas. Possuía o ardente desejo de aproximar a Igreja Paulopolitana à Igreja de Roma (CARTAS PASTORAIS, FONTES IMPRESSAS ACMSP).

Cartas Pastorais

O plano de reforma de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho se refletiu nas suas Cartas Pastorais. O teor dos seus escritos revela o perfil do pastoreio assumido por Dom Lino Deodato. Durante o seu governo foram escritas 21 Cartas Pastorais ACMSP. As Cartas Pastorais de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho encontram-se nas Fontes Impressas no AMCSP.

A 1ª Carta Pastoral foi escrita a 09 de março de 1873. Tratou da sua escolha para a sede episcopal de São Paulo e sua sagração. Escreveu sobre seus anseios, seus projetos e sobre a colaboração que desejava obter de seus auxiliares para o bom exercício no seu desempenho ministerial.

A 2ª Carta Pastoral foi escrita a 24 de novembro de 1873, retratando as Letras Apostólicas de Pio IX sobre a maçonaria. Essa carta revelou a posição de Dom Lino Deodato sobre essa questão delicadíssima, que havia constrangido alguns de seus amigos no episcopado, como Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, Bispo de Olinda, e Dom Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará. O Papa Pio IX se dignava suspender, por um ano, a reserva das censuras impostas aos que se tinham alistado nas sociedades maçônicas. Dom Lino Deodato assumiu para si e para o seu governo as palavras do Romano Pontífice.

A 3ª Carta Pastoral foi escrita a 21 de junho de 1875, por ocasião do anúncio do Ano Santo concedido por Pio IX. A 4ª Carta Pastoral foi escrita a 01 de novembro de 1875, instruindo a Diocese sobre o Jubileu do Ano Santo e a importância da Confissão Sacramental. A 5ª Carta Pastoral foi escrita a 07 de maio de 1876. O teor dessa Carta foi sobre a Visita *Ad Limina Apostolorum*. Ela postulou as diretrizes assumidas pelo bispo, especialmente quanto à necessidade de operários para a imensa Diocese. A Carta deixou visível a afabilidade e o compromisso do bispo de São Paulo ao Romano Pontífice.

A 6ª Carta Pastoral foi escrita a 10 de maio de 1877 anunciando o 15º Ano da Sagração de Pio IX. O amor e a dedicação ao Romano Pontífice fazem-se acentuadamente perceptíveis através das Cartas Pastorais. Por intermédio do bispo o Romano Pontífice fez-se conhecido. A 7ª Carta Pastoral foi escrita a 13 de maio de 1877. Sendo Dom Lino Deodato cearense, nessa Carta ele relatou o problema da

seca no nordeste brasileiro. Houve uma preocupação social, implorando caridade pública para com os que sofrem.

A 8ª Carta Pastoral foi escrita a 15 de fevereiro de 1878, anunciando as exéquias solenes do Pontífice Pio IX. A 9ª Carta Pastoral foi escrita a 05 de maio de 1878. Foi uma correspondência de cunho sacramental. Recomendou o ato religioso e o Voto do Batismo, no Domingo da Santíssima Trindade. A 10ª Carta Pastoral foi escrita a 04 de maio de 1879. Outra Carta Pastoral, relatando sobre o Romano Pontífice e suas Letras Apostólicas, com concessão de Indulgência Plenária, escrita no papado de Leão XIII.

A 11ª Carta Pastoral foi escrita a 08 de junho de 1879, por ocasião do Iº aniversário do pontificado de Leão XIII. A 12ª Carta Pastoral foi escrita a 29 de junho de 1881. Ofereceu à Diocese o Jubileu Universal concedido por Leão XIII. A 13ª Carta Pastoral foi escrita a 26 de agosto de 1884, anunciando a Solene Consagração da Diocese ao Sagrado Coração de Jesus. Dom Lino Deodato, no seu pastoreio, deu fundamental importância à devoção ao Sagrado Coração de Jesus, chamando para a paróquia do mesmo nome, padres salesianos para difundi-la aos diocesanos. A 14ª Carta Pastoral, escrita a 19 de março de 1886, publicou o Jubileu Extraordinário concedido por Leão XIII.

A 15ª Carta Pastoral, escrita a 08 de setembro de 1887, relatou o Jubileu Sacerdotal de Leão XIII. A 16ª Carta Pastoral, escrita a 21 de novembro de 1887, convocou a Diocese por ocasião do Sínodo Diocesano. No Sínodo, Dom Lino Deodato delineou sua postura como bispo. A 17ª Carta Pastoral, escrita a 26 de outubro de 1888, publicou a Encíclica *Libertas*, de 20 de junho de 1888, do Papa Leão XIII. A 18ª Carta Pastoral, escrita a 16 de junho de 1889, ordenou preces públicas pela paz e soberania na Igreja, independência e liberdade ao Romano Pontífice. Essa Carta Pastoral marcou o posicionamento da Igreja, ao menos para Dom Lino Deodato, frente ao novo regime da República, já embrionário.

A 19ª Carta Pastoral foi escrita também a 16 de junho de 1889, amargurando o desrespeito à pessoa do Vigário de Cristo. A 20ª Carta Pastoral foi escrita a 20 de abril de 1892, por ocasião da profanação das espécies sagradas. A 21ª Carta Pastoral, escrita a 08 de dezembro de 1892, apresentou o bispo coadjutor para a Diocese de São Paulo, Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti. As Cartas Pastorais delinearam não só o perfil do pastoreio, mas o do próprio prelado. Das 21 Cartas

Pastorais, 14 delas se referiam ao Romano Pontífice, 06 foram escritas no pontificado do papa Pio IX e 08 no pontificado de Leão XIII. As demais Cartas falavam sobre sua própria apresentação na Diocese, o Sínodo Diocesano e a profanação das espécies sagradas. Uma, especificamente, tratava da Consagração da Diocese ao Sagrado Coração de Jesus e outra era eminentemente sacramental. Dom Lino Deodato mostrou ser um prelado bem ao molde da reforma proposta com suas Cartas Pastorais sobre o Romano Pontífice, sacramentalização e incentivando devoções trazidas pelos padres europeus.

Visitas Pastorais

Assim, logo que chegou à Diocese Dom Lino saiu em visita à região de Campinas e ao Vale do Paraíba. Certo da eficácia desse instrumento de ação, Dom Lino, tal qual os bispos reformadores, utilizou-se desse expediente durante todo o seu longo bispado. A documentação revela a ocorrência de visitas por quase toda a Diocese inclusive às mais distantes paróquias de Minas Gerais e do Paraná que há muito tempo não eram visitadas. Registra também a periodicidade dessas visitas, quer percorrendo as paróquias da capital, quer as do interior. Administrando sacramentos, incentivando devoções, doutrinando, aconselhando, ouvindo queixas [...] fundando associações católicas, [...] essas visitas constituíram-se inegavelmente num indispensável veículo de difusão religiosa e portanto, foram realizadas por toda a administração [...] permeando a sua pastoral (GAETA, 1991).

Seu biógrafo, José Moreira de Souza, descreve que Dom Lino Deodato inaugurou vários Livros do Tombo por paróquias que passou, recomendando aos padres a atenção mencionada aos referidos Livros. No ACMSP, em Documentos Interessantes, percebe-se o modelo utilizado de Visita Pastoral por Dom Lino Deodato. Ele seguia os seguintes passos: 1. Anúncio da Visita Pastoral, com notícias minuciosas da partida e chegada, recepção e início dos trabalhos pastorais; 2. Notificações diárias das atividades da Visita Pastoral; 3. Inventário de todos os objetos de culto, conservação da Igreja Matriz, descrição da capela-mor, altares laterais, pia batismal e sacristia; 4. Impressões do lugar, do seu povo e do cemitério; 5. Particularidades geográficas e históricas (fundação da cidade, ereção canônica da paróquia, quanto ao Orago e outras modificações) e constituição do patrimônio; 6. Instruções a serem seguidas pelos padres e aplicações aos paroquianos; 7. Despedidas e bênção. Canto do *Te Deum*; 8. Anexos sobre patrimônio e dados

estatísticos. Assentamento de Batizados, Crismas, Matrimônios e enterros realizados na paróquia.

A partir desses passos, efetuados por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, nas Visitas Pastorais por ele empreendidas, averiguava-se a vida paroquial, a administração sacramental e o reto ensinamento da Doutrina Católica.

Em seguida relatou como era estruturada a Diocese de São Paulo. Naquela ocasião havia 223 paróquias, assim distribuídas: 150 na Província de São Paulo, 44 na Província de Minas Gerais e 29 na Província do Paraná. Mencionou ter na Diocese 60 padres estrangeiros, sendo 48 párocos e 12 coadjutores. A grande maioria era composta por italianos provenientes do Reino de Nápoles. Havia um sério problema que Dom Lino Deodato detectou e apresentou ao papa: nos padres havia pouco senso pastoral e pouca formação espiritual e intelectual, mazela sentida tanto da parte dos clérigos seculares estrangeiros quanto dos clérigos seculares nacionais. Surgiam, assim, angústias, tais como: suspendê-los ou removê-los das paróquias? Na verdade, se assim acontecesse, os fiéis sofreriam porque ficariam sem os sacramentos. Naquele momento, na Diocese paulista, havia um número elevado de padres que se encontravam nessas condições.

Somado aos clérigos, que pouco viviam o espírito presbiteral, havia o protestantismo que grassava na Diocese. Da mesma forma que entravam os imigrantes católicos italianos, chegavam, também, os imigrantes protestantes. Dom Lino Deodato elucidou no seu relatório a respeito da imigração estrangeira e sobre os protestantes ingleses. O protestantismo estava presente em várias cidades importantes da Província de São Paulo, como em Rio Claro, Itu e Campinas, dirigindo colégios e com fortíssima propaganda sectarista.

Quanto aos padres religiosos presentes na Diocese afirmava que, depois da proibição em admitir noviços, as ordens religiosas estavam em estado de decadência. Havia, com efeito, os Beneditinos e os Carmelitas. Em relação aos conventos femininos havia o de Santa Teresa, em São Paulo, Nossa Senhora das Graças, em Itu e Santa Clara, em Sorocaba.

Quanto à presença dos padres religiosos estrangeiros na Diocese, afirmava ter os Capuchinhos de Sabóia que dirigem o Seminário e dois ou três Capuchinhos italianos que estavam nas missões ou atuando como párocos. Havia os Jesuítas que estavam presentes na cidade de Itu, dirigindo o Colégio São Luís, e as Irmãs de São

José de Chambéry, também em Itu, dedicando-se à educação das jovens. Um outro problema apresentado e que deveria ser resolvido dizia respeito às Confrarias e Irmandades, presentes desde os tempos do Brasil Colônia e Império e eivadas de liberais e maçons.

Conclusão

Em maio de 2000, ano Jubilar proposto pelo papa São João Paulo II, eu estava em Roma defendendo minha Tese Doutoral, na Pontifícia Universidade Gregoriana. O meu tema foi: *O clero secular italiano na reforma da Diocese de São Paulo no Episcopado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*.

Passados alguns anos a temática defendida ainda ganha desdobramentos para a Igreja e a Sociedade. Escolhi o tempo de episcopado de Dom Lino Deodato para recuperar o espaço da chegada dos meus antepassados, que saíram da Itália e, maciçamente chegaram na Província de São Paulo.

Sabemos que a mobilidade humana sempre existiu e, notadamente por questões econômicas, guerras e tantas outras violências, as pessoas saem dos seus lugares de origem. O século XIX nos indica essa população como imigrantes. Portanto, identifico os meus entes queridos já falecidos como imigrantes italianos, que chegaram a então Província de São Paulo, que recebeu 70% dos imigrantes camponeses das regiões do norte da Itália.

Atualmente, a mobilidade humana continua entre nós e, causando horrores nas deportações de milhões de pessoas em todas as partes do mundo. A Igreja e a sociedade precisam conhecer e entender os acontecimentos do passado para encontrarem respostas assertivas no presente (DREHER, 1993). Antes falávamos em imigrantes, hoje, sabemos da situação dos migrantes, refugiados e apátridas.

Como lembrar o legado deixado por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, nos seus 130 anos de morte, ocorrido em 1894?

Como homem e bispo no seu tempo, Dom Lino Deodato (SOUZA, 1960), realizou muitas atividades humanitárias e eclesiais (LEVA 2, 2012). Preocupou-se com os homens e mulheres que foram escravizados por séculos no Brasil. “Dom Lino Deodato, a exemplo de outros bispos, como os de Mariana e Diamantina, criou uma

‘Caixa Auxiliadora de Redenção aos Cativos’, reservando rendimentos da Mitra para o auxílio aos negros” (GAETA, 1991).

Manteve a sua atenção para com os imigrantes italianos que aportavam na sua Diocese. Dom Lino Deodato recebeu o maior número de padres seculares italianos, em São Paulo. Acolheu os padres que provinham das novas Congregações Religiosas, como os scalabrinianos. As Congregações nasciam na Europa, para assistirem espiritualmente ao enorme turbilhão de camponeses famintos e desorientados, que saíam expulsos dos campos, por ocasião da mecanização e industrialização, e chegavam para o trabalho servil nas plantações de café no inteiro paulista (AZZI, 1992).

Como recordar o seu episcopado na Diocese de São Paulo?

Como bispo e formado numa perspectiva de mudança eclesial, ele manifestou todo o seu interesse de aplicar na Diocese de São Paulo as orientações dos Concílios Ecumênicos de Trento e Vaticano I. Buscou um itinerário de unidade com o episcopado do Bispo de Roma. Firmou a eclesiologia dos Concílios, quando da *Visita ad Limina Apostolorum*, em 1876. Em 1888, realizou o Sínodo, corroborando as suas expectativas e aplicando as orientações propostas pelo Sumo Pontífice.

Como compreender o bispo que se preocupou muito com as realidades do Brasil e viveu fortemente a Igreja em São Paulo, entre 1873 e 1894?

Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho saiu do Ceará, no último quartel do Século XIX, e veio para as terras bandeirantes. Tanto a sociedade brasileira quanto a Igreja presente em São Paulo precisavam de um homem bem-preparado e um bispo capaz de perceber e realizar as urgentes transformações. Como bispo ele soube compreender a sociedade paulista, formada pelo espírito bandeirante e agora amalgamada aos milhões de imigrantes que configuravam o modo de ser e viver em terras de São Paulo (LEVA 1, 2012). Empenhou todo o seu episcopado nas muitas das suas Visitas Pastorais, escreveu inúmeras Cartas Pastorais e realizou o Primeiro Sínodo Diocesano, em São Paulo, em 1888.

Homem do seu tempo e bispo da Igreja, Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, nono bispo da diocese de São Paulo, empreendeu um excelente senso humanitário e um valoroso ministério episcopal (LEVA 3, 2012). Por ocasião dos 280 anos da Criação da Arquidiocese de São Paulo (1745-2025) e suas efemérides, lembremo-nos do valoroso bispo, que esteve por 21 anos, na Igreja Paulopolitana.

Referências

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE SÃO PAULO (ACMSP). Documentos referentes ao bispado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho.

AZZI, Riolando. **A Igreja e os migrantes**. Vol. I. São Paulo: Paulinas, 1992.

DREHER, Martin Norberto. **Imigrações e história da Igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1993.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. **Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no Episcopado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)**. São Paulo: USP, 1992.

LEONIS PP. XIII. **Epist. *Quam aerumnosa***. 10 dicembre 1888: EE 3/ 1828-1832.

LEVA, José Ulisses (3). Episcopado Brasileiro em São Paulo – Unidade da Igreja no Brasil. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, v. 6, n. 9, jan./jun. 2012, p. 28-38.

LEVA, José Ulisses (1). Pluralismo no Brasil do século XIX. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, ano XX, n. 77, jan./mar. 2012p 11-25.

LEVA, José Ulisses (2). São Paulo no século XIX: Iniciativa da Reforma. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, ano XX, n. 79, jul./set. 2012, p 37-59.

NOBREGA, Apolônio. Dioceses e bispos do Brasil, **RIHGB 222 (1954) 155**. Rio de Janeiro: IHGB, 1954.

RUBERT, Arlindo. **A Igreja no Brasil**. Vol. IV. Santa Maria: Pallotti, 1993.

SOUZA, José Moreira de. **Dom Lino Deodato: Prelado do Nordeste, aspectos sociais e humanos de sua vida e obra**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1960.

Recebido: 25/06/2024
Aprovado: 16/10/2024



Felipe Bizinoto*

RESUMO

Os grupos de pressão nascem da necessidade humana de viver coletivamente. Dentro de um regime político (especialmente o democrático), eles exercem o fundamental papel de representar interesses perante as instâncias públicas, especialmente a legislativa e a executiva. Essa ação (ato ou atividade) consiste no *lobby*, que merece maiores estudos no Brasil sob a perspectiva da Constituição de 1988. E mais: assim como na Itália, o Brasil merece estudos que identifiquem a constitucionalidade dos grupos de pressão, aqui compreendidos como *lobby*. O que é grupo de pressão, sua diferença para os grupos de interesse, a derivação da pressão para o lobby (num conceito legal-profissional) e os fundamentos constitucionais encontrados na Carta Constitucional Brasileira de 1988 são objetos deste artigo, que tratará do tema dos grupos de pressão mediante análise qualitativa, com referenciais literários e documentais, explorando a situação existente principalmente na doutrina brasileira (comparando-se a outras estrangeiras), mas com intento eminentemente normativo.

Palavras-chave: Grupos de pressão. Lobby. Estado Democrático.

Pressure groups in Brazil

ABSTRACT

The pressure groups born from the human need to live collectively. And inside of a political regime (especially a democratic one) that they play fundamental role in representing interests before public instances, especially the legislative and executive ones. This action (act or activity) consists of lobby, which deserves further studies in Brazil and from the perspective of the 1988 Constitution. And more: just like in Italy, the Brazil deserve studies that identify the constitutionality of pressure groups, here understood as lobby. What is a pressure group, its difference from the interests groups, the derivation to the lobby (in a legal-professional concept) na the constitutional fundaments found in Brazil Constitutional Chart of 1988 are subject of this article, which will address the issue of pressure groups through qualitative analysis, with literary and documental references, exploring the situation that exists mainly in brazilian doctrine (compared to other foreign doctrines), but with na eminently normative intent.

Keywords: Pressure group. Lobby. Democratic State.

1 Considerações iniciais

Muito referenciado ao explicar o ser humano, Aristóteles afirma que o indivíduo é um *zoon politikon*, um ser que vive em agrupamentos, ou, como o Estagirita afirma, um ser destinado a viver em sociedade. E como produto desse convívio com o outro advém a ideia de política weberiana como o “conjunto de esforços tendentes a participar da divisão do poder, influenciando sua divisão, seja entre Estados, seja entre grupos num Estado” (WEBER, 2003, p. 9).

A ideia de conjunto de esforços trazida por Max Weber como cerne do sistema político e que reflete a necessidade de existir agrupamentos de pessoas identifica a sociedade – utilizando uma ideia luhmaniana – como um ambiente dotado de plurais tanto no sentido numérico quanto noutros sentidos. Ao falar em grupo (aqui como sinônimo de sociedade) também se remete à ideia muito desenvolvida a partir dos contratualistas da união de indivíduos e o Estado como corpo artificial fundado nessa junção social.

Apesar do conceito guarda-chuva de sociedade, a contemporaneidade mostra uma aparente contradição no desenvolvimento social, conforme Ulrich Beck. Trata-se de um movimento no sentido de individualização a que o autor denomina de *impulso individualizatório*, que é tendência nascente na classe burguesa e que se prolifera às demais no sentido de as pessoas se dissociarem em relação aos seus padrões de vida, historicidade, condicionamentos classistas e familiares (BECK, 2011, p. 108).

De outro lado, o teórico da sociedade de risco também expõe um processo de solidarização e massificação sobrejacentes à individualização. As pessoas unem-se pelo medo dos riscos criados e destinam todos os seus sistemas a lidar com eles, mas o fazem de forma contraditória, pois não há extinção deles sem a criação de outros (BECK, 2011, p. 59-60). Ainda, a massificação consiste em uma nunca vista socialização das individualidades, que, em verdade, são pseudoindividualidades ante o fato de os padrões voltados a agruparem as pessoas diferirem e muito dos então utilizados (BECK, 2011, p. 111).

Sociedade e sua fragmentação, então, são vocábulos que representam o contemporâneo e mostram certo conflito conceitual-prático entre a visão weberiana de esforços dotados de um grau relevante de homogeneidade social com a visão beckiana de fragmentação social voltada a uma massificação de

(pseudo)individualidades. E em meio a esse aparente conflito que a Política necessita reger, lidar com as forças existentes e de alguma maneira manter a tessitura social.

Volvendo ao conceito de política weberiano se pode identificar uma solução à indagação de como solucionar o dilema de Ulrich Beck. Essa resposta pode ser encontrada a partir da ideia de igualdade de participação no âmbito democrático, eis que a disputa na *participação da divisão do poder* acontece sob uma instituição que “ajuda as pessoas a proteger seus próprios interesses fundamentais” (DAHL, 2001, p. 65). E a atuação para a proteção desses interesses em meio à fragmentação da abstração social são os grupos, agrupamentos mais ou menos homogêneos que buscam inculir seu interesse mediante influência das instâncias decisórias.

Este artigo tem como cerne tratar dos grupos que tentam influenciar as decisões estatais, os quais se chamam grupos de pressão. E mais: um segundo recorte epistemológico é que os grupos de pressão serão pressupostos ou analisados sob as lentes de um ambiente democrático. As perguntas que regem o texto são as seguintes:

1. O que é grupo de pressão?
2. Como o modelo constitucional brasileiro trata os grupos de pressão?

À primeira pergunta será destinado item relativo a cortes epistemológicos que partem do grupo de interesse e chegam ao *lobbying*, identificando-se o grupo de pressão em meio às duas figuras.

À segunda indagação será destinado item que trata da óptica da Constituição do Brasil (CRFB/1988) acerca dos grupos de pressão, se são conformes ou desconformes ao texto constitucional e por quais fundamentos. Estes, por sua vez, não terão caráter exaustivo, porque o campo argumentativo é rico, servindo as premissas extraídas da fonte normativa postas como colocações que o autor julga essencial.

2 Grupos de interesse, de pressão e o lobby

Como cerne conceitual, a ideia de grupo pode ser extraída do léxico: conjunto de pessoas, coisas ou objetos enlaçados para formar um todo (FERREIRA *in*

FERREIRA, 2010, p. 388). A partir desse conceito de grupo como um agregado que um recorte epistêmico inicial é feito: trata-se aqui de união de pessoas ou, juridicamente dizendo, sujeitos.

Os grupos de interesse detêm aspectos genéricos em relação aos grupos de pressão e ao *lobby* (PETRILLO, 2022, p. 44-45; TOLEDO, 1985, p. 3-19; FARHAT, 2007, p. 145-148; ARAGÃO, 1994, p. 36-40).

Antes de adentrar à noção de grupo de interesse, fundamental conceber a noção de interesse. Para isso, será abordada uma concepção econômica. Economia consiste na ciência voltada ao emprego de recursos escassos ao atendimento de necessidades sociais (VASCONCELOS; GARICA, 2011, p. 2). É dentro desse quadro de atribuir recursos escassos a alguém ou alguns que outros têm suas necessidades reputadas submissas: são interesses dominantes e subordinados, aos primeiros atribuindo-se recursos, aos segundos, não.

A partir dessa noção de que a ciência econômica reconhece uma escala de necessidades fundadas em quais delas serão atendidas que o Direito muito aproveita para conceber a noção de direito, ou poder jurídico: por exemplo, o da teoria de Rudolf von Jhering acerca do direito ser um interesse juridicamente tutelado (JHERING, 1947, p. 428-429; LARENZ, 2019, p. 57 e ss.). E a ideia central que se amolda à Economia está em Francesco Carnelutti (1951, p. 11-14), que concebe o interesse como a propensão à realização de necessidade própria ou alheia.

Feita a digressão, o grupo de interesse envolve essa relação entre um sujeito carente e bens em carência, cabendo ao Direito atribuir a uns tais bens em detrimento de outros. E essa necessidade surge não apenas em indivíduos, mas em grupos: eis que a noção a partir do léxico é de um feixe que enlaça os componentes. Um conceito sintético pode ser apresentado a partir do contraste do *télos*: grupo de interesses é aquele cuja necessidade é compartilhada de forma efetiva ou reconhecida (PETRILLO, 2022, p. 44).

De uma forma mais ampla e que aborda aspectos de forma e finalidade, Saïd Farhat (2007, p. 154) define o grupo de interesse como “todo grupo de pessoas físicas e/ou jurídicas, formal ou informalmente ligadas por determinados propósitos, interesses, aspirações ou direitos, divisíveis dos de outros membros ou segmentos da sociedade”.

E como destaca Paulo Bonavides (2011, p. 461), o fato de um grupo de interesses existir não significa que queira influenciar ou participar do processo político. Esse anseio de atender às necessidades partilhadas entre os componentes mediante participação no processo político decisório que faz surgir uma das suas espécies, qual seja, a do grupo de pressão. Em síntese, adota-se a perspectiva de Gastão Alves de Toledo (1985, p. 9) de que grupo de pressão é um organismo voltado a influenciar o processo político.

Vê-se que a diferença do gênero para a espécie é um componente adicional constante no grupo de pressão: a influência, aqui concebida como a aptidão de um agente em moldar uma decisão política conforme suas preferências (ou interesses) (KLÜVER, 2013, p. 7).

Sobre os grupos de pressão, importante pontuar que não carregam consigo a pressão como sinônimo de coação física ou moral, mas como agrupamentos de sujeitos com um interesse comum e cujo atendimento ocorre por meio de diálogo racional com o agente político que decide, a fim de que essa decisão proporcione, jurídica e politicamente, vantagem ou afaste desvantagem (ARAGÃO, 1994, p. 37; PETRILLO, 2022, p. 48).

Dilema acerca dos *pressure groups* pode ser encontrado no seu país de inicial estudo, os EUA. Tal dilema consiste na valoração de tais agrupamentos para o âmbito governamental. Uma primeira perspectiva compreendida como nociva é a de James Madison, que redigiu no seu *paper* de n. 10 sobre as *factions*, organizações impulsionadas por interesses antagônicos aos direitos dos cidadãos:

Por facção [grupo de pressão], entendo um número de cidadãos, quer sejam uma maioria ou minoria do todo, que são unidos e atuam por algum impulso comum de paixão, ou de interesse, adverso aos direitos de outros cidadãos, ou aos interesses permanentes e agregados da comunidade (MADISON *in* HAMILTON; JAY; MADISON, 2001, p. 43).

O Federalista continua ao expor que esses grupos devem ter um de dois destinos: ou a sua abolição mediante supressão da liberdade deles ou unificação de interesses, paixões e opiniões, ou mediante controle dos efeitos dessas reuniões (MADISON *in* HAMILTON; JAY MADISON, 2001, p. 43-46).

De outro lado, parcela doutrinária adere à perspectiva positiva ou benéfica da existência dos grupos de pressão (BONAVIDES, 2011, p. 460-463; ARAGÃO, 1994, p.

17-21; FARHAT, 2007, p. 145-148; TOLEDO, 1985, p. 9-17; PETRILLO, 2022, p. 41-45). Justificam sob as lentes de que a sociedade é composta por agrupamentos menores e que no atual modelo democrático há representatividade intermediária (*intermediary group*) desses organismos que não vindicam ao poder – tal qual os partidos políticos –, mas que intentam influenciar as decisões dos agentes públicos.

Ainda, esses grupos intermediários (ou de intermediação) permitem não apenas identificar os sujeitos em coletividades, mas principalmente identificar os interesses organizados e que representam essas classes (KLÜVER, 2013, p. 5). Como situação posta e que há muito tempo não traduz, necessariamente, uma nocividade ao princípio democrático, a ideia dos grupos de pressão como agentes sociais não deve ser enxergada como nociva, pois são instrumentos através dos quais individualidades ou subgrupos encontram canais para externar suas reivindicações, assim como para constituir uma força maior voltada a influenciar decisões (BONAVIDES, 2011, p. 469). Como afirma Gastão Alves de Toledo (1985, p. 11): “os grupos não são bons ou maus em si mesmos, apenas fazem parte do cenário político”.

Outro argumento que soma à perspectiva dos grupos de pressão como algo positivo à sociedade e (não somente) à Política é que a disrupção com as instituições, estruturas e funções anteriores – que de alguma forma ainda regem a sociedade contemporânea – mostra a busca por outro arcabouço, o qual tem algum sinal de vislumbre com novas compreensões de coletivo (HARARI, 2020, p. 408 e ss.).

O *lobby* é figura controvertida nas sociedades, especialmente naquelas em que níveis de corrupção governamental são altas. Na Itália e no Brasil é clara a demonização do lobismo, visto muitas vezes como atuação corrupta, ilegal, inconstitucional e antidemocrática (PETRILLO, 2022, p. 21 e ss.). Considerado uma degeneração política, o *lobby* deve ser enxergado como uma espécie de grupo de pressão, que não é boa nem má em si, mas uma decorrência erigida em razão das necessidades de participação política (PETRILLO, 2022, p. 21 e ss.; BONAVIDES, 2011, p. 469-475; TOLEDO, 1985, p. 9-17; ARAGÃO, 1994, p. 17-21; FARHAT, 2007, p. 145-148).

Em obra cujo título já trata o *lobby* como grupo de pressão, João Bosco Lodi (1986, p. 3) define: “*Lobby* é a ação de influenciar sobre o tomador de decisão na esfera do poder público. A atuação persuasora sobre o poder público”. No mesmo sentido, em introdução a obra que trata dos grupos de pressão atuantes no Congresso

Nacional brasileiro, Murilo de Aragão (1994, p. 17-30) trata tais agrupamentos como sinônimo de *lobby*, inclusive com referências de literaturas internas e externas. Em consonância com o tratamento sinonímico, Pier Luigi Petrillo (2022, p. 44) informa que *lobby* é o vocábulo inglês para grupos de pressão.

Com a devida deferência à literatura especializada, entende-se que *lobby* é uma espécie de pressão exercida por agentes sociais sobre o poder público. Dois são os argumentos voltados a diferenciar *lobby* de grupos de pressão. O primeiro surge de um conceito analógico extraído do Direito Empresarial; outro argumento advém da noção estrita de *lobby*.

Como pressuposto ao primeiro argumento, *lobby* é um vocábulo amplo e que mescla tanto sujeito quanto atividade, o que exige uma precisão conceitual que se extrai da própria literatura (PETRILLO, 2022, p. 44-50; BONAVIDES, 2011, p. 466-467; ARAGÃO, 1994, p. 17-21; TOLEDO, 1985, p. 9-17)¹ = *lobbyist* ou lobista é sujeito, enquanto *lobbying* ou lobismo é atividade. A partir dessa segregação conceitual que se faz a analogia com o Direito Empresarial no sentido de que o grupo de pressão está para o *lobby*-atividade ou lobismo assim como o empresário está para a empresa: embora remetam à sinonímia dentro e fora do senso comum, fato é que sujeito e objeto (ou atividade) diferem entre si.

A partir da diferenciação acima que surge a ideia de atividade desempenhada: alguns grupos de pressão não atuam necessariamente através do lobismo ou de lobistas para pressionar o poder público. Manifestações em espaços públicos, por exemplo, são formas de pressão governamental sem que haja propriamente lobismo.

No ano de 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 187, que julgou a chamada Marcha da Maconha uma manifestação dotada de liceidade (e constitucionalidade) embasada na livre expressão do pensamento e dos direitos à associação e reunião. Claramente, os agrupamentos mais ou menos organizados tinham um interesse em comum, que não era propriamente o uso da maconha, mas a livre circulação da ideia de que determinados textos normativos deveriam ser revogados.

Nos corredores decisórios majoritários poderia ou não haver o *lobby* em prol da referida revogação, mas o que foi levado a público foi uma manifestação social com

¹ Com certa contradição conceitual, tratando *lobby* como ação e como sujeito: (LODI, 1986, p. 2-10).

um caráter mais direto (ou transparente) do interesse de certos segmentos sociais. O que foi analisado pelo STF na ADPF 187 envolve grupos de pressão que atuaram por meio de passeatas e de expressão da ideia de revogação de normativas estatais que então proibiam o uso da maconha.

De outro lado, interessante o desempenho da influência de movimentos sociais negros como lobista durante o debate constituinte de 1988, expondo Flavia Rios que o art. 5º, XLII da Constituição brasileira de 1988 “foi por meio de intensa interação parlamentar e extraparlamentar – em que se viu a articulação amadurecida e suprapartidária de deputados e ativistas autodeclarados negros” (*in* LAVALLE *et. al.*, 2018, p. 261). Essa pressão exercida ocorreu no que será concebido como lobismo em sentido amplo ou largo.

Chega-se, enfim, à dúvida do que seja *lobby*, lobismo e *lobbying*. O *lobby* é uma dentre outras ferramentas através da qual um grupo de pressão exerce influência sobre o agente público (PETRILLO, 2022, p. 42-43; LODI, 1986, p. 10). Inicia-se com a explicação do Senador Marco Maciel, proponente na década de 1980 de projeto voltado a regulamentar o *lobby* no Brasil, projeto arquivado. Segundo o citado autor:

A atuação dos grupos de pressão junto aos Poderes Executivo, Legislativo, Judiciário e aos Partidos Políticos é conhecida, como se sabe, segundo a expressão inglesa *lobby*, significando as antecâmaras ou ante-salas das repartições ou edifícios utilizados originariamente pelos representantes de tais organizações como locais onde desenvolviam, preferencialmente, o exercício de seus trabalhos. Do vocábulo derivaram *lobbyists*, que designa as pessoas que se dedicam àquela atividade, e *lobbying*, que exprime o procedimento dessa atividade (MACIEL, 1984, p. 9).

Iniciando pelo último vocábulo, *lobbying* ou lobismo é ação ou atividade exercida e voltada a influenciar o agente público tomador de decisão (LODI, 1986, p. 3). Embora contenha um recorte epistêmico (influenciar o Estado), fato é que o conceito é amplo suficiente para que todo indivíduo ou agrupamento exerça influência. Trata-se do lobismo em sentido amplo.

Ainda na entoada do *lobby*-atividade (*lobbying* ou lobismo), há uma segunda acepção. Esta parte de esforço traçado por Pier Luigi Petrillo sobre o que seja *lobbying* e como os diversos ordenamentos estatais disciplinam tal atividade. O autor italiano deixa evidente uma acepção restrita de lobismo como atividade profissional voltada a influenciar o agente público tomador de decisão, a fim de que se obtenha

vantagem ou afaste desvantagem nos conformes do interesse representado perante a instância decisória (PETRILLO, 2022, p. 46-48).

Com relação ao aspecto subjetivo, o do *lobby*-sujeito, sua acepção ampla é a de grupo de pressão, que é aquele organismo que exerce a influência sobre o decisor público de forma a que o que seja deliberado esteja conforme à vantagem ou à desvantagem pretendida pelo grupo (LODI, 1986, p. 6-11; PIETRILLO, 2022, p. 44-46; MACIEL, 1984, p. 9; ARAGÃO, 1994, p. 17-21; TOLEDO, 1985, p. 9; BONAVIDES, 2011, p. 461).

O segundo conceito é mais restrito e envolve algumas legislações estrangeiras que determinam habilitações específicas de lobistas (PETRILLO, 2022, p. 137-312). Se os lobistas são aquelas pessoas que se dedicam ao *lobbying*, então uma acepção estrita de lobista é a pessoa que profissionalmente exerce a atividade de influência. Como o lobismo se profissionaliza de forma a constituir uma classe de trabalho, algumas regulamentações são exigidas para a fiscalização ético-jurídica desses agentes representantes de interesses.

Se em um futuro haverá classe profissional própria, com regulamentação e habilitação, há algumas dificuldades para tanto por diversas pessoas exercerem influência nas instâncias públicas decisórias, ainda mais diante de uma garantia de petição dotada de baixa solenidade. Por isso, uma via intermediária surge para conceituar o lobista, que está inclusive mencionada noutro projeto de lei, o PL de n. 1.202/2007, da Câmara dos Deputados Federais:

Art. 2º [...].

VII - lobista ou agente de grupo de interesse, o indivíduo, profissional liberal ou não, a empresa, a associação ou entidade não-governamental de qualquer natureza que atue por meio de pressão dirigida a agente público [...].

A via intermediária sobre o conceito de lobista num sentido estrito é de pessoa que exerce, profissionalmente ou não, influência ou pressão sobre agente público tomador de decisão, a fim de que se obtenha vantagem ou afaste desvantagem nos conformes do interesse representado perante a instância decisória (MACIEL, 1984, p. 9; PIETRILLO, 2022, p. 44-46; LODI, 1986, p. 6-11; BONAVIDES, 2011, p. 461-466; TOLEDO, 1985, p. 9).

3 Fundamentos constitucionais no Brasil para os grupos de pressão (?)

Antecipou-se que os fundamentos do *lobby* no Brasil (i) serão pautados na Constituição de 1988; e (ii) por envolverem a interpretação, não serão tratados como rol exaustivo. A título de exemplos sobre o item (ii), em obra que tangencia ao assunto, Saïd Farhat (2003, p. 198-201) estabelece ao menos dezoito fundamentos extraídos a partir de dispositivos constitucionais; já Pier Luigi Petrillo (2022, p. 41-44; 139-141) aborda ao menos quatro fundamentos constitucionais.

Como ponto de partida, reputa-se como fundamento essencial e que a literatura pesquisada indica o que a CRFB/1988 denomina *direito de petição*, que consta no texto constitucional como posição jurídica fundamental:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XXXIV - são a todos assegurados, independentemente do pagamento de taxas:

a) o direito de petição aos Poderes Públicos em defesa de direitos ou contra ilegalidade ou abuso de poder.

Inicialmente, formula-se uma adoção terminológica. Parte-se da diferenciação entre direitos e garantias de José Afonso da Silva (2005, p. 188-189)², que, escorado em Ruy Barbosa (1978, p. 124-124), assevera que garantia fundamental é instrumento constitucionalmente previsto voltado a assegurar direitos fundamentais, estes concebidos como aqueles interesses de caráter material e que se voltam à tutela de algum ou alguns bens jurídicos. Por isso da adoção terminológica *garantia de petição* em detrimento daquela enunciada na Carta Política brasileira.

A garantia de petição é concebida como garantia fundamental pela qual determinado sujeito de direitos exige do Poder Público determinado comportamento, comissivo ou omissivo, em relação a certo interesse jurídico individual ou coletivo (PÁDUA, 2023, p. 45).

No que diz respeito ao *lobby*, Murilo de Aragão (1994, p. 95) expõe que citada alínea a do inciso XXXIV do art. 5º CRFB/1988 “assegura o mais importante de todos

² Sobre o tema: (PÁDUA, 2023, p. 46).

os direitos para os grupos de pressão ao declarar o direito de petição aos Poderes Públicos em defesa de direitos ou contra ilegalidade ou abuso de poder”.

Como berço dos estudos do lobby, os EUA contemplam o *right to petition to the government* como fundamento para o lobismo, conforme leciona Pier Luigi Petrillo (2022, p. 139-140):

A primeira emenda à Constituição Federal, que entrou em vigor em 15 de dezembro de 1791, institui, de fato, o *right to petition to the government*.

O erro comum é traduzir esta fórmula literalmente, traduzindo, em especial, *petition* por ‘petição’ e *government* por ‘governo’. O efeito é o de não entender o alcance da primeira emenda e acreditar que ela confere o mero direito dos cidadãos de peticionar ao governo. Trata-se de erro clamoroso porque, na linguagem jurídica italiana, a palavra ‘petição’ remete a uma atividade específica de escassa eficácia concreta e que, em nosso ordenamento, não tem nenhum efeito prático.

Ao contrário, a palavra *petition* deve ser inserida na realidade histórica na qual a primeira emenda foi redigida e, para traduzi-la para o italiano, devemos nos perguntar que significado tinha naquele momento e naquele contexto.

Assim, verifica-se que, com o termo *petition* pretendia-se referir a uma atividade destinada a influenciar políticas públicas a fim de proteger um determinado interesse: ou seja, *petition* é sinônimo de *lobbying* [...].

O direito das associações organizadas de cidadãos, consistente em influenciar a tomada de decisões públicas, está, portanto, na base da fundação do ordenamento constitucional dos Estados Unidos.

É inerente que a posição jusfundamental de petição seja conferida como postulação às instâncias públicas sem a representação pela advocacia ou por quem tenha capacidade postulatória específica, por exemplo, o Ministério Público, algumas autoridades estatais e suas procuradorias, bem como a Defensoria Pública.

E mais: trata-se de postulação feita sem o caráter de obter um provimento jurisdicional, não atrelado às amarras processuais legais, o que significa que o rogo estampado na alínea a do XXXIV do art. 5º CRFB/1988 diz respeito à provocação das funções estatais executiva e legislativa nas suas incumbências típicas e atípicas, enquanto à função judicial nas suas funções atípicas (PÁDUA, 2023, p. 55-56).

Por não estar sujeita à forma legal do processo judicial e dizer respeito a pleitos que não envolvem o provimento jurisdicional relacionado à função típica do Estado-Juiz, vê-se a garantia de petição como alicerce à ação ou à atividade de pressão exercida pelos grupos de pressão e, também, pelo *lobby*.

Um segundo fundamento constitucional é o do princípio democrático, que consta na seguinte enunciação: “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado

Democrático de Direito ...” (art. 1º, *caput*). É sobre tal fundamento que Marco Maciel coloca em texto voltado a estimular a disciplina do lobismo no Brasil:

Compete, então, ao Estado moderno, organizado segundo os princípios da forma democrática, captar as aspirações dos diversos segmentos sociais, provendo às necessidades da existência dos indivíduos, considerados como agentes destinatários, e não objeto, da atividade política, levando-se em conta, sempre, a promoção do bem-estar geral, que se constitui na finalidade precípua da ação do Estado.

Nesse quadro, há que considerar-se que, na sociedade de massas, caracterizada por seus distintos setores de especialização, o indivíduo isoladamente pouco pode influir junto ao poder político, a não ser associado a outros, numa comunhão de interesses e objetivos, capaz de estabelecer forte vínculo entre eles (MACIEL, 1984, p. 8).

Dentre os diversos caracteres que podem ser destacados da democracia que se extrai um deles: o que Robert A. Dahl (2001, p. 73) denomina de possibilidade de “os indivíduos exercitarem a liberdade de autodeterminação – ou seja: viverem sob leis de sua própria escolha”. Tal premissa consiste na igual participação de toda pessoa que ostenta o vínculo de cidadania com o Estado no qual exerce seus direitos políticos. E é inerente a tal vivência sob as leis de própria escolha que a autoridade tenha de decidir em conformidade com quem a legitima política e juridicamente, o que muitas vezes remete à participação de corpos intermediários que exercem a pressão para que o que venha a decidir o Poder Público atenda aos interesses desse organismo de pressão.

Ronald Dworkin (1999, p. 436) assevera que democracia ideal é aquele regime no qual cada cidadão tem igual influência na produção jurídica estatal. E o exercício da influência pelos grupos (de pressão) nada mais é do que esse atingimento da democracia idealizada política e constitucionalmente. Em suma, democracia é participação na tomada de decisões pelo Estado, e os grupos de pressão exercem da sua forma (a pressão) essa participação democrática.

Um terceiro fundamento parte da ideia ampla de lobismo e lobista, que envolve a noção de grupo de pressão. A Constituição de 1988³ enuncia como direito fundamental que entidades associativas podem ser constituídas se os interesses delas forem dotados de juridicidade e que elas têm o poder de representar seus membros:

³ Claramente, as associações encontram outros fundamentos constitucionais, p. ex., nos incisos XVIII, XIX e XX do art. 5º, assim como no art. 8º.

Art. 5º [...].

XVII - é plena a liberdade de associação para fins lícitos, vedada a de caráter paramilitar;

XXI - as entidades associativas, quando expressamente autorizadas, têm legitimidade para representar seus filiados judicial ou extrajudicialmente.

Em suma, desde que o fim associativo seja jurídico (e não apenas lícito) e atenda às exigências legais mínimas para a personificação desse organismo, ele tem legitimidade político-jurídica para prática de atos e atividades que defendam os interesses dos representados perante as instâncias privadas e públicas, nestas últimas o exercício da pressão anteriormente definida – frente ao Legislativo e ao Executivo, assim como diante das funções atípicas judiciárias (ARAGÃO, 1994, p. 94-95).

E como assevera Alexis de Tocqueville (1977, p. 392), “a fim de que os homens permaneçam civis e se tornem tais, é necessário que entre eles, a arte de associação se desenvolva e se aperfeiçoe, na medida em que aumenta a igualdade de condições”. É através desse fim associativo que as pessoas conseguem reforçar tanto os seus interesses – através do entrelaçamento de ideias, opiniões, etc. – quanto os canais para que eles sejam defendidos perante os particulares e os entes públicos.

4 Conclusões

Em guisa conclusiva, os grupos de pressão são reais organismos intermediários que não buscam o poder para si, mas que tendem a influenciar que os agentes públicos decidam em correspondência aos interesses defendidos de forma coletiva.

Embora tenham forte carga social negativa, fato é que *lobby* e *lobbying* nada mais são do que a influência que toda pessoa pretende ver convertida em concreção nas decisões tomadas pelas autoridades públicas. Nem para o bem e nem para o mal, grupos de pressão (ou *lobby*) e sua ação de influência (*lobbying*) nada mais são do que um dos meios para que – no atual plano democrático – haja exercício da garantia de petição, para que o Poder Público escute, receba informações e absorva os interesses que muitas vezes o legitima política e constitucionalmente.

Claramente, em uma análise jurídico-política (mais do Direito do que da Política), haverá adequado exercício do lobismo se houver transparência,

correspondência entre representante e representado, a pauta no interesse destes por aquele no exercício da influência, bem como que tais interesses não atentem contra a ordem constitucional, não apenas contra a ordem legal.

Referências

ARAGÃO, Murilo de. **Grupos de pressão no congresso nacional**: como a sociedade pode defender licitamente seus direitos no poder legislativo. São Paulo: Maltese, 1994.

BARBOSA, Ruy. **República**: teoria e prática (textos doutrinários sobre direitos humanos e políticos consagrados na primeira Constituição da República). Petrópolis: Vozes, 1978.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma nova modernidade. 2. ed. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2011.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 18. ed. São Paulo: Malheiros, 2011.

CARNELUTTI, Francesco. **Teoria Generale del Diritto**. 3. ed. Roma: Foro Italiano, 1951.

DAHL, Robert Alan. **Sobre a democracia**. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: UnB, 2001.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Tradução de Gildo Rios. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1999.

FARHAT, Saïd. **Lobby**: o que é. Como se faz. Ética e transparência na representação junto a governos. São Paulo: ABERJE, 2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Grupo. *In*: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

JHERING, Rudolf von. **Abreviatura del espíritu del derecho romano**. Traducción por Fernando Vela. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1947.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. 51. ed. Tradução de Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2020.

KLÜVER, Heike. **Lobbying in the european union**: interes groups, lobbying coalitions, and policy change. Oxford: Oxford Press, 2013.

LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**. 8. ed. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2019.

LODI, João Bosco. **Lobby**: os grupos de pressão. São Paulo: Pioneira, 1986.

MACIEL, Marco. Grupos de pressão e lobby: importância de sua regulamentação. **Ação Parlamentar**. Brasília, 1984.

MADISON, James. No. 10. HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The federalist**. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

PÁDUA, Felipe Bizinoto Soares de. Garantia de petição. **Revista Publicum**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2023, p. 41-62.

PETRILLO, Pier Luigi. **Teorias e técnicas do lobbying**. Tradução de Antonio Araldo Ferraz Dal Pozzo e Augusto Neves Dal Pozzo. São Paulo: Contracorrente, 2022.

RIOS, Flavia. Antirracismo, movimentos sociais e Estado (1985-2016). In: LAVALLE, Adrián Gurza *et. al.* **Movimentos sociais e institucionalização**: políticas sociais, raça e gênero no Brasil pós-transição. Rio de Janeiro: UERJ, 2018.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 24. ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na américa**. Tradução de Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1977.

TOLEDO, Gastão Alves de. **Grupos de pressão no Brasil**. Brasília: PRND, 1985.

WEBER, Max. **A política como vocação**. Tradução de Maurício Tragtenberg. Brasília: UnB, 2003.

VASCONCELLOS, Marco Antonio Sandoval de; GARCIA, Manuel Enriquez. **Fundamentos de economia**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

Recebido: 28/08/2024
Aprovado: 16/10/2024

Entrevista com o Professor Doutor Custódio Almeida¹

Vicente Brazil²

Lara Rocha³

Na manhã do dia 23 de julho de 2024, os professores Vicente Brazil, representando a Universidade Estadual do Ceará (UECE), e Lara Rocha, representando a Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), foram recebidos no Gabinete do Reitor da Universidade Federal do Ceará (UFC), Prof. Dr. Custódio Almeida, para uma entrevista de pouco mais de uma hora. As seis principais perguntas destacadas fundaram o norte que objetivou entender o processo de institucionalização da filosofia no Estado, assim como as características da reflexão filosófica motivada pelas particularidades cearenses.

O mote para essas questões é o âmago do número comemorativo aos dois decênios de fundação da *Kairós: Revista de Filosofia*, que abriga o Dossiê “Filosofia em Terras Alencarinas”, utilizando-se da celebração para promover um olhar da filosofia feita por instituições de ensino superior e por pesquisadores cearenses. Essa *anima* percorre as linhas a seguir:

Pergunta 1: (Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): Bom dia, Prezado Prof. Custódio! Inicialmente gostaríamos de agradecer sua disponibilidade em conversar conosco e com nossos leitores acerca da Filosofia feita em solo cearense, ou por pesquisadores cearenses em outras plagas, assim como acerca da sua institucionalização nas

¹ O entrevistado, Prof. Custódio Almeida, atual reitor da Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor da IES desde 1993, desempenhou diversos cargos de gestão administrativa na universidade: Chefe do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia (1995-1996), Coordenador do Curso de Graduação em Filosofia (2000-2003), Coordenador de Área da Pró-Reitoria de Graduação (2003-2007), Diretor do Instituto de Cultura e Arte - ICA (2008-2011), Pró-reitor de Graduação (2007-2015), Vice-Reitor da Universidade Federal do Ceará (2015-2019). É doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2945-4164>.

² O entrevistador, Prof. Vicente Brazil, é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Realizou estágios de Pós-doutoramento na mesma IES. Atualmente é professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE), onde também atua como coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia. E-mail: vicente.brazil@uece.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0830-6349>.

³ A entrevistadora, Lara Rocha, é doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). É coordenadora editorial das revistas científicas vinculadas à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: larafr87@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2865-196X>.

últimas décadas. A *anima* para essa discussão é o aniversário de 20 anos de fundação da *Kairós: Revista Acadêmica da Prainha*. Sinta-se livre para relatar suas experiências, sua perspectiva enquanto docente e agora na reitoria da Universidade Federal do Ceará.

A filosofia feita em solo cearense é fruto da confluência de diversos fatores, como o aumento da oferta de cursos de graduação e pós-graduação, o ensino de filosofia na rede básica, o estímulo à pesquisa e o diálogo interinstitucional. Como o senhor observa esses movimentos concomitantes e de que maneira eles animam a produção e a formação filosófica no Estado?

Prof. Dr. Custódio Almeida: Bom dia! Eu vou dar respostas muito mais espontâneas do que provenientes de um planejamento inicial. Mas eu quero começar efetivamente pelo começo.

Com relação a primeira colocação, eu responderia da mesma forma, independentemente do local da entrevista. A primeira afirmação a ser feita é: a filosofia é grega. E a minha concepção é muito clara e cada vez mais dura com relação a afirmar que só faz filosofia no sentido estrito da palavra quem fizer filosofia grega, que remete ao nascimento de um modo de perguntar que se difundiu pelo mundo todo. Portanto, é importante dizer, não se trata de uma filosofia grega no sentido de que os gregos são donos dessa forma de pensar, mas de um modo de reflexão que despertou na Grécia, e muitos fatores históricos, geográficos e econômicos podem explicá-lo. Na verdade, existem várias tentativas de descrever por que esse modo específico de pensar e de perguntar surgiu na Grécia. Poderia ter nascido no Egito, na China, ou na Índia, mas nasceu na Grécia, não devido a algum tipo de privilégio, mas porque as confluências históricas fizeram com que fosse assim.

E que tipo de pensamento é esse ao qual me refiro? É aquele que não pergunta por objetos. Até hoje a filosofia é motivo de indagação, de modo que nada mais atual do que questionar, por exemplo, o que é a filosofia, e quando perguntamos sobre um objeto, a resposta pode esgotar a pergunta. Por exemplo, ao indagar o que é o ouro, do ponto de vista químico, ao responder à questão, considera-se que ela está definitivamente objetada. Não há mais atualização a ser feita. Não há mais por que perguntar o que é o ouro, porque a resposta já está dada.

Porém, quando você pergunta por algo que não é um objeto, essa questão fica sempre carente de atualização. Então, esse é o modo específico de pensar e perguntar ao qual eu me refiro quando falo em filosofia grega e que, por sua vez, não é um questionamento por objetos. Portanto, se eu falasse com o filósofo que fez a grande crítica à ontoteologia da tradição, que foi Martin Heidegger, que traz à tona de forma radical essa questão, para ele, não por acaso, a filosofia é grega. Além disso, a pergunta da filosofia não se volta para os entes, mas sobre aquilo que é a condição para o ente ser ente. Portanto, não é uma pergunta ôntica, mas ontológica. E isso é filosofia grega: perguntar, discorrer e discursar sobre essas grandes questões.

Eu iniciei dessa forma para justificar porque eu daria a mesma resposta ao questionamento sobre a filosofia alencarina, ou uruguaia, ou gaúcha, ou até mesmo chinesa. É filosofia se não se perguntar por objetos.

Eu já falei sobre o que seria perguntar por objetos quando mencionei o ouro, mas o que seria não perguntar por objetos? Para tanto, eu faço uma nova pergunta: o que é justiça? Justiça não é objeto. E assim como a pergunta sobre o que é a filosofia é sempre carente de atualização e se renova todos os dias, a pergunta sobre o que são os temas aos quais a filosofia se dedica também permanece carente de atualização.

Depois de Darwin e da sua teoria da evolução, muitas discussões começam com a questão: o que é vida? Trata-se de uma pergunta filosófica ou científica? Vida é objeto ou não? É uma pergunta sempre carente de atualização? Afinal, quando você define vida, de alguma forma você deixa espaço para essa pergunta ser feita outra vez.

Então, quando eu pergunto o que é justiça, não é que não haja respostas para essa pergunta. A filosofia tenta responder, mas ao mesmo tempo entende que as respostas não darão conta da pergunta que se renova em contextos distintos. Portanto, são questões que o tempo renova, e são, portanto, filosóficas. Não por acaso para Heidegger, em *Ser e Tempo*, o tempo propicia que a pergunta sobre o Ser seja retomada outras vezes.

Dito isso, eu afirmaria que o Ceará adentra na cultura filosófica, porque se trata de um aprendizado, quando começa a receber formação para entender a distinção entre o que é objeto e o que não é, ou seja, entre ente e Ser. Além disso, a história do

Ceará é marcada por indivíduos que, por ter formação fora do país, trazem na bagagem esse tipo de pergunta, para as quais desenvolvem algumas respostas.

Mais recentemente, quando cursos de graduação chegaram, quando a filosofia foi para a escola, quando a pós-graduação em filosofia chegou no Estado, essas perguntas foram feitas de modo mais amplo e aberto. Então, não acho que no Brasil, por exemplo, a gente tenha uma cultura filosófica, mas considero até que, voltando a Heidegger, a tradição europeia inteira esqueceu da pergunta principal, ou seja, passou a perguntar pelos entes, esquecendo do Ser, de modo que o esquecimento do Ser é a grande questão da vida dele, que tenta recuperá-la.

Como e por que isso para nós é tão importante? Talvez porque quando nos indagamos sobre isso, nos damos conta da nossa finitude. Nesse momento, eu passo para outra filiação filosófica minha, que é a hermenêutica, para quem a filosofia não nos deixa esquecer de nossa condição finita: afinal, perguntando por entes e respondendo sobre eles a gente pode se animar a ponto de considerar que somos capazes de responder sobre tudo, e daí vem a prepotência. Por isso é importante voltarmos para o berço da filosofia socrática, que é o reconhecimento da sabedoria como a constatação acerca da própria ignorância. Isso também é consciência da finitude.

Ao perguntar, há a consciência de que a indagação, que pode até satisfazer momentaneamente, voltará com toda força outra vez. Alguém pode se olhar diante do espelho todos os dias e se perguntar de forma legítima e radical: quem sou eu? Essa pergunta é de fato nova, porque esse alguém está perguntando sobre algo que não sabe. Pode até conhecer suas características, mas a pergunta remete a alguma coisa que escapa, que não é dita, e como somos filhos do tempo, todo dia alguém que se indague sobre quem é o faz com a necessidade verdadeira de respondê-lo. Então, trata-se de uma pergunta filosófica, e no fundo a filosofia poderia se afirmar como uma filosofia da finitude, já que é a finitude que nos marca definitivamente.

Portanto, o grande bem que a gente faz no Ceará, no que vocês chamam de filosofia alencarina, é fazer com que as pessoas se perguntem sobre o sentido do viver, do fazer e do existir, a fim de conferir sentido a tudo que se faz. A filosofia nasce mediante a busca fundamental pelo sentido, já que os homens precisam significar tudo o tempo todo. Segundo Kierkegaard, essa é uma angústia fundamental que não abandona os homens, pois vem à tona quando mantêm sua capacidade de perguntar

pelo sentido. É aí que eles se angustiam, já que a pergunta não os deixa nunca mais. Do mesmo modo, as respostas para ela não são definitivas.

Pergunta 2: (Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): Aproveitando, Prof. Custódio Almeida, sua contextualização sobre a filosofia, gostaríamos de lhe perguntar, como cearense e vendo o mundo a partir deste lugar, como o senhor reflete sobre as questões que nos afetam? Dito de outro modo, a filosofia é grega e dá conta das questões existenciais mais amplas e profundas, mas como um homem que luta, como um pesquisador que persegue a filosofia aqui no Ceará e possui essa leitura do lugar em que está, quais as questões que o senhor pondera que sejam centrais? Quais são as questões que hoje envolvem a filosofia e que nós precisamos enfrentar?

Prof. Dr. Custódio Almeida: Existem questões que não nos deixam jamais, que são universais. Assim, afirmar que a filosofia é grega não significa que ela não esteja em todos os lugares. Dizê-lo não implica reivindicar territorialmente a filosofia, mas defender que ali descobrimos uma coisa que diz respeito a todos, que é universalíssima. Se alguém fizer assim, fará filosofia.

Por exemplo, se um pesquisador vai para uma universidade japonesa e lá faz filosofia, inclusive levando em consideração as características do país, fará filosofia grega. Os filósofos japoneses e de qualquer lugar do mundo estudam Platão, Aristóteles, Plotino, Tomás de Aquino, Agostinho. E é muito simples o entender quando pensamos em ciência. Qual a diferença entre ciência e filosofia? A ciência pergunta e responde sobre objetos. Seu modo de fazê-lo é universal, pois o cientista que tenta descobrir uma vacina na China usa ciência do mesmo modo que um alemão ou um brasileiro. Ou seja, não existe ciência territorial específica no sentido estrito da palavra. Por isso o chinês, o alemão e o brasileiro fazem ciência.

Com a ciência é mais fácil entendê-lo por que a ruptura que a ciência fez com a filosofia, especialmente a partir da Modernidade, tornou claro o que Heidegger traz à tona. Naquele momento os cientistas disseram: “filósofos, cuidem da pergunta sobre o que não é objeto, porque quem sabe cuidar do objeto somos nós”. Nessa ocasião, ao dizê-lo, parecia que a filosofia ia acabar. Afinal, o que sobraria para ela? Porém, o que há é uma grande virada, porque o que sobra para a filosofia não é o que resta, mas o que ela é, na realidade.

A Filosofia não pergunta como resolver o problema da descarbonização do planeta. Essa é uma questão científica e, portanto, o filósofo não pergunta por isso. Mas é bom a gente falar de ciência porque ela nos faz entender que se um cientista da Universidade Federal do Ceará é capaz de estudar na Universidade de Tóquio é porque o modo de fazer ciência é semelhante. Os congressos internacionais existem porque o modo próprio de fazer ciência é o mesmo.

Porém, vocês perguntaram algo bastante interessante, porque existem características particulares. Na verdade, as grandes características estão marcadas desde a tradição e ao longo dela. Eu diria que desde o nascimento da filosofia, na Grécia, quando alguém pergunta o que distingue o modo de fazer filosofia de Platão e de Aristóteles, nota que há neles uma distinção que correu mundo: o modo platônico de fazer filosofia é dialético, enquanto o aristotélico é analítico. Essas duas vertentes, dialógica e analítica, repercutem na história da filosofia, de modo que ao decorrer dela, nos perguntamos quem é analítico e quem é dialógico: na Idade Média, Agostinho tem uma tradição bem mais platônica, enquanto Tomás de Aquino é analítico. Na Idade Moderna, Kant é bem mais platônico, e Hegel, aristotélico. Então, certamente essas distinções existem, e dependem do modo de vida e da cultura. Os ingleses, por exemplo, deram mais ênfase à vertente analítica, enquanto os franceses se identificaram com a verve platônica e com a aproximação com a literatura.

O Brasil e o Ceará, sobremaneira vinculado a esse contexto mais amplo, têm a capacidade de desenvolver uma filosofia muito mais associada à literatura, ou seja, iniciar um modo de fazer, escrever e discursar sobre as perguntas filosóficas em um modo literário sem perder o foco do argumento filosófico, que pode ser acompanhado pelos outros, discernido e esclarecido. Nossos alunos de filosofia cada vez mais se aproximam dos grandes literatos brasileiros buscando as discussões filosóficas que eles, enquanto escritores, estavam interessados em fazer. Portanto, é possível descobrir filosofia em Clarice Lispector, José de Alencar. Quanta filosofia têm em *Grandes Sertões Veredas!* Guimarães Rosa é um oásis de possibilidades filosóficas.

No Ceará, existem as questões próprias que nos tocam, temas que nos arrastam, que podem ser apropriados pelo discurso filosófico. Desde a formação geográfica, a dureza da caatinga, o modo de viver e olhar o mundo a partir do sertão. A filosofia pode começar em qualquer lugar, sob qualquer mote ou motivo. Todas

essas questões podem se transformar em discurso filosófico, desde que não percam de vista que o discurso filosófico não trata de objetos.

Pergunta 3: (Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): Como o senhor observa esse movimento de (re)encontro dos filósofos e pesquisadores de filosofia com a filosofia motivada por questões cearenses, como aquela empreendida por Farias Brito e Rocha Lima, ou até mesmo por filósofos e docentes de filosofia que ainda estão conosco, como o Prof. Manoel Araújo de Oliveira, que nos últimos anos têm suscitado diversos TCC'S e artigos sobre a filosofia manfrediana?

Prof. Dr. Custódio Almeida: O interesse só nasce se for realmente fomentado. Por exemplo, o Prof. Manoel Oliveira é um dos grandes responsáveis justamente por despertar esse interesse por filosofia em muitos pesquisadores no Ceará, na medida em que estudou na Itália e na Alemanha e trouxe em primeira mão diversos pensadores até terras cearenses, além de ter aberto cursos lá no começo, assim como disciplinas de pós-graduação e de especialização ainda antes da existência dos cursos de pós-graduação em filosofia aqui. Isso também denota que o interesse é sempre fomentado. Eu diria que isso acontece em qualquer área.

Outro exemplo é quando a Universidade Federal do Ceará abriu o curso de Cinema, o que aconteceu quando eu era pró-reitor. Na sua fundação, eu recebi muitas críticas: “O que tem a ver cinema com o Ceará?”, me perguntavam. Ainda assim, o curso foi inaugurado e o Ceará hoje é um circuito através do qual o cinema nacional passa, motivo pelo qual o Cine Ceará despontou fortemente. Então, depende muito do fomento, e com a filosofia não acontece diferente.

Por outro lado, a filosofia é mais dura, porque é preciso se livrar da carga ou da sobrecarga do concreto, abrindo uma brecha para o abstrato a fim de que a pergunta filosófica surja. Por isso é tão importante a sua inserção nas escolas, porque se trata de um processo longo no qual quanto mais as pessoas estiverem presas ao pragmatismo, à técnica e ao tecnicismo, mais difícil é fazer filosofia, porque, de uma certa forma, ela não deixa de impor um tipo de despojamento da técnica.

A filosofia, desde os gregos, é considerada filha do ócio porque impõe não um estado em que o indivíduo não faz nada, mas necessariamente necessita de um tempo em que o sujeito se dá conta que o que realmente importa é aquilo que não se

enquadra na lógica da utilidade. Ou seja, nessa leitura, o ócio implica livrar-se do utilitarismo. Por isso, quando os meus alunos me indagavam para que serve a filosofia, eu dizia que, do ponto de vista do utilitarismo, para nada. Ela não conserta nada, não constrói diretamente nada de concreto (uma ponte, por exemplo). Não serve para reflorestar ou descarbonizar. Então, nesse sentido, ela não serve para nada. Porém, quando nos damos conta disso, percebemos também que sem perguntar o que estamos fazendo nesse mundo, estar aqui não significa muito.

Então, o Prof. Manoel Oliveira certamente merece todos os aplausos e homenagens, porque ele poderia não ter ficado no Ceará, até porque estava inicialmente sozinho aqui, em termos filosóficos. Poderia ter ido para São Paulo, Rio de Janeiro ou Minas Gerais, centros brasileiros que já tinham filosofia, mas ficou aqui, insistiu e certamente convidou as pessoas para pensar filosofia.

Ele certamente tem tudo a ver com o lançamento do mestrado e do doutorado em filosofia da Universidade Federal do Ceará. Muita gente formada pela pós-graduação fez filosofia por causa dele. E é assim que a filosofia nasce: quando ela é plantada, quando é despertada. Fazer o que os gregos conseguiram realizar na Antiguidade, hoje é possível empreender institucionalmente.

Pergunta 4: (Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): Aproveitando a ideia da indução, a próxima questão discutirá uma situação correlata. As últimas reuniões da CAPES, por exemplo, têm suscitado certa curiosidade de professores e pesquisadores de outros estados, que têm indagado o que tem acontecido no ensino de filosofia no Ceará. Esse *boom* de cursos que desperta a atenção da CAPES e dos pesquisadores de outros estados denota que não nos falta estudantes de filosofia. Como o ensino de filosofia tem prosperado de uma maneira tão forte, a despeito de questões políticas e educacionais? A que o senhor remete a indução a que acabou de se referir ao falar sobre o Prof. Manoel Oliveira?

Prof. Dr. Custódio Almeida: Trata-se de uma pergunta difícil de responder porque é preciso recordar as especificidades do Ceará, que, de fato, existem. Não é problemático falar em especificidades geográficas, tampouco recordar que o povo cearense é muito fortemente marcado pela migração, e pensar sobre esses dois fatores é também filosófico. No que tange à migração, por exemplo, essa busca, esse

trânsito, no sentido de transcender, ou seja, *ascender além de*, apresenta questões eminentemente filosóficas.

Por outro lado, o cearense tem uma marca muito forte, que é a literatura. Temos até alguns autores que não são tão festejados, mas são muito importantes, como Antonio Sales, que escreveu o livro *Aves de Arribação* e criou a Padaria Espiritual, que, por sua vez, inspirou a Semana de Arte Moderna de São Paulo. Antônio Sales também ajudou Machado de Assis a fundar a Academia Brasileira de Letras.

Lembro-me de um poeta que eu gosto muito, Batista de Lima, que escreveu sobre um trajeto que percorreu da Cidade dos Funcionários até a Bezerra de Menezes, transitando apenas por ruas literárias. Rogaciano Leite, Antônio Sales, Antônio Justa, Bezerra de Menezes, são vias literárias que demonstram que Fortaleza é uma cidade com muitos nomes de ruas e avenidas cuja inspiração são escritores. Isso acena para nossa relação com a literatura.

Além disso, o perfil do cearense como o migrante, aquele que busca e que quer se encontrar pode ser uma boa resposta a esse *boom* que foi mencionado sobre os cursos, mostrando que o estímulo (que é a formação e manutenção dos cursos de filosofia no Estado) não fica no vazio. É interessante observá-lo, porque poderia não haver uma resposta, um retorno, mas investir em filosofia no Ceará tem dado certo. Tomando como analogia a literatura, a gente tem excelentes perspectivas para a Filosofia no Ceará. Na literatura, nós temos grandes nomes, e na filosofia, precisamos continuar fomentando para ter grandes nomes também.

Pergunta 5: (Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): O senhor ocupa hoje o cargo de reitor da Universidade Federal do Ceará, mas também já foi coordenador do curso de filosofia da instituição, bem como participou da sua criação. O senhor citou o Prof. Manfredo Oliveira como referência para a institucionalização da filosofia no Estado, mas também faz parte desse processo. Gostaríamos que compartilhasse a sua opinião sobre os esforços para institucionalizar a filosofia, entendendo de que modo eles são importantes para o fomento que o senhor mencionou anteriormente, em prol do tipo de pensamento que é próprio da filosofia.

Prof. Dr. Custódio Almeida: Como reitor, eu tenho aproveitado muitas oportunidades para questionar o sentido da universidade. Eu faço esse questionamento, que é filosófico.

Além disso, está super difundido, e de forma equivocada, que a universidade é uma instituição que existe para profissionalizar, de modo que as pessoas chegam na universidade para se tornar profissionais. Eu tenho dito cada vez mais que se a universidade se perder da sua origem, que é ser um lugar de pensamento livre, ela vai se perder como universidade, enquanto outras instituições vão formar excelentes profissionais. Ou seja, para que existam profissionais bem formados, não necessariamente a universidade é necessária. Agora, se na universidade o profissional desenvolve visão de conjunto e autonomia, esse profissional será, então, verdadeiramente universitário.

Portanto, para ser universitário, você precisa muito mais do que ser médico, advogado, engenheiro, psicólogo, filósofo ou historiador. Você precisa ter visão de conjunto. O que confere o grau de universitário a alguém não é ser graduado, mas dispor de visão de conjunto e autonomia, que, por sua vez, possibilitarão aos universitários se entenderem como seres sociais, com capacidade de articular e identificar que sua pesquisa e seu trabalho têm relações com outras áreas e implicam em outras pesquisas e pessoas.

Eu só trago essa perspectiva por causa da filosofia. Esse discurso que eu tenho feito cada vez mais em coleções de grau, por exemplo, é para dizer a cada um o seguinte: “olha, você está conquistando um começo, em um determinado nível de autonomia, que se imagina que pode começar a colaborar com o mundo, atuando nele”. E isso é filosofia. Platão dizia isso na *República*: quem tem visão de conjunto é filósofo, é dialético. Quem não possui, não o é.

Ou seja, a universidade, desde sua origem, busca a conquista da liberdade. É possível ter uma profissão, mas ser escravo. Ser livre, portanto, é ter capacidade de transcender, de atuar, de intervir. Então, eu espero ter condições de ajudar cada vez mais, inclusive a filosofia, de modo muito especial.

Pergunta 6: (Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): Caminhamos para a última pergunta partindo de sua defesa da interconexão entre educação e filosofia. Tomando essa perspectiva de modo macro, o Ceará ocupa hoje uma posição privilegiada nos

rankings educacionais. Os olhos do Brasil, nesse sentido, querem entender o sucesso de nossos índices. Isso tem a ver, obviamente, com a formação universitária, já que os professores que estão nas salas de aula da educação básica em grande parte são formados pelas instituições de ensino superior com essa visão de conjunto que o senhor apontou. Então, de que maneira nós precisamos cada vez mais, voltando às origens gregas, pensar em uma formação paidética, que dê a esse indivíduo a ideia de que para além de um emprego, ele precisa ter um papel social e uma função na comunidade em que está inserido?

Prof. Dr. Custódio Almeida: Eu aproveito a pergunta, inclusive, para complementar o que já foi dito que, ao contrário do que se possa pensar, a visão de conjunto torna os homens e mulheres melhores profissionais. Ou seja, a visão de conjunto não é um tempo roubado, não é conteúdo subtraído, mas, pelo contrário, é aprender a utilizar tudo aquilo que a profissão oferece da melhor forma possível e se sentir instigado a não parar de estudar e pesquisar, porque o perigo do pragmatismo e do utilitarismo é esquecer do imperativo de continuar pesquisando e estudando. E se alguém quer ser um profissional, de qualquer área que seja, não pode perder de vista esse processo contínuo de educação e aprendizagem. Alguém só se motiva para tanto quando entende o lugar que ocupa na sociedade e que pode fazer até mais do que imagina. Então, acho eu que quando a gente estimula as pessoas a se entenderem no mundo, você ajuda em todos os aspectos. Esse é o sentido da pergunta?

(Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): Sim, o objetivo é pedir que o senhor fale sobre o impacto de uma educação para além do tecnicismo. Não há dúvidas que precisamos de técnica, e inclusive nós estamos aqui hoje em razão de toda técnica que a humanidade acumulou, mas, referimo-nos a uma educação voltada para a contemplação do todo, que não se preocupa apenas com a decodificação do texto, mas com a capacidade de entender seu lugar no mundo, utilizando o texto para entender o seu espaço, e como a partir dessa formação emancipatória, crítica, filosófica, libertadora, para usar termos de Paulo Freire, pode-se mobilizar um tipo de educação que realmente faz a diferença, que possui um notável impacto social, ainda que não esteja mensurada nas grandes avaliações.

Prof. Dr. Custódio Almeida: Quando a gente fala em teorias pedagógicas, não podemos esquecer que, de modo geral, uma teoria filosófica se relaciona com uma filosofia da educação correspondente. O que dá lastro conceitual, apesar de existirem diferentes métodos, é justamente a filosofia da educação, que é a macro orientação daquilo que se está propondo na educação.

Pegemos algumas teorias bem desenvolvidas. Piaget, por exemplo, tinha muita clareza teórica de que você não consegue acionar seu aparato cognitivo sem que haja uma permissão afetiva para fazê-lo. Então, primeiro, você conquista a criança, e a partir dessa conquista, chega o momento de aprender.

Existem teorias da educação que entendem claramente que se a criança não tiver desenvolvido a sua inteligência motora, terá dificuldade de alcançar a sua capacidade cognitiva e abstrata. Então, Paulo Freire, quando pensa a alfabetização de adultos, considerava que o adulto se alfabetiza muito rapidamente se ele entender o sentido e o uso das palavras. Ou seja, trazer o que é aprendido para que faça sentido.

Digo isso para afirmar que hoje, a maior crise da escola e da universidade não é de conteúdo, mas é garantir o desejo, a vontade da criança e do jovem de estar nelas. Nós não vivemos uma crise de conteúdo: ao contrário, nós temos uma quantidade cada vez maior de saberes explorados. A sociedade da informática trouxe um acréscimo poderoso a isso.

Na década de 1970, os teóricos da informática achavam que a facilidade no acesso a conteúdos faria com que não fosse preciso ir à Biblioteca de Londres para acessar os livros que lá estão. Eles achavam que isso seria uma revolução educacional gigantesca, e a gente percebe hoje que não é, pois não é a facilidade no acesso que faz a diferença, mas a vontade de acessar. Hoje, quantos de nós tem acesso a tantas informações, mas não tem vontade nenhuma de fazê-lo? Podemos abrir nossos aparelhos celulares e acessar, gratuitamente, *O Quinze*, de Raquel de Queiroz. Isso faz você ler? Muito pelo contrário, pois cada vez mais as pessoas se conformam apenas com os fragmentos.

Portanto, a grande crise não é de conteúdo, mas de concepção de escola que garanta que os estudantes tenham vontade e prazer de estar nela. Isso tem a ver com sentido, e com o início de nossa conversa. Por que o estudante não quer ir para a escola? Porque, para ele, não faz sentido, enquanto faz mais sentido estar na rua, no

shopping, jogando, usando o celular e seus aplicativos. Portanto, como falta esse prazer, precisamos resgatar o sentido de estar na escola, na universidade, de estudar, de descobrir pela leitura.

Trata-se de um desafio gigantesco porque quem compete com relação a isso são os apelos da tecnologia, apelos imagéticos, um competidor poderosíssimo que traz novidades a cada segundo, o que faz com que se alguém esteja atrás de novidade, não veja sentido na escola. Com isso, a filosofia entra em crise também. A filosofia é o lugar da demora, da lentidão. Não é o lugar da velocidade frenética que sequer possui uma paragem para chegar.

Ainda no bojo da resposta, para que o aluno queira se demorar nos conteúdos que a escola oferece, ele precisa entender o sentido de estar na escola, porque senão nenhum conteúdo o fará. Essa é uma questão filosófica inerente ao nosso modo contemporâneo de vida, além de ser um desafio para qualquer educador e gestor.

(Profs. Vicente Brazil e Lara Rocha): Professor, antes de encerrar a entrevista, gostaríamos de lhe dar a palavra final, caso haja alguma questão que queira pontuar.

Prof. Dr. Custódio Almeida: Na finalização eu destaco que se nos perdermos da questão que é fundadora da filosofia, que é a primazia da pergunta, a pergunta pelo sentido de existir e estar no mundo, estamos perdidos enquanto humanidade. Por isso, insisto ainda que retomemos a ideia fundamental da filosofia, que é o convite para ir além do útil, descobrir o que é a angústia de existir, porque sem ela, tudo é banalizado, porquanto falta a consciência da finitude. Portanto, minha última palavra seria para que não nos percamos dessa descoberta grega que é a primazia da pergunta por aquilo que não é mero objeto. Isso equivale a perguntar pela condição de existência.

Entrevista com o Professor Doutor Padre Francisco de Aquino Junior¹

Hálvaro Carvalho Freire²

A entrevista que se segue, realizada em 23 de outubro de 2024, no *campus* da Faculdade Católica de Fortaleza, oferece uma análise envolvente e reflexiva sobre o papel da Igreja Católica na promoção da justiça social, dos direitos humanos e no enfrentamento das desigualdades que permeiam a realidade latino-americana. Os temas explorados revelam a transformação histórica do papel da Igreja, particularmente após o Concílio Vaticano II e as conferências do Episcopado Latino-Americano, como Medellín e Puebla. Mais do que uma instituição religiosa, a Igreja é apresentada como um agente ativo de transformação social, comprometida com os mais vulneráveis e com a construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

Com isso, a entrevista não apenas ilumina as raízes históricas e espirituais dessa atuação, mas também traça uma linha de continuidade até os dias atuais, com ênfase no magistério do Papa Francisco e seu apelo por uma “Igreja pobre para os pobres”.

Além disso, essa reflexão nos convida a compreender a dimensão espiritual, histórica e prática do papel da Igreja no combate às desigualdades sociais, destacando como ela tem sido um espaço de esperança e ação em contextos marcados pela exclusão e pela injustiça. Ao mesmo tempo, evidencia a importância de uma fé engajada e comprometida com a transformação das estruturas sociais, reafirmando a relevância da missão cristã no mundo contemporâneo.

¹ O entrevistado, Prof. Francisco de Aquino Junior, é doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms Universität Münster (2009) e pós-doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2020). Atualmente é efetivo da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e do PPG-Teo da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: axejun@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8142-3280>.

² O entrevistador, Prof. Hálvaro Carvalho Freire, é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com um período sanduíche na Martin Luther Universität Halle Wittenberg (MLU-Alemanha). Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto – Portugal. É coordenador da linha de pesquisa História das Ideias Filosóficas Brasileiras do Centro de Estudos em Filosofia Brasileira da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Membro permanente do Grupo de Trabalho (GT) Pensamento Filosófico Brasileiro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF). Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: halwarocf@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5954-8439>.

No campo da filosofia, a análise apresentada por essa entrevista abre caminhos para a reflexão crítica e sistemática sobre os fundamentos éticos e metafísicos que orientam a relação entre religião e justiça social. Ela inspira uma abordagem filosófica que transcende as fronteiras confessionais, permitindo a exploração de temas como o bem comum, a dignidade humana, a solidariedade e o papel das instituições na construção de uma sociedade mais equitativa.

Pergunta 1 (Prof. Dr. Halwaro Carvalho): De que maneira a Igreja tem atuado na promoção de direitos humanos e justiça social?

Prof. Dr. Junior Aquino: A fé cristã e a missão evangelizadora da Igreja têm uma dimensão sociopolítica fundamental e isso tem a ver, fundamentalmente, com a promoção dos direitos humanos e da justiça social. Essa consciência de que a Igreja existe no mundo e a serviço do mundo cresceu muito, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, no começo dos anos 1960, e de sua recepção na Igreja da América Latina a partir da Conferência de Medellín, em 1968. A Igreja, portanto, não existe para si mesma, mas para a salvação do mundo, e por isso ela não pode se entender em contraposição ao mundo ou indiferente ao que acontece nele.

Nesse sentido, o Concílio Vaticano II provocou uma abertura da Igreja ao mundo e aos grandes problemas das sociedades, e a Igreja da América Latina levou isso às últimas consequências, compreendendo que é missão da Igreja fermentar o mundo com a força do Evangelho, ajudar a construir uma sociedade mais justa e fraterna que seja um sinal do Reino de Deus. Assim, a Igreja entende a si mesma, em sua natureza e em sua missão, como referida no mundo e a serviço no mundo, de modo que quando se envolve com os problemas da sociedade, como lembrou o Papa Paulo VI no encerramento do Concílio, ela não se desvia de sua missão, mas assume a missão que é estar no mundo como instrumento e sacramento de salvação, como sinal e instrumento do Reino. Isso se concretiza em termos de promoção dos direitos humanos e da justiça social.

Pergunta 2 (Prof. Dr. Halvaro Carvalho): Como a Teologia da Libertação impactou o papel social da Igreja na América Latina?

Prof. Dr. Junior Aquino: A Teologia da Libertação nasce nesse contexto mais amplo de inserção da Igreja no mundo e de compromisso da Igreja com os pobres e a justiça social.

A Teologia é inteligência da fé a serviço da fé. Toda Teologia nasce da fé como serviço à fé. Com a Teologia da Libertação, não poderia ser diferente. Desse modo, ela nasce como inteligência da fé e serviço à Igreja da América Latina, em um contexto de injustiça, de opressão e de compromisso com os pobres. Então, é nesse contexto de abertura e envolvimento da Igreja no mundo e nos grandes problemas sociais, como os contextos de dominação e de ditaduras militares, que a Teologia emerge como consciência de uma fé libertadora, comprometida com os processos de transformação da sociedade.

Portanto, a Teologia da Libertação nasce na Igreja da América Latina, no contexto da Conferência de Medellín, de inserção da Igreja na sociedade. Sua contribuição foi, por um lado, ajudar a Igreja a compreender a necessidade dessa dimensão libertadora da fé, especialmente em um contexto de dominação, opressão e de miséria e, por outro lado, animar as comunidades cristãs a assumirem com seriedade esse compromisso. Nesse sentido, a Teologia da Libertação ajudou a compreender a dimensão libertadora da fé, auxiliou as comunidades e pastorais da Igreja da América Latina a assumirem essa tarefa na sociedade e, assim, qualifica a fé nessa dimensão sociopolítica e libertadora.

A Teologia da Libertação não é simplesmente uma Teologia das questões sociais e políticas, mas chama a atenção para essa dimensão libertadora da fé que repercute na forma como a Igreja atua na sociedade, no modo como se posiciona diante dos grandes problemas sociais. E isso, em termos de Igreja na América Latina, se deu em torno daquilo que a partir da Conferência de Medellín se chamou de *opção preferencial pelos pobres*, expressão que significa que numa sociedade injusta, desigual, de violência e de dominação, a presença e a atuação da Igreja se faz a partir e a serviço dos pobres e de sua libertação. Isso não é uma questão meramente social e política, mas é fundamentalmente espiritual: é o modo mesmo de Deus agir no mundo e na história, como aparece na história de Israel e na prática de Jesus de

Nazaré, a partir de baixo e dos últimos. É isto que faz com que a Igreja tenha o dever evangélico de assumir a causa dos pobres.

Nesse sentido, eu diria que a Teologia da Libertação impactou muito porque ajudou a Igreja a se conscientizar da dimensão sociopolítica e libertadora da fé, já que impulsionou o compromisso dos cristãos nos processos de transformação da sociedade e ajudou a reposicionar a Igreja na sociedade, colocando-a do lado dos pobres e dos marginalizados em sua luta por libertação.

Pergunta 3 (Prof. Dr. Halwaro Carvalho): Que nomes marcaram a história da Teologia da Libertação na América Latina, e especialmente no Brasil?

Prof. Dr. Junior Aquino: Em primeiro lugar, é importante dizer que nunca houve a Teologia da Libertação no singular, mas muitas Teologias da Libertação na América Latina. Ela nasce desse esforço de compreensão e vivência da fé em um contexto de opressão, miséria e de injustiça e, frente a ele, diferentes teólogos articularam reflexões. Embora sempre se fale de uma Teologia da Libertação no singular, sempre houve diferentes correntes, em diferentes países da América Latina.

Antes mesmo de aparecer o nome Teologia da Libertação, já durante o Concílio Vaticano II aconteceu no Brasil, em 1965, um encontro em Petrópolis que reuniu teólogos de diversos países da América Latina, para tratar dos desafios da missão evangelizadora no continente. Nele estavam teólogos como Gustavo Gutiérrez, do Peru, Juan Luis Segundo, do Uruguai, Lucio Guerra, da Argentina. Na ocasião, quando, no final dos anos 1960, começaram a se dar conta que o desenvolvimentismo não se restringia ao desenvolvimento, mas demandava libertação, abriu-se uma perspectiva nova para a reflexão. Nem existia o nome Teologia da Libertação, mas no encontro foram discutidos desafios e rumos da ação evangelizadora da Igreja da América Latina.

Então, diferentes autores de diversos países, dialogando com diferentes correntes da filosofia e com as ciências sociais, desenvolveram uma reflexão teológica. Alguns nomes se destacaram mais, como Juan Luis Segundo, no Uruguai, Gustavo Gutiérrez, no Peru, Lucio Guerra e depois Juan Carlos Escannone, na Argentina, Ignacio Ellacuria, em El Salvador, aqui no Brasil, Leonardo Boff e Clodovis Boff. Mas, o mais importante é dizer que nunca houve a Teologia da Libertação, mas

várias correntes da Teologia da Libertação, e essa diversidade marcou profundamente o magistério da Igreja na América Latina, nas conferências do Episcopado Latino-americano, como Medellín, Puebla, depois, menos em Santo Domingo, e retomando com a Conferência de Aparecida.

Pergunta 4 (Prof. Dr. Halwaro Carvalho): De que forma o contexto histórico influenciou o surgimento e o desenvolvimento dessas Teologias?

Prof. Dr. Junior Aquino: Toda Teologia é filha de seu tempo. Toda Teologia é contextual. Só se entende, tanto nos problemas que aborda como no modo como os trata, a partir desse contexto. Não é diferente com as Teologias da Libertação. Por um lado, temos o contexto de renovação eclesial desencadeado pelo Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina, sem os quais não teria existido Teologia da Libertação. Por outro, se destaca o contexto sociopolítico, econômico e cultural específico da América Latina, continente majoritariamente cristão e pobre, marcado por profundas desigualdades e injustiças sociais e dominado por ditaduras militares. Portanto, pensar a presença e a ação da Igreja nesse mundo, nessa sociedade com essas características e desafios leva a elaboração de uma Teologia pastoral libertadora. Como a Igreja deve viver a sua fé e missão evangelizadora num contexto de pobreza, de miséria, de injustiças, de desigualdade e de ditaduras militares senão assumindo a causa dos pobres, senão comprometida com a luta pela justiça social, pela democracia e pela libertação de nossos povos? Então, só se pode entender as Teologias da Libertação a partir do contexto eclesial e do contexto sociopolítico.

Pergunta 5 (Prof. Dr. Halwaro Carvalho): Tendo em vista o cuidado e o compromisso da Igreja com os pobres, oprimidos e fracos desse mundo, expressos nos termos de uma *Igreja pobre para os pobres*, qual o papel da Igreja no combate à pobreza e a desigualdade social?

Prof. Dr. Junior Aquino: Já no Concílio Vaticano II, um grupo de bispos e teólogos passou a se reunir frequentemente para tratar da relação entre Jesus, a Igreja e os pobres. Esse grupo ficou conhecido como *Igreja dos pobres*.

Fez parte desse grupo Dom Hélder Câmara e Dom Fragoso, Bispo de Crateús. Isso impactou muito o Concílio, embora não tenha se tornado o seu ponto decisivo. O documento sobre a Igreja, a *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, em seu número 8, fala claramente que assim como Jesus assumiu sua missão de maneira pobre e a serviço dos pobres, a Igreja deve assumir a sua missão no mundo: de maneira pobre e a serviço dos pobres.

No final do Concílio, um grupo de padres conciliares celebrou um pacto nas Catacumbas de Santa Domitila, fora dos muros de Roma, se comprometendo a viver uma Igreja pobre e servidora. Assim, um grupo de bispos passou a viver de maneira muito austera, próxima dos pobres e comprometida com eles. Um exemplo forte disso é Dom Hélder Câmara, que abandonou o palácio, foi viver na sacristia de uma Igreja e assumiu de modo radical o compromisso com os pobres. Tudo isso por uma razão evangélica.

As conferências do Episcopado Latino-americano sempre insistiram nesse aspecto, a ponto de usar uma imagem, desde Puebla e em todas as seguintes, para dizer que a Igreja é chamada a reconhecer no rosto dos pobres o rosto de Cristo. Na Conferência de Aparecida, por exemplo, o Papa Bento XVI recuperou essa tradição recordando e reafirmando que a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica. O Papa Francisco retomou essa ideia com muita força, retomando, inclusive, a imagem e expressão que foi usada por João XXIII em uma mensagem ao mundo um mês antes da abertura do Concílio: a Igreja que é de todos deve ser, antes de tudo, Igreja dos pobres.

O Papa Francisco, então, colocou no centro do seu magistério o desejo, o empenho e a busca por uma Igreja pobre e para os pobres. Na prática, o que isso significa e como se concretiza? No compromisso evangélico da Igreja com os pobres.

Isso se dá tanto de modo assistencial, como aconteceu ao longo da história da Igreja, socorrendo as pessoas nas suas necessidades imediatas, o que é importante, necessário e evangélico, mas se dá também no empenho pela transformação da sociedade, para que não haja pessoas em situação de miséria carecendo desse auxílio e dessa assistência emergencial.

Então, a opção preferencial pelos pobres possui muitos aspectos e o Papa Francisco os sintetizou muito bem. Ela implica proximidade, atenção e companhia com os pobres, além de assistência religiosa e às suas necessidades imediatas e implica

empenho pela justiça e pela transformação da sociedade. Portanto, trata-se de uma opção ampla e complexa que implica comunhão com os pobres, assistência em suas necessidades imediatas e compromisso com a justiça social e a transformação da sociedade.

Pergunta 6 (Prof. Dr. Halwaro Carvalho): Como você interpreta a aproximação entre religião e política? Acha pertinente? Destaca pontos positivos e negativos?

Prof. Dr. Junior Aquino: A fé possui uma dimensão política fundamental. A fé diz respeito à entrega confiante a Deus e ao esforço de fazer a vida de acordo com a vontade Dele, o que se refere a todas as dimensões da existência, da esfera pessoal à política. A dimensão política da fé tem a ver com a preocupação, o empenho e a cooperação com uma sociedade mais justa e fraterna. Nesse sentido, não é possível prescindir da dimensão política da fé. O Papa Pio X chegou a dizer que o amor cristão tem uma dimensão política, incluindo uma caridade política, a forma mais perfeita de caridade cristã, abaixo apenas da caridade ou do amor voltado a Deus.

Além disso, toda a Doutrina Social da Igreja insiste nessa dimensão política da fé. O *Compêndio de Doutrina Social da Igreja* diz que a fé tem uma dimensão social que se dá não só no nível da assistência, mas que também inclui a política. É um ato de misericórdia dar um prato de comida a quem tem fome, mas também é um ato de misericórdia lutar para que não tenha ninguém passando fome.

Por isso, falar de dimensão política da fé é afirmar o empenho da Igreja com o bem comum, com a justiça social, com a destinação universal dos bens, com a organização da sociedade, de modo que favoreçam às condições para uma vida digna. Portanto, não há como prescindir da dimensão política da fé. Porém, isso é diferente do que temos visto nos últimos tempos, de uma instrumentalização e perversão do cristianismo em função do interesse de grupos políticos. Usar a fé e o Evangelho para defender grupos que são contrários aos direitos humanos, à justiça social, que defenda a destruição do meio ambiente e dos direitos trabalhistas é perverter a religião em prol do interesse de grupos contrários ao Evangelho. A dimensão política da fé e da dimensão evangelizadora da Igreja tem a ver, como deixa muito clara a *Doutrina Social da Igreja*, com o bem comum, com a justiça social, com

os direitos humanos, com a função social da propriedade e com tudo aquilo que promove vida, em todas as suas dimensões.

Pergunta 7 (Prof. Dr. Halwaro Carvalho): Quais desafios a Igreja enfrenta ao tentar desempenhar o papel social em contextos de violência e criminalidade?

Prof. Dr. Junior Aquino: A violência é, sem dúvidas, um dos maiores dramas e desafios da sociedade atual. É importante compreendê-la em sua complexidade. A violência não se reduz ao homicídio, embora seja sua expressão extrema, e os altos índices de homicídio na sociedade são extremamente preocupantes, e até mesmo desesperadores. Mas a violência se concretiza, sobretudo, na injustiça social que condena milhões de pessoas a nascerem, sobreviverem e morrerem na miséria. A violência se concretiza na relação entre as pessoas, em situações específicas como a violência contra a mulher, contra os negros, contra a população LGBTQIAP+. A violência se concretiza na forma seletiva com que o Estado lida com a própria violência. A violência é também simbólica, já muitos discursos a reproduzem.

Então, em primeiro lugar, é importante que a gente se dê conta dessa complexidade da violência, de suas múltiplas expressões e de seus diversos atores.

Em segundo lugar, em um contexto de violência, o desafio e a tarefa primeira da Igreja é fomentar relações de respeito, de fraternidade e de cumplicidade e, por isso, uma missão importante das Igrejas inseridas em uma sociedade violenta é desenvolver e cultivar comunidades como lugares de fraternidade, de consolo e de ajuda mútua.

Em terceiro lugar, é preciso consolar e proteger as vítimas de violência e, logo após, denunciar aquelas formas mais estruturais de violência e, nesse sentido, a própria religião precisa se tornar um instrumento de paz, de reconciliação e de fraternidade. Por isso, é importante o cuidado contra a instrumentalização da religião para justificar o ódio, o preconceito, a discriminação e a justiça entendida como vingança.

Pergunta 8 (Prof. Dr. Halvaro Carvalho): Na sua opinião, por que o Papa Francisco tem feito muitas críticas ao sistema econômico dominante?

Prof. Dr. Junior Aquino: De fato, essa é uma das características mais marcantes do magistério de Francisco. Ele tem sido muito claro, muito duro e muito contundente na crítica ao sistema dominante, que é o sistema capitalista. Tem dito, com todas as letras, que essa economia mata, que esse sistema é insustentável, que precisamos de mudanças estruturais. E por que isso? Porque esse sistema tem produzido muita morte, exploração e destruição do meio ambiente.

Na verdade, o capitalismo não é apenas um sistema econômico, mas um ideal de vida que leva consigo uma compreensão do ser humano, da natureza, da sociedade e até mesmo da religião, em que tudo é reduzido a recurso e mercadoria e, portanto, tudo vale em função do lucro. Isso reduz o ser humano a um ser de necessidades, fomenta relações de dominação e exploração, a destruição da natureza, a subordinação do universo religioso aos interesses do capital. Nesse sentido, o Papa Francisco tem feito críticas muito fortes para dizer que o sistema mata e nós precisamos de um outro sistema, que reconheça a dignidade fundamental do ser humano, que não o reduza a um ser de necessidades, que proteja e garanta a biodiversidade, que promova uma política interessada no bem comum e na justiça social. É aí que ele fala da necessidade de mudanças estruturais, em mudar as estruturas do mundo para proteger o meio ambiente, para possibilitar o desenvolvimento das relações humanas voltadas à fraternidade e a justiça social e, assim, para abrir o mundo ao mistério de Deus, que é o amor vivido entre as pessoas e com a natureza.

Pergunta 9 (Prof. Dr. Halvaro Carvalho): Na sua opinião, qual a relação entre Igreja e movimentos sociais na luta por direitos civis e políticos?

Prof. Dr. Junior Aquino: Desde o final do século XIX, quando foi se desenvolvendo de uma forma mais articulada aquilo que se convencionou chamar de *Doutrina Social da Igreja* a partir das *Encíclicas Sociais*, a Igreja sempre destacou a importância e o papel de instâncias intermediárias entre os indivíduos e o Estado. Sobretudo ao longo do século XX, diante da tendência de absolutização dos interesses individuais pelo

capitalismo e diante da absolutização do poder do Estado pelos regimes comunistas, a Igreja sempre insistiu nessa instância intermediária, embora tendo compreendido e nomeado isso de diferentes formas: por exemplo, valorizou os sindicatos, as corporações, a sociedade civil.

Nessa mesma tradição, o Papa Francisco tem destacado e valorizado muito o papel dos movimentos populares. Já teve cinco encontros de lideranças de movimentos populares do mundo inteiro para discutir os grandes problemas do mundo, assim como caminhos de enfrentamento e solução. Ele está convencido de que a gente compreende melhor a sociedade a partir de baixo, das periferias. Da mesma forma que também está convencido de que é a partir daí que é possível gestar os caminhos mais realistas de mudança. É nesse sentido que o Papa Francisco tem valorizado muito os movimentos populares e a colaboração da Igreja com eles. O Papa fala dos *movimentos populares como poetas sociais* no sentido de serem criadores do novo, na base, na periferia, seja na linha de satisfação de necessidades imediatas, seja na construção de alternativas de trabalho, de moradia, na luta por direitos, na revitalização da democracia, na perspectiva de um mundo novo.

Por outro lado, ele fala dos *movimentos populares como bênçãos para a humanidade*, reconhecendo neles mediação de salvação. Como através de pequenos gestos, lutas e movimentos fecundam o mundo com a lógica do Evangelho, que é a lógica da fraternidade, da justiça e da paz, além de reconhecer a importância dos movimentos populares na luta por direitos e na revitalização da democracia, ele insiste que a atuação da Igreja na transformação da sociedade deve ser dar, sobretudo, a partir de baixo e desses movimentos que procuram transformá-la. Ou seja, os movimentos populares são os locais prioritários de colaboração e atuação da Igreja na transformação social. Daí a importância que o Papa Francisco confere a eles e ao papel da Igreja em colaborar, não tanto a partir de cima, mas de baixo, das forças populares que, indo ao encontro de suas necessidades, buscando resolver seus problemas, ajudam a transformar a sociedade em função do direito dos pobres, da justiça social, da paz e do bem comum.

Pergunta 10 (Prof. Dr. Halwaro Carvalho): Poderia dar alguns exemplos da participação da Igreja em movimentos sociais no Brasil, e especialmente no Ceará?

Prof. Dr. Junior Aquino: A Encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII, sobre as condições dos operários, já é um bom exemplo de como a Igreja assume a causa dos operários e mesmo em conflito com muitos movimentos marxistas e comunistas, possui papel decisivo na afirmação de direitos trabalhistas, inicialmente na Europa e, a partir daí, na América Latina e no Brasil. Esses direitos trabalhistas que vem sendo destruídos nas últimas décadas pela agenda neoliberal foram construídos, em grande parte, com a colaboração da Igreja.

Em segundo lugar, não se entende na América Latina, os movimentos por direitos e contra as ditaduras militares, pela redemocratização, sem a participação ativa da Igreja. No Brasil, isso é muito claro e evidente.

Um setor importante da Igreja assumiu de modo radical a luta pela democratização da sociedade, embora tantos outros também tenham se oposto à ditadura militar. No Brasil, a Igreja teve um papel muito importante contra o regime militar e pela redemocratização. Além disso, a Igreja tem uma relação muito intensa com os principais movimentos sociais do Brasil, como a Comissão Pastoral pela Terra, que é um serviço eclesial à luta camponesa, que teve e tem um papel muito importante no país na luta pela reforma agrária.

Além dele, o Conselho Indigenista missionário, que é um serviço eclesial à causa indígena, teve e tem um papel muito importante nas lutas indígenas pela demarcação de suas terras e pela afirmação de sua identidade cultural.

Outros movimentos mais recentes no Brasil, que são aqueles voltados para os catadores e catadoras de material reciclável e para as pessoas em situação de rua, tiveram e continuam tendo a colaboração muito importante da Pastoral do Povo da Rua, que é um serviço eclesial às pessoas em situação de rua, aos catadores e catadoras de material reciclável, na luta por seus direitos.

Eu poderia enumerar as várias lutas que temos no Brasil, e mais diretamente, no Ceará, a presença e a colaboração da Igreja nessas lutas minoritárias, já que a maioria não se compromete com essas lutas e com a dimensão sociopolítica da fé e muitos, inclusive, são contra os direitos humanos e a justiça social, mas o importante

é que não se entende essas lutas por direitos sem a atuação da Igreja. E o Papa Francisco é, sem dúvida nenhuma, a referência mais importante no mundo, hoje, de diálogo entre a Igreja e a sociedade, em geral, com os movimentos populares, de modo particular, e todas essas lutas por direito, por justiça social e por cuidado com a casa comum. As suas duas encíclicas sociais são uma expressão clara disso: a *Fratelli Tutti: Sobre a fraternidade e a amizade social*, voltada para as relações sociais, para a organização política da sociedade, e a *Laudato Sí, Sobre o cuidado da Casa Comum*, voltada para a questão ambiental. Além delas, ele chegou a afirmar, no segundo encontro com os movimentos populares, que bem poderia ser tomado uma mini-encíclica, a necessidade urgente de transformar as estruturas da sociedade, de modo que a relação da Igreja com os movimentos populares é um aspecto que marcou a atuação da Igreja ao longo do século XX no Brasil, de modo muito particular, e que ganhou centralidade e revigoração com o Papa Francisco.

• Cooperatores Veritatis •

