

# LOGOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Faculdade Católica de Fortaleza - Ano II / Vol. 2 / Nº 2 - Julho/Dezembro 2022

Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Lucileide Cavalcante Silva

Silas Abner dos Reis Lopes

Dilson Brito da Rocha

Audrey de Moura Silva Galeli

Celia Soares de Sousa

Luigi Marcel Pereira de Sousa

Carla da Silva Barreto

Thiago Vita Baraúna

Jorge Alan Maciel de Sousa

Eduardo Assis Ferreira Júnior

Noemi Pinheiro Xavier

Zulene dos Santos Sousa Silva

Glauber Franco de Oliveira

Filipe Emanuel Soares Silva



FACULDADE  
CATÓLICA DE FORTALEZA

# Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA



## **Faculdade Católica de Fortaleza**

**Chanceler:** Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

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

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

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

**Diretor Administrativo-Financeiro:** Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

### **Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica**

Vol. 2, n. 2, p. 1-165, 2022.2

**Publicação:** Faculdade Católica de Fortaleza

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

**Coordenação Editorial:** Profa. Ma. Lara Rocha

### **Conselho Científico**

Prof. Dr. José Luis Speroni (UK-BA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

## **Conselho Editorial**

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)  
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)  
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)  
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)  
Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)  
Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)  
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)  
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)  
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)  
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)  
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)  
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)  
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)  
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)  
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)  
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)  
Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

## **Edição**

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

**Endereço para correspondência:** Rua Tenente Benévolo, 201.  
Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

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

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

Solicita-se permuta

**Periodicidade:** Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /  
 Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 2, n. 2, (2021)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

Disponível também em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

1. Generalidades 2. Filosofia 3. Teologia 4. Ciências Humanas I. Faculdade Católica de Fortaleza

CDD 000  
 100  
 200  
 300

|  |           |      |      |          |      |
|--|-----------|------|------|----------|------|
| Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica | Fortaleza | v. 2 | n. 2 | p. 1-165 | 2022 |
|--|-----------|------|------|----------|------|

## Sumário

|   |            |
|---|------------|
| <b>Editorial.....</b>   | <b>7</b>   |
| <b>Artigos</b>  |            |
| <b>A crise de sentido e os novos arranjos da fé: enfoques teóricos a partir de Daniele Hervieu-Léger.....</b>               | <b>9</b>   |
| Sergio Sezino Douets Vasconcelos<br>Lucileide Cavalcante Silva  |            |
| <b>A doutrina da Santíssima Trindade à luz da Bíblia como unidade orgânica e indivisível .....</b>                          | <b>21</b>  |
| Silas Abner dos Reis Lopes  |            |
| <b>A relação entre tecnologia e tédio: um exame desde Martin Heidegger.....</b>   | <b>38</b>  |
| Dilson Brito da Rocha<br>Audrey de Moura Silva Galeli   |            |
| <b>“Eu vim para que todos tenham vida” (Jo 1,10): aspectos da “cultura da vida” à luz da Doutrina Social da Igreja.....</b> | <b>55</b>  |
| Célia Soares de Sousa   |            |
| <b>Holocausto: fruto do mal radical ou banal?.....</b>  | <b>73</b>  |
| Luigi Marcel Pereira de Souza   |            |
| <b>O papel da Filosofia e sua trajetória na educação brasileira.</b>  | <b>88</b>  |
| Carla da Silva Barreto<br>Thiago Vita Baraúna   |            |
| <b>O sentido da vida e sua relação com o Transcendente em Soren Kierkegaard.....</b>  | <b>100</b> |
| Jorge Alan Maciel de Souza  |            |

|   |            |
|---|------------|
| <b>Os princípios da Bioética.....</b>   | <b>111</b> |
| Eduardo Assis Ferreira Júnior   |            |
| <br>  |            |
| <b>Transtorno do espectro autista: a especialização profissional como base para a inclusão no processo educativo.....</b> | <b>122</b> |
| Noemi Pinheiro Xavier   |            |
| Zulene dos Santos Sousa Silva   |            |
| <br>  |            |
| <b>Uma leitura crítica de Gianotti: qual é a natureza da contradição na contemporaneidade burguesa?.....</b>              | <b>136</b> |
| Glauber Franco de Oliveira  |            |
| <br>  |            |
| <b>Resenha</b>  |            |
| <br>  |            |
| <b>Experiência e pobreza – Walter Benjamin.....</b>   | <b>160</b> |
| Filipe Emanuel Soares Silva   |            |

## Editorial

A palavra *logos* faz parte do marco teórico-conceitual de diversas ciências: na filosofia, por exemplo, remonta a pelo menos dezessete significados, que vão desde o conjunto de leis naturais que regeriam o *deus* racional do universo em Heráclito até a ideia de palavra (falada com os demais ou consigo mesmo), de conceito e de argumentação racional, tal como utilizado nos diálogos platônicos. Na Teologia, remonta ao Verbo Divino, na possibilidade de Deus se fazer entender aos homens e se aproximar deles, especialmente a partir de Jesus Cristo, o *Logos Encarnado*. Na Psicologia, o termo sinaliza para uma dimensão noética e, por conseguinte, para a busca humana de significar sua existência e suas experiências.

Porquanto sinaliza para a capacidade dos homens se comunicarem e utilizarem sua razão para compreender o mundo e a si mesmos, o *logos* pode ser considerado uma dimensão geradora da cultura, entendida como um conjunto de costumes, instituições, padrões sociais, tradições, crenças e na habilidade humana de se expressar de diversas formas, diferenciando – e aproximando – uma comunidade de outra. Sendo assim, a cultura se relaciona com a capacidade dos homens de constituírem uma linguagem plural, se expressando a partir dela.

Tomando para si os campos semânticos ínsitos aos dois termos, a *Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica* foi lançada em 2021 assumindo o compromisso de ser o canal de publicização de análises culturais, de argumentações racionais sobre objetos de investigação diversos, de discursos metodologicamente elaborados acerca de temas caros a disciplinas variadas. Seu escopo é a comunidade acadêmica, sem restrição de titulação, e sua missão é a difusão de conhecimento – ou seja, de *logos* e *culturas* –, em coadunância com o lema da instituição de ensino a qual a revista é vinculada, a Faculdade Católica de Fortaleza: *cooperatores veritatis*. Nesse diapasão, ser cooperador da verdade implica cooperar também com a divulgação de saberes e com a construção de um espaço profícuo para a publicização de pesquisas abalizadas por um Comitê Científico-Editorial reconhecido em sua área de atuação, colaborando com a democratização da educação e com a qualificação dos debates científicos no país.



Mantendo esse compromisso, o presente número conta com onze textos inéditos, sendo dez artigos científicos e uma resenha. Alguns desses manuscritos foram frutos de participações em eventos acadêmicos realizados na Faculdade Católica de Fortaleza, como os textos *A crise de sentido e os novos arranjos da fé: enfoques teóricos a partir de Daniele Hervieu-Léger*; *A doutrina da Santíssima Trindade à luz da Bíblia como unidade orgânica e indivisível* e *O papel da Filosofia e sua trajetória na educação brasileira*.

Além destes, as discussões filosóficas ganham destaque nos artigos *A relação entre tecnologia e tédio: um exame desde Martin Heidegger*; *Holocausto: fruto do mal radical ou banal?*; *Uma leitura crítica de Gianotti: qual a natureza da contradição na contemporaneidade burguesa?* e no ensaio *Experiência e pobreza – Walter Benjamin*. Por outro lado, linhas teológicas podem ser lidas em *“Eu vim para que todos tenham vida” (Jo 1,10): aspectos da “cultura da vida” à luz da Doutrina Social da Igreja*.

Por fim, a interdisciplinaridade caracteriza as discussões levantadas em *O sentido da vida e sua relação com o Transcendente em Soren Kierkegaard*; *Os princípios da Bioética e Transtorno do espectro autista: a especialização profissional como base para a inclusão no processo educativo*.

Nesses tempos sombrios e de desconfiança com relação às potencialidades da educação, desejamos que essa edição lance uma centelha de luz para todos aqueles que acreditam na importância do ensino e da pesquisa. Tal como o *logos* aristotélico, que remonta também à capacidade humana de distinguir entre bem e mal em cada discurso, convidamos os leitores a fazer dos textos que seguem uma companhia em sua jornada de compreender o mundo.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Sergio Sezino Douets Vasconcelos\*  
Lucileide Cavalcante Silva\*\*

## RESUMO

A sociedade atual passa por uma crise de legitimação e, conseqüentemente, de sentido, ou o que se convencionou chamar como sentido único da existência. O indivíduo encontra-se agora diante de uma pluralidade de ofertas de sentido, sobre as quais ele tem que fazer escolhas e construir um sentido para a sua existência, correndo todos os riscos que a escolha traz consigo. A modernidade também gerou processos de racionalização que provocam a secularização, nos seus múltiplos processos, levando a uma profunda crise de legitimação da esfera religiosa. Nesse novo cenário observa-se uma variedade de formas de crer, caracterizadas pela centralidade do indivíduo, como medida e fim de suas relações e do universo, a partir de uma lógica do pensar por si mesmo. A socióloga francesa Daniele Hervieu-Léger apresenta dois modelos de sociabilidade religiosa nesse contexto: o religioso em movimento (Peregrino), que rompe com o ordenamento regular de tempo e das observâncias práticas, e a figura do praticante (Convertido), que tende a ser regido pela instituição. Ambos, neste processo de secularização, gestam a sua própria forma de crer. O objetivo deste estudo é refletir sobre a crise de sentido, refletida na mobilidade religiosa, que é, em parte, sintoma desta crise, tendo a bricolagem como uma característica marcante das novas formas de crer e, conseqüentemente, de construção de sentido para a existência.

**Palavras-chave:** Crise de sentido. Bricolagem de crenças. Peregrino e convertido. Novos arranjos da fé. Mobilidade religiosa.

## The crisis of meaning and the new arrangements of faith: theoretical approaches from Daniele Hervieu-Léger

## ABSTRACT

Today's society is going through a crisis of legitimation and, consequently, of meaning, or what is conventionally called the unique meaning of existence. The individual is now faced with a plurality of offers of meaning, on which he has to make choices and build a meaning for his existence, running all the risks that the choice brings with it. Modernity has also generated rationalization processes that provoke secularization, in its multiple processes, leading to a deep crisis of legitimation of the religious sphere. In this new scenario, a variety of ways of believing can be observed, characterized by the centrality of the individual, as the measure and end of their relationships and the universe, based on a logic of thinking for oneself. The French sociologist Daniele Hervieu-Léger presents two models of religious sociability in this context: the religious in motion (Pilgrim), who breaks with the regular ordering of time and practical observances, and the figure of the practitioner (Converted), who tends to be governed by the institution. Both, in this process of secularization, manage their own way of believing. The objective of this study is to reflect on the crisis of meaning, reflected in religious mobility, which is, in part, a symptom of this crisis, with bricolage as a striking feature of new ways of believing and, consequently, of building meaning for existence.

**Keywords:** Sense crisis. Bricolage of beliefs. Pilgrim and convert. New arrangements of faith. Religious mobility.

\* Doutor em Teologia Católica pela Wilhelms Universität Münster. Professor dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia da UNICAP. E-mail: douets@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0923-3586>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4339279132579440>.  
\*\*Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, Bolsista Adveniat. E-mail: lucileidecavalcante@yahoo.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2842-3892>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8860662519028090>.

## Introdução

Na cultura atual há uma descentralização processual da religião na vida social, uma ruptura com a tradição, pois o indivíduo inaugura uma outra forma de ordem social a partir da autonomia de suas escolhas, anteriormente ditadas pela instituição religiosa.

A secularização desponta, sobretudo, pela forte racionalização e pelo desenvolvimento técnico-científico que ocorreu no mundo ocidental moderno. Este processo perpassa a sociedade atual, gerando uma profunda crise de legitimação e, conseqüentemente, de sentido (BERGER; LUCKMANN, 2004). Uma crise do que se convencionou como “sentido único da existência”.

A modernidade, estruturada em seus dois princípios fundamentais, a saber, a subjetividade e a razão, trouxe, inevitavelmente, processos de racionalização, desmembrando as dimensões da vida até então atreladas à dimensão religiosa.

Nesse contexto, segundo Oliveira, constata-se que ao mesmo tempo em que as religiões perderam espaço noutros âmbitos da esfera pública (político-cultural), também se evidenciou menor incidência das mesmas no âmbito da vida subjetiva e pessoal.

Para Habermas, a autonomização das diferentes esferas da vida social com suas pretensões específicas de validade significou, de fato, a ruptura da unidade substancial construída com base na religião e na metafísica, o que significa dizer que o mundo moderno é alicerçado na racionalização e no desenvolvimento das imagens religiosas e metafísicas do mundo. Esse resultado do processo de modernização proíbe clara e estruturalmente uma teologização da obra de Habermas. Esse, fato, contudo, não significa, para Habermas, que não seja possível uma apropriação crítica do conteúdo das grandes tradições religiosas. Ele é de opinião que o conteúdo essencial da ética iluminista moderna concorda, em princípio, com as grandes doutrinas proféticas que tiveram influência na humanidade pela mediação das principais tradições místicas (OLIVEIRA, 2000, p. 213-214).

A religião, que anteriormente perpassava todas as esferas da existência, no novo cenário foi perdendo esse lugar, passando por uma profunda e complexa travessia rumo à subjetividade dos indivíduos, que se tornam autônomos, independentes da esfera religiosa. Com isso, observa-se que os múltiplos processos de racionalização geraram, conseqüentemente, os processos de secularização. (BERGER; LUCKMANN, 2004).

É este um momento de quebra de paradigmas, mas também de um novo estilo de vida, de uma nova concepção de mundo e de sociedade, gerando uma crise das religiões institucionalizadas que desemboca na religiosidade constituída na fruição de identidades, uma religiosidade flutuante a partir da qual emergem “crentes passeadores” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 28).

A socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008), diante desse contexto, narra uma experiência que viveu nos vales de Andorra, em vilarejos isolados que no passado haviam sido densamente povoados e no centro desse universo local, uma Igreja atraía a atenção de todos. Hoje, porém, se descortina na região um outro cenário, no qual as Igrejas se transformaram em pontos turísticos, museus que continuam a atrair turistas, comerciantes e admiradores das belezas naturais e arquitetônicas do local.

É a metáfora da Modernidade. Em meio ao crescente processo de secularização da sociedade ocidental, o que continua atraindo estas pessoas? Os sentimentos religiosos parecem totalmente ausentes nesse consumo comercial. Pois, por um lado, se afirmam as lembranças de um mundo religioso que ficou no passado enquanto, no outro, se apresenta a presença intensa da secularização dos novos arranjos da fé.

A pesquisa se desenvolve em três partes: a primeira busca compreender o processo de secularização na mobilidade religiosa a partir de Daniele Hervieu-Léger; a segunda concentra-se em torno da crise de sentido na contemporaneidade, e a terceira parte aborda a bricolagem de crenças.

### **O processo de secularização na mobilidade religiosa**

A partir do século XVI, com o Iluminismo, a Modernidade começa a se desenvolver. As respostas aos problemas do mundo e do ser humano, constituídas pelas instituições religiosas, não respondem mais aos anseios da antropologia moderna. As pesquisas da socióloga francesa Daniele Hervieu-Léger sobre os novos fenômenos religiosos e a estruturação das grandes tradições na atualidade contribuem para a compreensão do processo de desenvolvimento da secularização nas estruturas da sociedade contemporânea e das transformações atuais no campo religioso.

Em termos de definição, Berger propõe:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico (BERGER, 1985, p. 119).

O secularismo, entre outras consequências, é indicado como um dos responsáveis por uma visão panorâmica do pluralismo religioso moderno, uma vez que colaborou com a diminuição do monopólio das tradições religiosas cristãs no Ocidente.

Peter Berger (1985) percebe a situação do pluralismo de modo similar ao que ocorre no mercado econômico, pois com a diminuição da autoridade religiosa, os indivíduos, em seus novos arranjos da fé, escolhem outros formatos de crenças. Essa situação de mercado entre as instituições religiosas as torna cada vez mais semelhantes a empresas, agindo sob a orientação de uma lógica econômica e, dessa forma, tornam-se racionalizadas e representam o exemplo de como a burocratização alcançou as estruturas socioreligiosas.

Peter Berger utiliza a definição de dessecularização para afirmar que “a teoria da secularização está essencialmente equivocada”. Não que a secularização não tenha ocorrido, mas certamente não se deu de forma total, e sim de maneira parcial, ou seja, “a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros” (BERGER, 1999 p. 10).

Para o autor, a secularização acontece paralelamente a um processo de contra secularização, pois a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também ocasionou o surgimento de fortes movimentos contra a própria secularização.

A secularização difere no nível social, pois não está intrinsecamente ligada ao nível da consciência individual. Nesse contexto, algumas instituições religiosas enfraqueceram seu poder e influência em várias sociedades, mas a relação com o sagrado e suas práticas religiosas antigas ou novas fluíram com mais fervor na vida das pessoas.

Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando poucas pessoas confessam ou praticam a

religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante desafiadora (BERGER, 1999, p. 10).

O pensamento de Berger confronta teorias clássicas sobre o desenvolvimento da secularização com novas formas da vivência religiosa que se têm apresentado na sociedade francesa, tanto na década de 1970 quanto na atualidade. Como afirma Habermas:

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas (HABERMAS, 2000, p. 5).

A Modernidade expressa uma rejeição à tradição, reivindica um exame crítico da razão e da experimentação. Delimita, a partir de pontos de vista exclusivamente racionais, uma concepção hegemônica da tradição religiosa de outrora em muitas esferas da vida. Esse caráter racional da modernidade substituiu o conceito substancial da primazia da religião por uma concepção de centralidade do indivíduo, a secularização.

A auto fundamentação que determina que o mundo é passível de transformação, emancipação e intervenção do humano, já que eleva o primado da subjetividade por meio da concepção de um sujeito de direitos e decisões. Por outro lado, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade, fundada na relação entre a esfera da práxis e a esfera das ideias, não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras, gerando uma grave instabilidade não apenas para a nominação das grandes instituições sociais, mas também para a das biografias individuais (BERGER, 1985, p. 137).

Segundo Berger (1985, p. 139), “a crise de credibilidade na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum”. A secularização religiosa, vale ressaltar, apresenta duas dimensões: uma subjetiva, outra objetiva. Na primeira, o homem comum não tem muita segurança acerca de assuntos religiosos, pois seu conhecimento da religião é difuso. Na objetiva, o homem comum é questionado por várias tentativas de estabelecimentos de conceitos da



realidade (religiosa, científica, filosófica) que concorrem para alcançar sua aprovação, mas nenhuma delas pode obrigá-lo, como no passado, quando a religião era totalizante e dava todas as respostas, fornecia a plausibilidade do mundo.

A relação entre religião e infraestrutura social é dialética: elas se influenciam mutuamente. “Somente uma compreensão dialética dessas relações evita as distorções das interpretações unilaterais idealistas ou materialistas” (BERGER, 1985, p. 140).

A disseminação de crenças também está relacionada à grande presença da emoção nas configurações religiosas modernas. Nessa configuração, há uma relação crescente entre Deus e os homens, a religião do *Deus solus*, comprometido com uma comunicação individual com cada crente (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 151). Esses elementos emotivos ampliam o processo de secularização. Será que as vivências emocionais presentes nos novos modelos religiosos, que permitem maior aproximação entre diferentes modelos, significariam a vitalidade dos valores religiosos difundidos pelas Igrejas tradicionais na sociedade?

Contudo, a socióloga percebe que em tais formas de religiosidade há fragilidade entre as fronteiras religiosas e a relações entre os fiéis e a instituição. Nessa configuração, surgem dois personagens nos novos arranjos da fé: o convertido e o peregrino.

### **A crise de sentido na contemporaneidade**

Os múltiplos processos de racionalização geraram, conseqüentemente, os processos de secularização (BERGER; LUCKMANN, 2004). A religião, outrora, era algo fundamental na dinâmica das várias dimensões da existência, porém, na nova conjuntura, foi perdendo esse lugar, atravessando uma profunda e complexa travessia rumo à subjetividade dos indivíduos.

As subjetividades, em tal contexto, desempenham função principal na estruturação do atual cenário religioso, que não pode ser compreendido de forma isolada e descontextualizada. A própria modernidade trouxe no seu bojo uma pluralidade de ofertas de sentido que caracteriza a cultura contemporânea, em que nenhuma oferta tem mais, sozinha, condições de se autodefinir como a única possível, enquanto padrão e norma para todos.

A cultura contemporânea, com os seus processos migratórios, suas revoluções tecnológicas e os novos meios de comunicação social, se mostra cada vez mais plural, já que diferentes cosmovisões têm que conviver. Inclusive culturas que, historicamente, foram inimigas durante séculos, agora devem coabitar o mesmo bairro, frequentar as mesmas escolas... etc.

A cultura é vista como um grande mercado de ofertas de sentido, no qual nenhuma delas possui mais um lugar normativo, mesmo de exceção. Cada oferta se apresenta e concorre entre si na disputa por hegemonia na sociedade. Se antes os indivíduos herdavam culturalmente papéis sociais e eram quase que obrigados a repeti-los, como fizeram seus antepassados, no mundo moderno, plural, os indivíduos estão diante de um “menu” complexo e diversificado de ofertas de sentido, válidas para as várias esferas da existência (BERGER; LUCKMANN, 2004).

Durante muito tempo compreendeu-se a secularização como um processo uniforme, pelo qual passariam todas as culturas nas quais a modernidade chegasse e chegaria, inevitavelmente, trazendo o fim da religião, permanecendo apenas alguns dos seus elementos éticos.

Porém, essa concepção uniforme da secularização foi profundamente questionada no final do século XX e hoje compreende-se que o que se chama de secularização, na verdade, são múltiplos processos que, dependendo do contexto no qual se realizam, ocasionam processos de fragmentação do espaço e do tempo (BERGER, 2001).

A Modernidade traz em seu contexto uma carga imperativa de mudanças, pois a noção de “crise”, tanto religiosa quanto social, faz parte das suas condições estruturais. Estes “picos de crise” caracterizam-se tanto por uma rápida transformação das condições materiais da vida quanto por uma revisão geral de instituições e relações sociais.

Para Hervieu-Léger (2008), nesse contexto, o que mais possui credibilidade para os crentes é ter a validade e a autenticidade da trajetória espiritual pessoal em detrimento da conformidade com a crença institucionalizada, de modo que o que estaria posto em xeque, supostamente, seria a autoridade religiosa em seu próprio fundamento.



A perda de força da observância, o desenvolvimento de uma religião “a la carte”, a proliferação das crenças combinadas a partir de várias fontes, a diversificação das trajetórias de identificação religiosa, o desdobramento de uma religiosidade peregrina: todos esses fenômenos são indicadores de uma tendência geral à erosão do crer religioso institucionalmente validado (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 170).

Para responder a estes novos cenários da fé, a figura do peregrino e do convertido surgem como metáforas da modernidade, já que correspondem a dois modelos de sociabilidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 100). O Peregrino é aquele que rompe com o percurso de outrora: a conformidade em aceitar a regularidade dos tempos em espaços religiosos. Ao contrário do convertido, o peregrino não constrói sua identidade tendo como parâmetro a crença e o sentido de pertença.

O Peregrino responde às imposições exigentes da modernidade sem a dependência das normas e das regulações da instituição religiosa de outrora. Ao procurar conferir sentido à existência em meio a tantos significados, o indivíduo se confronta com a sua própria vida, e ele mesmo passa a tecer e nutrir-se de experiências religiosas individuais e coletivas que dão significado à sua jornada, como as Jornadas Mundiais da Juventude e as experiências de Taizé.

Já o convertido, segundo a autora, manifesta e cumpre esse postulado fundamental da modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa autêntica deve corresponder a uma identidade escolhida. Pode-se falar, nesse sentido, em três modelos principais de conversão: o primeiro deles é aquele do sujeito que “muda de religião” porque rejeita a tradição herdada; é uma condenação da experiência anterior e um abrir-se para uma nova.

O segundo modelo é o das conversões dos “sem-religião”. A partir de sua trajetória individual, o sujeito descobre certa tradição e integra-se a ela. Hervieu-Léger o exemplifica, no caso francês, com as conversões dos jovens imigrados de até terceira geração que se convertem ao Islã.

O terceiro e último modelo de convertido é aquele denominado de “reafiliado”, “convertido de dentro”. Esse é caracterizado por aqueles que vivem de maneira conformista a tradição recebida, até o momento em que redescobrem aquela identidade religiosa como possibilitadora de sentido (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 116).

Neste cenário, o indivíduo está “condenado” a fazer escolhas, já que não há mais um modelo que tenha plausibilidade social suficiente para se impor como norma. Porém, para muitos, a necessidade permanente de fazer escolhas e ter que correr os riscos das escolhas feitas, sem a garantia do seu êxito, gera uma profunda crise, oriunda da insegurança de ter que decidir, de construir a plausibilidade para a sua própria existência, sem as garantias que as culturas tradicionais, com os seus modelos herdados culturalmente, davam, mesmo que ilusoriamente, aos indivíduos (HALL, 2014).

### **A bricolagem das crenças**

Hervieu-Léger propõe uma nova categoria que explica essa mudança: a religião pós-tradicional. A religião pós-tradicional consiste na escolha como base fundamental para a adesão religiosa. As opções pessoais dos indivíduos, nesse caso, é o que fica em evidência. O determinismo da tradição perde a vez para a iniciativa e a criação dos indivíduos de uma religião à sua maneira. Esse desencantamento com a tradição não decreta o fim da religião, muito menos das instituições tradicionais. Antes, o que acontece é um “remanejamento radical na relação do indivíduo com a tradição, que se abre a possibilidades ilimitadas de bricolagem, invenção e manipulação do indivíduo nos dispositivos de sentido suscetíveis a fazer tradição” (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Uma das hipóteses para a diminuição das religiões tradicionais se deve a essa autonomia do indivíduo que não tem mais no passado uma referência. Desse modo, acontece o que Hervieu-Léger chamou de *desregulação do religioso*, que tem como razão a subjetividade religiosa do crente. Essa explicação é coerente com o conceito de urbano proposto anteriormente, uma vez que, ao instaurar-se o processo de urbanização, os antigos valores e costumes da cidade, compreendida como espaço de aglomeração, se esvaem a médio e longo prazo. No contexto atual das sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são “assunto de opção pessoal”, são “assuntos particulares” que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição pode impor a quem quer que seja.

Na verdade, não é a indiferença com relação à crença que caracteriza nossas sociedades. A novidade é o fato de que a crença escapa totalmente do controle das

grandes instituições religiosas. A tendência geral, na realidade, é a individualização e a subjetividade das crenças. Agora, a esfera religiosa, que antes, nas sociedades pré-modernas, possuía a hegemonia da cultura, está cada vez mais subordinada à autonomia do sujeito.

No âmbito da religião, como nas demais esferas da sociedade, a capacidade do indivíduo de elaborar seu próprio universo de normas e de valores a partir das suas demandas subjetivas tende a impor-se, sobrepondo-se aos esforços reguladores institucionais. Os crentes modernos reivindicam seu “direito de bricolar” e, ao mesmo tempo, o de “escolher suas crenças”. A “bricolagem de crenças”, segundo a autora, é um processo de individuação e liberdade na dinâmica de construção dos sistemas de fé (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 9).

Observam-se múltiplas formas e arranjos da fé na contemporaneidade, tanto no que se refere a escolhas de elementos dentro do seu próprio sistema religioso, quanto entre diferentes sistemas. As fronteiras são tênues. O critério que dá lógica às construções das bricolagens são as demandas subjetivas dos indivíduos.

O que interessa ao fiel nesse contexto não é tanto a verdade objetiva do sistema religioso, com suas cosmovisões, Teologias, doutrinas e regras morais, mas sim as suas próprias perguntas subjetivas, ou seja, a busca por respostas às suas próprias perguntas objetivas. O critério da verdade desliza da objetividade da instituição para a subjetividade do crente. É “verdade” aquilo que confirma e fundamenta a verdade subjetiva do fiel.

### **Considerações Finais**

Diante de novos arranjos da fé, num contexto histórico e culturalmente plural, surge a necessidade de respostas para compreender os novos cenários da religião. Na pluralidade de ofertas de sentido, que tende, cada vez mais, a ser radicalizada, na contemporaneidade, alguns vivem diante da pluralidade de ofertas, “como corpos sem gravidade”, incapazes de gerar laços sociais duradouros e de construir impactos pessoais e coletivos. Vivem como corpos sem gravidade (LEBRUN, 2008), flutuando no *pot-pourri* da pluralidade contemporânea.

Há uma busca frenética, em tal contexto, para preencher o vazio existencial, já que a vida passa a ser uma permanente relativização de tudo e de todos. Paradoxalmente, quanto mais “livres”, mais tristes, quanto mais rodeados de gente,

mais solitários.

Conclui Hervieu-Léger que a crise da tradição religiosa na Modernidade é “a crise de sua transmissão do passado como referência para explicar o presente” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 72). A autora afirma ainda que o indivíduo contemporâneo, “mais que reconhecer-se fazendo parte de uma linhagem [...], desejar inserir-se numa linhagem, como construto, que se planeja e elabora”. Para ela, ser religioso na modernidade não é tanto saber-se engendrado, mas querer-se engendrado.

Por outro lado, pode-se observar, nas múltiplas gramáticas dos fenômenos religiosos na atualidade, como essa bricolagem é rica e complexa, nas suas mais variadas formas de constelação. Ela é caleidoscópica e, dependendo do lugar de observação no qual o observador se coloca, ele pode descobrir uma constelação profundamente original e diferenciada de outros arranjos da fé.

## Referências

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, nº 1, 2001, p. 9-23.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, P. The desecularization of the world: a global overview. *In*: BERGER, P. **The desecularization of the world**: resurgent religion and world politics. Washington: Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center/Eerdmans, 1999. p. 1-18.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**. Religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LEBRUN, J.-P. **O homem sem gravidade**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

OLIVEIRA, M. A. de. **Diálogos entre Razão e Fé**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 213-214.

Recebido em: 30.11.2022.

Aprovado em: 10.12.2022.



Silas Abner dos Reis Lopes\*

## RESUMO

Este artigo procura abordar uma das doutrinas mais difíceis de entender em toda a Escritura Sagrada, porém, revelada implicitamente no Antigo Testamento e, explicitamente, no Novo. A doutrina da Santíssima Trindade é um dos pilares da fé cristã e, ao mesmo tempo, um mistério revelado nas Sagradas Escrituras. Embora sendo um único Deus, subsiste em três Pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, dotadas de intelecto, vontade e emoção, mas a deidade das três Pessoas compõem uma unidade orgânica e indivisível, coeternas e coiguais em glória e majestade. Esta doutrina bíblica não é uma construção teórica humana concebida pela razão finita, mas revelada em todas as Escrituras, primeiramente bastante embrionária no Antigo Testamento, mas posteriormente desenvolvida nas páginas Neotestamentária por uma mente brilhante e infinita. Na Divindade existe uma unidade de essência mas, concomitantemente, uma pluralidade de pessoas, coexistindo desde a eternidade, participando da obra da redenção da humanidade em uma unidade orgânica, plural, composta e conjuntural, porém, indivisível.

**Palavras-chave:** Trindade. Essência. Indivisível. Personalidade. Unidade. Pluralidade.

## The doctrine of the Holy Trinity in the light of the Bible as organic and indivisible unity

## ABSTRACT

This article seeks to address one of the most difficult doctrines to understand in all of Holy Scripture, yet revealed implicitly in the Old Testament and explicitly in the New. The doctrine of the Holy Trinity is one of the pillars of the Christian faith and, at the same time, a mystery revealed in Sacred Scripture. Although being one God subsists in three Persons, Father, Son and Holy Spirit, both endowed with intellect, will and emotion, yet the deity of the three Persons compose an organic and indivisible unity, coeternal in glory and majesty. This biblical doctrine is not a human theoretical construct conceived by finite reason, but revealed throughout the Scriptures, first quite embryonic in the Old Testament but later developed in the pages of the New Testament by a brilliant and infinite mind. In the Divinity there is a unity of essence but, at the same time, a plurality of persons, coexisting from eternity, participating in the work of the redemption of humanity in an organic, plural, composite and conjunctural unity, however, indivisible.

**Keywords:** Trinity. Essence. Indivisible. Personality. Unity. Plurality.

## Introdução

A doutrina da Trindade<sup>1</sup> é uma das doutrinas fundamentais da fé Cristã, pois trata da revelação do Deus único e verdadeiro contido nas Escrituras. Falar acerca da Trindade Divina é perceber que estamos mencionando um dos grandes mistérios da fé cristã. A rejeição desta doutrina lança por terra um dos alicerces do cristianismo, fazendo com que a revelação da Escritura seja rejeitada e a doutrina de Deus, bem como seus propósitos e obras, não possam mais ser compreendidos tal como revelado nas Sagradas Escrituras.

Do Antigo ao Novo Testamento, a doutrina da Santíssima Trindade é revelada em uma unidade composta e orgânica, definida no Credo Atanasiano<sup>2</sup> citado por Ferreira (2004, p. 11): “Adoramos um Deus em trindade e trindade em unidade. Não confundimos as Pessoas, nem separamos a substância”.

O objetivo geral desta pesquisa é mostrar a crença em um só Deus, subsistindo em três pessoas distintas. Quanto aos objetivos específicos, estes se dividem em três: definir o conceito de Trindade; descrever a doutrina da Trindade no Antigo e no Novo Testamentos; fazer a apologia da doutrina da Trindade.

Quanto a abordagem metodológica, a pesquisa será bibliográfica, assente em autores renomados que, ao longo dos séculos, vêm estudando a doutrina da Santíssima Trindade à luz da Bíblia Sagrada.

A trindade é composta de três Pessoas unidas, sem existência separada, e indivisivelmente ligadas para formar um Deus, ou seja, não se trata de um Ser que possui, unicamente, um núcleo de intelecto, de vontade e de emoção. Por isso a Trindade divina, denominada também de Triunidade, é una e indivisível. Ou seja, não há confusão nesta economia pessoal e divina, nem fragmentação da substância ou essência.

Gill, citado por Wiley *et. al.* (1990, p. 131), diz:

---

<sup>1</sup> O termo “trindade” foi usado para Deus desde os tempos de Tertuliano de Cartago, o grande teólogo latino (150-220 d. C.), em seu tratado “Contra Práxeas”, na última década do II século da Era Cristã. Ele, inclusive, foi o primeiro a fazer uso das palavras “pessoas” e “substância” para tentar definir a pluralidade de nosso Deus.

<sup>2</sup> A origem do Credo de Atanásio é incerta, possivelmente do século VII depois de Cristo, embora a versão final seja do século VIII. Ele foi escrito contra os arianos. Na sua doutrina concernente à Trindade e à encarnação é mais detalhado que os outros Credos.



Não há senão uma só essência divina, embora haja modos diferentes de subsistência nela, chamadas pessoas, e cada uma possui a essência divina, completa e indivisível. Esta unidade não é unidade de partes que formam um composto, como acontece no caso da alma e do corpo no homem, pois Deus é Espírito simples.

A doutrina da Trindade significa a união de três pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, em uma só Divindade. A palavra Trindade vem do latim *trinitas*, que significa estado de ser três. As três pessoas são distintas, mas co-eternas, co-iguais e consubstancias (iguais em substância), em uma só e individual natureza, mas distintas em subsistências. Cada uma destas pessoas é Deus e, no entanto, só há um Deus.

A doutrina da Trindade é, talvez, a doutrina mais misteriosa e difícil que encontramos nas Escrituras, pois mostra a finitude da razão humana para entender a estrutura de Deus na totalidade. Isaías declarou: “Verdadeiramente tu és o Deus que te ocultas, o Deus de Israel, o Salvador.”<sup>3</sup> (Isaías 45:15); o Profeta ainda acrescenta: “Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos, os meus caminhos, diz o Senhor.” (Isaías 55:8). Deus Se oculta e Se revelaria mais plenamente na consecução do plano de salvação mediante Cristo, perfeita revelação do Deus de amor (Hebreus.1:1-3; Jo.1:18), como veremos mais adiante. Esta doutrina é de difícil compreensão uma vez que não há escritos específicos na Bíblia que tratam diretamente sobre a Trindade. No entanto, as Escrituras revelam claramente as características e os atributos de Deus revelados nas três pessoas da trindade santa, o que nos conduz à formação e à confirmação da existência desta doutrina.

O mistério real da Trindade consiste no fato de que as três pessoas são uma em seu ser essencial e que a essência divina não está dividida entre as três pessoas, mas permanece inteira, com todas as suas perfeições ou atributos em cada uma delas. Além disso, em seu ser essencial as três pessoas não estão subordinadas uma à outra, ou seja, o Pai não é o Filho, o Filho não é o Espírito Santo, e vice-versa, ao contrário do que ensinava a heresia conhecida como “patripassionismo”<sup>4</sup> combatida

<sup>3</sup> Todos os Versículos usados neste artigo são extraídos da Versão Revista e Corrigida de João Ferreira de Almeida, Edição da Sociedade Bíblica de Portugal, Lisboa, 1996.

<sup>4</sup> A Enciclopédia histórico e teológica nos informa que “patripassionismo é a doutrina segundo a qual o Pai se encarnou, sendo Ele quem nasceu de uma virgem e quem sofreu e morreu na cruz”.



por Tertuliano. Pode-se dizer, no entanto, que na ordem de atuação o Pai é o primeiro, o Filho o segundo e o Espírito Santo o terceiro, e essa ordem se reflete também na obra da criação e da redenção, a saber, na economia da Trindade. Mas, apesar da igualdade essencial dos três membros da Divindade, reconhecemos que tal subordinação é apenas funcional. Ainda que o Filho execute a vontade do Pai, e o Espírito seja enviado pelo Pai e pelo Filho, as três pessoas são iguais em essência. Tal submissão dentro da Divindade apenas se dá por consenso mútuo.

A subordinação da pessoa do Filho à pessoa do Pai é uma ordem de personalidade, ofício e operação que permite ao Pai ser oficialmente primeiro; o Filho, segundo; e o Espírito Santo, terceiro; mas tudo em perfeita coerência com a igualdade entre os três.

Segundo Berkhof (1949, p. 80): “A única subordinação de que podemos falar é uma subordinação quanto à ordem e ao relacionamento”. Prioridade não é necessariamente superioridade. Esta é uma relação interna que não nega a divindade de nenhuma das pessoas da Trindade. É simplesmente uma área que nossas mentes finitas não conseguem compreender, em vista do Deus infinito. A possibilidade de uma ordem que, contudo, não implica desigualdade, pode ser ilustrada entre marido e mulher. Quanto a seu ofício, o homem está em primeiro lugar e a mulher em segundo; não obstante, a alma da mulher tem o mesmo valor da do homem (I Cor.11:3).

As doutrinas bíblicas são reveladas e não concebidas pela razão humana como registra o Apóstolo Paulo (I Tm.3:16), ao destacar que a fé precede a doutrina (I Tm. 4:6).

Agostinho, citado por Ferreira (2014, p. 3), diz:

A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: Se não crerdes, não encontrareis (Is.7:9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou, pois Deus olha do céu para os filhos dos homens, como é cantado no salmo sagrado: para ver se alguém que tenha inteligência e busque a Deus (Sl.14:2). Logo, é para isto que o homem deve ser inteligente: para buscar a Deus.

Portanto, Deus é um ser mas existe em três pessoas chamadas de Pai, Filho e Espírito Santo. As três pessoas juntas são o único Ser supremo. Pode parecer um paradoxo, mas Deus é três e um, simultaneamente.

## A Trindade como uma Unidade Orgânica

As Escrituras afirmam que Deus é Um, e que além dele não existe outro igual ou semelhante (Dt. 4:35; Is. 43:10; 44:6; 45:5,21). Contudo, a unidade divina é também uma unidade composta de três pessoas (personalidades) distintas e divinas, que são: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. A unidade divina não significa um Deus unipessoal, nem a unidade de uma essência abstrata, nem muito menos a unicidade do Pai, mas a unidade do Pai, Filho e Espírito Santo. A doutrina da Santíssima Trindade postula a unidade de Deus.

Tertuliano, em seu tratado *Contra Praxéias* citado por Oliveira (2012, p. 1), diz:

Sempre tenhais em mente que esta é a regra de fé que eu professo; por isto testemunho que o Pai, o Filho e o Espírito são inseparáveis um do outro, e assim sabereis em que sentido isto é dito. Agora, observeis: minha afirmação é que o Pai é um, o Filho um e o Espírito um, e que Eles são distintos de um ao outro.

Mas como compreender as implicações que envolvem a Trindade Divina? Como entender a unidade orgânica da Trindade sem, contudo, fragmentá-la? Na verdade, não se trata de três deuses independentes, mas sim três pessoas (personalidades) compreendidas em um só Deus. Os três cooperam unidos e num mesmo propósito, de maneira que, no pleno sentido da palavra, compreendem *Um*. O Pai cria, o Filho redime e o Espírito santifica e, no entanto, em cada uma dessas operações os três estão presentes de forma plena e absoluta.

A Doutrina da Trindade não é uma forma de Triteísmo, ou seja, não é uma crença em três Deuses. Em Deus existe unidade e multiplicidade. O nome “Deus” é uma polissemia (nome com mais de um significado ou sentido sem que, necessariamente, os mesmos sejam opostos ou excludentes) na Bíblia. A Bíblia diz textualmente que cada uma destas pessoas é Deus (em grego Θεός, Theós): o Pai (Jo.17:3; I Cor.8:6; Ef.4:6), o Filho (Is.9:6; Jo.1:1; 8:58; I Jo.5:20; Rm.9:5; Hb.1:8) e o Espírito Santo (II Sam.23:2-3; At.5:3-4). Muitas vezes, refere-se à Trindade (Mc.12:29,32). Contudo, há uma conjunção entre as três pessoas da Santíssima Trindade.

O mesmo ocorre com o Tetragrama, YHWH<sup>5</sup> – “Jeová, Javé ou Senhor” em nossas versões. Aplica-se ao Pai (Sl.110:1; Is.63:16; 64:8), ao Filho (Is.40:3 cf. Mt.3:3; Jl.2:32 cf. Rm.10:13; Zc.14:5 cf. Mt.25:31) e ao Espírito Santo (Êx.34:33,34 cf. II Cor.3:16,17; Jz.15:14 cf. 16:20). Aplica-se também à Trindade (Dt.4:35,39: 6:4). Assim, a mesma Bíblia que ensina que só existe um Deus e que Ele é um só, ensina também que cada uma dessas Pessoas é Deus absoluto em toda a Sua plenitude.

É de realçar que o vocabulário não se encontra na Bíblia. A palavra “trindade” é um termo extrabíblico utilizado para designar aquilo que é revelado nas Escrituras; embora a palavra não apareça, a ideia está explícita na Bíblia. Nem usamos linguagem bíblica quando definimos uma doutrina. O que interessa são os fatos. As palavras técnicas que definem os termos teológicos são secundárias. Mas o conceito que ela expressa é Escriturístico. Portanto, o termo “Trindade”, embora não seja uma palavra encontrada nas Escrituras, por ser um termo teológico posterior ao tempo bíblico (Séc. II da Era Cristã), se acha exposto na Bíblia, sendo, portanto, uma sistematização do ensino das Escrituras.

A base bíblica para identificarmos e comprovarmos a existência desta doutrina encontra-se tanto no Novo Testamento quanto no Antigo, sendo que no Novo a revelação encontra-se com maior clareza que no Antigo. De qualquer maneira, a Escritura testifica a existência do Deus trino.

Partindo do pressuposto de que a revelação de Deus é progressiva, ou seja, começa no Antigo e encontra seu ápice no Novo Testamento, na pessoa de Cristo, não iremos encontrar clareza no Antigo Testamento sobre a doutrina da trindade.

Na verdade, a doutrina da Trindade é, simplesmente, uma doutrina revelada. Isto é, incorpora uma verdade que nunca foi descoberta pelo raciocínio humano e que não pode ser descoberta desta forma. Visto que a doutrina da Trindade não pode ser descoberta pelo raciocínio, também não pode ser provada por meio da razão.

Berkhof (1949, p. 77) afirma o seguinte:

---

<sup>5</sup> Segundo o livro de Teologia Sistemática Pentecostal “YHWH, tetragrama hebraico grafado geralmente como Yahveh ou Yahweh, é o nome pessoal do Deus de Israel, que em nossas versões aparece como Jeová, Javé ou Senhor. As quatro consoantes hebraicas do nome divino se tornaram impronunciáveis pelos judeus desde o período interbíblico. Isso para evitar a vulgarização do nome: “Não tomarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão” (Ex 20.7), pois é assim que eles interpretam o terceiro mandamento do Decálogo” (GILBERTO, 2008, p. 83).

A doutrina da Trindade depende decisivamente da revelação. É verdade que a razão humana pode sugerir algumas ideias para consubstanciar a doutrina, e que os homens, fundados em bases puramente filosóficas, por vezes abandonaram a ideia de uma unidade nua e crua em Deus, e apresentaram a ideia do movimento vivo e de auto-distinção. Também é verdade que a experiência cristã parece exigir algo parecido com esta construção da doutrina de Deus. Ao mesmo tempo, é uma doutrina que não teríamos conhecido, nem teríamos sido capazes de sustentar com algum grau de confiança, somente com base na experiência, e que foi trazida ao nosso conhecimento unicamente pela auto-revelação especial de Deus.

Portanto, a Trindade é claramente uma doutrina revelada, e não uma doutrina concebida pela razão humana. Só podemos aprender acerca da Natureza íntima de Deus pela sua revelação: “Porque quem conheceu a mente do Senhor, para que possa instruí-lo? Mas nós temos a mente de Cristo” ( I Cor. 2:16).

Temos grande dificuldade em aceitar a verdade da Trindade. Para nós, se há apenas um ser, só pode haver uma pessoa. Isto é porque somos humano, e é assim que nós fomos feitos. Cada um de nós é um ser e também uma pessoa. Com Deus não é assim. Ele é realmente um ser, mas a Bíblia revela que Ele é três pessoas.

A doutrina da Trindade, apesar de ter sido reconhecida depois de instituída a Igreja de Cristo, na verdade sempre esteve presente em toda a Revelação de Deus através das Escrituras. A concepção desta grande maravilha de Deus não foi de fácil compreensão para os cristãos primitivos do primeiro século, visto que em sua maioria estavam vindo da realidade de uma visão monoteísta. Era desta forma que os judeus criam. Contudo, com a vinda de Cristo, a descida do Espírito Santo e a revelação de Deus aos escritores do Novo Testamento, a Igreja passou por um processo de compreensão dos valores da Trindade divina.

O Velho Testamento não contém a plena revelação da existência trinitária de Deus, mas traz várias indicações dela. Esta revelação possui maior clareza na medida em que a obra redentora de Deus é revelada mais claramente, como na encarnação do Filho e no derramamento do Espírito. A Bíblia apresenta a revelação progressiva dada por Deus ao homem no decorrer da história.

Berkhof (1949, p. 77), em sua obra de *Teologia sistemática*, diz:

O Velho Testamento não contém plena revelação da existência trinitária de Deus, mas contém várias indicações dela. É exactamente isto que se poderia esperar. A Bíblia nunca trata da doutrina da Trindade como uma verdade abstracta, mas revela a subsistência trinitária, em suas várias relações, como uma realidade viva, em certa medida em conexão com as obras da criação e

da providência, mas particularmente em relação à obra de redenção. Sua revelação mais fundamental é revelação dada com fatos, antes que com palavras. E esta revelação vai tendo maior clareza, na medida em que a obra redentora de Deus é revelada mais claramente, como na encarnação do Filho e no derramamento do Espírito. E quanto mais a gloriosa realidade da Trindade é exposta nos fatos da história, mais claras vão sendo as afirmações da doutrina. Deve-se a mais completa revelação da Trindade no Novo Testamento ao facto de que o Verbo se fez carne, e que o Espírito Santo fez da igreja Sua habitação.

Observamos que no Antigo Testamento não é ensinado clara e diretamente as verdades da Trindade, e a razão disto é evidente. Era comum entre os povos da época o culto a vários deuses. Daí a necessidade de se acentuar em Israel a verdade de que Deus é Um, e de que não havia outro além Dele. Apesar da doutrina não ser explicitamente mencionada, sua origem pode ser vista no Antigo Testamento.

A doutrina da Trindade aparece no Antigo Testamento, mas apenas em forma embrionária. A Trindade é uma doutrina que se encontra de forma implícita no Antigo Testamento e de forma explícita no Novo Testamento (como veremos mais adiante). Portanto, o Antigo Testamento contém uma clara antecipação da revelação da Trindade, que no Novo Testamento aparece plenamente desenvolvida.

O Antigo Testamento, implícita e indiretamente, nos revela na sua língua original em que foi escrita que, na verdade, há uma unidade orgânica expressa na Santíssima Trindade Divina. Um estudo minucioso da palavra hebraica *echad*, usada para descrever a unidade de Deus no Antigo Testamento, aprofundará nossa compreensão quanto à unidade de Deus. A oração familiar e cotidiana dos judeus, extraída de Deuteronómio 6:4, enfatiza a suprema grandeza da unidade divina: “Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor”. A palavra *único* descreve uma unidade composta ou complexa, como uma unidade planejada por Deus para o casamento: “deixará o varão o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne” (Gn. 2:24). Ainda é usada também para dizer que na torre de Babel, o povo era “um”: “...eis que o povo é um, e todos têm uma mesma língua...” (Gn.11:6).

Sobre este assunto, Rosenthal (2013, p. 19) afirma:

A última palavra hebraica da Shema ‘Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é único’ (Dt.6:4) é *echad*, que, embora traduzido por ‘único’, é um substantivo colectivo, em outras palavras, um substantivo que, embora, denote unidade, a classifica, pois, representa uma unidade que contém várias unidades.

Poderíamos citar um bom número de exemplos. Em Números 13:23 lemos que os espias pararam em Escol onde ‘cortaram um ramo de vide com um cacho de uvas’. A palavra hebraica que aqui aparece como ‘um’, em ‘um cacho’, novamente é *echad*; porque, como é evidente, esse único cacho de uvas consistia em muitas uvas.

É conclusivo que as uvas eram consideradas no sentido de serem da mesma origem, o que prova tratar-se de uma unidade composta. Portanto, a palavra *echad* seria uma alusão ao Deus único, mas que contém em si a diversidade de pessoas.

Embora o hebraico possua uma palavra oposta a *echad*, que é *yachid*, que significa “somente um” ou “o único”, ou seja, em sentido absoluto ou solitário, esta jamais é usada para descrever Deus ou é utilizada em relação a Deus, pois expressa uma unidade absoluta, aquela que não permite pluralidade. Se esta unidade fosse absoluta, a palavra correta aqui seria *yachid*, a mesma usada em Gênesis 22.2: “Toma, agora, o teu filho, o teu único filho, Isaque”. A palavra *echad* indica que na unidade Divina há uma pluralidade, ou seja, expressa uma unidade plural.

Isaías profetizou, 700 anos antes de o Verbo habitar entre nós, que um menino seria chamado Deus forte: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; e o principado está sobre os seus ombros; e o seu nome será: Maravilhoso Conselheiro, Deus forte, Pai da eternidade, Príncipe da paz” (Is.9:6). Esta profecia é confirmada no Novo Testamento, como veremos mais adiante, em Mateus 1:23. Isaías olhou através das lentes da visão profética e viu alguém com emblemas de autoridade sobre os ombros e detentor de toda a Divindade. Após lermos este versículo, qualquer dúvida da divindade de Cristo é anulada, pois o texto diz claramente que Ele é Deus. Esta afirmação maravilhosa e surpreendentemente aponta para a divindade de Cristo em harmonia perfeita com o Pai.

O Novo Testamento traz consigo uma revelação mais clara das distinções da Divindade. É perfeitamente natural que as provas neotestamentárias sejam ainda mais claras que as do Velho Testamento, uma vez que o Novo registra a encarnação do Filho de Deus e o derramamento do Espírito Santo, que lançam luz sobre as evidências encontradas no Antigo Testamento. No Novo Testamento a Trindade é perfeitamente identificada. Não é um texto, aqui ou ali, que testifica a doutrina da Trindade: todo o Novo Testamento é Trinitariano; todo o seu ensino se ergue na suposição da Trindade e as suas alusões à Trindade são frequentes, despreocupadas, fáceis e confiantes.



Berkhof (1949, p. 78) escreve sobre o assunto supracitado:

O Novo Testamento traz consigo uma revelação mais clara das distinções da Divindade. Se no Velho Testamento Jeová é apresentado como o Redentor e Salvador do Seu povo, no Novo Testamento o Filho de Deus distingue-se nessa capacidade. E se no Velho Testamento é Jeová que habita em Israel e nos corações dos que O temem, no Novo Testamento é o Espírito Santo que habita na igreja. O Novo Testamento oferece clara revelação de Deus enviando Seu filho ao mundo, e do pai e Filho enviando o Espírito. Vemos o pai dirigindo-se ao Filho, Mc.1:11; Lc.3:22, o Filho comunicando-se com o Pai, Mt.11:25,26; 26:39; Jo.11:41; 12:27,28, e o Espírito Santo orando a Deus nos corações dos crentes, Rm.8:26. Assim, as pessoas da Trindade, separadas, são expostas com clareza às nossas mentes. No batismo do Filho, o pai fala, ouvindo-se do céu a Sua voz, e o Espírito Santo desce na forma de pomba, Mt.3:16,17. Na grande comissão Jesus menciona as três pessoas: 'baptizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo', Mt.28:19.

No batismo do Senhor Jesus são manifestos a João e às testemunhas ali presentes as três pessoas em um evento sobrenatural. Mateus nos informa que, após o batismo, Jesus saiu das águas do Jordão, o Espírito Santo veio sobre Ele em forma de pomba, enquanto o Pai bradava do céu: "Este é o meu filho amado em quem me comprazo" (Mt.3:16-17). Não existe distância entre as pessoas da Divindade triúna. Todas elas são divinas, e assim compartilham seus poderes e qualidades divinas. Na economia da Divindade, a autoridade final recai sobre os três membros. Embora a Divindade não seja apenas uma Pessoa, Deus é um em propósito, mente e caráter.

Cheung (2003, p. 52) afirmou na sua obra teológica:

Deus é uma TRINDADE, e todos os atributos divinos aplicam-se a cada membro da Divindade. Ainda que haja somente um Deus, ele subsiste em três pessoas, cada uma delas plenamente participante na única essência divina. Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito cumpriram seus papéis singulares no batismo de Cristo.

A existência das três pessoas fica demonstrada inequivocamente. A unidade de Deus não exclui a possibilidade de nela haver personalidades compostas. Há três personalidades distintas, cada uma inteiramente divina, mas elas se encontram tão harmonicamente inter-relacionadas que resultam numa única essência.

Berkhof (1949, p. 79-80) nos deixa o seguinte relato:

Toda a indivisa essência de Deus pertence igualmente a cada uma das três pessoas. Quer dizer que a essência não é dividida entre as três pessoas, mas

está com a totalidade absoluta da sua perfeição em cada uma das pessoas, de modo que têm unidade numérica de essência. A natureza divina distingue-se da natureza humana em que pode subsistir total e indivisivelmente em mais de uma pessoa. Enquanto que três pessoas humanas têm apenas unidade de natureza ou essência, isto é, participam da mesma espécie de natureza ou essência, as pessoas da Divindade têm unidade numérica de essência, isto é, possuem a mesma essência, essência idêntica.

Na revelação neotestamentária, Deus aparece claramente existindo em três pessoas. A fórmula batismal que diz: “Portanto, ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo” (Mt.28:19) e a bênção Apostólica que afirma: “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo, seja com vós todos! Amém” (II Cor.13:13) são exemplos de como o conceito trinitário de Deus estava arraigado nos apóstolos e cristãos do primeiro século. Na fórmula batismal, Cristo ordena que se batize em nome (gr. ὄνομα, “onoma”, no singular) das três pessoas da Santíssima trindade e não nos nomes (gr. ὀνόματα, “onómata” – Mt.10:2; Lc.10:20; Fl.4:3; At.18:15 gr. ὀνόματων, “onómaton” – todos no plural). A palavra “nome” é utilizada no singular, enquanto o texto menciona três pessoas, ou seja, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Se não existisse uma unidade composta em Deus e se a Sua essência fosse separada, o batismo seria (nos nomes) do Pai, do Filho e do Espírito Santo, o que denota uma prova inequívoca da verdade da doutrina da Trindade.

As três pessoas da trindade aparecem na bênção apostólica. Nesta fórmula trinitária, o Filho aparece, em primeiro lugar, com sua graça ou benignidade imerecida; depois, o Pai, com seu amor; e finalmente, o Espírito Santo, com a comunhão ou participação que dele procede. Deste modo, fica claro que as Escrituras testemunham a existência de um único Deus verdadeiro que é revelado não em uma única pessoa, mas sim nas três pessoas distintas de forma orgânica, em uma igualdade compartilhada que é destinada a reconstruir esta bendita convivência.

Warfield (2016, p. 16) registrou o seguinte:

Entretanto, a maior aproximação a uma declaração formal da doutrina da Trindade, registrada como tendo saído dos lábios do nosso Senhor, ou, para dizer melhor, que se encontra em todo o conjunto do Novo Testamento, foi nos conservada, não por João, mas por um dos sinóticos. E, contudo, também, introduzida apenas incidentalmente, e tem por objectivo primordial algo muito diferente da formulação da doutrina da Trindade. É incorporada na grande comissão, que o Cristo Ressurrecto deu aos Seus discípulos, como ‘ordem de marcha’, ‘até aos confins da terra’: ‘Ide, pois, fazei discípulos de



todas as nações, batizando-os, em nome do Pai, e do Filho, do Espírito Santo' Mateus 28:19".

Nas últimas instruções, o Senhor comissiona os onze apóstolos a fazer discípulos batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Importante destacar que o batismo não é nos nomes (plural) mas no nome (singular) do Pai, Filho e Espírito, demonstrando a unidade e deidade das três pessoas da trindade Santa. Sobre isso, Wiley (1990, p. 136) diz: "A fórmula batismal...em que se une o nome do Filho com o do Pai e do Espírito Santo num plano de igualdade é testemunho ulterior da Sua divindade".

A fórmula batismal nos escancara a Trindade ao mencionar o Pai, o Filho e o Espírito num mesmo evento, somando-se a isso o fato de as três pessoas estarem unidas num único nome, em uma personalidade composta, demonstrando uma unidade integral.

Nos relatos da natividade de Jesus apareceu um anjo do Senhor dizendo: "Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho chamá-lo-ão pelo nome de Emanuel, que traduzido é: Deus Connosco" (Mt.1:23). Encontramos na Bíblia três vezes a palavra Emanuel (Is.7:14; 8:8; Mt.1:23). Aqui, neste verso, o Filho é reconhecido como Deus, o que demonstra uma igualdade entre Jesus e o Pai. Na resposta de Jesus ao pedido de Filipe, Ele disse: "Estou há tanto tempo convosco e não tendes conhecido, Filipe? Quem me vê a mim vê o Pai: E como dizes tu: Mostra-nos o Pai? Não crês tu que eu estou no Pai, e que o Pai está em mim?" (Jo. 14:9-10). Mateus interpreta o nome Emanuel corretamente como sendo "Deus connosco", nome descritivo que reuniu todas as qualidades de Deus em uma só pessoa e em um só Nome.

A profecia referente à narrativa do nascimento de Cristo, conforme designada e interpretada por Mateus, um meticuloso contabilista e coletor de impostos, diz que Cristo é Deus.

O Credo Niceno citado por Wiley (1990, p. 38) afirma:

Creio em um Senhor Jesus Cristo, o unigénito Filho de Deus, nascido do Pai antes de todos os mundos, Deus de Deus, Luz de Luz, o verdadeiro Deus do verdadeiro Deus, gerado, não feito; sendo de uma mesma substância com o Pai; por que todas as coisas foram feitas.

Este texto ensina claramente a unidade essencial e a igualdade de Jesus Cristo com o Pai e, portanto, que o Senhor Jesus é, de fato, Deus.

Conforme indica o prólogo de João, o Verbo é eternamente preexistente, uma declaração da coexistência do Filho com o Pai: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo.1:1). O vocábulo Verbo é traduzido por “Palavra” nas versões modernas, como a NVI<sup>6</sup>, BLH<sup>7</sup> e BJ<sup>8</sup>. O vocábulo original para Verbo é “Logos”. O termo indica que o *Logos* é uma Pessoa divina, que estava no princípio da Criação. A expressão de João que o Verbo era Deus, por sua vez, indica a divindade do Verbo, e o verso 14 indica a sua humanidade, quando afirma que ele habitou entre nós: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai cheio de graça e de verdade”. O uso do termo “Verbo” (no grego, *Logos*) é significativo, visto que Jesus Cristo é a principal expressão da vontade divina.

Antes de revelar-se à humanidade desta nova maneira, o Verbo esteve eternamente em existência como aquele que revela a Deus. A deidade de Cristo inclui sua coexistência no tempo e na eternidade, com o Pai e o Espírito Santo. Este verso expressa uma unidade relacional íntima entre o Pai e o Filho. Para além de evidenciar uma união moral, esta se baseia na suposição da verdade de uma união de naturezas.

Jesus, interpelado pelos judeus em certa ocasião, declara-se o Messias, Filho de Deus no Seu testemunho pessoal: “Eu e o Pai somos UM” (Jo.10:30). Ao entenderem muito bem essa declaração inequívoca de divindade, em termos que sugerem a Trindade Santa, os judeus tentaram apedrejar Jesus (v. 31): “Não te apedrejam por alguma obra boa, mas pela blasfêmia; porque, sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo” (v. 33). Então os judeus concluíram que Jesus havia blasfemado o nome do Senhor, pois embora fosse apenas um homem (como supunham), ele se fazia igual a Deus. Jesus aceitou essa interpretação ao dizer: “Àquele a quem o Pai santificou, e enviou ao mundo, vós dizeis: Blasfemas: porque disse: Sou Filho de Deus? Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis. Mas, se as faço, e não credes em mim, crede nas obras; para que conheçais e acrediteis que o Pai está em mim e eu nele” (vs.36-38). O Senhor Jesus declarou que possui os

<sup>6</sup> NVI – Nova Versão Internacional.

<sup>7</sup> BLH – Bíblia na Linguagem de Hoje.

<sup>8</sup> BJ – Bíblia de Jerusalém.

mesmos atributos do Pai: onisciência, onipresença, onipotência, imutabilidade, eternidade. Portanto, Jesus declarou ser igual a Javé, semelhante a Javé. Tão iguais e semelhantes que formam uma unidade no ser ou em essência.

No mesmo capítulo, Jesus declara: “o Pai está em mim e eu nele” (Jo.10:38), de tal forma que vê-Lo era o mesmo que ver o Pai (Jo.14:9). Aqui podemos constatar uma unidade de interpenetração. Mas Ele remove qualquer dúvida quanto à natureza essencial da Sua unidade com o Pai, afirmando, explicitamente, a Sua eternidade: “Antes que Abraão existisse, eu sou” (Jo.8:58), a Sua co-eternidade com Deus: “antes que o mundo existisse” (Jo 17:5), a Sua eterna participação na própria glória divina: “aquela glória que tinha Contigo” em comunhão.

A confissão de Tomé descreve Jesus como Senhor e Deus: “Tomé respondeu, e disse-lhe: Senhor meu, e Deus meu” (Jo.20:28). Depois da ressurreição, Jesus apareceu aos seus discípulos. Tomé não estava presente no primeiro aparecimento e duvidou que Jesus tivesse realmente sido visto. Quando Jesus apareceu novamente, Tomé viu e fez a seguinte afirmação a Jesus: “Meu Senhor e meu Deus”. O Senhor Jesus não rejeitou a declaração de Tomé, inequívoca de Sua absoluta divindade. Ao contrário, ao dizer que o discípulo creu apenas porque viu a realidade diante de seus olhos, deu-lhe autenticidade. Tomé, apesar de ter duvidado por mais tempo que os outros apóstolos, finalmente veio a aceitar Cristo como Senhor e Deus. Ele convenceu-se da deidade de Jesus Cristo no encontro dramático, no cenáculo. Portanto, a exclamação de Tomé prova que Jesus é verdadeira e inteiramente Deus.

Na Epístola aos Filipenses, São Paulo apela o seguinte:

De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, que sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus. Mas aniquilou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens, e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte e morte de cruz. Pelo que também Deus o exaltou soberanamente e lhe deu um nome que é sobre todo o nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho dos que estão nos céus, e na terra, e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai (Fl.2:5-11).

Jesus subsistia em forma de Deus e ao encarnar se limitou à natureza humana, não querendo fazer uso de Suas prerrogativas divinas. Ao tornar-se um homem de carne e sangue, Jesus pôs de lado sua igualdade com Deus Pai (Fp.2:6). Ele se esvaziou da Sua glória divina para identificar-se totalmente com a raça humana,

despiu-se da glória que desfrutava com o Pai na eternidade passada (Fl.2:7). Não que Ele não possuísse os atributos de Deus. Aliás, Cristo não renuncia a ser Deus, simplesmente toma a forma humilhante de servo por ocasião da Encarnação. Os atributos de Deus ficam ocultos a maior parte do tempo por sua humanidade. Ele decidiu intencionalmente não usar estes atributos em Sua vida terrena, a não ser quando o Pai queria que Ele os usasse. Ele deixou de lado Sua glória e igualdade com o Pai. Depois, na Sua sublime ressurreição, foi simplesmente ocupar, de um modo maravilhoso, a dignidade que corresponde à Sua essência e direitos inerentes. Mas esta igualdade era Sua por direito, em unidade plena com a primeira Pessoa da santíssima Trindade.

O Apóstolo Paulo, na sua carta aos Colossenses, escreve: “Porque nele habita, corporalmente, toda a plenitude da divindade” (Cl.2:9). Não há nenhuma verdade ou entendimento fora dele. A plenitude da divindade está em Cristo e não há nenhuma parte da natureza e do ser de Deus que não esteja expressa em Jesus. Ou seja, em Cristo habitam todos os elementos essenciais da deidade. Toda a plenitude da divindade não significa apenas as características da deidade, mas a própria natureza de Deus (Cl.1:19; 2:3). A Palavra está afirmando que Jesus é cem por cento Deus; cem por cento divino. “Toda” não admite falta. Aliás, a palavra plenitude significa “qualidade ou estado de pleno; cheio, repleto, completo, absoluto ou perfeito” (VINE, 2016). Corporalmente significa “em carne humana”, “realmente”; não tipicamente ou figurativamente, mas substancialmente ou pessoalmente, pela mais rigorosa união. No Filho estão os atributos da deidade. A deidade realmente mora inteiramente em Cristo. O verdadeiro conhecimento é Cristo, não há revelação mais completa nem mais inclusiva de Deus que Cristo. Mais uma vez a Trindade é comprovada pela totalidade da divindade em Cristo, sem fragmentação da mesma, ou seja, possuindo todos os elementos da deidade.

A Bíblia Sagrada declara textualmente que Cristo é o verdadeiro Deus: “E sabemos que já o Filho de Deus é vindo e nos deu entendimento para conhecermos o que é verdadeiro; e no que é verdadeiro estamos, isto é, em seu Filho Jesus Cristo. Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna” (I Jo.5:20).

A Escritura diz que só existe um Deus verdadeiro (Jo.17:3). Entretanto, este versículo afirma que Jesus é o “verdadeiro Deus e a vida eterna”. Igualmente, a Segunda Epístola de São Pedro declara a mesma verdade: “Simão Pedro, servo e

apóstolo de Jesus Cristo, aos que conosco alcançaram fé igualmente preciosa, pela justiça do nosso Deus e Salvador Jesus Cristo” (I Pd.1:2). Estes versículos expressam claramente a deidade absoluta de Jesus Cristo e não a deidade em sentido secundário ou derivado. Embora sendo pessoas distintas, possuem substantiva igualdade.

### **Considerações Finais**

Vimos que na Divindade existe uma pluralidade, que Jesus é Deus, coexistente desde a eternidade com o Pai, juntamente com a terceira pessoa da Divindade, Deus Espírito Santo. Mesmo que não apareça na Bíblia a palavra “Trindade”, mas o conteúdo aparece de modo incontestável (Mateus 28:19; João 14:16).

Assim, as Escrituras revelam claramente a existência de um único Deus que deve ser amado, honrado, glorificado e cultuado por nós, sendo que o culto genuíno e bíblico deve ser somente ao Deus trino, baseado na obra redentora do Filho que torna pecadores aceitáveis ao Pai por intermédio do Espírito Santo, que glorifica a Cristo e nos guia à toda verdade. Somente assim poderemos prestar um culto em Espírito e em verdade ao único Deus, que é digno de toda honra, toda glória e todo louvor.

Diante de tais verdades acerca do Deus revelado a nós pela sua Trindade Divina, resta-nos somente reverenciá-Lo, pela maneira tão especial que Ele se tem revelado a nós, revelação esta manifesta pelo seu amor. Temos um Deus com três personalidades distintas, mas que participam juntos da maravilhosa obra de Redenção do homem. Existem três modos de subsistência, porém a substância é una e indivisível.

Concluimos, ao longo deste artigo, que a doutrina da Santíssima Trindade está revelada em toda a Bíblia, em uma unidade orgânica, plural, composta e conjuntural, sem contudo haver fragmentação do ser ou da essência, existindo em “triunidade”, ou seja, Trindade em unidade e unidade em Trindade. “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo, seja com vós todos! Amém” (II Coríntios 13:13).

## Referências

ARCHER, G. **Enciclopédia de Temas Bíblicos**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2001.

BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1949.

BOYER, O. S. **Pequena Enciclopédia Bíblica**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1994.

BURTNER, R. W.; CHILES, R. E. **Coletânea da Teologia de João Wesley**. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, 1995.

CHEUNG, V. **Reformation Ministries International**. Boston: PO Box, 2003.

ELWEL, Walter A. **Enciclopédia histórico e teológica da Igreja Cristã**. Vol. II. São Paulo: Editora Vida Nova, 1990.

FERREIRA, Franklin. **De Trinitate: Agostinho de Hipona e a doutrina da Trindade**. Monografia (História da Igreja e do Pensamento Cristão). São Paulo, 2014.

FINNEY, Charles. **Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

GILBERTO, A. **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

MENZIES, W. W.; HORTON, S. M. **Doutrinas Bíblicas: Uma Perspectiva Pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1996.

MOUNCE, R. H. **Novo Comentário Bíblico Contemporâneo**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1991.

O'DONOVAN JÚNIOR, W. **O Cristianismo Bíblico da Perspectiva Africana**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1999.

ROSENTHAL, S. **A Tri-idade de Deus no Velho Testamento**. São Paulo: Editora Fiel, 2013.

VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE JR., W. **Dicionário Vine: O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Editora CPAD, 2016.

WARFIELD, B. B. **A Doutrina Bíblica da Trindade**. 2016. Disponível em: <http://www.monergismo.com>.

WILEY, H. O.; CULBERTSON, P. T. **Introdução à Teologia Cristã**. São Paulo: Casa Nazarena de Publicações, 1990.

Recebido em: 09.11.2022.

Aprovado em: 30.11.2022.





Dilson Brito da Rocha\*  
Audrey de Moura Silva Galeli\*\*

## RESUMO

Nosso objetivo no presente estudo é investigar como, na linha filosófica da Fenomenologia, Heidegger versou sobre uma analítica da existência, entendendo o sentido do ser a partir da relação com o mundo, onde o ser está lançado e é afetado. Partindo daí, escreveu sobre as tonalidades afetivas, sendo elas ligadas à existência e ao cotidiano, como, respectivamente, angústia e tédio. Em meio à cotidianidade o Dasein já se encontra imerso em significados do mundo que o limitam enquanto ente, como um objeto. E sua existência, quando reduzida a uma coisa, um objeto, traz a tonalidade afetiva do tédio, em que o ser-á acaba experimentando seu tempo de maneira alongada, como uma cansativa experiência de si mesmo, ao ponto de ser insuportável lidar com seu ser. Desta forma, necessita do consolo que o mundo provoca, em vista dos sentidos e significados prontos, sem que seja preciso pensar sobre o existir, seu caráter de não-ser, sua finitude iminente. Consiste, portanto, na experiência de ser coisa entre coisas através daquilo que o mundo fornece pronto.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Tecnologia. Tédio.

## The relationship between technology and boredom: an examination since Martin Heidegger

### ABSTRACT

Our objective in the present study is to investigate how, in the philosophical line of Phenomenology, Heidegger spoke about an analytic of existence, understanding the meaning of being from the relationship with the world, where the being is launched and is affected. Based on this, he wrote about affective tones, which are linked to existence and everyday life, such as, respectively, anguish and boredom. In the midst of everyday life, Dasein is already immersed in meanings of the world that limit it as an entity, as an object. And its existence, when reduced to a thing, an object, brings the affective tone of boredom, in which the being-there ends up experiencing its time in an elongated way, as a tiring experience of itself, to the point of being unbearable to deal with its to be. In this way, it needs the comfort that the world causes, in view of the ready senses and meanings, without having to think about existing, its character of non-being, its imminent finitude, etc. It consists, therefore, in the experience of being a thing among things through what the world provides ready-made.

**Keywords:** Phenomenology. Technology. Boredom.

\*Graduação em Filosofia pela UNIFRAN/Franca; Graduação em Teologia pela UNISAL/São Paulo; Mestrado em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestrado em Teologia (Patrística e Escolástica) pela PUG/Roma, Itália; Docente na FIB - Faculdades Integradas de Bauru. E-mail: dilsondarocho@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9736-9039>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0985180624055814>.

\*\*Bacharel em Psicologia pela Faculdades Integradas de Bauru (FIB).

## 1 Introdução

A fenomenologia existencial é uma linha da filosofia preocupada com a existência e desprendida da metafísica. Esta última sempre buscou entender as representações em torno do ser e do mundo. A fenomenologia, por seu turno, impulsionada principalmente por Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) e Jean Paul Sartre (1905-1980), buscou a compreensão dos fenômenos enquanto eles se apresentam, e não através de representações (SILVA; SANTOS, 2017). A proposta do filósofo alemão Martin Heidegger em sua obra intitulada *Ser e tempo*, que data de 1927, foi elaborar uma desconstrução dos modos de se perguntar pelo ser da tradição filosófica, modelo adotado pelas ciências naturais, em que o ser era sempre objetificado e descrito através de propriedades. Com esse procedimento, traz à luz a nadação ontológica na qual o ser está disposto afetivamente, aberto e lançado dentre suas possibilidades de ser; todavia, ele acaba absorvido pelo mundo, se tornando impróprio de si mediante a apropriação das coisas do mundo (ARAÚJO, 2013).

Com o rompimento com a metafísica, a fenomenologia surge como um método de desvelamento daquilo que a impropriedade encobriu. Nada obstante, esse exercício não objetiva que a cotidianidade seja abandonada, como se desvelá-la e tornar-se autêntico abrisse a possibilidade de se tornar outro ser, apartado do mundo. O mundo é fático, o que significa que quanto mais se busca negá-lo, mais absorvido nele se está. Então, o projeto ontológico visa tirar o ser do esquecimento, possibilitando que ele se reconheça, isto é, conheça-se mais uma vez na relação com o mundo, entendendo a efemeridade de tudo que vem ao seu encontro, inclusive de si mesmo (ZUBEN, 2011).

O *Dasein* (Ser-aí), em meio à cotidianidade, vê-se sempre ocupado, no sentido de que se encontra sempre envolto na compreensão, na relação com o mundo, tendo já aqui prementes suas possibilidades de ocupar-se com instrumentos, com entes intramundanos, desapropriando-se de sua nadação, sempre lançado no jogo do mundo, como coisa entre coisas. Destarte, passa por estados de inautenticidade, assumindo papéis que o delimitam. Isso se dá por meio da tonalidade afetiva do tédio



(ARAÚJO, 2013). Neste certame, Heidegger já reclamava a situação do homem como um funcionário.

Tudo funciona. A inquietação é precisamente essa, tudo funciona, o funcionamento acarreta um novo funcionamento, e a técnica arranca o homem cada vez mais do solo, desenraizando-o. Não sei se isso o preocupa, eu fiquei assustado ao ver as fotografias enviadas da Lua para a Terra. Já não necessitamos da bomba atômica, o desenraizamento do homem é um facto consumado. Apenas vivemos condições puramente técnicas. Hoje já não é uma terra sobre a qual o homem vive. Tive recentemente, um longo encontro em Província com René Char, como sabem o poeta combatente da resistência. Em Província, neste preciso momento, estão a ser instaladas bases de mísseis e o país é devastado de um modo inimaginável. O poeta, que certamente não podemos acusar de sentimentalismo, nem de querer celebrar um idílio, dizia-me que o desenraizamento do homem que ocorre naquela região significa o fim, se uma vez mais o pensamento e a poesia não acederem ao poder sem violência que os caracteriza (HEIDEGGER, 1988, p. 10).

Na era da técnica na qual estamos imersos, isso é expresso pelo fato da tecnologia e suas ferramentas terem se tornado o sujeito, enquanto o ser cedeu à tentação de não ter de lidar com o vazio de sua existência, já que essas ferramentas suprem o “pensar de si” e distraem a existência mais autêntica do *Dasein*, que é o não-ser. “[...] o fato de que, por conta dessa sua essência, o homem é expelido para fora de si mesmo e para além de si, não sendo de maneira alguma uma propriedade de si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 12). Desapropriado disso, não precisa pensar em sua finitude e autenticidade. Outrossim, na mundaneidade mediana é satisfatório que o ser esteja distraído e inapropriado, como meio de consolar o desespero que o vazio da existência traz (ARAÚJO, 2007).

Ocorre que, em nossa contemporaneidade digitalizada, facilmente o *Dasein* desapropria-se de si para apropriar-se de propriedades mundanas, uma vez que não suportaria o seu não-ser ontológico: por não suportar a si mesmo, apropria-se do mundo. Esse cansaço de si é uma das tonalidades afetivas fundamentais, denominada na fenomenologia heideggeriana de Tédio (BARBOSA; FELIX, 2016). Nessa tonalidade afetiva o *Dasein* é absorvido totalmente pelo mundo, de tal modo que seus atos são automatizados em sintonia com tudo que a historicidade do mundo ressoa, experimentando uma relação em que o cotidiano é uma espécie de consolo. Ele é repleto de significados e identidades: nele é possível ser o tempo todo algo e,

assim, distrair-se do fato de ser finito e não ser nada ontologicamente, de modo que aquilo que usa como rótulo é apenas um empréstimo do mundo (FEIJOO, 2019). Heidegger, com efeito, assevera que: “O *Dasein* não tem um fim aonde chega e simplesmente cessa, mas existe finitamente” (HEIDEGGER, 2015, p. 239).

Desvelar o fenômeno do tédio entendendo a inautenticidade vivida não diz respeito a uma espécie de negação em que se pretende viver desprendido do mundo, experimentando-se de modo autêntico, ligado à ontologia do ser. O desvelamento dos fenômenos do cotidiano acontece para que o ser tenha uma relação mais livre com os entes intramundanos, uma relação em que se entenda como um não-ser que, emergido no mundo, busca por alívio, processo que pode ser sempre entendido e refletido, que é o contrário de atirar-se no mundo esquecendo-se de sua condição existencial (SILVA; FREITAS, 2019).

O processo de esquecimento da condição existencial é facilitado no mundo em vista do horizonte de sentidos que ele abre, trazendo à tona significados construídos na história e repercutidos na tradição mesmo sem a necessidade de apresentação das coisas, já que se pode apenas falar sobre elas, sem que haja o contato necessário com o fenômeno. E isso sempre aconteceu a partir da alienação de cada época. Nos tempos hodiernos, a alienação acontece por meio de tecnologias que facilitam a divulgação de informações sobre todos os assuntos, onde tudo é acessível e passível de conhecimento. Nesse sentido, o *Dasein* encontra-se lançado em um contexto em que pode assumir uma infinidade de títulos e ainda divulgá-los e, com isso, ganha visibilidade e é recompensado pelo mundo, que, por enquanto, valoriza e repercute as identidades escolhidas como ideais para seguir.

As redes sociais são as maiores facilitadoras desse processo. Nelas é possível que o ser esteja ainda mais lançado e decaído no mundo, podendo a todo o momento compartilhar sobre si e suas vivências, pulando de experiência em experiência com a facilidade e a velocidade que favorecem sua promoção em meio aos outros através de rótulos (MACIEL JÚNIOR; COSTA, 2016). De qualquer maneira, é importante compreender a posição que o ser ocupa em meio ao cotidiano e a aceleração do tédio, do cansaço de si, já que executa muitos papéis que o distraem de sua condição ontológica em função de uma experiência efêmera.

Nós não queremos por fim saber dele, mas buscamos, sim, constantemente nos evadir dele. Se nós buscamos tão constantemente nos evadir dele, acabamos por alcançar aí uma má consciência. Agarramo-nos a subterfúgios propiciados pela má consciência e aquietamo-nos, tendo em vista que procuramos nos convencer de e nos demonstrar que não sabemos nada acerca dele – e que ele, portanto, não está aí (HEIDEGGER, 2001b, p. 58).

Em meio ao cotidiano tão atarefado, com instrumentos tecnológicos funcionando como facilitadores de diversos processos, urge a reflexão acerca do posicionamento do ser em meio a esses movimentos e sua desapropriação ontológica, já que se torna um “funcionário” de suas ferramentas em meio ao mundo.

## 2 Da desconstrução da metafísica à leitura hermenêutica de mundo

A partir de *Ser e Tempo*, Heidegger inicia uma leitura fenomenológica do mundo, propondo uma nova linguagem que pudesse dar conta da pergunta pelo ser. Apesar do projeto ter sido interrompido, hoje é possível inferir que o seu ganho foi a apreensão do ser através do tempo e fora da metafísica, esta que apenas deu conta de sua entificação, trazendo aspectos e termos causais ao invés de leituras de mundo (ROCHA, 2021). O filósofo alemão endereça, neste senso, uma crítica visceral à Descartes:

Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de “universalidade” desse significado contidos na ideia de substancialidade. Sem dúvida, a ontologia medieval, do mesmo modo que a antiga, questionou muito pouco o que o próprio ser designa. Assim não é de admirar que uma questão como a que se refere aos modos de significação do ser não tenha progredido, enquanto se pretender discuti-la com base num sentido não esclarecido de ser que o significado “exprime”. O sentido permaneceu não esclarecido por que foi tomado por “evidente” (HEIDEGGER, 2015, p. 36).

As reflexões levantadas pelo filósofo não têm caráter moral, não estabelecem sentidos e significados do que é bom ou ruim, porque se o fizessem cairiam na problemática da metafísica, em que muitas hipostasias foram trazidas em torno daquilo que fora chamado de consciência, de inconsciente, de mente, de psique, entre outros. Antes, Heidegger propõe uma nova linguagem para designar as experiências do ser enquanto ser, não como um objeto entificado pela tradição que determinou características para descrever modos de se comportar (SILVA, 2016).

Então o que se propõe não é entender a afinação ao tédio como boa ou ruim, pois não há caráter moral para isso. O ser constitui e é constituinte do tempo: suas afinações possuem tonalidades ônticas e ontológicas. Portanto, são fáticas, inevitáveis. No encontro com o mundo dá-se a abertura de sentidos capaz de afinar o ser, tanto para sua condição ontológica, envolvendo a nadaidade de seu ser, quanto para a condição ôntica, que reflete sua cotidianidade. No caso do tédio, justamente pelo fato do ser constituir e ser constituído pelo tempo é que a experiência do tédio se dá como uma solicitação de todas as coisas do mundo. Não há mais futuro, passado ou presente, porque o tempo presentifica-se como longo. As experiências não se diferem como boas ou ruins, pois solicitam pouco do ser-aí, tão pouco que o tempo “não passa” (SILVA; DÉCIO, 2020). Acerca da questão do tempo, temos que:

Totalmente presentes, trazemos o tempo para a estagnação. O tempo trazido à estagnação forma um vazio, que irrompe justamente sobre o pano de fundo de tudo o que se passa. É este vazio se formando, no entanto, que ao mesmo tempo nos posiciona, nos ata a si, nos atém a ele desta maneira – como um si próprio que é deixado por nós estagnado e do qual escapamos (HEIDEGGER, 2001a, p. 112).

Nessa experiência de tempo alongado o *Dasein* encontra em seu cotidiano distrações para o preenchimento desse vazio, num movimento de velamento de sua condição existencial. Por não suportar o vazio, que é constituinte de seu ser, utiliza da técnica cotidiana. E, para cada época, há uma técnica. Atualmente o que se tem é impulsionado pela internet, agilizando todas as técnicas. As técnicas anteriores talvez ocupassem mais tempo do tempo alongado (tédio). Hoje, como tudo é muito rápido, muito mais distrações são necessárias, e a internet engloba todo esse processo. Existem redes sociais diversas, pesquisas infinitas com conteúdo de todos os tipos, sendo mais fácil distrair-se por mais tempo e, assim, velar o vazio da experiência existencial (PASSOS, 2017).

### 3 Tonalidades afetivas

Na fenomenologia heideggeriana é explorada a ideia do pertencimento co-originário entre ser e mundo, em que a existência se dá quando o mundo se abre, no

sentido de que o ser existe na abertura de sua experiência com o mundo que ocorre na compreensão do ser. Isso acontece por meio da disposição afetiva do ser, que é o modo como ele está sintonizado ao mundo, o modo como é afetado nesta relação (COSTA; FEIJOO, 2020). As tonalidades afetivas são um fenômeno existencial fundamental, sendo mais que alterações fisiológicas, denominadas em outras linhas de pensamento como emoções, já que implicam num modo de ser do *Dasein* que revela diretamente a existência; também não são eventuais, como sentimento perante situações, mas constitutivas, enquanto maneiras determinadas do *Dasein* sentir-se. Embora com variações frente a existência, as tonalidades desvelam o existir por se apresentarem na disposição, na abertura. Então, só estamos nesta ou naquela tonalidade afetiva porque já estamos dispostos a sermos afetados pelo modo como os fenômenos se dão.

O ser-aí não está nesta ou naquela tonalidade afetiva, ele é tonalidade afetiva. Na fenomenologia existem dois tipos de tonalidade afetiva, as fundamentais e as cotidianas, em que as primeiras denotam o afeto diante do nada, do vazio da existência no contato com a finitude; e as segundas apontam para algo que é impróprio e inautêntico, como o medo, que é uma tonalidade cotidiana, por ser um medo frente a algo. Já a angústia, que é uma tonalidade fundamental, dá-se frente ao nada ontológico do ser (OLIVEIRA, 2006).

O tédio é uma tonalidade afetiva tida como cotidiana por ser afinado frente a algo, frente ao tempo, em um momento em que os afazeres terminam e o tempo é experimentado como mais longo ou demorado. No entanto, como outras tonalidades afetivas, o tédio tem suas derivações de determinações mais originárias, em que se tem o ser-aí faltante consigo e carente de “distrações” do cotidiano. O tédio é ontológico porque traz à tona o aspecto do ser não dar conta de sua existência originariamente, e precisar do mundo para suprir seu débito.

Pois exatamente isso permanece obscuro para nós: em que medida o tédio deve ser nossa tonalidade afetiva fundamental, e, evidentemente, uma tonalidade afetiva fundamental essencial. Através dessa afirmação, talvez não ressoe em nós absolutamente nada: é possível que essa afirmação não nos evoque mesmo nada. Por que será que isto acontece? Talvez não conheçamos este tédio, porque não entendemos o tédio em geral em sua essência. Talvez não conheçamos a sua essência, porque ele jamais se tornou essencial para nós. E o tédio não pode, por fim, se tornar essencial

para nós, porque ele pertence àquelas tonalidades afetivas que não apenas afugentamos cotidianamente, como também não deixamos frequentemente que nos afinem como tonalidades afetivas; mesmo quando elas estão aí (HEIDEGGER, 2006, p. 68).

É nesse ponto que a tecnologia acelera a experiência da falta que se tem quando o tempo é tão demorado que o ser demanda de ocupações para preencher o vazio existencial. Ao longo da história sempre se teve acesso às distrações. Quando não existia internet, o tédio se dava quando era preciso passar o tempo lendo ou conversando. A questão é que a tecnologia acelera todos esses processos, facilitando o entediamento. Por se ter tanto acesso, a falta de si é sentida de modo maior. Assim, se o problema é a sensação de que o tempo não passa, mesmo tendo uma ferramenta, como um celular, que garante um processamento de informações rápido e com acesso ilimitado a diversos assuntos, não demora muito para acessar o que se deseja e, por isso, uma falta se estende às outras, porque tudo é suprido rapidamente no cotidiano, mas é ainda mais debitário ontologicamente (CASANOVA, 2021).

#### **4 A técnica ao longo da tradição e o caráter não-moral da analítica heideggeriana**

Conforme mencionado, o projeto de *Ser e Tempo* foi construído por Heidegger com o principal objetivo de voltar à pergunta pelo ser, que foi a questão primeira trazida por Aristóteles. A fenomenologia é formulada em grego por *apophainesthai ta phainomena*: fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra – ou seja: às coisas elas mesmas. Nesse sentido, toda a desconstrução formulada em cima da metafísica foi realizada por meio de um critério conceitual e histórico, já que todas as formulações eram derivadas do dualismo platônico, sendo estendidas através de uma tradição que arrastava conceitos, mas não seus conteúdos. O foco no fenômeno, em seu modo de se mostrar, se dá sem o caráter moral de construir narrativas acerca do que é bom ou ruim, mas sim de seus modos de velar-se e de se desvelar (SOUZA, 2018).

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe

sanciona a falta. Pois se diz: “*ser*” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição (HEIDEGGER, 2015, p. 27, grifo nosso).

As redes sociais não são boas nem ruins, são desveladas no mundo como meios de comunicação ágeis, que velam o ser-aí por permitirem que ele esteja ocupado e distraído, sem prender-se à sua nada. Não é o objetivo da fenomenologia que o ser encontre recursos para pensar em sua ontologia e fugir do mundo, daquilo que é ôntico, porque a própria fenomenologia chama o mundo de factível, porque é inevitável (GALLINA; VENTURI, 2020). Alguns estudos assumem as redes sociais como formas do ser lidar com uma suposta solidão; no entanto, ainda sobre a facticidade, ontologicamente o *Dasein* é um ser-com. A solidão pode ser vivenciada fisicamente, entretanto, a constituição do ser é historicamente realizada por meio de outros (GORNER, 2017).

O aspecto central a destacar é que as redes sociais não são vilãs, como se o cotidiano trouxesse à tona todo o sentimento de falta no ser, porque o ser é constitutivamente indeterminado. Tudo sempre falta e haverá sempre a necessidade de preencher, e esse preenchimento pode ser feito com ou sem as redes sociais. Toda ocupação é um modo de inautenticidade, não havendo critério moral para isso, algo que assumisse – um livro, por exemplo – ser capaz de trazer à tona uma inautenticidade “melhor”. Tanto um livro quanto algo na internet possuem o poder de permitir que o ser se distraia de sua questão existencial de ser nada e preencha sua falta originária (MATTAR, 2020). Na sociedade atual a tecnologia é factível e, assim, a possibilidade aberta ao tédio possui um vínculo estrutural com nossa medida histórica, porque o modo de ser do *Dasein* no mundo se dá através dos utensílios dispostos em sua rede de sentidos e significados, e essa rede acompanha seu tempo. Em um momento digitalizado, tudo gira em torno das novas tecnologias como facilitadoras e ferramentas úteis, então, não haveria como alguém, com toda sua rede referencial preenchida por tecnologia, pensar em mandar uma carta ao invés de uma mensagem por algum aplicativo (DUARTE, 2014).

Para cada medida temporal se teve uma técnica, porque esta sempre se referiu à capacidade de criação de meios para determinadas necessidades, principalmente



de socialização. “No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento” (HEIDEGGER, 2015, p. 29). Hoje as redes sociais são os veículos de comunicação mais potentes. Antes de terem o formato atual, as “redes sociais” eram a escrita e os desenhos, o correio e os telégrafos (BAZZANELLA, 2018). Logo, todo julgamento moral é também arrastado por uma tradição que dita o que é bom e ruim, certo e errado. Nas obras de Heidegger, o que se procura é pensar na técnica moderna sem se deixar contaminar por juízos previamente difundidos, mas pensando na necessidade de que haja reflexão, sem calculismo imediato (DUARTE, 2014).

## **5 Tédio frente ao nada: inautenticidade na era da técnica e a relação com a tecnologia**

Heidegger inicia uma reflexão acerca da técnica em sua obra *A Questão da Técnica*, que data de 1954, em que discorre em uma compreensão crítica do posicionamento do homem numa era de ferramentas e instrumentos. Para ele, o homem da modernidade entende a si mesmo e ao mundo a partir da razão direta da sua capacidade de dominar e manipular o mundo e os outros. Nesta lógica da contemporaneidade, um desvelamento que se apresenta é a utilidade, ou seja, nada pode existir sem uma finalidade, perspectiva que vai contra todo o pressuposto ontológico do ser-aí. Este não é coisa, não é utensílio, é um ser que, colocado como ente, perde seu diferencial dentre as coisas, que é o de perguntar pelo si, pelo caráter de abertura para o mundo, que se torna impróprio com relação a sua condição estrutural, que é o nada, dando as costas para si. Nesta entificação do ser, a questão sobre o que é o ser, em sua diferença ontológica, permanece esquecida. Deste modo, a técnica se constitui como esvaziamento do ser. Dá-se uma condição de desencantamento, na medida em que não há meditação sobre o sentido de entes (SILVA; BARRETO, 2015).

A instrumentalização a qual o ser se submete na modernidade é notável na indústria publicitária das redes sociais, da tecnologia, que acelera o processo do ser como servo de suas ferramentas. Uma hipótese a ser levantada é a de que o tédio é uma dimensão humana ameaçada pelo atual regime de atenção, estado de

atenção/distração próprio da modernidade com o tipo especial exigido por qualquer experiência estética: a atenção contemplativa. O tédio segue o mesmo caminho, pois ele próprio também é contemplação: a contemplação do vazio (LONDERO, 2017).

[...] exemplo de tédio fornecido por Heidegger: um homem que perde o trem e agora deve esperar quatro horas pelo próximo. Inicialmente, ele tenta realizar diversos “passatempos” apenas para perceber que poucos minutos se passaram. Finalmente ele se deixa levar pelo tédio e perde completamente a noção do tempo. Mas o que aconteceria nos dias de hoje? Ele puxaria seu smartphone, colocaria uma música, se distrairia com os posts recentes ou com algum joguinho, enfim, sentiria o cansaço de esperar quatro longas horas. Ou seja, ele buscaria desesperadamente por elementos portadores de significado para preencher seu tempo, pois o tédio, para ele, é uma opção impossível ou mesmo indesejada (LONDERO, 2017, p. 92).

A afinação para o tédio se dá como uma distorção do tempo presente. O ser cansado de si encontra maneiras de se distrair, maneiras de passar o tempo, pois sua companhia e seu vazio são insuportáveis. Nesse momento tem-se um alongamento do tempo, um efeito repulsivo para o qual a saída é a evitação e distração (FEIJOO, 2011). Como um fenômeno próprio da modernidade, sem alguma causa aparente, trata-se de um estado de indiferença no qual reside uma vontade de vazio. A própria existência torna-se tediosa, uma prisão esmagadora que oprime o ser em um “tempo imóvel”, estagnado em si mesmo, no qual a vontade não encontra nada que a prenda (PASSOS; SAMPAIO, 2019).

Na cultura tecnocrática da era da técnica o ser é uma peça manipulável, vendendo sua utilidade e eficácia, seu tempo, vendendo o que é, desprendendo-se do que é próprio para uma mera finalidade, perdendo de vista o sentido de sua existência na aceleração da existência, no enclausuramento do ser em si mesmo (BORGES; SÁ, 2020). No ritmo acelerado da existência, no imediatismo o tempo é esmagado pelo tempo objetificado que é vendido pela indústria do entretenimento, especialista em “matar tempo”, uma vez que é isso que cada vez mais a sociedade do consumo procura, já que mudanças nos produtos conduzem à procura por novos produtos. Neste sentido, Heidegger explana o que segue:

Nesta situação entediante, o passatempo e o tédio se entrelaçam de uma maneira peculiar. O passatempo insere-se furtivamente no ser-entediado e recebe, estendido por toda a situação, uma abrangência peculiar; uma abrangência que ele nunca poderia ter na primeira forma, com aqueles

rompantes e aquelas tentativas inquietas. Não encontramos nada de entediante, e, entretanto, o passatempo assume uma abrangência tal que requisita para si toda a situação (HEIDEGGER, 2001b, p. 132).

O tédio é, portanto, uma desapropriação do tempo, numa cadeia em que um tempo depende de outros tempos, como uma espera pela monotonia em que há a necessidade de estar sempre preenchido, sem procrastinações, um tempo cheio de vazios alienados (PASSOS; SAMPAIO, 2019). Heidegger é assertivo quando profere, neste senso, sobre os papéis que assumimos:

Assim, a pergunta decisiva é: o que traduz o fato de entregarmos e de precisarmos além disto entregar para nós mesmos este papel? Nós nos tornamos tão insignificantes para nós mesmos que carecemos de um papel? Por que não encontramos mais nenhuma significação para nós mesmos, nenhuma possibilidade de ser essencial? Por que uma indiferença, cuja razão de ser não conhecemos, boceja em nós diante de todas as coisas? Mas quem estará inclinado a falar desta maneira, onde o trânsito mundial, a técnica, a economia se apossam dos homens e os mantêm em movimento? E, apesar disto, buscamos para nós um papel. O que acontece aí? – perguntamos novamente. É preciso primeiramente que nos tornemos cada vez mais interessantes? Por que precisamos fazer isto? Talvez porque fiquemos entediados conosco, com nós mesmos? O próprio homem teria ficado entediado consigo mesmo? Por que isto? Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa por sobre os abismos do ser-aí? (HEIDEGGER, 2001, p. 46).

A busca é sempre por preenchê-lo, ou poupá-lo, para que se faça algo e seja “produtivo”, na opressão por desempenho. Isso é o que Heidegger chamou de vontade de querer e vontade de poder, em que toda tarefa é realizada sem sentidos que a sustente, mas necessitando ser realizada para que se continue a vontade de querer, mediante o poder que se tem na dominação dos utensílios (BORGES; SÁ, 2020). Nessa dominação dos utensílios, o ser-aí encontra-se frente a experiência que ressoa seu mundo em concordância com a temporalidade anunciada pelo utensílio. Isto porque na relação com o mundo os utensílios carregam uma historicidade que se perpetua em sua manifestação no mundo.

A temporalidade acontece na era da técnica a partir do cuidado (*sorge*) do *Dasein*, uma vez que este se comporta à frente de si mesmo culpado pelo “sido”, ou seja, o ser-aí presentifica uma espécie de passado a ser compensado. Todo comportamento é movido por essa compensação do que deveria ser e não é. E assim,

na inautenticidade proporcionada pelo mundo, o *Dasein* preenche a falta na relação com os utensílios (GORNER, 2017). Dessa maneira, a temporalização é a essência do cuidado, como uma “projeção” de um suposto futuro mediante a uma história do que poderia ter sido. Aquilo que vem ao encontro no aí se presentifica diante de uma expectativa do porvir, que é a temporalidade daquilo que vem a ser (CASANOVA, 2019).

No que se refere ao débito ou culpa do ser-aí, é possível afirmar que as redes sociais trazem essas estruturas originárias com muita força, uma vez que a relação com as mídias sociais garante acesso não às experiências, mas às experiências de uma determinada experiência (PONDE, 2017). Isso se dá por meio da tradição que arrasta significados, mas não experiências; porém, por meio das redes sociais a tradição se digitalizou e agilizou esse processo (SILVA *et. al.*, 2021). A esse processo, Heidegger nomeou de falatório, em que se fala sobre as coisas do mundo e nada se diz, por ser apenas reprodução dos sentidos e significados, sem que aconteça uma nova articulação desse campo semântico através da abertura de possibilidades na experiência existencial. Assim, as redes sociais, por meio de diversos falatórios em diversos assuntos, possibilitam que cada vez mais o ser esteja preso, não a ela, mas em seu tédio, já que a afinação ao tédio e ao cansaço de si solicita uma ocupação. É aí que as redes sociais fazem morada, uma ocupação de fácil acesso às informações (FABRETTI, 2017).

## 6 Considerações Finais

A proposta da fenomenologia existencial é compreender os fenômenos dispostos na existência. Em *Ser e Tempo* é feita uma importante análise em torno do ser, já que na linha da obra de Heidegger o ser nunca é algo, mas sempre está, sempre está posicionado na existência e adepto de sentidos do mundo. Estando em constante débito com o mundo, não possui nada seu além de seus existenciais, voltados para sua condição de finitude, e o não-ser.

Partindo disso, vê-se o “desespero” do *Dasein* de permanecer na condição de inautenticidade, apropriado e absorvido pelo mundo, pois sem isto, estaria em estado de angústia, que é sempre frente ao nada do existir. Por não ser e não ter nada, o ser

ocupa-se no mundo, existe em meio a distrações que o distanciam do contato com o real.

A tecnicidade da era moderna facilita o processo de inautenticidade do ser, que serve de utensílio para as tecnologias que tem em sua mão. Seu tempo, seu trabalho, seu lazer são cronometrados pela máquina; tudo é facilmente vendido e comprado na tecnologia: vendem-se sensações e experiências para conseguir satisfações que compensem o desespero do vazio, já que, ocupado, o ser não precisa pensar sobre sua finitude, estando como um ente em meio a outros entes.

Dessa maneira, o intento deste estudo não foi buscar um modo diferente do ser se posicionar, ou mesmo um modo de abandonar a tecnologia, mas promover a reflexão. O ser é autêntico dentro de sua capacidade de se olhar como finito e determinado pelo mundo. Não há como viver de modo próprio, no entanto, é possível dar-se conta do real a todo o momento.

Enfim, entendeu-se as interações entre tecnologia e o ser do homem para compreensão da relação do ser com a tecnologia e seu modo de ser afetado diante do tédio. Outrossim, o tédio é um afeto dentre os demais, afinação desencadeada pelas ferramentas tecnológicas capazes de acelerar e facilitar esse afeto tão característico da busca por preenchimento do vazio que é constitutivo do ser.

## Referências

ARAUJO, P. A questão do ser em geral em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. **Revista Ética e Filosofia Política**. Juiz de Fora, v. 2, nº15, dez./2013, p. 50-64.

ARAUJO, P. Nada, angústia e morte em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. **Revista Ética e Filosofia Política**. Juiz de Fora, v. 10, nº 2, dez./2007, p. 1-15.

BARBOSA, R.; FELIX, W. A Mundanidade do mundo em Heidegger. *In: Anais do XXV Encontro Anual de Iniciação Científica*. Universidade Estadual de Maringá, 2016.

BAZZANELLA; S. A questão da técnica em Heidegger e o impacto sobre as formas-de-vida. **Revista Poiesis**, Rio de Janeiro, v. 16, nº 1, 2018, p. 247-266.

BORGES, J.; SÁ, R. Gerenciamento do tempo na era da técnica: reflexões à luz do pensamento heideggeriano. **Phenomenology, Humanities and Sciences**. Londres, v. 1, nº 1, 2020, p. 177-198.

CASANOVA, M. Do tédio superficial ao primeiro nível de aprofundamento do tédio: A tarefa da preleção. *In*: CASANOVA, M. **Tédio E Tempo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021. p. 35-53.

CASANOVA, M. Mundo como correlato intencional do existir: Para uma fenomenologia-hermenêutica. *In*: CASANOVA, M. **Mundo e Historicidade: Leituras fenomenológicas de ser e tempo**. Volume 1: Existência e Mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. p. 47-212.

CASANOVA, M. Tédio e Técnica: Da ruptura radical do laço estrutural entre o ser-aí humano e seu campo existencial. *In*: CASANOVA, M. **Tédio E Tempo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021. p. 83-94.

COSTA, P.; FEIJOO, A. Daseinsanálise e a tonalidade afetiva do tédio: diálogos entre Psicologia e Filosofia. **Phenomenological Studies: Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 16, nº 3, 2020, p. 317-328.

DUARTE, A. Heidegger, da realidade virtual ao pós-humano. *In*: DUARTE, A. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: GEN, 2014. p. 182-204.

DUARTE, A. Subjetivismo moderno, voluntarismo e abuso tecnológico do ente na totalidade. *In*: DUARTE, A. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: GEN, 2014. p. 13-43.

FABRETTI, E. Engajamento e falatório: das redes sociais à filosofia. **Aoristo**, Toledo, v. 2, nº 1, 2017, p. 216-230.

FEIJOO, A. A tonalidade afetiva do tédio. *In*: FEIJOO, A. **A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológicos-existenciais**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019. p. 173-174.

FEIJOO, A. Da consciência intencional em Husserl à desconstrução da subjetividade moderna em Heidegger. *In*: FEIJOO, A. **A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológicos-existenciais**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 44-55.

GALLINA; J. VENTURI; A. Redes sociais e existencialismo: uma perspectiva fenomenológica sobre o Ser. **Interciência & Sociedade**, Mogi Guaçu, v. 5, nº 2, 2020, p. 37-50.

GORNER, P. Ser-com. *In*: GORNER, P. **Ser e Tempo: Uma chave de leitura**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017. p. 70-85.

GORNER, P. Tempo e Ser. *In*: GORNER, P. **Ser e Tempo: Uma chave de leitura**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017. p. 175-195.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schubak. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001a.

HEIDEGGER, M. **Interrogé par Der Spiegel, Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique**. Tradução de Alexandre Marques. Paris: Mercure de France, 1988.

HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001b.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LONDERO, R. "Bem-vindo à próxima fase": a cultura do choque e o fim do tédio. **Ação Midiática**. Curitiba, n.14, jul./dez. 2017, p. 293-305.

MACIEL JÚNIOR, G.; COSTA, M. O modo de ser-no-mundo virtual: o Dasein e o Facebook. **POLÊMICA**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, fev./2016, p. 95-121.

MATTAR, C. Depressão, tédio e técnica moderna: contribuições da fenomenologia-hermenêutica. **Ecos**, Campos dos Goytacazes, v. 10, n. 2, 2020, p. 196-207.

OLIVEIRA, B. **Tonalidade afetiva e compreensão de si segundo a analítica existencial de Martin Heidegger**. 118f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). Rio de Janeiro, 2006.

PASSOS, F. C. O. Técnica moderna e sociedade de controle: um breve diálogo entre Martin Heidegger e Gilles Deleuze. **Revista Lampejo**, Fortaleza, v. 6, nº 1, 2017, p. 66-85.

PASSOS, M.; SAMPAIO, M. O tédio como fenômeno cultural: aspectos do mal-estar do homem moderno. *In*: BORGES, I.; PÓ, G. (Orgs.). **Psicologia clínica na saúde: saúde, educação e cultura**. Curitiba: CRV, 2019.

PONDÉ, L. F. Marketing existencial e mídias sociais. *In*: PONDÉ, L. F. **Marketing Existencial**. São Paulo: Editora três estrelas, 2017. p. 162-165.



ROCHA, D. B. A técnica como metafísica moderna: um estudo desde Heidegger. **InconΦidentia: Revista Eletrônica de Filosofia**, Mariana, v. 5, nº 10, jul./dez. 2021, p. 87-98.

SILVA, E.; BARRETO, C. Uma compreensão do contemporâneo a partir do diálogo com o pensamento de Martin Heidegger. **Griot Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 11, nº 1, jun./2015, p. 289-299.

SILVA, E.; SANTOS, S. Fenomenologia existencial como caminho para pesquisa qualitativa em Psicologia. **Revista Nufen: Phenom. Interd.**, Belém, v. 9, nº 3, dez./2017, p. 110-126.

SILVA, F. Da indicação dos problemas da metafísica para a metafísica como problema: uma discussão heideggeriana. **Revista Natureza Humana**. São Paulo, v. 18, nº 2, dez./2016, p. 160-187.

SILVA, M. *et. al.* O movimento filosófico da fenomenologia e sua visão de homem. **Guairacá Revista de Filosofia**, Guarapuava, v. 37, n. 1, p. 196-208, 2021.

SILVA, N. FREITAS, J. “A questão da técnica” em Heidegger: considerações sobre a clínica psicológica. **Rev. Nufen: Phenom. Interd.**, Belém, v. 11, nº 1, jan./abr. 2019, p. 137-156.

SILVA, R.; DÉCIO, R. Um olhar fenomenológico sobre as crises existenciais na contemporaneidade. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 8, nº 1, 2020, p. 285-305.

SOUZA, A. O conceito de fenomenologia de Martin Heidegger em ser e tempo. **Revista Primordium**. v. 3, nº 6, jul./dez. 2018, p. 1-23.

ZUBEN, N. A Fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, nº 2, 2011, p. 85-102.

Recebido em: 18.08.2022.

Aprovado em: 12.09.2022.



Celia Soares de Sousa\*

## RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de refletir sobre as necessárias mudanças de uma cultura impregnada na mentalidade do ser humano contemporâneo: “a cultura da morte”. A partir da iluminação bíblica do evangelho de João 10,10, “Eu vim para que todos tenham vida, e a tenham em plenitude”, buscamos fundamentar o testemunho dos cristãos batizados para a opção radical pela justiça e paz, que os levem a optar sempre pela vida, sobretudo das pessoas mais vulneráveis, os pobres, preferidos de Deus. Os discípulos missionários no caminho da evangelização encontram esperanças e desafios ao sistema que produz a cultura de morte em contraposição à cultura e ao cuidado com a vida. Para que os cristãos leigos e leigas assumam cada vez mais a sua missão de ser “sal da terra e luz do mundo” é preciso ser uma Igreja em “saída”, com a coragem de dialogar com as culturas que tentam impor a perda do sentido de Deus, e fomentar a urgente tarefa de passar da globalização da indiferença à globalização da fraternidade. Olhando para Maria, a mulher jovem e pobre da periferia de Nazaré, buscamos inspiração no seu *Magnificat*.

**Palavras-chave:** Cultura da vida. Cultura da morte. Opção pela vida. Papa Francisco. Cristãos.

## “I came that all may have life” (Jn 10:10): aspects of the “culture of life” in the light of the Church’s Social Doctrine

## ABSTRACT

This article aims to reflect on the necessary changes in a culture impregnated in the mentality of contemporary human beings: “the culture of death”. Starting from the biblical enlightenment of the Gospel of John 10,10 “I came that they may have life, and have it to the full”, we seek to base the witness of baptized Christians for the radical option for justice and peace, that lead them to always choose for life, especially for the most vulnerable people, the poor, God’s favorites. The missionary disciples on the path of evangelization find hopes and challenges to the system that produces the culture of death as opposed to culture and care for life. In order for lay Christians to increasingly assume their mission of being “salt of the earth and light of the world”, it is necessary to be a Church on the way out, with the courage to dialogue with cultures that try to impose the loss of meaning. of God, and to promote the urgent task of moving from the globalization of indifference to the globalization of fraternity. Looking at Mary, the poor young woman from the outskirts of Nazareth, we look to her *Magnificat* for inspiration.

**Keywords:** Life culture. Culture of death. Option for life. Pope Francis. Christians.

“Eu vim para que todos tenham vida” (Jo 1,10): aspectos da “cultura da vida” à luz da Doutrina Social da Igreja

## 1 Introdução

Um dos temas centrais da Doutrina Social da Igreja é o cuidado pela vida. A vida humana se realiza em meio a uma sociedade muitas vezes injusta e desigual. É preciso salvar a vida humana e toda a Criação de Deus e, para isso, a Doutrina Social da Igreja procura apontar critérios para que todo o Povo de Deus seja sujeito e protagonista.

Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança, por amor e para o amor. No entanto, é condição essencial que cada pessoa seja despertada para a vivência do amor gratuito, e não aponte a limitação humana como empecilho para alcançar a maturidade<sup>1</sup>, tão necessária para todo ser humano.

Das pessoas batizadas se espera a maturidade cristã, ou seja, a capacidade de assumir o Caminho com Jesus: aderir à fé cristã; assumir seu compromisso com a comunidade cristã; perceber seu lugar de atuação na sociedade em vista da transformação social, na qual reine a paz e a justiça e haja a superação de todo mal que agride a vida.

Neste sentido, o presente artigo traz como reflexão a urgente necessidade de eliminar a cultura da morte, tão presente nas relações pessoais, sociais e estruturais. Partiremos de Jesus de Nazaré, o Deus encarnado no meio de nós (cf. Jo 1). Ele que montou sua tenda no meio de nós e Nos revela o desejo de Deus para toda a humanidade: “de vida em abundância” (Jo 10,10).

Apontaremos os desafios para que prevaleça a cultura da vida. Porém, sem perder de vista que o que deve nos manter como discípulos missionários, com a “chama acesa” em busca do cuidado com a vida, é a esperança!

Consideramos que o convite do Papa Francisco para uma Igreja em “saída”, rumo às periferias, é para que todo o Povo de Deus saia do comodismo e passe a atuar nas diversas realidades sociais, com o objetivo de passar de uma mentalidade da indiferença para a da amorosidade.

---

<sup>1</sup> Amadurecer é um processo de crescimento. Madura é uma pessoa que cumpre as tarefas próprias de uma pessoa adulta. Como a maturidade é uma meta muito difícil de alcançar, no itinerário educacional se estabelece como objetivo, não a maturidade, mas o amadurecimento. Afinal, a pessoa está sempre em processo. Os aspectos do amadurecimento humano e cristão se desenvolvem ao mesmo tempo na vida da pessoa. Para se chegar à maturidade cristã é preciso passar pelos caminhos da maturidade humana (JÖNCK, 2019).

## 2 O Evangelho da Vida

Para os cristãos, defender a vida têm como fundamentação a Palavra de Deus que se revela na Pessoa de Jesus. Sua vida, missão e testemunho nos revelam a face do Deus amoroso e libertador. Jesus, com suas Palavras e ações, nos leva a compreender a presença de Deus na História da Salvação. Deus fez uma Aliança de amor e de cuidado com Seu povo. Enviou homens e mulheres, profetas e profetizas para anunciar que o tempo da libertação não estaria distante e que era preciso manter a fidelidade e a profecia, importantes na busca constante da justiça e da paz (cf. Salmo 85,11).

No contexto da comunidade joanina, “a missão de Jesus é conduzir todas as pessoas para fora de tudo o que oprime e explora” (BORTOLINI, 1994, p. 104). Ele é o Bom Pastor (cf. Jo 10, 11.14), assim como Deus se apresentou para Moisés como “Eu Sou” (Ex 3,7), o libertador do poder opressor do Faraó. Jesus é o bom pastor que acolhe seu povo e o liberta para a vida em abundância (Jo 10,10).

O pano de fundo do Capítulo 10 do Evangelho Joanino é a festa da Dedicção (cf. 10,22). Esta festa começou a existir no ano 164 a.C. (cf. 1 Macabeus 4,36-59; 2 Macabeus 1,9-18). Um dos textos bíblicos mais importantes para essa ocasião era o capítulo 34 de Ezequiel. Esse capítulo denuncia os líderes políticos de Israel (os pastores), que se ocupavam em devorar o povo em vez de defendê-lo. Estas são denúncias frequentes nos evangelhos, já que se contrapõem à missão de Jesus de Nazaré.

Bortolini comenta que “as lideranças político-religiosas do tempo de Jesus exploravam o povo, mantendo-o na miséria. (...) Jesus chama essas lideranças de ladrões e assaltantes (10,1.8) e, em seguida, de mercenários (10,12)” (1994, p. 103). O texto joanino afasta a ideia de Jesus ser um líder espiritualista, e indica sua liderança profética. “O seguimento do Bom Pastor nos coloca em choque com a sociedade vigente excludente e com a religião alienante” (HUGHES, 2020, s/p).

Neste sentido, é preocupante a ruptura entre a adesão ao Projeto de Deus, revelado e assumido por Jesus, de vida para todos, e o projeto de morte assumido por aqueles que aderem às injustiças. O profeta Miquéias denunciou no seu tempo essa mesma situação de maquinação violenta e perversa de pessoas que ficam

planejando a injustiça e tramando o mal e, quando o dia amanhece, já o executam. Cobiçam o que não é seu, tomam para si, e assim oprimem as pessoas e à sua herança (cf. Mq 2,1-2; Sl 36,4).

A prática de Jesus é a de trabalhar pela vida e pela libertação de todas as pessoas. Por isso questiona as lideranças – os fariseus com quem mantinha controvérsias por causa da sua dignidade divina, da fé exigida aos homens e da atitude de recusa que, em relação a Ele, mantinham os dirigentes de Israel, que não querem passar pela porta, ou seja, pela prática de Jesus. Se quiser ser aquele que serve deve entrar pela porta (aderir ao seguimento de Jesus). “Se alguém quer liberdade e vida (sair), a ‘saída’ é a prática de Jesus” (BORTOLINI, 1994, p. 104).

## **2.1 A opção pela vida**

A Doutrina Social da Igreja (DSI) “designa o conjunto de escritos e mensagens – cartas, e encíclicas, exortações, pronunciamentos, declarações – que compõem o Magistério católico a respeito da chamada questão social” (CNBB, 2004, p. 13).

A busca do bem comum é uma das grandes metas da DSI. “Nada é alheio à evangelização” (DSI, 66), dado que quem deve ser evangelizada é a pessoa, um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e econômicos. A vida está acima de qualquer interesse, seja dos interesses de classe, seja do lucro privado. Por outro lado, o que mais agride a vida é a prepotência dos grandes lucros das instituições financeiras, dos latifundiários, dos grandes produtores, como o agronegócio. Somado a isso, destacam-se as bancadas de políticos com interesses escusos que, no exercício de seus cargos públicos, ameaçam cada vez mais os pequenos produtores, pescadores, comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas, entre outros.

O sujeito da DSI é a pessoa humana, de modo que só faz sentido pensar no bem viver se envolver o ser humano como parte da criação divina. O ser humano e toda a natureza são criação divina, e nenhum recurso natural existe para ser manipulado de maneira desenfreada. É preciso haver equilíbrio e harmonia entre ambos.

Zacharias (2018, p. 61) comenta que:

Não é possível falar de evangelização sem tocar todas as dimensões da existência humana, sem se preocupar em alcançar todos os povos. A questão central é a convicção de que o Evangelho tem que chegar a todas as criaturas, a fim de que todas se disponham a acolher o Espírito de Jesus para fazer com que o Reino de Deus se instaure no meio da humanidade e o mundo seja mais justo e fraterno”.

Para que mais pessoas tenham consciência da sua importância como geradoras de vida, é fundamental para os cristãos, com coragem profética, optar pela cultura da vida e eliminar a “cultura de morte”. Com efeito, a expressão cultura da morte é inaugurada em 1992 pela Conferência de Santo Domingo (CELAM, 1997).

Na ocasião, o binômio *opressões e libertação* pode ter sido substituído, em nível de maior profundidade, pelo binômio *cultura de morte e cultura de vida*. Nesse caso, a cultura de morte é a expressão das opressões econômicas, políticas, culturais e religiosas existentes na sociedade atual. Opressões não só pessoais, mas também estruturais. A cultura de vida significa, neste caso, o movimento de libertação levado a seu grau mais profundo e radical, modificando a realidade social e religiosa nas suas profundezas culturais, com necessárias mudanças pessoais e estruturais.

O Papa João Paulo II utilizou várias vezes a expressão “cultura de morte” e “cultura da vida” na Carta Encíclica *Evangelii Vitae* (EV, 1995). Nela, o pontífice destacou a urgência de promover uma nova mentalidade crítica, capaz de discernir os autênticos valores e as autênticas exigências (cf. EV, 95), visto que, segundo ele “também hoje, nos encontramos no meio de uma luta dramática entre a ‘cultura da morte’ e a ‘cultura da vida’” (EV, 50).

Há, neste contexto, um forte apelo à perda do “sentido de Deus”. Perder o sentido de Deus é esvaziar-se do compromisso com a dignidade humana e não se importar com as situações de homicídios, guerras, massacres, genocídios, violência causada à vida de milhões de seres humanos, especialmente crianças, constrangidos à miséria, à subnutrição e à fome por causa da iníqua distribuição das riquezas entre os povos e entre as classes sociais, o escandaloso comércio de armas, que favorece o turbilhão de tantos conflitos armados que ensanguentam o mundo, a imprudente alteração dos equilíbrios ecológicos, da criminosa difusão das drogas, a promoção do uso da sexualidade segundo modelos que, além de serem moralmente inaceitáveis, acarretam ainda graves riscos para a vida, entre outros (cf. EV, 10).



Uma das preocupações da Doutrina Social da Igreja é evangelizar a cultura. A evangelização não deve ser um processo de destruição, mas de fortalecimento dos valores, com profundo respeito pela identidade de cada uma delas. Assim a evangelização deve ser “uma contribuição ao crescimento dos ‘germes do Verbo’ presentes nas culturas.” (DP, 40).

O saudoso Papa Paulo VI deixou uma das melhores definições sobre a evangelização das culturas:

Chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação (EN, 19). [...] importa evangelizar, não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes, a cultura e as culturas do homem[...] (EN, 20).

Para as culturas atuais, cada vez mais urbanas, torna-se imperativo pensar que o resultado desta evangelização inculturada possa superar os individualismos, bem como as ações coordenadas de destruição de pessoas e de processos que agregam para o bem comum. Diante de tanto sofrimento gerado pelo desemprego, pela fome, pela pobreza e pela exclusão social nas periferias das grandes cidades (cf. CNBB, 2004), são fundamentais o envolvimento e a multiplicação das pequenas comunidades, a fim de conhecer e tocar de perto esta realidade.

## **2.2 Discípulos missionários e o cuidado com a vida**

No Documento conclusivo da V Conferência Episcopal da América Latina e Caribe de 2007 – o Documento de Aparecida (DAp), os bispos, reunidos com o Papa, na ocasião Bento XVI, se propuseram “a grande tarefa de proteger e alimentar a fé do povo de Deus e recordar também aos fiéis deste Continente que, em virtude de seu batismo são chamados a ser discípulos missionários de Jesus Cristo” (DAp, 10). Destacaram que a Igreja é chamada a repensar sua missão na realidade atual, sem correr o risco de se fechar frente aos perigos ou ameaças que tentam desvirtuar sua missão com ideologias ou agressões irresponsáveis. E que é necessário encarnar a



novidade do Reino, como protagonistas do Evangelho de Jesus Cristo para uma “América Latina que deseja reconhecer-se com a luz e a força do Espírito” (DAp, 11).

O tema da V Conferência de Aparecida “Discípulos missionários de Jesus Cristo para que n’Ele todos os povos tenham vida” está em profunda consonância com a temática deste artigo, que traz o texto bíblico “Eu vim para que todos tenham vida” (Jo 10,10).

A Doutrina Social da Igreja, empenhada em criar consciência social, está contemplada no Documento Conclusivo da V Conferência de Aparecida. Ao pontuar no Capítulo VIII que a missão dos discípulos é o serviço à vida plena, e suas temáticas: *Reino de Deus e promoção da dignidade humana, a opção preferencial pelos pobres e excluídos, uma renovada pastoral social para a promoção humana integral, a globalização da solidariedade e a justiça internacional, os rostos dos sofredores que doem em nós: pessoas que vivem nas ruas das grandes cidades, migrantes, enfermos, dependentes de drogas, pessoas detidas nas prisões* (DAp, 380-430), identifica-se que estes deveriam despertar nos cristãos uma preocupação latente para pensar e agir através de processos geradores de vida.

A fé cristã nos mostra Jesus Cristo como a verdade última do ser humano (GS, 22). Seguir seus ensinamentos leva o ser humano a encontrar as razões da sua existência e a uma busca incessante da vida em plenitude para todos. “Anunciá-Lo integralmente em nossos dias exige coragem e espírito profético” (DAp, 480).

No entanto, é preciso partir do imperativo que diz respeito a todos nós e que foi objetivo constante do ensino social da Igreja: “Neutralizar a cultura de morte com a cultura cristã da solidariedade” (DAp, 480). Ter a coragem e espírito profético de denunciar todas as mazelas geradoras das violências e mortes, especialmente dos pobres, nos torna “conscientes de que a missão evangelizadora não pode estar separada da solidariedade com os pobres e sua missão integral” (DAp, 545). Além disto, “se muitas das estruturas geram pobreza, em parte é devido à falta de fidelidade aos compromissos evangélicos de muitos cristãos [...]” (DAp, 501).

A Conferência de Aparecida resgata o aspecto missionário da evangelização a partir da alegria. Uma alegria que brota de quem fez um encontro pessoal com Cristo e, concomitantemente, deseja que a mesma alegria chegue a todos os homens e mulheres feridos pelas adversidades (DAp, 29).

O encontro pessoal com Cristo é aquele que leva a pessoa a sair do seu comodismo e enxergar as vicissitudes como um recurso que agregue valor humano, sobretudo, à vida das pessoas. Encontrar-se com Cristo é deixar-se sensibilizar pelas cruzes tão pesadas que são carregadas por tantos irmãos, seja por falta de terra, teto e trabalho, seja pelas cruzes carregadas pela violência e pelo medo.

É tarefa da Igreja, com sua presença no mundo, promover uma autêntica evangelização de nossos povos, para que vivam a radicalidade do amor cristão que se concretiza no seguimento de Cristo na cruz. Os cristãos são chamados a viver o amor que supera o amor humano e a participar do amor divino. Este é único eixo cultural capaz de construir uma cultura da vida (cf. DAp, 543).

O Papa Francisco convida cada cristão a renovar seu encontro pessoal com Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de O procurar dia a dia sem cessar. Diante disso, comentou que “não há motivo para alguém poder pensar que este convite não lhe diz respeito” (EG, 3). Portanto, o convite é para todos.

### **2.3 Esperanças e desafios da opção pela “cultura da vida”**

O Papa Francisco trata, na Exortação *Evangelii Gaudium* (EG), da crise do compromisso comunitário. Chama atenção para um discernimento evangélico na linha da ação evangelizadora, visto que, segundo o pontífice, há um “excesso de diagnóstico” da realidade. O Papa destaca alguns desafios do mundo atual “seja porque afetam a vida e a dignidade do povo de Deus, seja porque incidem sobre os sujeitos que mais diretamente participam nas instituições eclesiais e nas tarefas de evangelização” (EG, 51).

O primeiro desafio encontra-se em consonância com a temática tratada neste artigo, a cultura da vida em detrimento da cultura de morte: “Não a uma economia da exclusão!” (EG, 53-54). Uma economia que mata é comparada a uma arma que mata. Para Francisco, o mandamento “não matar” inclui uma economia que exclui, marginaliza e deixa a população vulnerável e sem saída para uma vida digna. Esta economia promove a cultura do “descartável”, tratando os pobres e sofredores como “restos” (EG, 53).

Da mesma forma, Francisco convida todos os cristãos a tomar uma firme decisão e dizer não: “Não à nova idolatria do dinheiro” (EG, 55-56), “Não a um dinheiro que governa em vez de servir” (EG, 57-58), “Não à desigualdade social que gera violência” (EG, 59-60), “Não à acédia egoísta” (EG, 81-83), “Não ao pessimismo estéril” (EG, 84-86), “Não ao mundanismo espiritual” (EG, 93-97), “Não à guerra entre nós” (EG, 98-101). O pontífice lamenta quantas guerras: “Dentro do povo de Deus e nas diferentes comunidades, quantas guerras! No bairro, no local de trabalho, quantas guerras por invejas e ciúmes, mesmo entre cristãos!” (EG, 98).

Cristãos que não assumem o Evangelho de Jesus Cristo e o ensinamento social da Igreja serão presas fáceis do mundanismo espiritual, pois este promove o individualismo que divide e facilmente “leva alguns cristãos a estar em guerra com outros cristãos que se interpõem na sua busca pelo poder, prestígio, prazer ou segurança econômica” (EG, 98).

Para Francisco, é preciso fazer o caminho inverso e erradicar as desigualdades sociais, promover a paz, a dignidade para todos, com menos consumo desenfreado e individualismos que cegam. O Papa Bergoglio teme que:

[...] mais cedo ou mais tarde, a desigualdade social (possa) gerar uma violência que as corridas armamentistas não resolvem nem poderão resolver jamais. (Estas) servem apenas para tentar enganar aqueles que reclamam maior segurança, como se hoje não se soubesse que as armas e a repressão violenta, mais do que dar solução, criam novos e piores conflitos (EG 59-60).

Em contrapartida, Francisco, ao se referir a uma das encíclicas do ensinamento social da Igreja – a *Sollicitudo rei socialis*, discorre sobre o perigo das culturas dominantes que debilitam, que se instalam em culturas que mantêm suas raízes de respeito aos povos e à criação de Deus.

Com o desejo de superar o processo de “secularização que tende a reduzir a fé e a Igreja ao âmbito privado e íntimo” (EG, 64); “a crise cultural profunda que atravessa a família” (EG, 66) e, frente ao individualismo pós-moderno e globalizado, o qual favorece um estilo de vida que debilita o desenvolvimento e a estabilidade do desafio, Francisco chama a atenção para que os agentes de pastorais possam renovar e reafirmar o seu “Sim”: “Sim ao desafio de uma espiritualidade missionária” (EG,78-80), e “Sim às relações novas geradas por Jesus Cristo” (EG, 87-92),

clamando para que “não deixemos que nos roubem o ideal do amor fraterno” (EG, 101).

## 2.4 Igreja em “saída”

A eclesiologia proposta pelo Papa Francisco está em consonância com o Vaticano II e resgata uma Igreja “em saída” para as periferias geográficas e existenciais ao encontro dos pobres, das pessoas vulneráveis para gerar processos de vida com dignidade para os que mais precisam.

Se voltarmos nossa atenção ao ensino social da Igreja é possível perceber uma exigência *a priori* de “jogar um olhar crítico e construtivo sobre a realidade, à luz do Evangelho e da tradição espiritual e teológica da Igreja. O horizonte é o Reino de paz, justiça e fraternidade, inaugurado e proclamado por Jesus, que é também o desejo dos cristãos comprometidos na transformação social” (CNBB, 2004, p. 110).

Para a Igreja, a mensagem social do Evangelho não deve ser considerada uma teoria, mas sobretudo um fundamento e uma motivação para a ação. Impelidos por esta mensagem, alguns dos primeiros cristãos distribuíam os seus bens pelos pobres e davam testemunho de que era possível uma convivência pacífica e solidária, apesar das diversas proveniências sociais [...]. A Igreja está consciente hoje mais que nunca de que a sua mensagem social encontrará credibilidade primeiro no testemunho das obras e só depois na sua coerência e lógica interna. Desta convicção provém também a sua opção preferencial pelos pobres, que nunca será exclusiva nem discriminatória relativamente aos outros grupos (CA, 1991, 57).

Bingemer comenta que um dos desafios ínsitos ao ser cristão hoje é “a necessidade urgente de reconfigurar uma mística da profanidade, mostrando que não há que sair da realidade para encontrar a Deus” (2013, p. 147). É fundamental mostrar que tudo fala de Deus na experiência do humano e, portanto, é no humano que Deus vem nos resgatar da miséria para a vida plena. Se tudo fala de Deus, não é aceitável que nossos contemporâneos endureçam o coração e optem decididamente pela “cultura da morte”.

Os principais atores e atrizes sociais são os cristãos leigos e leigas. Pelo batismo são inseridos, como católicos, no Corpo Místico, cuja cabeça é o Cristo enquanto nós somos os seus membros (cf. 1 Cor 12,27). Os cristãos são chamados

a viver como discípulos de Jesus Cristo no dia a dia, na família, na comunidade eclesial, no trabalho profissional, na multiforme participação na sociedade civil, colaborando, assim, na construção de uma sociedade justa, solidária e pacífica, que seja sinal do Reino de Deus, inaugurado por Jesus de Nazaré (cf. CNBB, 2016, 19).

A Doutrina Social da Igreja propõe elementos teológicos-pastorais que trarão inspirações para uma ação transformadora dos cristãos na sociedade. O direito a uma formação bem fundamentada na Palavra de Deus, na História da Igreja, na eclesiologia de Comunhão e nos demais fundamentos do Vaticano II e das Conferências Episcopais da América Latina, não pode ser negado aos cristãos leigos e leigas, pois são eles que estão inseridos nas várias realidades contemporâneas e que certamente poderão oferecer sua contribuição, como presença ativa, para a justiça e para a paz.

Alves (2020. p. 42) comenta que “a ação libertadora da Igreja no mundo tem como foco a instauração da justiça, efetivando assim o amor ao outro [...], sendo que o amor cristão necessariamente passa pela justiça, embora não se esgote nela”. Os frutos da ação libertadora da Igreja no mundo devem ser sempre a promoção da cultura da vida. O Deus libertador é o Deus da vida, e de modo imperativo o “Não matar” (Ex 20) é indicativo da manutenção da fidelidade ao Seu projeto de vida para todos.

Cabe ressaltar que, embora os cristãos leigos e leigas sejam os grandes protagonistas dos avanços nas ações eclesiais, em comunhão com o Concílio Vaticano II e com o Papa Francisco é preciso também destacar os recuos da consciência da identidade e da missão do laicato. Diante disso, convém lembrar que o mundo é o primeiro lugar da presença, atuação e missão dos cristãos leigos e leigas, e que ainda é insuficiente – e até mesmo omissa – a sua atuação nas estruturas e realidades do mundo, nos areópagos das universidades, da comunicação, das empresas, do trabalho, da política, da cultura, da medicina, do judiciário, entre outros (cf. CNBB, 2016, p. 31).

A Igreja necessita, sem dúvida, de cristãos leigos e leigas que assumam sua vocação, seja nas estruturas da Igreja, seja nas diversas realidades do mundo, formados e fundamentados nos princípios e valores da Doutrina Social da Igreja e na teologia do laicato (cf. Eam, 44), para “descobrir e discernir os sinais dos tempos, para

responder de maneira lúcida e coerente às interrogações de cada geração, às suas angústias e esperanças, alegrias e tristezas” (CNBB, 2016, 66).

### **3 Passar da “globalização da indiferença” à “globalização da fraternidade”**

O grande destaque para a lógica do mundo globalizado é a indiferença. Corremos, com isso, o risco de perder a capacidade de chorar com quem chora, mas também de nos alegrar com quem se alegra (Rm 12, 15), assim como nos exortam os bispos do Brasil (cf. CNBB, 2016, 45).

O mundo globalizado provoca muito mais uma lógica desumanizadora do que a união dos povos. O consumo desenfreado torna-se aqui o modo de vida cada vez mais universalizado.

A lógica individualista se caracteriza por: a) satisfação individual e indiferença pelo outro; b) supremacia do desejo em relação às necessidades; c) predomínio da aparência em relação à realidade; d) inclusão perversa e falsa satisfação (CNBB 2016, 46-47).

Ademais, o mundo globalizado impõe enormes distâncias entre os mais pobres, cada vez mais miseráveis, e entre os mais ricos, acumulando grandes fortunas e bem-estar próprio. A Doutrina Social da Igreja (DSI, 362) aponta as esperanças, mas também as desigualdades que a globalização provoca no mundo atual:

A globalização alimenta esperanças, mas também suscita interrogações inquietantes. [...] Não faltam, efetivamente, indícios reveladores de uma tendência ao aumento das desigualdades, quer entre países avançados e países em vias de desenvolvimento, quer no interior dos países industrializados. A crescente riqueza econômica [...] acompanha um crescimento da pobreza relativa.

Em sua encíclica sobre o Diálogo e a Fraternidade universal, o Papa Francisco evidencia que o individualismo é um mal contra a globalização da fraternidade. Viver a dimensão do diálogo e da fraternidade é “pensar e gerar um mundo aberto” que proporcione viver o valor único do amor, construir sociedades abertas que integram a todos, superar um mundo de sócios, promover o bem moral, repropor a função social da propriedade, retomar os direitos dos povos, entre outros (FT, 87-127).

A corrida armamentista e a facilidade, por força da lei, para a aquisição de mais armas é considerada pelo Papa Francisco uma “loucura” (SAVAGONE, 2022, s/p):

Por que não unir as nossas forças e os nossos recursos para combater juntos as verdadeiras batalhas da civilização: a luta contra a fome e contra a sede, a luta contra as doenças e as epidemias, a luta contra a pobreza e a escravidão de hoje? Por quê? Certas escolhas não são neutras: destinar grande parte dos recursos às armas significa tirá-los de outras coisas, o que significa continuar tirando-os, mais uma vez, de quem não tem o necessário [...]. Quanto se gasta em armas! É terrível! [...]. Gastar com armas suja a alma, suja o coração, suja a humanidade.

Francisco resgata importante comportamento humano ao comentar que é preciso recuperar a amabilidade no trato, no cuidado para não magoar as pessoas com palavras ou gestos. Para ele, gestos de amorosidade vencem as incompreensões e evitam os conflitos (FT, 223-234), gerando uma nova mentalidade para a “cultura de vida”.

### **3.1 Maria, a mulher geradora de Vida**

Inculcar e perpetuar a cultura da vida é um processo que requer profundas mudanças culturais, tanto na Igreja quanto na sociedade, seja em comportamentos individuais, seja nos coletivos. Neste caso, se afirma também como compromisso dos cristãos que abraçaram a fé em uma espiritualidade encarnada, com seu fundamento na comunidade trinitária e no mandamento do amor.

Maria foi uma mulher geradora de vida. No seu ventre Jesus se fez carne, se fez pessoa. Apesar da conflitante realidade em relação à mulher, no seu tempo, Maria de Nazaré perseverou com a comunidade. Ela cooperou com o nascimento da Igreja missionária, com o seu próprio testemunho de mulher, de mãe, de discípula e de seguidora de Jesus.

As lideranças judaicas estavam mais preocupadas com o cumprimento da Lei a tal ponto que esperavam que o Libertador viesse como um soldado envolto em poder – exército – e riqueza. Não reconhecem Jesus como o Messias, o enviado do Pai, o pobre de Nazaré, nascido de uma mulher (Gl 4,4).

A revelação do projeto de Deus por Jesus de Nazaré é um projeto de Vida para todas as pessoas. Maria, por exemplo, foi colaboradora de Deus por sua fidelidade



diante dos projetos de morte manipulados pela sociedade e pela religião do seu tempo. Cada pessoa é chamada a defender os valores da vida, por isso o convite para “permanecer na escola de Maria” (DAp, 270).

Sousa (2015, s/p) comenta que é preciso “aprender de Maria teimosia na luta contra o sistema de morte de Belém e dos sistemas de hoje”. Essa ação precisa ser repetida pelas mulheres nos espaços eclesiais e nas estruturas sociais, visto que elas ainda não são respeitadas no que tange a uma participação efetiva nesses espaços.

Maria “precisa, cada vez mais, ser a pedagoga do evangelho na América Latina” (DAp, 282). Ela nos ensina a olhar os mais fracos porque ela mesma experimentou de perto “a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio” (MC, 37) e nem por isso permitiu ser derrotada. Foi aclamada como a mulher forte. Ela encontrou sua força em Deus e cantou um canto de ação de graças, exaltando o nome e a presença do Deus libertador. No Magnificat (Lc 1,46-55), Maria denuncia a injusta sociedade que acumula, explora e mata. A riqueza é sinal de morte, e os pobres são os preferidos para serem libertados de todo mal, sobretudo daqueles propositalmente formulados pelas estruturas injustas e a elas agregados. A oração de Maria, cheia de silêncio amoroso e compassivo, aproximava-a do sofrimento e da dor de seus filhos prediletos, os pobres e necessitados. Estar na escola de Maria é tornar-se cada vez mais desapegado, pequeno e humilde, disposto sempre à observância e à escuta da Palavra do seu Filho. Maria experimentou a salvação e, por isso, pôde realizar esse gesto profético. Por esse gesto, faz emergir os sinais do Reino e os sinais da esperança, capazes de transformar os sofrimentos da humanidade (SOUSA, 2015, s/p).

A “cultura de morte” que precisa ser neutralizada com a cultura da vida envolve acabar com o feminicídio, que ameaça e violenta a vida de tantas mulheres no Brasil, diariamente. Inclui uma profunda mudança cultural na Igreja, ou seja, enfrentar o clericalismo que, de acordo com Francisco, é uma perversão na Igreja. Para Daly, ele é “uma expectativa, que leva a abusos de poder, de que os ministros ordenados sejam e devam ser melhores do que qualquer outra pessoa do Povo de Deus” (DALY, 2019, s/p).

É notável que o ser humano agregue valores ao seu comportamento e, a partir deles, construa pontes para dialogar, unir e acolher os povos, como há também, de outro lado, pessoas que optam por se deter aos aspectos culturais, com potencial para aniquilar as relações fraternas, construindo muros que acabam por afastar e criar inimizades. Neste sentido, o que disse o Papa Francisco na Conferência Internacional de Ética Teológica Católica na Igreja Mundial em Sarajevo, de 26 a 27 de julho de

2018, é fundamental para a nossa tomada de decisão ao escolher a vida, a justiça e a paz:

O tema do encontro é aquele para o qual eu mesmo chamei a atenção: a necessidade de construir pontes, não muros. Continuo repetindo isso na esperança de que as pessoas em todos os lugares prestem atenção a essa necessidade que é cada vez mais reconhecida, embora às vezes sofra resistência pelo medo e por formas de regressão. Sem renunciar à prudência, somos chamados a reconhecer todos os sinais e mobilizar toda a nossa energia para remover muros de divisão e construir pontes de fraternidade em todas as partes do mundo (THIESEN, 2018, s/p).

Maria é mulher geradora de vida. Ela teve a coragem de criar pontes ao sair apressadamente para a visita à Isabel (cf. Lc 1,39). Reconheceu que Deus olhou a humilhação do seu povo pobre e esquecido pelas autoridades políticas e religiosas do seu tempo, e elevou ao Deus libertador o seu *Magnificat* (cf. Lc 1, 46-55). Boff comenta: "Maria, no Magnificat é, em pessoa, o povo de Israel, enquanto nele realizam as promessas feitas aos pais e a seus filhos (Lc 1, 55). [...] A virgem representa os *anawims*, os verdadeiros portadores das promessas" (BOFF, 2006, p. 329).

Francisco nos convida a chamar “Maria, a Estrela da Nova evangelização” e com a companheira Maria “levar a todos o Evangelho da vida que vence a morte”. Com o coração orante e profético, pedir que o Santo Espírito nos dê a “santa ousadia de buscar caminhos novos para que chegue a todos o dom da beleza que não se apaga” (EG, 288).

E que essa “beleza” seja a vida em plenitude para todos e todas, na qual prevaleça a cultura da vida na Igreja e na sociedade, para que mulheres e homens vivam na fraternidade, no respeito e com a coragem profética necessária para denunciar os sinais de morte que ameaçam, cotidianamente, sobretudo as pessoas mais vulneráveis, como os pobres, as mulheres, as crianças, os idosos, as pessoas em situação de rua, as comunidades tradicionais.

#### 4 Conclusão

A opção pela vida é uma decisão pessoal e social. No entanto, para os cristãos a opção pela vida é uma condição fundamental da sua adesão a Jesus de Nazaré, pois Ele “veio para que todos tenham vida e vida em plenitude” (Jo 10,10).

Conhecer, refletir e aplicar o ensinamento social da Igreja na contemporaneidade exige uma práxis cristã que alcance as estruturas da sociedade. O testemunho fruto da Igreja “em saída”, conforme propõe o Papa Francisco, em que discípulos missionários atuem no *ad extra* e possam para ir ao encontro das pessoas feridas e caídas no caminho, traz esperança para a proposta da Doutrina Social da Igreja<sup>2</sup>.

Há setores da sociedade que necessitam de uma profunda transformação. A política, o agronegócio e a economia são campos da sociedade nos quais imperam os interesses escusos, os individualismos, o enriquecimento ilícito, entre outras ações que servem à “cultura da morte”, quando, na verdade, deveriam servir ao bem comum de toda a população, e não apenas em prol de uma minoria privilegiada.

É preciso promover e inserir, no processo de evangelização dos cristãos, a opção pela “cultura da vida” para neutralizar a “cultura de morte”, no intuito de, com Maria de Nazaré, formar homens e mulheres amigos e profetas de Deus, com a coragem profética de aderir, sempre, ao cuidado com a vida!

## Referências

ALVES, Antonio Aparecido. **Doutrina Social da Igreja**. Um guia prático para estudo. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

BINGEMER, Maria Clara. **Ser cristão hoje**. São Paulo: Editora Ave Maria, 2013.

BOFF, Clodovis. **Mariologia Social**. O significado da Virgem para a Sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

BORTOLINI, José. **Como ler o Evangelho de João**. O caminho da vida. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1994.

COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. Pontifício Conselho “Justiça e paz”. Tradução da Conferência Nacional dos bispos do Brasil (CNBB). 7ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

COMPÊNDIO VATICANO II. Constituições, decretos e declarações. 26ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

---

<sup>2</sup> “A sociedade humana é objeto da doutrina social da Igreja, visto que ela não se encontra nem fora nem acima dos homens socialmente unidos, mas existe exclusivamente neles e, portanto, para eles” (DSI 106).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Documento 105**. Cristãos leigos e leigas, na Igreja e na sociedade. Sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13). São Paulo: Paulinas, 2016.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Temas da Doutrina Social da Igreja**. Caderno 1. Projeto Nacional de Evangelização Queremos ver Jesus Caminho, Verdade e Vida. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2004.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**. Texto Conclusivo da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2007.

DALY, Peter. **É preciso enfrentar o clericalismo antes de tentar reformar o sacerdócio**. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/591656-e-preciso-enfrentar-o-clericalismo-antes-de-tentar-reformar-o-sacerdocio2019>. Acesso em: 10.jul.2022.

HUGHES, Thomas. **Reflexão do Evangelho: Eu vim para que todos tenham a vida e a tenham em abundância**. 2020. Disponível em: <https://cebi.org.br/reflexao-do-evangelho/reflexao-do-evangelho-eu-vim-para-que-todos-tenham-a-vida-e-a-tenham-em-abundancia/2020>. Acesso em: 07.jul.2022.

SAVAGONE, Giuseppe. **Francisco e a corrida armamentista**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/617263-francisco-e-a-corrida-armamentista>. Acesso em: 15.jul.2022.

SOUSA, Celia Soares de. **Aprender de Maria teimosia na luta contra o sistema de morte de Belém e dos sistemas de hoje**. 2015. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/aprender-de-maria-teimosia-na-luta-contra-o-sistema-de-morte-de-belem-e-dos-sistemas-de-hoje/2015>. Acesso em: 10.jul.2022.

THIESEN, Victor D. **Somos chamados a remover muros de divisão e construir pontes de fraternidade. Integra da carta aos teólogos em Sarajevo**. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/581280-somos-chamados-a-remover-muros-de-divisao-e-construir-pontes-de-fraternidade-integra-da-carta2018>. Acesso em: 10.jul.2022.

ZACHARIAS, Ronaldo. O cuidado com os mais frágeis como desafio ao pensamento e à ação social da Igreja. *In*: ZACHARIAS, Ronaldo; MANZINI, Rosana (Orgs.). **A Doutrina Social da Igreja e o cuidado com os mais frágeis**. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 41-68.

## Siglas

CA – *Centesimus Annus*

Dap – Documento de Aparecida

DP – Documento de Puebla

DSI – Doutrina Social da Igreja

EN – *Evangelii Nuntiandi*

EG – *Evangelii Gaudium*

Eam – *Ecllesia in América*

FT – *Fratelli Tutti*

SRS - *Sollicitudo rei socialis*

Recebido em: 20.08.2022.  
Aprovado em: 28.11.2022.



Luigi Marcel Pereira de Souza\*

## RESUMO

A devastação e as horrendas consequências do Holocausto Judeu (1941-1945) promovido pelo regime nazista liderado por Adolf Hitler levantam questionamentos sobre o modo como o homem é capaz de realizar atos de genocídio sem revelar nenhuma culpa moral. Ao ser questionado sobre o motivo de suas ações colaborativas à investida nazista contra a humanidade, Adolf Eichmann, membro do Terceiro Reich preso pelas forças secretas israelitas, alegou ter apenas cumprido o seu dever, remetendo-se, assim, à questão do imperativo categórico de Immanuel Kant, e considerando-se merecedor de perdão. Essa justificativa é questionada por Hannah Arendt que contrapõe essa ideia ao imperativo categórico e ao mal radical com a existência de uma banalização do mal. Dado esse problema, este artigo procura realizar uma análise da teoria do mal radical kantiano e do mal banal arendtiano para identificar qual dos dois mais se aproxima da realidade dos fatos descritos no julgamento de Jerusalém.

**Palavras-chave:** Holocausto. Imperativo Categórico. Mal Banal. Liberdade. Moral.

## Holocaust: culmination of radical evil or banal evil?

## ABSTRACT

The devastation and horrifying consequences of the Jewish Holocaust (1941-1945), promoted by the Nazi party led by Adolf Hitler, brings some questionings about the way the mankind is capable of acting against a whole ethny, like the Jewish one, without showing any moral guilty. In order to be judged by the crimes committed against humanity, Adolf Eichmann, member of the Third Reich arrested by the special forces of Israel, justified his acts arguing that he just realized his duty, mentioning the categorical imperative of Immanuel Kant as proof of his innocence. That argumentation was emphatically questioned by Hannah Arendt who proposed despite the categorical imperative possibility, the banality of evil as the main reason to justify the horrible acts committed by him. This article proposes to analyze the problem of radical evil theory in Kant and the banal evil in Arendt in order to understand in which one Eichmann's argumentation could be inserted.

**Keywords:** Holocaust. Categorical Imperative. Banal evil. Freedom. Evil.

## Introdução

O problema do mal, bastante recorrente nas reflexões filosóficas de diversos períodos históricos, continua sendo atual, pois a todo o instante toca a realidade da existência humana. Não foram poucos os filósofos que trataram do tema: desde Epicuro, com o problema lógico do mal e a conseqüente incongruência da existência de um Deus onipotente e onibenevolente, passando por Santo Agostinho, que se utilizou da filosofia grega associada à tradição cristã para abordar o problema do mal a partir da ontologia, e posteriormente com Leibniz, que ao procurar compreender o problema do mal acabou desenvolvendo sua teodiceia. Embora até aí tenha se afirmado toda essa contribuição filosófica sobre a questão do mal a partir de uma dimensão ontológica/metafísica ou natural/física, na modernidade a discussão sobre a questão do mal inclui aspectos éticos, sendo mais categórica com Kant e se expandindo rumo à compreensão da banalidade do mal com Hannah Arendt.

O objetivo deste artigo é restringir o escopo de análise do mal à sua questão moral referente ao Holocausto, tendo como base o imperativo categórico e o mal radical de Kant, assim como o mal banal apresentado por Hannah Arendt, a fim de responder ao questionamento: que tipo de homem seria capaz de realizar um massacre dessa magnitude?

A monstruosidade dos atos cometidos contra as vítimas do holocausto foi tão grande que é praticamente impossível associá-la à noção de pessoa humana, no sentido de pensar que algum ser humano tenha sido capaz de realizar tal empreendimento, restando apenas a ideia de que monstros tenham o feito. O fato que surpreendeu Hannah Arendt (2006) se deu quando a aparência e consciência do homem que se julgava inicialmente ser um monstro parecia muito mais com um funcionário de uma repartição pública, que apenas cumpre com o que lhe é mandado, do que com um assassino convicto. Com isso, surge a noção do mal ter um aspecto político e banal, ao invés de necessariamente ser uma questão de mal radical como defendia Kant e como justificou, em um primeiro olhar, o próprio Adolf Eichmann.

Dito isso, buscar-se-á compreender se, na sua essência, o problema do holocausto é conseqüência da ideia do mal radical e se pode ser justificado pelo imperativo categórico de Kant ou se é uma questão de banalização do mal e de perda da consciência moral do homem, tal como propôs Hannah Arendt.



## Eichmann e a sua alegação de inocência

O extermínio de 6 milhões de judeus promovido pelo Holocausto cometido pelo regime nazista chefiado por Adolf Hitler no final da primeira metade do século XX é considerado um dos maiores atentados contra a humanidade já realizados (PEREIRA, 2009). A gravidade dos atos cometidos contra a humanidade é tão grande que tais ações não eram previstas por nenhum código civil até a formulação do Código de Nuremberg (1947), que enunciou e positivou leis que visavam julgar e combater os crimes cometidos contra a humanidade.

O Julgamento de Nuremberg (1945-1949) ficou também conhecido como o julgamento que colocou o nazismo no banco dos réus, uma vez que nele foram julgados 24 membros que pertenciam ao alto escalão do Terceiro Reich. Os crimes aos quais foram julgados foram os seguintes: conspiração e atos deliberados de agressão; crimes contra a paz; crimes de guerra; crimes contra a humanidade. Segundo Wagner Pereira (2009, p. 6), a maioria desses réus acabou por ser declarada culpada de todas as acusações e condenada à morte por enforcamento. A dureza e a irreversibilidade da pena de algum modo descreveu a monstruosidade dos atos cometidos por cada um desses homens.

A 11 de maio de 1960, Otto Adolf Eichmann (1906-1962) foi preso em Buenos Aires pelo serviço secreto Israelita. O prisioneiro foi o responsável, entre 1937 a 1941, pelo processo de deportação e emigração dos judeus e, posteriormente, assumiu a função de coordenar a logística de transporte dos judeus para os campos de concentração nos quais se deram o evento da “Solução Final”<sup>1</sup>. Apresentado a julgamento no dia 11 de abril de 1961, Eichmann foi acusado de ter cometido crimes contra o povo judeu e contra a humanidade. Apesar da comprovada participação em todos os atos cometidos pelo Terceiro Reich contra os judeus e a humanidade, o réu se declarou inocente das acusações, visto que não poderia ser responsabilizado por só ter cometido o seu dever, como reitera na seguinte afirmação: “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu. Nunca matei um ser humano” (PEREIRA, 2009, p. 21).

---

<sup>1</sup> Etapa final do Holocausto que consistiu em exterminar todos os judeus que estavam reféns do Terceiro Reich. Para isso, foram realizados assassinatos em massa através de fuzilamentos, cremações vivas, asfixia por meio de câmaras de gás, torturas, entre outras práticas.

Assumir que Eichmann particularmente tinha repulsa ao povo judeu seria um erro crasso, visto que desde jovem era encantado pela corrente ideológica do sionismo<sup>2</sup>, possuía amigos de infância judeus, teria colaborado com o processo de deportação de um judeu casado com a sua tia, além de ter tido um caso amoroso com uma judia, apesar disso ser proibido para membros do partido (ARENDR, 2006).

Pode-se perguntar por que motivo um homem agiria contra os seus próprios afetos e acabaria por colaborar com o aniquilamento de tantos judeus? A resposta está na fria e objetiva alegação de ter que cumprir o seu dever, como descreve Arendt (2006, p. 153) na seguinte afirmação: “ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever.”

Aparentemente parece que a motivação da ação de Eichmann se encontra na ideia de dever kantiano, critério objetivo e determinante para agir conforme a moral. Contudo, a pensadora judia, ao comentar tal declaração, reiterou que “seus atos eram de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetia insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei” (ARENDR, 2000, p. 153-154 *apud* PEREIRA, 2009, p. 23).

À primeira vista pode até parecer que a alegação de Adolf Eichmann de ter sido apenas um cidadão cumpridor da lei se trata de uma aplicação real do preceito kantiano do imperativo categórico. No entanto, tal confirmação seria precipitada sem que anteriormente se recuperassem as noções de imperativo categórico, bem como de lei moral e mal radical em Kant.

### **Os atos de Eichmann poderiam ser justificados pelo princípio do imperativo categórico?**

Ao fundamentar o seu princípio de inocência no fato de ter cumprido o seu dever, o burocrata alemão parece ter resumido toda a teoria da moral kantiana numa premissa simples e universal: cumprir o dever porque é dever. “As consequências boas ou más de uma ação devida [ao dever], assim como as consequências da

<sup>2</sup> Corrente ideológica e política que propunha a unificação do povo judeu e a formação do Estado de Israel.

omissão de uma ação meritória, não podem ser imputadas ao sujeito (*modus imputationis tollens*)” (KANT, 2017, p. 33).

Desse modo, sob o argumento de uma ação realizada apenas conforme o dever, não seria possível considerá-lo culpado de nenhuma acusação, mas sim aquele que o ordenou cumprir tais ordens referentes à sua função. Entretanto, faz-se necessário analisar os aspectos que formulam o imperativo categórico a fim de averiguar se existe alguma incoerência entre a justificativa apresentada pelo réu, assim como a moral kantiana pautada no princípio do dever e a consequente condenação dos seus atos criminosos.

A moral kantiana está alicerçada em dois pilares fundamentais da natureza humana: a razão e a vontade. A razão é compreendida como sendo “a faculdade que promove a unidade do entendimento” (KANT, 2001, p. 289) e a vontade enquanto a “faculdade de apetição cujo fundamento interno de determinação – portanto, o querer mesmo – encontra-se na razão do sujeito chama-se vontade” (KANT, 2017, p. 21). Desse modo, através da razão o homem julga e unifica as coisas que lhe são apresentadas e através da vontade determina o arbítrio das ações realizadas de modo prático.

De modo mais perfeito, o que distingue a ação de um ser humano dos outros seres vivos é a capacidade de coordenar a ação da vontade com a razão, ou seja, de estabelecer uma finalidade (KANT, 2017, p. 170). A interação entre essas duas faculdades possibilita que haja um princípio racional na ação do homem e, conseqüentemente, também uma consciência moral (ZILLES, 2009, p. 52).

Para Kant (2017), o termo consciência (*perceptio*) remete a uma autopercepção racional que possibilita a eleição de uma determinada ação, ou seja, indica a razão que orienta a vontade para um determinado fim. Essa característica de eleição está intrinsecamente ligada à questão da liberdade do arbítrio<sup>3</sup>, pressuposto necessário para que o homem possa escolher entre uma coisa e outra, o que é feito em vista de um bem. Admite-se, portanto, que:

a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade, porque põe a priori, como dados da

<sup>3</sup> Segundo Kant (2017, p. 22), a liberdade é a “independência de sua determinação pelos impulsos sensíveis: este é o seu conceito negativo. O positivo é: a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma.”

razão, princípios práticos que têm a sua origem nesta mesma razão e que sem o pressuposto da liberdade seriam absolutamente impossíveis (KANT, 2017, p. 53).

A demonstração de que a razão tem potência suficiente para conseguir levar um homem a realizar uma ação sem a necessidade de um impulso sensível levou Kant a afirmar que é possível que haja um princípio moral válido, objetivo e universal: o dever. O princípio do dever é compreendido como sendo “aquilo que a razão lhe ordena absoluta e, portanto, objetivamente (como ele deve agir)” (KANT, 2017, p. 31).

Tal princípio está associado à noção de imperativo que, em suma, é uma regra prática que consegue transformar uma ação contingente em necessária. O caráter imperativo é tão absoluto que o sujeito se vê obrigado a concordar com a regra que se impõe. Dessa noção, destaca-se que pode haver imperativos categóricos (incondicionais) e imperativos hipotéticos (condicionais). O primeiro tipo de imperativo é:

[...] aquele que pensa uma ação como objetivamente necessária e a torna necessária, não indiretamente através da representação de um *fim* que possa ser alcançado pela ação, mas sim através da mera representação dessa ação mesma (de sua forma), portanto diretamente (KANT, 2017, p. 28).

Em outras palavras, o imperativo categórico é o comando presente na razão que obriga o sujeito a realizar uma determinada ação pelo simples fato dessa mesma ação ser essencialmente necessária. Assim, segundo o imperativo categórico, “deves agir de acordo com uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que seja admitida como lei universal da natureza” (GIACOIA, 2011, p. 8). Para Kant, a garantia de que a razão ordene a ação para o seu correto fim, afastando-a de possíveis erros cometidos quando fatores emocionais e sensíveis operam, pode ser maximizada à universalidade e considerada, segundo Correia (2005, p. 7), como uma espécie de fórmula aplicada pela consciência humana de modo a discernir o que é o certo e o errado. Portanto, o cumprimento do que é imperado categoricamente conduz o homem à moralidade.

É importante ressaltar que o imperativo categórico “consiste não em ordenar-me aquilo que devo querer, mas como devo querer aquilo que quero. Portanto, a moralidade não consistirá naquilo que se faz, mas em como se faz aquilo que se faz” (ANTISERI; REALE, 2018, p. 795).

Já o segundo tipo de imperativo, o hipotético ou condicional, é caracterizado por “representar a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)” (KANT, 2007, p. 50). Ou seja, o imperativo é considerado hipotético quando a realização da ação está relacionada com uma outra motivação ou fim que não o do puro senso de dever. Por exemplo, cumprir determinadas ordens do partido para ser reconhecido pelos superiores, e não somente pelo fato de ter que cumprir tais deveres.

Desse modo, o imperativo hipotético está relacionado à questão da felicidade e da satisfação do sujeito, pois faz parte da natureza humana a busca pela garantia da conservação do próprio bem-estar. Ora, a capacidade de eleger os meios necessários para alcançar esse bem-estar é denominada por Kant de prudência (*Klugheit*). “Portanto o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser hipotético” (KANT, 2007, p. 52).

Com isso, estando o imperativo hipotético associado a uma busca subjetiva da felicidade e o imperativo categórico vinculado à imposição da lei moral sob a vontade, destaca-se no segundo uma fonte certa de moralidade, sustentando o pressuposto de liberdade e sabendo que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a *priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida” (CORREIA, 2005, p. 7-8). Como o homem poderia, ainda assim, agir de forma imoral?

A ação imoral do homem não está fundamentada numa corrupção do imperativo categórico e nem da razão legislativa, mas numa escolha contrária ao imperativo categórico: ou seja, o mal moral é praticado pelo homem quando ele escolhe livremente realizar uma ação contrária à lei moral tendo consciência de qual seria o seu verdadeiro dever, mas, ainda assim, opta por não cumpri-la.

À possibilidade de agir contra a lei moral, dá-se o nome de mal radical. Este conceito não é gerado simplesmente pelo fato de o homem possuir critérios subjetivos e sensíveis que podem estar contidos no processo de eleição de uma ação, nem tampouco há de se considerar a possibilidade de haver uma vontade absolutamente má no homem, pois tais possibilidades coincidiriam com o pensamento hobbesiano de que o homem tem uma natureza má, tal como é defendido no seu clássico, *Leviatã*.

Kant julga que haja uma disposição originária para o bem na natureza humana, assentada na sua disposição à animalidade, como ente vivo, em seu amor-próprio; na sua disposição à humanidade, como ente vivo e racional, em sua capacidade de pôr a razão a serviço da inclinação; na sua disposição à personalidade, como ente racional e ao mesmo tempo responsável, na sua razão prática incondicionalmente legisladora, a mover a ação sem qualquer outro móvel senão ela própria (CORREIA, 2005, p. 8).

Ao salvaguardar a disposição originária para o bem na natureza e para o reto agir moral, Kant consolida a sua ideia de que o homem não pode ser naturalmente mal e que sempre age em busca de alcançar um bem. Dito isso, torna-se insustentável considerar que o homem possa renunciar categoricamente ao bem, a menos que haja uma inclinação anterior ao próprio ato de arbitrar. Se a natureza humana não pode ser intrinsecamente má, mas ainda assim a inclinação, como uma espécie de apetite habitual ou concupiscência, conduz ao agir contra a moral, esta parece estar próxima do ato de ser, de modo que pode-se considerar, sob a ótica kantiana, não como uma maldade intrínseca, mas enquanto uma fragilidade da natureza humana.

O mal radical age sob a vontade humana em três graus: *fraqueza da vontade*, como por exemplo ter que levantar a uma determinada hora, mas escolher ficar na cama por mais cinco minutos só para descansar um pouco mais; *impureza do coração*, que é manifestada pelos atos resultantes de uma contaminação dos motivos morais por outros não morais, por outras palavras, agir segundo a lei, mas sendo movido por outros motivos; *perversidade do coração humano*, no qual a lei moral passa a estar subordinada a motivos não-morais advindos de inclinações e de desejos pessoais (KANT, 1968, p. 48–50).

Assim se tem um coração mau, nos termos de Kant, na medida em que nesse último estágio se opera uma inversão por meio da qual a lei é substituída pelo amor-próprio como móbil da ação, de modo que é como se o mal fosse cometido deliberadamente. Não obstante, para Kant, nesse estágio em que a auto-satisfação é o motor predominante das ações, mas em que não é denegada a lei moral, vige um sistemático auto-engano. Em todos esses estágios, há a possibilidade de que se dêem ações conformes à lei, mas ainda que pratique apenas boas ações o homem é, nesses casos, sempre mau (CORREIA, 2005, p. 9).

Em suma, a corrupção do coração humano se dá quando a vontade deixa de ser submetida à lei moral e passa a ser orientada pelos desejos sensíveis, inibindo o ordenamento da razão sob a vontade e o princípio de liberdade. Esse estado pode ser até visto como um princípio animalesco, como afirma Giacoia Júnior (2011).

Numa nota de rodapé do seu artigo sobre o julgamento de Eichmann, Pereira (2009) expôs um fato sobre o réu que por várias vezes foi mencionado na descrição biográfica que Hannah Arendt fez no seu livro *Eichmann em Jerusalém*. O acusado era um oficial do Terceiro Reich que visava, desde cedo, crescer na hierarquia do partido, tal como um funcionário que visa a promoção no emprego.

A partir do momento que fora encarregado de efetivar a solução final, deixara de viver segundo os princípios Kantianos, sabia disso e se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de mudar qualquer coisa. Passou a agir sobre os mandos do Imperativo Categórico do Terceiro Reich (se é que não o seguira a todo momento, pois o Imperativo Categórico kantiano pressupõe o todo): “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” (PEREIRA, 2009, p. 23).

Desta descrição histórica compartilhada tanto por Arendt quanto por Pereira encontra-se um ponto fundamental para perceber o erro presente no argumento que sustentava a inocência de Adolf Eichmann: a ambição de ser promovido e de ser aprovado pelos líderes do Terceiro Reich. Tal motivação teria força suficiente para corromper a essência de uma ação movida pelo imperativo categórico. A ação de Otto Adolf Eichmann adquire um valor muito mais próximo de um imperativo hipotético do que propriamente categórico, dado que toda ela foi realizada tendo como finalidade os pressupostos de fidelidade ao Führer e à ascensão na hierarquia nazista.

Não obstante a questão da incongruência na justificação baseada numa ideia de imperativo categórico kantiano, há ainda um menosprezo pelos três princípios kantianos da moral e da doutrina do direito: “ser um homem honesto e afirmar o valor humano nos outros; não fazer o mal a ninguém; entrar numa sociedade na qual cada um possa conservar o seu [direito]” (KANT, 2017, p. 41).

### **Da perversidade do coração humano à banalidade do mal**

A presença de um princípio de mal radical na natureza do homem (fraqueza de vontade, impureza do coração e perversidade do coração), para Kant, é factual. Contudo, não é terminativa, ou seja, pode ser vencida mediante um fortalecimento da vontade na lei moral. Requer-se, então, a necessidade de criar um tipo de virtude moral que se torne uma espécie de segunda natureza, de modo que todas as ações



do sujeito passem a ser totalmente ordenadas para o bem, ou seja, para o cumprimento da lei moral.

No fatídico caso de obediência assassina de Eichmann, a impureza do coração, que era manifesta pela vontade de ascender no poder e por uma certa ganância, acabou por corroborar num atentado contra a humanidade. Como pode ser possível que a impureza do coração de um simples homem, de aparência comum e psicológico saudável, acabe por desempenhar um papel crucial para o aniquilamento de milhões de pessoas?

Hannah Arendt, filósofa judia exilada nos Estados Unidos da América, dedicou-se precisamente a refletir sobre essa questão. A conclusão a que ela chegou é que o holocausto foi resultado de um fenômeno chamado banalidade do mal, um mal burocratizado. Tal fenômeno podia ser observado em diversos contextos da sociedade, mas de modo especial alcançou contornos radicais nos regimes totalitários, nos quais a formação do imaginário coletivo é voltada unicamente para os interesses do Estado.

Em diversas de suas obras, Arendt revela que o fato que mais a surpreendeu no julgamento de Eichmann foi o caráter de normalidade que aquele homem apresentava, pois, até então, havia o entendimento tradicional do fenômeno do mal sustentado por noções filosóficas, teológicas e literárias, oriundas de uma espécie de personificação diabólica, orgulhosa, ou até mesmo de uma depravação da natureza humana, como relata nas páginas iniciais da sua obra *A vida do Espírito* (ARENDR, 2002, p. 20).

Ao perguntar-se sobre o que levaria um homem tão comum, banal e sem aparência demoníaca, a cometer ações cruéis em larga escala, Arendt percebeu que por trás de todos os seus atos não estava envolvida uma refinada consciência ideológica, nem uma vontade deliberada de realizar o mal, mas sim um profundo estado de irreflexão. É a partir da constatação de uma ausência de pensamento que a autora começa o desenvolvimento daquilo que posteriormente vai chamar de mal banal.

Sob a ótica arendtiana, o pensamento, atividade espiritual cujo ato operativo é “o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico” (ARENDR, 2002, p. 22) está diretamente relacionado com a questão metafísica do ser e da aparência, ou seja,

“uma interação do eu consigo mesmo, em um diálogo sem som que antecipa a certeza de que o mundo é habitado pelo ‘nós’, instaurando uma diferença na unicidade do ‘eu’” (PASSOS, 2022, p. 284).

Para Arendt (2004, p. 168), a distinção entre o pensar e o agir se dá pelo fato de que quando se está a pensar há apenas uma relação entre o sujeito e o seu próprio “eu”, enquanto que a relação com um terceiro eu conduz ao princípio de ação. É nesse âmbito que o pensamento, associado a uma interação com terceiros, chega a um princípio de validade do senso comum.

A validade do senso comum nasce da interação com as pessoas — assim como dizemos que o pensamento nasce da interação comigo mesma. (“Pensar é falar consigo mesmo, e assim, também escutar a si mesmo internamente” – *Anthrop.*, nº 36). No entanto, com essas restrições podemos dizer que quanto maior for o número das posições de pessoas que posso tornar presentes no meu pensamento e, assim, levar em consideração no meu julgamento, mais representativo ele será (ARENDR, 2004, p. 204).

No caso de Eichmann, a irreflexão fez com que ele deixasse de ser capaz de se identificar tanto com o “eu” quanto com o outro, assim como reduziu a capacidade de se colocar no lugar do outro e, assim, atingiu um estado de banalização do mal.

O processo de supressão de pensamento e de massificação dos indivíduos foi tão agressivo que, segundo Arendt (2004, p. 34), os ideais do regime se alastraram como se fossem um fungo letal que despersonalizou os sujeitos, emudeceu as responsabilidades individuais e conduziu o homem à incapacidade de ação e de reflexão.

A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala*<sup>4</sup> reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal (ARENDR, 2004, p. 209).

Fazendo referência à ideia de responsabilidade coletiva de Kant, a pensadora judia afirma que ela trata de uma espécie de responsabilidade vicária, ou seja, em nome de um outro. Desse modo, não se pode atribuir culpa a algo que é vicário, embora possa ser atribuída responsabilidade pelos atos cometidos. “Em outras

---

<sup>4</sup> Escândalos (tradução nossa).

palavras, [...] não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas” (ARENDR, 2004, p. 210).

Enquanto o mal kantiano está fundado na noção de uma inclinação que leva o ser humano a optar por outras máximas contrárias à lei moral, o mal para Arendt está fundamentado num afastamento da capacidade de reflexão do homem e o conseqüente esvaziamento da noção de eu, tu e nós. Em outras palavras, a irreflexão que ocasiona a banalização do mal está alicerçada na perda da noção de humanidade.

Essa realidade descrita é fruto do processo de burocratização presente tanto em empresas que buscam aumentar a eficiência da sua produção quanto de sistemas totalitários, que favorecem a despersonalização. Na obra *A condição Humana* (ARENDR, 2016, p. 46) a filósofa expõe que o aparecimento da sociedade, a abertura humana para a esfera pública, favoreceu a alteração da compreensão de privado e de político, ou público. Os regimes totalitários, baseados no terror, perpassam a esfera social e fomentam a alienação, o isolamento e a perda dos vínculos entre os indivíduos. Com isso, torna-se mais fácil a produção de uma falsa ideia de sociedade governada por mãos invisíveis, na qual a administração é amorfa e despersonalizada (ROCHA *in* SILVA *et. al.*, 2020, p. 122).

Esse modo de prática governamental é, segundo Arendt, aquilo que se conhece como sendo a burocracia, “o último estágio do governo no Estado-nação, o governo de ninguém não é necessariamente um não-governo; pode, de fato vir a ser uma das suas mais cruéis e tirânicas versões” (ARENDR, 2016, p. 49). Esse “governo de ninguém” tem as seguintes características:

ordenação política e social dada através de normas e regulamentos, repartições impessoais, hierarquização das funções e obediência cadavérica aos superiores, multiplicação das repartições, exigência de especialização, funcionalismo carreirista, funcionários apáticos e destituídos de criticidade que identificam-se com sua “função” a tal ponto de reduzirem-se apenas a ela (ROCHA *in* SILVA *et. al.*, 2020, p. 123).

Na obra *Sobre a Violência* (ARENDR, 2022), Arendt destaca ainda que a burocratização promove um governo onde as pessoas são privadas de liberdade política e da possibilidade de ação, pois o desconhecimento daquele que domina faz com que todos se tornem impotentes e despersonalizados.

É nesse sentido que o mal pelo qual ninguém pode ser feito responsável - o mal sem sujeito, aquele de quem declina de si e se limita a “cumprir ordens”, da natureza, da história, dos outros homens - é, ao mesmo tempo, o mal extremo e o mal sem raiz (banal) (GIACCOIA, 2011, p. 21).

Com isso, percebe-se que o modelo burocrático utilizado pelo regime nazista durante o holocausto possibilitou que vários homens fossem colaboradores dos seus atos monstruosos sem que houvesse remorso, uma vez que foram desumanizados a ponto de reduzirem a sua consciência moral ao cumprimento cego da lei. O ponto que se demonstra é que “na Alemanha nazista, portanto, a vontade do Führer era a fonte da lei, e a ordem do Führer era a lei válida” (ARENDDT, 2004, p. 309).

A “lei”, nesse contexto, estava corrompida desde a origem e os seus cumpridores também se encontravam corrompidos na sua noção mais fundamental, a de autopercepção enquanto “eu”. Desse fato tira-se que, na medida em que se afasta do topo da cadeia hierárquica do Partido, menos responsabilidade se tem sobre os atos nefastos cometidos. O tribunal que julgou o caso de Eichmann, considerado um assassino burocrata, fez a seguinte declaração: “o grau de responsabilidade aumenta à medida que nos distanciamos do homem que emprega os instrumentos fatais com as próprias mãos” (ARENDDT, 2004, p. 306).

A perversidade presente no holocausto é resultante de um processo burocrático semelhante à automatização dos processos industriais de produção sequencial. Isso foi um outro fator que atenuou ainda mais a consciência de vários homens que colaboraram com o sistema Nazista. A ideia de ter realizado uma pequena ação, como por exemplo carimbar um papel ou só organizar as filas dos homens e mulheres que seriam colocados nos vagões dos trens rumo aos campos de concentração, fez com que os colaboradores nazistas não se vissem como assassinos, pois nunca chegaram a matar diretamente uma única pessoa. Recebiam ainda o lenitivo adulterado da falsa noção de imperativo categórico, pois apenas cumpriram com os seus deveres que se não tivessem sido realizados por eles, poderiam ter sido realizados por qualquer outra pessoa.

## Considerações Finais

O julgamento de Eichmann em Jerusalém acabou por determinar que ele era culpado de todos os crimes dos quais era acusado, visto que em todos os casos observou-se responsabilidade nas barbáries cometidas contra as vítimas do holocausto. É impressionante perceber que um homem de aparência comum, com uma consciência aparentemente comum, fiel à ideologia que estava inserido e que “só cumpriu com o seu dever” foi responsável por tantas mortes.

Tanto Kant quanto Arendt compreenderam que a perda da capacidade de reflexão ocasiona potencialmente o mal, seja por levar à escolha de máximas externas à lei moral, seja por meio da banalização do mal cometido, afirmando a profunda relação entre a liberdade humana e o mal. O homem, nas duas perspectivas, é responsável pelo mal que promove.

Do ponto de vista de Kant, a solução para o mal é o fortalecimento da sujeição da vontade aos ditames da razão, para que ela esteja sempre em consonância com o bem e a moral. Já para Arendt, a solução para o problema do mal banal se dá pelo desenvolvimento da capacidade política, da consciência moral, do fortalecimento da vontade, da recuperação da reflexão. Em suma, Hannah Arendt propõe uma recuperação do ser pessoa em toda a sua complexidade, afirmando que “um homem apanhado pela máquina burocrática já está condenado” (ARENDR, 2011, p. 98).

## Referências

ANTISERI, D.; REALE, G. **Filosofia: Idade Moderna**. São Paulo: Paulus, 2018.

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

ARENDR, H. **A vida do espírito**. Tradução de Antônio Abranches e Helena Martins. 5ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDR, H. **Compreender**. Formação, Exílio e Totalitarismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém : um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ARENDR, H. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras,

2004.

ARENDT, H. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

CORREIA, A. O conceito de mal radical. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 28, n. 2, p. 83-94, 2005.

GIACOIA, O. J. Mal radical e mal banal. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 29, p. 137-178, 2011.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberian, 2001.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Editora 70, 2007.

KANT, I. **La religion dans les limites de la simple raison**. 4ª ed. Paris: J. Vrin, 1968.

KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

PASSOS, F. A. **Pensar**. In: CORREIA, A.; AGUIAR, O. A.; ROCHA, A. G. V, MÜLLER, M. C. (Eds.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

PEREIRA, W. P. O julgamento de Nuremberg e o de Eichmann em Jerusalém: o cinema como fonte, prova documental e estratégia pedagógica. In: **Anais da I Jornada Interdisciplinar de Porto Alegre sobre o Ensino do Holocausto**. Porto Alegre: B'nai B'rith Brasil / B'nai B'rith Rio Grande do Sul, 2010. p. 20-45.

ROCHA, L. A burocracia como o não-lugar da política na perspectiva de Hannah Arendt. In: SILVA, F. G. P. DA *et. al.* (Eds.). **Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

ZILLES, U. **Filosofia da religião**. 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2009.

Recebido em: 07.08.2022.

Aprovado em: 30.09.2022.



Carla da Silva Barreto\*  
Thiago Vita Baraúna\*\*

## RESUMO

O debate sobre o exercício da Filosofia no âmbito educacional brasileiro requer, necessariamente, a contextualização deste fato, apresentando os principais problemas que o envolve e, por conseguinte, retomar o processo histórico de como foi, e ainda é, a difícil trajetória do ensino filosófico no Brasil. Essa é a tarefa cuja realização é proposta no presente artigo. O texto científico tem como objetivo – ainda que sucintamente – levantar uma discussão preliminar relativa à questão do papel que a Filosofia desempenhou ao longo da história na educação brasileira e como o pensar crítico e transformador característico da atividade filosófica constituía – e ainda se constitui – uma ameaça ao poder e à ordem vigentes à medida que se propõe a formar consciências que reflitam sobre os problemas reais da sociedade. Apresentar que o ensino da disciplina de Filosofia no Brasil revestiu-se com a roupagem da alienação e do dogmatismo que jamais visou à formação do espírito crítico e a qualquer outro pensamento que se oporia ao status quo. Logo, para chegar ao objetivo deste artigo, daremos ênfase ao processo do ensino de Filosofia que inibe todo e qualquer pensar crítico, assim como o movimento pendular da Filosofia nos currículos educacionais brasileiros, situação que infelizmente persiste desde meados do século XVI até os dias atuais, bem como discutir o importante papel reflexivo que deve ser desempenhado pela disciplina filosófica, principalmente no que remete ao atual momento nevoento e desafiador vivido no Brasil.

**Palavras-chave:** Filosofia. Brasil. Educação.

## The role of philosophy and its trajectory in Brazilian education

### ABSTRACT

The debate on the exercise of Philosophy in the Brazilian educational context requires, necessarily, the contextualization of this fact, presenting the main problems that involves it and, therefore, resuming the historical process of how it was, and still is, the difficult trajectory of philosophical teaching. In Brazil. This is the task whose accomplishment is proposed in this present communication. The research aims – albeit succinctly – to raise a discussion on the question of the role that Philosophy played throughout history in Brazilian education and how the critical and transformative thinking characteristic of philosophical activity constituted and constitutes a threat to power and order. In force, as it proposes to form consciences that reflect on the real problems of society. To present that the teaching of the discipline of Philosophy, in Brazil, has always been dressed in the guise of alienation and dogmatism, which has never aimed at the formation of a critical spirit and any other thought that would oppose the “status quo”. Therefore, to reach the objective of this research, we will emphasize the process that inhibited any and all critical thinking, as well as the pendulum movement of philosophy in Brazilian educational curricula, a situation that unfortunately persists from the mid-sixteenth century to the present day. As well as discussing the important reflective role that must be played by this philosophical discipline, especially in what refers to the current muddy and challenging moment lived in Brazil.

**Keywords:** Philosophy. Brazil. Education.

\*Graduada em Filosofia Licenciatura pela Universidade Estadual do Ceará. Mestranda em Filosofia Ética pela Universidade Federal do Ceará. E-mail: carla.sbarreto08@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7312139493361624>.

\*\*Graduado em Filosofia Licenciatura pela Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1731309766863349>. E-mail: thiago.barauna@aluno.uece.br.



## Introdução

Vivemos em um mundo que valoriza as aplicações imediatistas do conhecimento. O senso comum aplaude a pesquisa científica que visa à cura do câncer ou da aids; a matemática no Ensino Médio seria importante pela exigência do vestibular; a formação técnica do advogado, do engenheiro, do fisioterapeuta é reconhecida por preparar os indivíduos para o exercício dessas profissões. Diante disso, não é raro alguém indagar: para que estudar Filosofia se não vou aplicá-la em minha vida profissional?

De acordo com essa linha de pensamento, a Filosofia seria “inútil”, já que não serve para qualquer alteração imediata de ordem prática. No entanto, ela é fundamental para compreender o ser humano e o mundo. Por meio de seu olhar, a Filosofia busca outra dimensão da realidade além das necessidades imediatas nas quais o indivíduo encontra-se mergulhado. Por isso mesmo, a Filosofia costuma ser vista como perigosa quando, por exemplo, desestabiliza o *status quo* ao se confrontar com o poder vigente. Porém, em um mundo cada vez mais pragmático, com a formação exclusivamente técnica de nossos jovens, o processo de conscientização crítica é dificultado, além de ser desprezada a herança oriunda de uma sabedoria milenar.

O ensino de Filosofia seguiu uma trajetória tortuosa desde a colônia até os tempos atuais. Dado isto, a nossa proposta consiste em apresentar o histórico desse percurso reafirmando a necessidade desta disciplina no currículo educacional. Fortalecer, de certo modo, a relevância e o papel que a Filosofia deve assumir no desenvolvimento da consciência crítica, tal como para o exercício eficaz e consciente da cidadania diante do processo de ensino-aprendizagem no ambiente escolar, partindo da constatação de que a Filosofia vai às raízes das questões muito mais profundamente que qualquer outra ciência e que a radicalidade crítica que a compõe constitui o vigor e a própria essência de todo aprender, de todo conhecer e de todo pensar.

## Os primeiros momentos da educação filosófica no Brasil

Para que se tenha um olhar mais estrito no que diz respeito ao papel da Filosofia nos currículos da educação brasileira, surge a necessidade de analisar, primeiramente, o cenário de ensino do período colonial.

Este período é marcado por uma educação de caráter utilitário, visto que estava a serviço dos interesses jesuíticos – como ferramenta repleta de concepções religiosas – e das elites econômica e politicamente dominantes, que usufruíam do privilégio intelectual (CEPPAS, 2010, p. 173).

A educação no Brasil do século XVI, baseada na fé, estava voltada para a catequese dos povos indígenas e o ensino de Filosofia era oferecido pelos jesuítas aos filhos de colonos que concluíam o primeiro nível de letras humanas<sup>1</sup>, ou seja, o estudo filosófico era exclusivamente voltado para a elite colonial portuguesa. A base do ensino de Filosofia neste período centrava-se na tradição escolástica, e mesmo durante os séculos posteriores não houve interesse em abordar as conquistas do conhecimento atribuído à ciência moderna na perspectiva de Francis Bacon e das descobertas de Galileu Galilei, por exemplo. Do mesmo modo, não eram ensinadas as teorias de René Descartes, John Locke e Benedictus de Spinoza, pois eram tidos como influenciadores de ideias perniciosas que exerceriam sobre o homem a apropriação de concepções deístas, ateístas e materialistas. Inspirados nos ideais da Contrarreforma, o ensino jesuítico reafirmava a autoridade da Igreja e dos clássicos.

A prática de ensino de Filosofia no período descrito era de natureza enciclopédica com diretrizes constituídas pela Companhia de Jesus<sup>2</sup> e normas que foram sistematizadas no *Ratio Studiorum*<sup>3</sup>. A Filosofia ficou a cargo do poder político e religioso e, por outro lado, centrado nos interesses de uma elite, o que fazia com

<sup>1</sup> Correspondia a estudos voltados para as áreas científicas da Linguística (incluindo o ensino de línguas), dos estudos literários e culturais, incluindo História e Filosofia.

<sup>2</sup> A Companhia de Jesus foi criada com a finalidade de combater o movimento protestante, e tinha como lema “Para a Maior Glória de Deus”. Tinham como prioridade a atividade missionária e a educação religiosa. No Brasil, a Companhia de Jesus chegou no ano de 1549, liderada pelo padre Manuel da Nóbrega, e tinha o objetivo de converter os nativos à fé cristã e dar continuidade aos ensinamentos da igreja (Cf. ARAÚJO, 2018).

<sup>3</sup> “O *Ratio Studiorum* constituiu-se numa sistematização da pedagogia jesuítica contendo 467 regras cobrindo todas as atividades dos agentes diretamente ligados ao ensino. Surgiu com a necessidade de unificar o procedimento pedagógico dos jesuítas diante da explosão do número de colégios confiados à Companhia de Jesus como base de uma expansão missionária” (SILVEIRA, 2011, s./p.).

que a educação filosófica tivesse como principal objetivo a formação de homens letrados, eruditos, de boa retórica e católicos.

Cabe ressaltar que o ensino de Filosofia no período colonial não possuía autonomia, pois estava estritamente vinculado aos interesses da Monarquia que começava a se consolidar. A expectativa da Monarquia perante o ensino consistia em conformar a população em relação à estrutura social que estava vigorando naquele momento histórico. Contudo, houve no período um importante acontecimento no âmbito educacional marcado pela reforma pombalina e pelos ideais iluministas, iniciando, assim, uma nova era na educação.

Os ideais iluministas constituíram-se como uma intensa ameaça à doutrina dos ensinamentos jesuíticos do período. A disseminação dessas ideias, assim como o pensamento da Filosofia moderna, fizera-se presente nas reformas educacionais instituídas por Marquês de Pombal. Se em um primeiro período (1549-1759) toda a educação estava concentrada nos colégios jesuíticos, o segundo período se dá a partir da expulsão dos jesuítas do Brasil (1759-1827), acontecendo, a partir daí, a primeira tentativa de instauração de uma rede de escolas públicas estatais baseadas em ideias iluministas.

A educação, nesse momento, estava vinculada à concepção iluminista de explicar o mundo por meio da observação e da experimentação. O método intuitivo passou a corroborar para a construção de novos conhecimentos, e, assim, acabou abandonando a leitura de determinadas obras filosóficas clássicas. O homem do período passou a vivenciar profundas transformações a partir das revoluções científicas e do capitalismo industrial que marcaram a modernidade, o que o levou a desenvolver uma relação diferente com o seu meio social, modificando sua forma de pensar o mundo e sua existência, assim como o modo de produzir conhecimento.

Contudo, apesar do próprio Pombal ter permitido a divulgação de algumas obras “esclarecidas”, ele também teve o cuidado de elencar uma lista das obras proibidas<sup>4</sup>. Contrariando o controle, as novas ideias circulavam no Brasil por meio de estudantes e também pela venda clandestina de panfletos e cópias manuscritas.

---

<sup>4</sup> Apesar da educação voltada para as ideias iluministas o Marquês de Pombal teve o cuidado de descartar os estudos de algumas obras que poderiam comprometer as tradições cristãs. Dentre estas obras estavam inclusas as de Benedictus de Spinoza, Galileu Galilei, Gustave Flaubert e Alexandre Dumas (Cf. SAVIANI, 2005).

Desse modo, as aulas régias, instituídas por Pombal para substituir as escolas dos jesuítas, no geral se caracterizaram por uma educação elitista, livresca, desfocada da realidade brasileira durante o império e o início do período republicano.

### **O movimento pendular do ensino de Filosofia**

A partir do século XIX predominou a oscilação da Filosofia como disciplina obrigatória ou facultativa. Os programas de ensino elaborados entre 1850 a 1951 tinham como objetivo principal atender as demandas das reformas educacionais que, por sua vez, eram reflexo das necessidades econômicas e sociais. Contudo, diante disso, a Filosofia nem sempre se fez presente nessas reformas educacionais. No período mencionado, por exemplo, ocorreram em média dezoito reformas, que correspondem a dezoito grades curriculares diferentes, das quais em cinco delas ocorreu a omissão da disciplina de Filosofia.

Durante a década de 1820, nos estados de São Paulo e Recife, foram criados cursos jurídicos que, como resultado, tornaram a Filosofia disciplina obrigatória, sendo pré-requisito para o ingresso no curso superior, reforçando o caráter propedêutico daquele curso. Em 1915, uma outra reforma de ensino fez com que a Filosofia fosse tida como disciplina facultativa, mas o ministro Francisco Campos tentou reverter esse quadro em 1932, tornando-a novamente obrigatória. Conhecido pela atuação no movimento da Escola Nova<sup>5</sup>, Campos aliou seus esforços aos de figuras importantes da pedagogia brasileira, tais como o sociólogo Fernando de Azevedo e o educador Anísio Teixeira. A tendência escolanovista se fazia necessária diante da situação econômica do Brasil, pois com o início da industrialização surgia a necessidade de melhorar a escolarização, sobretudo dos segmentos urbanos. Diante disso, Francisco Campos introduziu a disciplina de Lógica, Sociologia e História da Filosofia no currículo escolar.

---

<sup>5</sup> O movimento Escolanovista acredita que a educação é o mais importante elemento para a construção de uma sociedade fundada em ideais democráticos, justos e com igualdade de oportunidades. Este movimento surge como forma de questionamento e contraposição aos moldes tradicionais utilizados na educação até então. Foi baseado especialmente nas ideias de Jean-Jacques Rousseau, Heinrich Pestalozzi, John Dewey e Freidrich Fröebel. (Cf. SAVIANI, 2005).

Com a Reforma Capanema<sup>6</sup>, em 1942, o ensino secundário dividiu-se em ginásial e colegial. Este último foi subdividido em *científico*, com ênfase no estudo de ciências, e *clássico*, que privilegiava a formação de humanidades. Nesse contexto, a Filosofia se constituiu como disciplina obrigatória em um dos três anos do científico e em dois anos do curso clássico, como parte de uma proposta de programa educacional bastante extenso. No entanto, uma sequência de portarias reduziu gradativamente o número de horas-aula das disciplinas, até que, por fim, a Filosofia foi restrita ao último ano do colegial.

A reforma Capanema, em um primeiro momento, representou certo avanço na luta pela implementação da Filosofia enquanto disciplina obrigatória. Contudo, em 1961 foi promulgada a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), a Lei nº 4.024/61, que deixou sob responsabilidade do Conselho Federal de Educação as decisões sobre as disciplinas obrigatórias e complementares. A Filosofia, nesse contexto, foi sugerida como disciplina complementar do currículo escolar em âmbito nacional, acentuando-se sua ausência no período ditatorial em 1964, momento em que se tornou disciplina meramente optativa, acarretando um grave retrocesso na educação.

### **A educação no período da ditadura militar**

Na década de 1960 ocorreu a incorporação de ideias capitalistas ao regime militar, configurando, assim, um novo modelo de produção econômica. O modelo taylorista/fordista<sup>7</sup> passou a dar lugar a um novo modo de acumulação. Após a Segunda Guerra Mundial ocorreu uma grande mudança no mundo do trabalho no qual, visto a ausência de mão de obra especializada, vislumbrava-se um trabalhador flexível e polivalente, uma vez que esse novo modelo econômico se opõe à subdivisão

---

<sup>6</sup> A Reforma Capanema foi o nome dado às transformações projetadas no sistema educacional brasileiro durante a Era Vargas, liderada pelo então Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, que ficou conhecido pelas grandes reformas que promoveu sob o nome de Leis Orgânicas do Ensino. Assim, estruturou o ensino industrial, reformou o ensino comercial e criou o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial – SENAI, dentre essas reformas houve também a do ensino secundário e o grande projeto da reforma universitária, que resultou na criação da Universidade do Brasil, hoje, Universidade Federal do Rio de Janeiro. (Cf. SAVIANI, 2005).

<sup>7</sup> O taylorismo monitorava o controle do tempo de produção adotando níveis mínimos de produtividade, enquanto o modelo fordista focava na linha de montagem, predominando a rígida padronização da produção.

do trabalho. Nesse período, o que se desejava preferencialmente era um trabalhador que estivesse preparado para as mudanças que ocorriam no mundo do trabalho.

Um dos objetivos da época era adequar a educação às exigências da sociedade industrial e tecnológica, com economia de tempo, esforços e custos. A educação tecnicista encontrava-se mergulhada em ideais de racionalidade, organização, objetividade, eficiência e produtividade: como se fosse uma empresa, esperava-se que, ao terminar cada um dos níveis, o aluno estivesse capacitado para ingressar no mercado como força de trabalho. Diversos acordos, conhecidos como MEC-Usaid<sup>8</sup>, ofereceram assistência técnica e cooperação financeira para implantar tal reforma na educação.

A partir destas colocações, é relevante perceber a forma pragmática que caracterizou o ensino brasileiro. Parece-nos relevante afirmar que não há lugar para a Filosofia nos currículos da educação básica, uma vez que o que se pretendia não era nada mais e nada menos do que propiciar uma “formação” ou “qualificação” de trabalhadores que viessem a atender à demanda do mercado de trabalho, ou seja, “[...] a educação passou a ser entendida como algo não meramente ornamental, um mero bem de consumo, mas como algo decisivo do ponto de vista do desenvolvimento econômico, um bem de produção” (SAVIANI, 2005, p. 19).

O que irá ser vivenciado pelos professores de Filosofia, assim como os demais professores das humanidades, marcará de maneira trágica e profundamente esse momento histórico no Brasil. A função que a escola irá assumir dentro desse contexto será a de preparar mão de obra qualificada e educada que aos poucos será incorporada no mercado de trabalho.

A Filosofia, portanto, não atenderá as demandas desse mercado flexível e, deste modo, será vista pelos militares como ameaçadora da ordem política do país,

---

<sup>8</sup> “Ministério da Educação e Cultural e United States Agency for International Development (Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional). Os convênios, conhecidos como acordos MEC/USAID, tinham o objetivo de implantar o modelo norte americano nas universidades brasileiras através de uma profunda reforma universitária. Pelo acordo MEC/USAID, o ensino superior exerceria um papel estratégico porque caberia a ele forjar o novo quadro técnico que desse conta do novo projeto econômico brasileiro, alinhado com a política norte-americana. A implantação deste regime de ensino também retirou matérias consideradas obsoletas do currículo, tais como: Filosofia, Latim, Educação Política, cortou-se a carga horária de várias matérias e inseriu outras como Educação Moral e Cívica. Além disso, visava a contratação de assessores americanos para auxiliar nas reformas da educação pública, em todos os níveis de ensino” (MENEZES, 2001, s./p).

sendo excluída completamente dos currículos escolares. “Com a Filosofia retirada dos currículos, em seu lugar foi inserida, de forma obrigatória, a disciplina de Educação Moral e Cívica, a qual se constituirá no currículo escolar em um meio de catequizar o estudante brasileiro” (BELIERI; SFORNI, 2013, p.10).

Todavia, o propósito de formar profissionais, conforme propunha a nova lei, não se concretizou. A escola pública se fragilizou ainda mais, enquanto algumas boas escolas da rede particular encontraram meios de contornar a lei e oferecer um ensino de qualidade com os mesmos conteúdos que visavam desenvolver o espírito crítico e, portanto, a capacidade de seus alunos pensarem por si mesmos.

As aulas de Filosofia, porém, foram extintas pela Lei Nº 5.692, de 1971, durante a ditadura militar no Brasil (1964-1985). Essa lei reformou o então chamado ensino de graus e introduziu o ensino profissionalizante, de acordo com a tendência tecnicista proposta pelos acordos entre militares e tecnocratas. Diante desse cenário, a liberdade de expressão e pensamento foi frontalmente combatida. A Filosofia, como área do conhecimento que requer a liberdade de pensamento e de crítica para refletir sobre a realidade, foi varrida dos currículos escolares nesse intenso momento histórico vivenciado pelo povo brasileiro.

Em 1982, no clima de abertura democrática, a Lei Nº 7.044 permitiu a reinserção da Filosofia no currículo como disciplina optativa, de modo que a oferecer estaria a critério de cada estabelecimento de ensino, de modo particular. Essa mudança, porém, não foi conseguida sem esforço, mas com trabalho intenso e, especialmente, devido à pressão da sociedade civil. Associações especialmente criadas para esse fim reuniram professores de cursos secundários e superiores para promover encontros, movimentos de protesto e contatos com autoridades governamentais, no esforço conjunto para alcançar tal objetivo.

### **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei Nº 9.394/1996)**

No ano de 1988, após a aprovação da Constituição Brasileira, restava elaborar a lei complementar para tratar das diretrizes da educação. O primeiro projeto da nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB) baseou-se em amplo debate, não só na Câmara dos Deputados, mas também na sociedade civil, além da participação de várias entidades



sindicais, científicas, estudantis e segmentos organizadores da educação. O projeto original exigiu do relator Jorge Hage um importante trabalho de finalização, pois a nova lei não resultaria da exclusiva iniciativa do Executivo, mas sim do debate democrático da comunidade educacional. No entanto, com apoio do governo e do ministro da Educação, o senador Darcy Ribeiro apresentou outro projeto que começou a ser discutido paralelamente, até que terminou por ser oficialmente aprovado.

Ao estabelecer as finalidades da educação básica e as diretrizes dos conteúdos curriculares, a lei proposta por Darcy Ribeiro destacava a importância da formação para o exercício da cidadania, a difusão de valores fundamentais ao interesse social, os direitos e deveres dos cidadãos e o respeito ao bem comum e à ordem democrática. Foi recomendado também o aprimoramento e o tratamento do educando como pessoa humana, por meio de formação ética e desenvolvimento da autonomia intelectual e da valorização do pensamento crítico.

No ano de 1997, dando continuidade aos anseios de educadores, o deputado federal Padre Doque Zimmermann apresentou um projeto de lei para tornar obrigatório o ensino de Filosofia e Sociologia no currículo do Ensino Médio. Após sua aprovação no Senado, em 2001, o projeto foi vetado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso. Finalmente, em 2008, o artigo 36 da LDB sofreu alteração, tornando obrigatório o ensino de Filosofia e Sociologia no currículo do Ensino Médio por meio da Lei Nº 11.684/2008, documento em que foi delimitado que os conteúdos, as metodologias e as formas de avaliação deveriam ser organizadas de tal maneira que ao final do Ensino Médio o educando demonstrasse domínio dos conhecimentos de Filosofia e de Sociologia necessários ao exercício da plena cidadania.

Embora a educação para a cidadania constituísse um objeto visado por qualquer disciplina, com mais razão o professor de Filosofia teria condições de abordá-la explicitamente, não só por tomá-la como um de seus conteúdos principais, mas principalmente pelo caráter problematizador e argumentativo próprio da Filosofia. Portanto, seria válido supor que o artigo 36 da referida lei definisse a reinserção da Filosofia no currículo, ministrada por profissional formado na área, o que de fato não se concretizou. O que realmente aconteceu – e ainda persiste – são professores de outras disciplinas sendo responsáveis pela apresentação desses “temas

transversais”, seguindo as orientações que prevaleceram nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNS).

Contudo, o retorno do ensino de Filosofia como disciplina obrigatória na educação básica foi uma grande conquista que trouxe avanços significativos na formação dos estudantes. No entanto, em 2016, os ataques à Filosofia tornaram-se cada vez mais frequentes. Primeiramente, ocorreram com a reforma do Ensino Médio, que o presidente Michel Temer impôs por meio da Medida Provisória 746, na qual houve a retirada da Filosofia e da Sociologia do currículo escolar básico. Após intensa mobilização de professores e estudantes no país, a MP 746, transformada em Lei (Lei Nº 13.415/2017) foi aprovada na Câmara e no Senado prevendo a inclusão de “estudos e práticas” de Filosofia. Com a BNCC do Ensino Médio, homologada em dezembro de 2018, a Filosofia aparece diluída na área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Os ataques ao ensino de Filosofia no Brasil, no entanto, não pararam por aí. Nos últimos anos, diante do avanço do conservadorismo e das políticas neoliberais, as Ciências Humanas voltaram a ser alvo. O caso mais emblemático é o projeto de lei “Escola Sem Partido” que nega a pluralidade de pensamento, restringe a liberdade de ensino, impõe o pensamento único e criminaliza o trabalho dos professores, cerceando a formação do pensamento crítico e plural dos estudantes.

Em 2019, a partir da posse de Jair Bolsonaro, esses ataques se acentuaram ainda mais. O obscurantismo passou a ser pauta governamental, o que fez com que temas como golpe militar e ditadura militar fossem polemizados e distorcidos, inclusive em exames de avaliação nacionais. Relativiza-se, assim, a barbárie, atacam-se os direitos humanos, enaltecem-se táticas que afrontam conquistas básicas da modernidade e da humanidade, como os valores da justiça, da liberdade, da verdade e da democracia.

A ação do governo Bolsonaro expressa repulsa e desprezo pelo conhecimento e demonstra, mais uma vez, que não se trata apenas de fragilizar a Filosofia e a Sociologia, mas de atacar, de maneira orquestrada, as Ciências Humanas e também os professores e estudantes dessa área. A possibilidade dos trabalhadores de entenderem a si mesmo e as relações políticas, sociais, econômicas e culturais, além da sua capacidade de transformar a realidade, com a colaboração da Filosofia, causa

receio àqueles que estão no poder. Trata-se de uma tentativa de silenciá-los e impedir que se posicionem perante temas relevantes no Brasil, como a verdade, a justiça, a democracia, os direitos humanos, a ética, a ignorância, as contradições da economia, o crescente aumento da desigualdade social, do desemprego, da fome e da miséria.

### Considerações Finais

Em tempos em que o obscurantismo e o anti-intelectualismo são exaltados, a Filosofia se torna ainda mais necessária. A Filosofia precisa ser defendida, reafirmada e expandida, sendo cada vez mais concebida como ferramenta de resistência e de transformação. Na ditadura, ela foi duramente atacada e resistiu. Dessa vez, também resistirá, agora, porém, um pouco mais experiente na lida com os autoritarismos brasileiros. A Filosofia que não incomoda as estruturas do poder deve ser questionada, pois, historicamente, ela supera os mitos e se faz presente na derrubada de governos autoritários e antidemocráticos.

### Referências

ARAÚJO, Ana Paula de. **Companhia de Jesus**. 2018. Disponível em: <https://www.infoescola.com/educacao/companhia-de-jesus/>. Acesso em: 16.mai.2022.

BELIERI, Cleder Mariano; SFORNI, M. S. de F. A presença da Filosofia no Currículo Escolar do Ensino Médio. *In: Anais do XII Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Maringá*. Maringá, 2013. Disponível em: [http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario\\_ppe\\_2013/co\\_01.html](http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2013/co_01.html). Acesso em: 16.mai.2022.

BRASIL. Ministério da educação. Ciências Humanas e suas tecnologias. *In: Orientações Curriculares para o Ensino Médio*. Brasília: Ministério da Educação; Secretária da Educação Básica, 2006.

BRASIL. Ministério da Educação. Parâmetros Curriculares *Nacionais*. *In: Ensino Médio: Bases legais*. Brasília: MEC, 1999.

CEPPAS, Filipe. Anotações Sobre História do Ensino de Filosofia no Brasil. *In: Filosofia: Ensino Médio*. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica, 2010. p. 171-184.

KOHAN, Walter O. **Políticas do ensino de Filosofia**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.

MENEZES, Ebenezer Takuno de. Verbetes MEC/USAID. *In: Dicionário Interativo da Educação Brasileira - EducaBrasil*. São Paulo: Midiamix Editora, 2001.

SAVIANI, Dermeval. **As concepções pedagógicas na história da educação brasileira**. 2005. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br>. Acesso em: 15.mai.2022.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia**. Campinas: Autores Associados, 2005.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: Primeiras aproximações**. Campinas: Autores Associados, 2003.

SILVEIRA, Cristiane. **Portfólio de História e Teoria Sociológica da Educação**. 2011. Disponível em: <https://tsociologica.wordpress.com/2011/09/17/ratio-studiorum-o-metodo-pedagogico-dos-jesuitas/>. Acesso em: 15.mai.2022.

Recebido em: 05.10.2022.  
Aprovado em: 20.10.2022.



Jorge Alan Maciel de Souza\*

## RESUMO

Em momentos de crise cultural, social e política, a pergunta “o que é o homem?” faz-se necessária. Nesse sentido, este artigo científico tem como objetivo analisar o pensamento de Soren Kierkegaard acerca de problemas existenciais a partir da investigação bibliográfica de suas obras, enriquecendo a pesquisa com outros autores e comentadores que ajudarão a compreender o pensamento do filósofo dinamarquês. Em um primeiro momento, apresentou-se o existencialismo introduzindo linhas gerais da filosofia de Kierkegaard, e posteriormente o tema propriamente dito. O conteúdo do trabalho aborda a dimensão temporal do homem até alcançar, precisamente, os estágios existenciais, centro do pensamento kierkegaardiano. Para tanto, abordou-se também conceitos que ajudarão na compreensão do tema, a fim de que o leitor mergulhe frutuosamente em seu pensamento.

**Palavras-chave:** Homem. Subjetividade. Indivíduo. Existência.

## The meaning of life and its relation to the Transcendent in Soren Kierkegaard

## ABSTRACT

In times of cultural, social, and political crisis, the question "what is man?" becomes necessary. In this sense, this scientific article aims to analyze Soren Kierkegaard's thought about existential problems from the bibliographic investigation of his works, enriching the research with other authors and commentators who will help to understand the thought of the Danish philosopher. In a first moment, existentialism was presented, introducing general lines of Kierkegaard's philosophy, and later the theme itself. The content of the work approaches the temporal dimension of man up to the existential stages, the center of Kierkegaard's thought. To this end, concepts that will help in the understanding were also approached, so that the reader may dive fruitfully into his thought.

**Keywords:** Man. Subjectivity. Individual. Existence.

# O sentido da vida e sua relação com o Transcendente em Soren Kierkegaard

## 1 Introdução

O existencialismo cristão de Kierkegaard no século XIX talvez seja a primeira forma do existencialismo como conhecemos hoje. Sua vida e sua filosofia não se separavam, eram uma só, e todas as suas experiências vividas eram transformadas em caminhos existenciais. O pensamento existencialista, vale ressaltar, é subdividido em duas principais linhas de pensamento, o existencialismo cristão defendido pelo norueguês Soren Kierkegaard e o existencialismo ateu representado principalmente pelo filósofo francês Jean Paul Sartre.

A filosofia de Kierkegaard sofreu grande influência do movimento conhecido como romantismo, iniciado no final do séc. XVIII e que se estendeu até a metade do séc. XIX. O caráter romântico dessa corrente existencialista é disseminado como uma resposta ao espírito racionalista e ao modelo hegeliano da época, que tinha como máxima: “todo o real é racional e o racional é real”. É por esse motivo que a filosofia existencialista defendida por Kierkegaard é investida de um caráter emocional, em que se evidencia a angústia, o desespero, a ética e todos os dramas do homem que, para Kierkegaard, não é constituído apenas de racionalidade, mas é, em sua essência, subjetividade.

Cada filósofo existencialista tem suas peculiaridades e seus traços característicos resultados de sua própria vivência. Kierkegaard, por exemplo, sofreu grande influência da religião luterana, herança de seu pai, um homem rigoroso e de costumes tradicionais. Por isso, um dos traços que caracterizam seu pensamento filosófico é a sua profunda relação com a fé.

O objetivo da reflexão do existencialismo não é apenas o comportamento do homem, capaz de ser compreendido por cientistas sociais, mas, antes de tudo, é a reflexão sobre a existência e a maneira de ser do homem, única em cada indivíduo. O existencialismo é uma resposta a todo modelo acabado proposto pelas ciências, levando o homem ao plano da interioridade e da busca do sentido primordial do próprio eu. De acordo com Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, o existencialismo é:

O modo de ser do próprio homem enquanto é um modo de ser no mundo, isto é, sempre em uma situação determinada, analisável em termos de possibilidade. A análise existencial é, portanto, a análise das situações mais

comuns ou fundamentais em que o homem vem a encontrar-se (ABBAGNANO, 1982, p. 382).

Nesse sentido, o homem não é determinado e impedido da capacidade de escolha por alguma força divina, mas é ele próprio que está a construir-se na existência, mediante a subjetividade que é a guia da liberdade. Uma das principais máximas do pensamento existencialista é de que “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 1987, p. 9). Contudo, essa liberdade é guiada pela subjetividade através do princípio da responsabilidade. Nesse sentido, o homem é construtor da sua própria existência e deve ser consciente de que suas escolhas não são responsabilidade do outro, de uma instituição ou mesmo da influência divina. Assim, o outro não é culpado por aquilo que me tornarei, mas somente eu, indivíduo detentor de liberdade. A responsabilidade é sempre do sujeito que detêm a possibilidade de escolher.

Podemos perceber que o existencialismo, de forma geral, tenta recuperar a singularidade do homem e que a subjetividade, a liberdade e a responsabilidade permeiam toda filosofia existencialista. É imperioso destacar a importância que teve o pensamento cristão representado por Soren Kierkegaard para o existencialismo, sendo ele considerado o precursor dessa corrente filosófica que reflete acerca do sentido da vida humana, preocupação expressa por Heidegger ao anunciar possíveis consequências que a ascensão da Revolução Industrial e Tecnológica desencadearia. Outro fator que propiciou o pensamento existencialista no século XX foram as barbáries causadas pela Primeira e Segunda Guerras Mundiais, que trouxeram mais uma vez o homem para o centro das reflexões dos grandes intelectuais da época, destacando-se o francês Jean Paul Sartre e a alemã Hannah Arendt.

## **2 O homem entre o finito e o infinito**

Visto que o homem carrega o peso de ser finito, tende a reclamar a eternidade: a verdade é que todos os homens desejam a imortalidade, uns utilizando a razão, outros a fé. Essa reclamação evidencia a necessidade do homem de entender a si próprio. Na história muitos pensadores negaram a ideia do homem possuir uma dimensão eterna e transcendente. Porém, existe algo de contraditório no pensamento



daqueles que sustentam tal convicção, uma vez que o esforço por ser lembrado na história, através da sua vida e de seu pensamento, evidencia o desejo de ser eterno. O paradoxo está na tentativa de tornar-se eterno negando a eternidade.

É sabido que nossa condição humana é incompleta e limitada, porém, enquanto ser o homem possui uma porção divina que o possibilita realizar uma síntese que o complete. Nesse sentido, Kierkegaard escreve: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista o eu não existe ainda” (KIERKEGAARD, 1988, p. 195).

O que importa é sempre o presente, pois a construção do herói acontece no agora, no instante. Não importa o que o tempo fará do homem, o que interessa é o que o homem fará do tempo. As pessoas dizem que nunca tem tempo para nada, correm de um lado para outro sem realizar o indispensável exercício da reflexão. Assim, o indivíduo é obrigado a encontrar-se com seu eu que a cada dia envelhece, enfraquece e perece, mas que deve ser conhecido. É verdade, com efeito, que existem muitas pessoas com nomes de João e Maria, mas nenhum João é igual ao outro e nenhuma Maria é como a outra no que tange a sua existência. Ninguém existe de modo igual a outro, por isso cada um deve buscar sua vocação, seu eu.

A filosofia de Kierkegaard defende uma existência vivida com autenticidade, através da capacidade de construir um projeto de vida pautado na verdade de si mesmo e isso só é possível quando se aprende com os insucessos de suas escolhas. O tempo, com efeito, possibilita ao homem aprender a partir dos seus próprios erros. Desse modo, ao ouvir o eco da vida, o homem torna-se capaz de aprender com seus fracassos e experiências. Porém, toda essa vivência só tem razão de ser quando ele escuta a eternidade.

A relação com o transcendente é realizada no tempo, pois o homem torna-se eterno no temporal ao buscar a verdade por meio da fé. Essa busca da verdade existencial pode se tornar um perigo ao indivíduo que se deixar guiar unicamente pela subjetividade, já que essa busca exige do próprio homem a capacidade de transcender a si mesmo, deixando-se guiar pela fé como orientadora da subjetividade. O homem torna-se eterno no tempo porque pode chegar à eternidade através da sua fé. Motivado por essa vontade de eternidade, ele muitas vezes entra em guerra contra suas próprias vontades.

O pensamento kierkegaardiano não se detém na busca do homem em um nível puramente conceitual: sua preocupação está centrada naquilo que o homem tornar-se-á, demonstrando, com isso, que a liberdade é algo fundamental. O homem deve construir-se no indeterminado, nunca como um ser pronto e acabado, pois ele é sempre um vir-a-ser. É através da liberdade que o homem, a partir de um esforço pessoal, pode vencer seus ímpetos animais e encontrar em sua existência um sentido mais sublime. A busca de Kierkegaard, assim, se depara com um paradoxo, oriundo do fato que o homem é determinado a ser livre ou, nas palavras de Sartre, “estamos condenados à liberdade” (SARTRE, 1997, p. 597).

É na busca dessa verdade que o homem, no decorrer de sua história, encontra-se imerso nas possibilidades a serem vividas. Os estágios existenciais de Kierkegaard, vale ressaltar, não são graus que podem ser percorridos do menor para o maior, mas sim modos de vida em que todos os homens estão inseridos. Dessa forma, o homem situa-se em diversos modos de vida, a saber, o estágio estético, o ético e o da fé. É nesses estágios que o homem irá exercitar sua liberdade ao escolher o que quer viver, a fim de descobrir progressivamente o seu lugar na história e a razão de sua própria existência. O homem se constrói no campo da subjetividade, pois aceitar verdades prontas e acabadas não o eleva ao transcendente. Farago, sobre a busca da verdade existencial, diz:

A verdade da existência não se entrega de uma vez, e sim por etapas sucessivas, ao longo de uma caminhada, de uma história que somente a morte surpreende em seu não acabamento constitutivo. Portanto, importa menos começar do que recomeçar sempre de novo, passar de um “momento” ao outro, dialeticamente, em uma ascensão rumo a si mesmo, sem que jamais se conclua no tempo o processo ao qual a própria vida nos destina. Não se poderia, por conseguinte, encerrar em um esquema aquilo que por definição lhe escapa (FARAGO, 2006, p. 69).

O prazer é a principal característica do estágio estético, pois ele é a satisfação no imediato. Kierkegaard, em sua obra *Diário de um Sedutor*, apresenta um homem que vive sensualmente e que está em busca do prazer a todo custo, ainda que para isso tenha que usar os outros como objetos. A obra fala do empenho do personagem, que tem como meta a conquista de uma jovem chamada Cordélia, usando várias artimanhas para possuí-la. A obra apresenta várias facetas da vida e o filósofo dinamarquês destaca não apenas realidades amorosas, mas comunica que essa

paixão do homem também é profissional, econômica e social ao retratar que o esteta, por meio de artimanhas, utiliza as pessoas como objeto para suas conquistas.

O homem, sendo limitado e finito, sofre ao tentar alcançar o infinito em realidades efêmeras. Assim, o homem estético nunca está satisfeito e sua alegria é fugaz, pois sabe que logo ela acabará.

Logo que a realidade perdia a sua importância como estimulante, ficava desarmado, e nisso consistia o mal que o habitava. Tinha consciência disso, mesmo no momento do estímulo, e o mal estava nessa consciência. (KIERKEGAARD, 1979, p. 30).

O estágio ético é caracterizado pela vida equilibrada do homem que vive harmoniosamente com as leis morais a ela submete-se. Este é superior ao estágio estético, pois conserva valores que o esteta não sustenta, quais sejam, o compromisso, a constância e a responsabilidade. Na esfera ética, o homem ainda não é indivíduo, porque nesse estágio o valor que os outros têm a respeito do indivíduo são mais importantes do que o que o indivíduo possui sobre si mesmo.

Por isso, o homem que pauta sua vida em normas ditadas por outros age assim por achar que esse é o modo correto de se viver. A garantia de que alguém cumpre seus deveres são os elogios feitos por aqueles que convivem com ele, de tal modo que a lógica é simples: se alguém agrada a sociedade, recebe algum tipo de reconhecimento social que faz dele alguém de bom caráter.

Diante disso, o homem ético corre o risco de tornar-se um alienado, pois ele vive uma vida segundo leis externas a ele em vista da aprovação social, podendo muito facilmente ser enganado por ideologias apenas para ser aceito socialmente. Desse modo, o estágio ético não torna o homem autêntico por ser este um estágio da alienação em que o individual é suplantado pelo social, âmbito que faz dele um fantoche existente na forma de homem.

Assim, o problema central do estágio ético é que o homem exclui sua singularidade e isso o conduz ao estado de angústia, pois ele é essencialmente um ser singular, e a vida social o dilui em um mar de outras singularidades suprimidas. Entretanto, ainda que o homem opte por continuar no estágio ético, fazendo da sua existência o que os outros querem, a vida em algum momento pode pô-lo a prova e tirá-lo do conforto de deixar que outros decidam por ele, assim como aconteceu com

Abraão: “E Deus pôs Abraão à prova e disse-lhe: toma o teu filho, o teu único filho, aquele que amas, Isaac; vai com ele ao país de Moriija e, ali, oferece-o em holocausto sobre uma das montanhas que te indicarei” (KIERKEGAARD, 1988, p. 119).

No seu discurso sobre Abraão, o filósofo dinamarquês deixa evidente que o estágio da fé pressupõe uma escolha baseada em valores eternos e que optar pelo transcendente seria como dar um salto no escuro, pois fé é acreditar sem ver ou ter grandes garantias. Desse modo, para Kierkegaard, o sacrifício é uma característica da vida cristã que possibilita a elevação existencial, pois ele purifica as escolhas e fortalece o espírito.

Mas que fez Abraão? Não chegou nem demasiado cedo, nem demasiado tarde. Albardou o burro seguindo, lentamente, o caminho marcado. Durante todo esse tempo conservou a fé, acreditou que Deus não lhe queria exigir Isaac, estando, no entanto, disposto a sacrificá-lo se tal fosse indispensável (KIERKEGAARD, 1969, p. 219).

Em Kierkegaard, o estágio da fé é o estágio do absurdo porque não se pode compreender a fé pela razão, mas apenas por meio da interioridade livre do homem. Nesse sentido, buscar uma resposta no absurdo da fé é lançar-se nas profundezas do próprio eu, onde a racionalidade científica não alcança.

A existência do homem torna-se autêntica na medida em que ele se torna um indivíduo singular. Com isso, o estágio da fé dá ao homem a oportunidade de ser o que é sem excluir sua individualidade, pois é ela que se encontra com Deus. Assim, somente a fé possibilita ao homem ver Deus face a face: ou seja, o estágio da fé permite o encontro de duas individualidades e o enfrentamento do finito com o infinito.

O amor de Deus é, para mim, a um tempo na razão direta e na razão inversa, incomensurável com toda a realidade. Mas nem por isso tenho a fraqueza de me entregar a lamentações nem a perfídia de negar que a fé seja algo de muitíssimo elevado (KIERKEGAARD, 1969, p. 217).

Desse modo, o estágio religioso toma forma à medida que a busca do homem não se reduz a realidade externa, material e imanente, mas volta-se ao interior, subjetivo e transcendente. Assim, toda busca humana toma um sentido novo e todos os sacrifícios estão atrelados ao melhoramento do próprio sujeito que ao olhar para seu interior encontra o próprio Deus, sentido de sua existência.

O mais importante é que através dos estágios existenciais Kierkegaard fala aos homens de todos os tempos, a todos aqueles que questionam o sentido mais profundo da vida humana. O homem é livre para construir-se, mas este caminho não deve ser feito desconexo da dimensão interior, pois é a interioridade que impede o homem de tornar-se um animal.

Em Kierkegaard o homem deve tornar-se indivíduo no sentido conceitual da palavra, pois está “ao alcance de cada um tornar-se o que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, exceto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão” (KIEKEGAARD, 1986, p. 102). Está ao alcance do homem tornar-se mais um alienado ou superar a grande multidão infértil em reflexões, tornando-se singular. Sua preocupação preconizava a sociedade que se instaurou nos seus dias, marcada pela valorização da busca por aceitação pela maioria das pessoas, diluindo o singular no coletivo.

O homem escolhe o bem ou o mal a partir da liberdade que lhe é inerente. Desse modo, tudo depende de sua capacidade de ser ele mesmo quem decide sobre o que é melhor para si, não em uma perspectiva individualista, mas autônoma em relação as falácias do seu tempo. O homem é singular porque este caminho de construção de si próprio não pode ser feito por outra pessoa. Nesse sentido, não posso pedir a um amigo que me torne um indivíduo melhor, mas sou eu que livremente escolho ser bom ou mau.

Esse homem possui uma dimensão que não pode ser tomada apenas no âmbito racional, pois diferentemente do que pensava Hegel, nem tudo o que é real é racional. Desse modo, o homem social é criação do homem individual que deixou de ser singular e que depois de ter concebido o homem-multidão descansou, pois ele não precisa mais ter o trabalho da escolha.

### **3 O salto como uma mudança angustiante**

Kierkegaard apresenta a tensão dessas escolhas nos estágios existenciais ao falar sobre o salto que o homem deve dar para passar de um estágio para o outro. Nesse sentido, o indivíduo, ao ingressar em um novo modo de vida, deve abandonar o que é próprio do estágio vivido anteriormente para abrir-se ao novo. Essa mudança

exige muito do indivíduo, assim como narra a alegoria da caverna de Platão. O homem ao se deparar com o novo sofre por estar acostumado com a vida que antes tinha.

O que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, para ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora (PLATÃO, 2014, p. 211).

O salto para um novo estágio exige do homem não apenas uma abertura para o novo, mas um rompimento com o velho. Porém, esse não é um rompimento total, já que o homem leva muita coisa anterior consigo. Dessa forma, aquele que salta para outro modo de vida não é outro indivíduo, é o mesmo que, porém, existe de maneira diferente. Esse salto é sempre um risco, é como uma aposta, pois a única coisa que se pode fazer depois da aposta é torcer para que a escolha feita tenha sucesso. É por ser arriscada que esta mudança de um estágio para o outro sempre provoca tensão e a angústia inerente à escolha.

O salto diz respeito a uma escolha feita com os olhos vendados, ou seja, realizada apesar das incertezas dos frutos dessa decisão. Assim, a fé deve guiar o indivíduo para seu sentido existencial, e Kierkegaard, como um profeta da existência, percebe que o homem moderno caminha para o nada. Desse modo, o que dá sentido à vida é descobrir o seu próprio sentido.

O que me falta é ter a clareza comigo mesmo sobre o que devo fazer e não sobre o que devo conhecer, a não ser na medida em que ideias claras devem preceder toda ação. Trata-se, para mim, de compreender qual é a minha vocação, ver o que a providência quer propriamente que eu faça. Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu possa viver e morrer. (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2006, p. 31).

### **Considerações Finais**

A crise antropológica que vivemos evidencia a importância do pensamento de Kierkegaard e ainda que separados por mais de quatro séculos, os questionamentos acerca do homem nunca foram tão atuais. Como um profeta existencial, o filósofo soube interpretar o homem de todos os tempos a fim de refletir sobre os desafios da

existência humana e iluminar os rumos do pensamento, trazendo para o cenário filosófico novos paradigmas, com o pensamento existencialista.

A proposta do existencialismo, nesse contexto, é que o homem tome consciência de sua condição atual para que assim possa dar saltos livres e coerentes rumo ao seu próprio melhoramento. Essa foi a mensagem de Kierkegaard aos homens de todos os tempos, fazendo da sua própria vida um exemplo concreto de busca da verdade.

Para adentrar o nosso tema, “o sentido da vida e sua relação com o transcendente em Soren Kierkegaard”, recorreremos a diversas obras do autor que, tal como em um quebra-cabeça, nos ajuda a compreender suas reflexões acerca do homem.

Por fim, Soren Kierkegaard mostra-nos a necessidade de seu pensamento na atualidade. Vivemos em uma sociedade marcada pelas desigualdades sociais, relativismo e globalização da indiferença, que cada vez mais distancia o homem da verdade. Desse modo, apenas uma reflexão mais aprofundada acerca da individualidade e da interioridade do homem pode resgatar a compreensão mais profunda da vida. Para tanto, a liberdade tem um papel fundamental na mudança e na transformação do indivíduo, tarefa que nem sempre é fácil e que muitas vezes é angustiante e necessária para a construção do homem-novo.

## Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

DACOREGIO, A. A. **Os Modos de Vida em Kierkegaard**. 2007. 93f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2007.

ESPINOSA, B. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GUSTAVO, M. **Kierkegaard e os três estágios da existência humana**. 2012. Disponível em: <http://filosofiaeliteraturacomvinhotinto.blogspot.com.br/2012/08/kierkegaard-e-os-tres-estagios-da.html>. Acesso em: 27.out.2022.

KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um sedutor**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).



KIERKEGAARD, S. A. **O desespero humano**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, S. A. **Temor e Tremor**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, S. A. **Temor e Tremor**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **A República**. 3ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2014.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

Recebido em: 24.08.2022.

Aprovado em: 23.09.2022.

Eduardo Assis Ferreira Júnior\*

## RESUMO

Os profissionais das ciências da vida e da saúde são considerados autoridades na área da saúde, posição de prestígio que remonta à Grécia Antiga, marcada por um sistema de infraestrutura social piramidal que privilegiava seus cidadãos e concedia status de superioridade à determinadas profissões, conferindo aos médicos, em razão de sua instrução técnica, poder absoluto de decisão sobre o tratamento de seus pacientes. O presente trabalho introduz o leitor no nascimento da bioética e de seus princípios fundamentais, apresentando suas aplicabilidades e apontando os conflitos entre os princípios gerados em razão do ordenamento jurídico brasileiro. A fim de colaborar com um melhor esclarecimento sobre os princípios, de forma a evidenciar o seu uso, traz em seu corpo diversos exemplos práticos.

**Palavras-chave:** Bioética. Princípios Fundamentais da Bioética. Princípio da Benevolência. Princípio da Justiça. Princípio da Não Maleficência. Princípio do Respeito à Autonomia.

## The principles of Bioethics

## ABSTRACT

Professionals in the life and health sciences are considered authorities in the area of health, a prestigious position that dates back to Ancient Greece, marked by a system of pyramidal social infrastructure that privileged its citizens and granted superiority status to certain professions, giving doctors in because of his technical education, absolute decision-making power over the treatment of his patients. The present work introduces the reader to the birth of bioethics and its fundamental principles, presents its applicability and points out the conflicts between the principles generated by the Brazilian legal system. In order to collaborate with a better clarification of the principles, in order to evidence their use, it brings in its body several practical examples.

**Keywords:** Bioethics. Fundamental Principles of Bioethics. Principle of Benevolence. Principle of Justice. Principle of Non-Maleficence. Principle of Respect for Autonomy.

\*Possui graduação em Direito pelo Centro Universitário de João Pessoa (2020) e especialização em Direito Constitucional Aplicado pela Faculdade Legale (2021). Atualmente é mestrando na Universidade Federal da Paraíba, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de Lógica e Epistemologia, pós-graduando lato-sensu em Direito Civil e Processo Civil na Escola Superior da Advocacia da Paraíba (2021) e em Metafísica e Epistemologia na Universidade Federal do Cariri (2021). Autor do capítulo "Bioética e seus princípios fundamentais" no livro *Perspectivas Éticas*. É membro da Comissão de Direito Médico e da Saúde da Ordem dos Advogados do Brasil e do grupo de estudos Filosofia Analítica da Linguagem, Ação e Mente (FALAME). E-mail: [eduardojr.contato@hotmail.com](mailto:eduardojr.contato@hotmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3963020605215464>.

## 1 As propostas da Bioética

Ao longo da história, não raramente conseguimos encontrar a presença do pensamento grego antigo nos elementos constitutivos das sociedades. Na atualidade, em razão de sua instrução técnica, os profissionais das ciências da vida e da saúde são considerados profissionais de prestígio, motivo pelo qual lhes são concedidos privilégios no campo social, sendo considerados verdadeiras autoridades na área da saúde. Muito disso se deve à Grécia Antiga, em que determinadas profissões recebiam *status* de superioridade. Tal pensamento se fortaleceu na Idade Moderna por meio do método cartesiano de René Descartes, uma vez que com ele houve a construção da ideia de especialização do conhecimento técnico, o que possibilitou o avanço da fisiologia e da fisiopatologia, culminando no surgimento das diferentes especialidades médicas. Segundo Teixeira (2001), o método analítico cartesiano foi um dos pilares da evolução do mundo moderno. No entanto, é igualmente inegável que ele contribuiu para o descaso dos sentimentos íntimos do ser humano, em virtude da ênfase na abordagem mecanicista, servindo, inclusive, para estabelecer as bases da corrente confusão entre riqueza material e felicidade individual.

O termo bioética<sup>1</sup> nasceu da junção das palavras gregas *bios* e *ethos* que significam, respectivamente, vida e ética, sendo usado primeiramente pelo teólogo alemão Paul Max Fritz Jahr, em seu artigo intitulado “Bioética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação aos animais e plantas”, publicado na revista *Kosmos* em 1927. Na década de 1970, alcançou popularidade enquanto disciplina através do artigo “Bioética: ponte para o futuro” do biólogo e oncologista norte-americano Van Rensselaer Potter que, preocupado com os avanços da ciência no âmbito da biomedicina e biotecnologia, propôs uma ponte entre a cultura científica e a cultura humanista por meio do uso do *ethos* nas diferentes situações em que fosse necessária a manutenção da *bios*, introduzindo a célebre frase: “Nem tudo que é cientificamente possível é eticamente aceitável”.

Entre as definições da bioética, destaca-se o conceito que predominante foi dado em 1972 através da publicação *Encyclopedia of Bioethics* do *Kennedy Institute*

---

<sup>1</sup> Construída a partir da união das palavras *bios* e *ethos*, em tradução literal do grego para o português, a palavra bioética significa ética da vida.

*of Ethics*, que a define como “um estudo das dimensões éticas da medicina e das ciências biológicas à luz de valores e princípios morais”, fazendo da bioética uma ciência que reflete sobre os limites e finalidades da intervenção do homem sobre todos os seres e o ambiente no qual vivem, trazendo uma discussão entre ética e técnica, tendo como principal objetivo humanizar o progresso científico e a visão técnico-instrumental que os indivíduos têm do mundo, de forma a fornecer limites para o uso apropriado da ciência para que não venha ocorrer a desumanização do homem.

## 2 Primeiros passos do principlalismo na Bioética

A visão do indivíduo como pessoa humana detentora de dignidade, direitos e da necessidade de respeito à vida foi construída ao longo dos anos e com base no contexto histórico, de modo que os avanços científicos e tecnológicos objetivassem o oferecimento de conforto, facilidade, felicidade e paz ao ser humano, sendo formalizada em documentos como a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776), Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e, mais especificamente, na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (2005). No entanto, conforme dispõe as afirmações de Teixeira (2001) defendidas no *2nd International Congress Of Nephrology In Internet*, os avanços científicos e tecnológicos, paradoxalmente aos seus objetivos, despertaram um mundo dominado por emoções e sentimentos negativos, propagando a destruição indiscriminada da natureza e propiciando a miséria, as guerras e o descaso pelos verdadeiros valores do ser.

Dentre os diversos casos em que foram reveladas a ausência de respeito à vida e aos direitos humanos, podemos citar inicialmente os experimentos nazistas da Segunda Guerra Mundial ocorridos no campo de concentração de Auschwitz, coordenados por Josef Mengele (POSNER, 2019) que chocaram o mundo em razão da crueldade e da forma em que houve a desumanização do homem, reduzido a mera cobaia. No entanto, há de ficar claro que mesmo posteriormente ao fim da guerra, não foram abandonados os experimentos científicos em seres humanos, conforme evidenciado no caso de *Tuskegee*, em que o Serviço Público de Saúde dos Estados Unidos realizou um experimento sem autorização com pacientes negros portadores

de sífilis e com não-portadores para observar o desenvolvimento natural da doença sem o uso de medicamentos, mantendo os pacientes sem informações quanto aos seus quadros clínicos, o que resultou na morte de 526 destes e na infecção de mais 59 pessoas, conforme dados publicados por Goliszek (2004). A repercussão negativa a níveis nacionais e internacionais do caso forçou o Congresso Nacional Americano, em 1974, a instaurar uma Comissão Nacional que reuniu filósofos e cientistas a fim de estabelecer princípios éticos que norteassem as experiências científicas envolvendo seres humanos, culminando na elaboração do Relatório Belmont (1978) que adotou a teoria do princípalismo e instituiu como guias para as pesquisas o princípio do respeito pelas pessoas enquanto agentes autônomos, o princípio da beneficência e o princípio de justiça distributiva.

Tendo em mente o juramento de Hipócrates (PEIXOTO, 2015), escritor grego do século V a.C reconhecido como uma das primeiras tentativas de associar ética às práticas da medicina, Tom Beauchamp, filósofo participante da Comissão, em conjunto com o teólogo James Childress, através do livro *Principles of Biomedical Ethics* defenderam a existência de quatro princípios que não possuem hierarquia entre si e que hoje são os referenciais fundamentais da bioética, sendo eles: princípio da não maleficência, princípio da beneficência, princípio do respeito pela autonomia e princípio da justiça.

## 2.1 Princípio do Respeito pela Autonomia

O respeito pela autonomia é o único princípio não advindo do juramento de Hipócrates, sendo derivado das conquistas dos direitos humanos e uma ferramenta para nortear os profissionais técnicos de modo a evitar abusos, privilegiando o respeito à capacidade de autodeterminação do indivíduo, isto é, o respeito pela sua liberdade de escolha. Aqui, o consentimento do sujeito tem grande relevância, uma vez que constitui fator determinante quanto a sua identificação como um indivíduo autônomo, o que requer medidas positivas que garantam o direito do indivíduo de decidir conforme suas próprias convicções, livre de vícios por fatores externos e com clareza quanto às circunstâncias da ação. Nos casos em que o sujeito não possui

capacidade de livre escolha, o direito para tanto passa a ser de seus responsáveis legais.

Deve ser considerado que tal princípio, além de tratar o direito de livre escolha dos indivíduos, também impõe publicidade e clareza aos profissionais técnicos, isto é, aos indivíduos devem ser dadas todas as informações relevantes do experimento, pesquisa, procedimento, tratamento, entre outros, bem como esclarecidos todos os benefícios e riscos envolvidos, a fim de que este decida sobre sua participação.

Na prática, podemos observar a aplicação de tal princípio na disponibilidade para os pacientes dos prontuários médicos que contém todo o seu histórico patológico, bem como na limitação do poder de agir dos profissionais das ciências da saúde, os restringindo a realizarem procedimentos e experiências nas situações em que estejam devidamente e legalmente autorizados, conforme documentos comprobatórios, o que em tese infere consentimento, pressupondo respeito à autonomia de decisão de seus pacientes.

## **2.2 Princípio da Justiça**

De caráter público, o princípio da justiça possui um conceito distributivo de forma equitativa e igualitária, podendo ser dividido em formal e material. O princípio da justiça formal tem como norte a ideia de que os indivíduos são diferentes e, em razão disso, são diferentes também as suas necessidades, devendo ser tratados igualmente os iguais e desigualmente os desiguais na exata medida de suas desigualdades, enquanto o princípio da justiça material se refere à distribuição de bens com relação a necessidade dos indivíduos, ou ainda por seus méritos.

A aplicabilidade do princípio da justiça pode ser identificada no respeito à fila de transplantes, uma vez que não são utilizados critérios de vantagem ou desvantagem associadas às questões de gênero, econômicas ou sociais, mas tão somente ao grau de urgência médica a ser inferido pelo diagnóstico do indivíduo. Merece nota que o princípio da justiça se adequa perfeitamente às determinações constitucionais da República Federativa do Brasil, expressando, na sua divisão formal, a essência do princípio da igualdade. Conforme entendimento de Nery Junior (1999),

dar tratamento isonômico às partes significa tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, na exata medida de suas desigualdades.

### **2.3 Princípio da Não Maleficência**

A ideia de não maleficência está relacionada a máxima *primum non nocere*<sup>2</sup> que exige um equilíbrio entre os benefícios e prejuízos que podem ser gerados nos pacientes, consistindo na ideia de evitar o mal, ou seja, na proibição de causar danos intencionais aos indivíduos, tendo como regras não matar, não causar dor ou sofrimento e não incapacitar os outros, apenas se permitindo a dor quando for para trazer um bem maior ou produzir um mal menor. Na versão brasileira de 1771 do juramento de Hipócrates, tal princípio se encontra no parágrafo quarto, uma vez que determina que a vida dos profissionais ligados às ciências da vida e da saúde nunca será voltada para o prejuízo de seus pacientes ou com propósitos maus. Vejamos:

Aplicarei os regimes para o bem do doente segundo o meu poder e entendimento, nunca para causar dano ou mal a alguém. A ninguém darei por prazer, nem remédio mortal nem um conselho que induza a perda. Do mesmo modo não darei a nenhuma mulher uma substância abortiva.

Em aplicação em uma situação prática, este princípio norteia as decisões de experiências com seres vivos, tratamentos cirúrgicos, medicamentosos, entre outros, devendo os profissionais das ciências da vida e da saúde sempre que possível optar por medidas funcionais, de modo a promover um maior bem-estar e evitar um prolongamento da dor. Também pode ser observado na conduta de não realizar medidas invasivas em pacientes terminais, deixando-os livres para passar seus dias da forma que lhes couber, oferecendo conforto e dignidade na forma de cuidados paliativos.

---

<sup>2</sup> Antes de tudo não causar dano.



## 2.4 Princípio da Beneficência

Similar ao princípio da não maleficência e encontrado no juramento de Hipócrates, especialmente na ideia de professar a vida em benefício dos doentes, implica o dever dos profissionais das ciências da vida e da saúde de visar a garantia de melhora de seus pacientes, isto é, determina a obrigação ética de maximizar o benefício. De tal princípio foram estabelecidas as seguintes regras derivadas: proteger e defender os direitos dos indivíduos, prevenção de danos, remoção de fatores que possam causar dano à coletividade, auxílio às pessoas deficientes e resgate de indivíduos em perigo, deixando claro suas diferenças com relação ao princípio da não maleficência, haja vista que o primeiro tem como norte a obrigação de evitar ou prejuízo ou minimizá-lo, enquanto o segundo determina a obrigação moral de auxílio.

Existem duas correntes que advogam sobre as formas do princípio da beneficência, sendo estas a geral e específica (SILVA, 2010). Os adeptos da ideia de uma beneficência geral acreditam que este princípio se direciona a todos os indivíduos de forma generalizada, imparcial e obrigatória, enquanto, em contrapartida, existem aqueles que enxergam uma beneficência específica, sendo esta limitada às relações dos sujeitos com indivíduos próximos, não havendo uma obrigação moral de prover benefícios às pessoas que estejam fora dessas relações. Vejamos algumas razões deste pensamento:

Não é esse, entretanto, o entendimento dos que advogam a beneficência geral e obrigatória, os utilitaristas e os moralistas cristãos. Sustentam que a beneficência deve ser geral, obrigatória e inespecífica, devendo beneficiar todas as pessoas indistintamente. Diferentemente dos que entendem desta forma, a beneficência específica, em que podemos beneficiar às pessoas com quem temos convivência, mas não somos exigidos moralmente que ajudemos àqueles que não tenhamos um relacionamento especial; não seria admissível agir de modo beneficente para todos, porque não se pode exigir o impossível. Há de se compreender que é improvável ou mesmo perigoso, que se possa praticar ações benéficas de maneira generalizada, abrangendo aqueles que estão fora do círculo das pessoas que nos são próximas, como ocorre nas relações de parentesco e amizade, frente às quais nos sentimos compelidos à ação beneficente, muitas vezes até o ponto de perder os limites da realidade. (BATISTA, 2010, p. S422).

Logo, podemos auferir que na prática um bom exemplo do uso do princípio da beneficência geral pode ser encontrado na aplicação em massa de vacinas já testadas

e com eficácia comprovada, uma vez que tal ação visa o benefício da população de forma geral, culminando na erradicação de determinada doença. Já na beneficência específica, o profissional tem o dever de agir em prol do paciente considerando sua singularidade e dignidade como indivíduo, a exemplo do profissional que indica um parto realizado por cesariana tomando como base a estrutura física e a situação psicológica de sua paciente, uma vez que possui não apenas as competências necessárias para tanto, mas, especialmente, o conhecimento pessoal do caso.

### ***2.5 Exemplos de conflitos entre os princípios gerados em razão do ordenamento jurídico brasileiro***

Os ordenamentos jurídicos das nações contribuem fortemente para os conflitos entre princípios bioéticos, o que, de certo modo, põe os profissionais da área em situação de obscuridade sobre ter ou não que privilegiar um dos princípios, muitas vezes agindo sob suas próprias convicções.

No Brasil, em razão da Constituição Federal de 1988, o direito à vida é considerado fundamental e qualquer ato atentatório a este é passível de punição, de modo que nem o seu próprio detentor pode dispor dela. Tal interpretação de pronto vedou, durante mais de um século, a possibilidade legal da realização da eutanásia e do aborto. No entanto, no presente momento existem situações específicas que possibilitam o uso desses, a exemplo da gravidez gerada mediante estupro e do feto portador de microcefalia. Com relação a distanásia, é conduta padrão de atuação no país, havendo o privilégio dos princípios da não maleficência e da beneficência.

Afora o direito à vida, no país, o direito de religião também é fonte que propicia obscuridade quando se trata do uso dos princípios bioéticos, uma vez que em contrapartida aos escritos constitucionais, bem como determinações médicas, grupos religiosos em situações específicas conseguem evitar procedimentos em que são necessárias transfusões de sangue, mesmo que a ausência de tais procedimentos resultem no óbito do sujeito, privilegiando o direito de autonomia do indivíduo, restando evidente que os profissionais da área são condicionados a escolherem caso a caso qual princípio devem privilegiar, adotando uma espécie de hierarquia entre eles.

Os Estados Unidos da América, país que primeiro adotou a teoria do principialismo, possui um sistema federativo único em que seus estados possuem legitimidade para elaborar suas próprias leis. Em 3 (três) dos seus 50 (cinquenta) estados, a eutanásia é legalizada, bem como, em 29 (vinte e nove) estados impera a pena de morte para determinados crimes, sendo estas realizadas por profissionais da saúde, o que levanta a discussão quanto à quebra do juramento de Hipócrates e à ausência de respeito aos princípios fundamentais da bioética.

### 3 Considerações Finais

A bioética, como a área de estudo que conhecemos na atualidade, é fruto do amadurecimento e de diversas conquistas da sociedade. Seus princípios fundamentais possuem grande influência do juramento de Hipócrates e constituem não apenas um guia a ser seguido, mas são ferramentas que prometem assegurar a inviolabilidade da vida e do *status* que confere humanidade ao ser humano, tendo como grande desafio a maximização da felicidade e a minimização da dor sem que, contudo, as decisões dos profissionais das ciências da vida e da saúde sejam preteridas, do mesmo modo que os avanços da biotecnologia e da biomedicina resultem numa descaracterização do indivíduo como ser humano.

Resta evidente que a ideia de uma ausência de hierarquia entre os princípios fundamentais é utópica, havendo privilegiamento de princípios específicos em detrimento de outros com base na sociedade e cultura em análise. No entanto, com a crescente globalização, estima-se que em pouco tempo haverá uma padronização a nível internacional com viés de viabilizar o atendimento e respeito a todos os princípios de forma igualitária.

### Referências

AZEVEDO, Maria Alice da Silva. Origens da Bioética. **Nascer e crescer**, Porto, v. 19, n. 4, p. 255- 259, dez. 2010.

BEAUCHAMP, Tom.; CHILDRESS, James. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola; 2002.

DALL'AGNOL, Darlei. **Bioética**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

FERREIRA JUNIOR, Eduardo Assis. A Bioética e Seus Princípios Fundamentais. *In*: BONNEAU, C.; DESIREÉ, T.; PEQUENO, M. (Orgs.). **Perspectivas Éticas**. João Pessoa: Lumén Juris, 2022. p. 200-214.

FIGUEIREDO, Antonio Macena. Bioética clínica e sua prática. **Revista Bioética**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 343-358, jun./2011.

FIGUEIREDO, Antonio Macena. Bioética: crítica ao principialismo, Constituição brasileira e princípio da dignidade humana. **Revista Bioética**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 4, p. 494-505, jul./2018.

GOLISZEK, Andrew. **Cobaias Humanas**: a história secreta do sofrimento provocado em nome da ciência. São Paulo: Ediouro, 2004.

KOVACS, Maria Júlia. Bioética nas questões da vida e da morte. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 115-167, fev./2003.

MAIA, Lorena Duarte Lopes. Os princípios da bioética. **Revista Âmbito Jurídico**, São Paulo, v. 158, p. 10-30, mar./2017.

NERY JUNIOR, Nelson. Princípios do Processo Civil na Constituição Federal. **Revista dos Tribunais**, São Paulo, 1999.

PEIXOTO, Pauto Matos. **Aforismos e Juramento**. Hipócrates. São Paulo: Paumape, 1995.

PENNA, Maxwell Penna; DUARTE, Ivolette; COHEN, Claudio; OLIVEIRA, Reinaldo Ayer de. Concepções sobre o princípio da não maleficência e suas relações com a prudência. **Revista Bioética**, Brasília, v. 20, n. 1, p. 78-86, abr./2012.

REGO, Sergio.; PALÁCIOS, Marisa.; SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. Bioética: histórico e conceitos. **Revista Fiocruz**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 22, p. 13-38, jan./2009.

RODRIGUES, Maria Rafaela Junqueira Bruno. **Fundamentos Constitucionais da Bioética**. 2006. Tese (Doutorado em Direito). Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2006.

SILVA, Fernanda Magrini da. A questão da eutanásia no Principialismo bioético. **Revista Enciclopédia**, Pelotas, v. 1, p. 39-47, set./2011.

SILVA, Henrique Batista da. Beneficência e paternalismo médico. **Rev. Bras. Saúde Mater. Infant.**, Recife, v. 10, supl. 2, p. s419-s425, dez./2010.

TEIXEIRA, Hélio. Holismo e Medicina. *In: 2nd International Congress of Nephrology in Internet*. 2001, Disponível em: <https://www.uninet.edu/cin2001-old/conf/teixeira/teixeira.html>. Acesso em: 16.jan.2022.

Recebido em: 23.02.2022.

Aprovado em: 13.07.2022.



Noemi Pinheiro Xavier\*  
Zulene dos Santos Sousa Silva\*\*

## RESUMO

Esta pesquisa objetivou investigar e identificar aspectos que podem ser considerados necessários na formação de professores para a inclusão de crianças diagnosticadas com TEA (Transtorno do Espectro Autista). Para tal, foi realizado um levantamento bibliográfico de artigos acadêmicos e livros publicados sobre o tema, com autores preparados e capacitados para abordar o problema em questão. O artigo está dividido em três partes: primeiro foi abordada a questão do autismo como condição neurológica, seus critérios de diagnóstico e níveis. Em seguida foi destacada a importância de trabalhar a inclusão de maneira mais significativa e, por último, como a formação continuada e especializada do professor pode interferir de maneira positiva ou negativa no processo educativo de crianças autistas. Por fim, traçamos alternativas para uma inclusão educativa de qualidade, apresentando os resultados obtidos por esta pesquisa.

**Palavras-chave:** Autismo. Inclusão. Papel do Professor.

## **Austim spectrum disorder: professional specialization as a basis for inclusion in the educational process**

## ABSTRACT

This research aimed to investigate and identify aspects in which they can be treated in the training of teachers in the educational process of children diagnosed with ASD (Autistic Spectrum Disorder). For such research, a bibliographic survey of academic articles and books published on the topic was previously carried out, with prepared and trained to approach and answer the question in question. The article is divided into three parts. First, it will be presented about autism as a neurological condition and its diagnostic criteria and levels. Then, we will deal with the importance of working with inclusion in a more meaningful way and how continuing teacher education can positively or negatively interfere in the educational process of autistic children. Finally, we outline alternatives for a quality educational inclusion and the results concluded with this research.

**Keywords:** Autisms. Inclusion. Teacher's Role.

\*Doutora em Ciências da Educação e professora na Faculdade Adventista Paranaense, Ivatuba (PR). E-mail: noemix1962@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1424104347156093>.

\*\*Graduanda do Curso de Pedagogia, pela Faculdade Adventista Paranaense, Ivatuba (PR). E-mail: zulenysantoszo@gmail.com.

## 1 Introdução

Quando se fala sobre o autismo, já nos vem à mente a inclusão, o papel do professor e os modos de lidar com todas as especificidades de cada criança autista, em seus diferentes níveis. A educação inclusiva, com efeito, é bem abrangente, mas este trabalho tem como foco especial o Transtorno de Espectro Autista (TEA) e a formação dos professores como base para a inclusão no processo educativo deste público.

O tema do Transtorno do Espectro Autista e a formação do professor surgiu com base em vivências reais, as quais presenciei em minha família, pois meu sobrinho foi diagnosticado com TEA aos 3 anos de idade. Naquela ocasião, os pais, sem entender profundamente do assunto e de como lidar com a situação, depuseram sobre os professores da escolinha toda a responsabilidade pelo desenvolvimento cognitivo da criança, pois não houve aceitação familiar inicial do quadro. A partir deste momento, surgiu o interesse em compreender o diagnóstico do meu sobrinho para, assim, ajudá-lo em seu desenvolvimento pleno.

Conforme exposto, destacaremos aqui o posicionamento dos professores frente ao diagnóstico da criança e a cobrança dos pais sobre eles. No primeiro momento, não houve estranheza dos professores diante do que a mãe relatou sobre seu filho, o que demonstrou certa segurança para a família. No decorrer dos dias, entretanto, os professores apresentaram certo desconforto frente à situação, o que ocasionou o pedido de mudança de escola, alegando que tanto os alunos quanto os professores não estavam preparados para lidar com o quadro, sugerindo, assim, a APAE (Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais).

Contrariamente, os pais recusaram a sugestão e exigiram a permanência do filho na escola, o que trouxe um prejuízo para a criança devido às suas especificidades não serem levadas em consideração. Os coleguinhas da sala, por exemplo, o chamavam de louco, riam dele, puxavam suas roupas. E, mesmo assim, quase nenhuma intervenção adequada foi feita, nem por parte da professora e nem por parte da escola, alegando que não havia professores capacitados para receber uma criança com necessidades especiais. Os pais dele, então, o levaram para outra escola, onde foi bem aceito e os professores, até o momento, têm trabalhado com ele de forma



objetiva e carinhosa, mesmo não sendo especializados em educação de crianças com TEA.

Para um professor despreparado é um grande desafio trabalhar com estes alunos com necessidades tão específicas. Por outro lado, é ainda maior a dificuldade de incluí-los numa sala de aula em que há um número de crianças que carecem da atenção do professor. Como os docentes encontram muitos obstáculos para elaborar métodos efetivos, os alunos com TEA (Transtorno do Espectro Autista) têm maior dificuldade de construir o sentimento de pertença a uma instituição escolar.

Por isso destaca-se a importância deste trabalho, que tem por objetivo geral analisar as maiores dificuldades encontradas pelas famílias ao ter que batalhar pelo processo de inclusão de seu filho(a) com TEA e, como objetivo específico, verificar como a especialização adequada do professor poderá colaborar para uma melhor inclusão destas crianças no processo educativo.

## 2 Metodologia

Esta pesquisa foi realizada com base em uma revisão de estudo de cunho bibliográfico das leituras sobre o transtorno do espectro autista e da especialização do professor como base para a inclusão no processo educativo conforme as literaturas publicadas nos últimos seis anos.

Levando em consideração que a pesquisa bibliográfica é desenvolvida buscando analisar, sintetizar e interpretar um assunto determinado a partir de artigos científicos, livros e revistas sobre o tema em questão, para a seleção dos artigos, livros e revistas foram realizadas a busca pelas palavras-chaves: *espectro autista*, *inclusão* e *papel do professor*. A amostragem foi composta por artigos publicados nos últimos seis anos (2013-2019) e por livros publicados de 2014 a 2020.

Os artigos que foram analisados e selecionados para a elaboração deste texto estão disponíveis na base de dados *Scientist Electronic Library* (ScieElo). Na triagem dos artigos foi considerada a data de publicação, o idioma dos textos (português) e a abordagem do assunto. Os livros foram encontrados na biblioteca da FAP (Faculdade Adventista Paranaense) com data de publicação de 2014-2017. Inicialmente houve uma análise dos temas, autores, leitura dos resumos e, em seguida, foi realizada a leitura na íntegra do material recolhido.

Na primeira parte deste trabalho abordaremos o transtorno do espectro autista (TEA) considerando seus níveis, especificidades e desenvolvimento, bem como é trabalhada a inclusão de crianças com o diagnóstico. Na segunda parte será discutida a importância da formação especializada para que o professor possa atuar de forma mais eficaz com estes alunos, oferecendo um suporte mais acolhedor às suas famílias.

### 3 Espectro autista

O Transtorno do Espectro Autista (TEA) é uma condição neurológica que afeta o desenvolvimento e que prejudica diretamente o potencial de comunicação, as interações sociais e os movimentos autônomos. O TEA aparece logo nos primeiros anos de vida e o diagnóstico não é uniforme, ou seja, pode ser que em algumas crianças os sintomas apareçam nos primeiros dias de vida, enquanto em outras o diagnóstico seja mais demorado, sendo percebido a partir dos 12 meses. O conhecimento dos pais diz muito sobre quando são descobertas as necessidades do filho. O autismo, com efeito, também é associado a outros transtornos, como o TDAH (Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade).

Sendo assim, pode-se destacar aqui os critérios de diagnóstico do Transtorno do Espectro Autista e seus padrões de comportamento restritos e repetitivos descritos pelas DSM-5 (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais), que destaca 4 pontos específicos:

- A) Movimentos motores estereotipados e simples, movimentos de brinquedos alinhados, frases idiossincráticas e ecolalia;
- B) Perseverança na mesmice, é inflexível a rotinas, sofre por mudanças mínimas no seu dia a dia, necessidade de seguir o mesmo caminho e até comer a mesma refeição todos os dias;
- C) Muito restrito, interesses fixos, grande apego a preocupações ou objetos incomuns;
- D) Indiferença em aspectos sensoriais como cor, temperatura, texturas específicas, mania em cheirar ou tocar objetos excessivamente e foco visual em luzes ou movimentos, que para eles é uma fascinação. Existem padrões de dados mais agravantes como: deficiência em comunicação social e em padrões de

comportamentos muito restritos e repetitivos. *Déficits* em demonstrar reciprocidade nas relações socioemocionais.

Ainda em conformidade com o Departamento Científico de Pediatria do Desenvolvimento e Comportamento (Sociedade Brasileira de Pediatria, 2020), as dificuldades motoras também são problemas comuns em crianças diagnosticadas com TEA, mesmo não sendo necessária sua presença para o diagnóstico ser preciso.

A primeira explicação relacionada ao Transtorno de Espectro Autista (TEA) foi feita por Kanner em 1943, que a caracterizou como um isolamento extremo, obsessividade, impossibilidade de comunicação que envolve a linguagem e dificuldade com afetividade, de modo que todas as expressões de linguagem nada mais são que ecolalia (frases repetidas). Pouco depois, Kanner, em 1946, reitera que não poderia afirmar uma ausência de linguagem nesses quadros, já que crianças com TEA têm uma capacidade incrível de criar, embora as frases que as crianças constroem só tenham sentido dentro de um contexto que apenas elas entendem:

O vocabulário incrível das crianças que adquiriram a linguagem, a excelente memória para acontecimentos ocorridos há vários anos, a fenomenal capacidade de decorar poemas e nomes e lembrar-se precisamente de sequências e esquemas complexos, testemunham uma boa inteligência no sentido comumente aceito deste termo (KANNER, 1943, p. 247-248).

Em outras palavras, Kanner afirma que as crianças com TEA são crianças sem aptidão para estabelecer vínculos normais com as pessoas e que não conseguem reagir normalmente diante de qualquer situação desde o início de sua vida.

Na verdade, poucos sabem identificar quais são os reais sintomas de um Transtorno do Espectro Autista (TEA) e até saber o que ele é e como se desenvolve, bastante tempo já foi percorrido. Com isso a dificuldade em estabelecer um diagnóstico aumenta, pois muitas vezes apenas a partir da idade escolar, entre 3 e 5 anos, é que os sintomas acabam tomando forma. Como confirma Grandin:

Autismo é considerado como um transtorno global do desenvolvimento que se inicia antes dos três anos de idade. Caracteriza-se como uma síndrome comportamental de etiologias múltiplas que compromete o processo do desenvolvimento infantil (GRANDIN, 2015, s/p).

Como podemos observar, a descoberta do espectro não é fácil e saber lidar com a situação é essencial, principalmente por esta criança possuir especificidades

próprias, que dificultam a realização de tarefas que para nós são comuns. As maiores dificuldades atingem sua socialização, o que acaba afetando também o seu desenvolvimento. Assim, toda a família tem que se ajustar a esse novo estilo de vida, o que abrange muitos desafios.

Somadas a essas dificuldades, as pessoas com autismo também se deparam com limitações na realização de atividades diárias, como higiene e alimentação, as quais podem estar associadas aos comportamentos rígidos, agressivos ou repetitivos apresentados por eles. Em decorrência disso, a necessidade de cuidados é acentuada, levando a família a constantes mudanças em sua rotina a fim de se adaptar às características do familiar da criança com autismo (NAKAYAMA, 2007, p. 6).

Ao examinar alguns estudos verifica-se que grande parte das crianças autistas apresentam dificuldades em comum, como ter o seu comportamento social restrito, apresentar diferentes níveis e *déficits* de atenção, inflexibilidade no comportamento, entre outras. O autismo também possui as suas variáveis, ou seja, seus níveis, que podem ser classificados em leve, médio e grave. A seguir apresentamos uma tabela exemplificando estes níveis:

**Quadro 1:** Classificação das variáveis do TEA em seus diferentes níveis

| Nível de Gravidade | Comunicação social  | Comportamento restrito e repetitivo   |
|--------------------|---|---|
| Nível 1: Leve      | Nesse nível há dificuldades e pouco interesse em iniciar uma interação social.                  | Inflexibilidade no comportamento interferindo no funcionamento de um ou mais contextos. Além de apresentarem uma dificuldade significativa em trocar de atividade, se organizarem e planejarem. |
| Nível 2: Médio     | Grande déficit nas habilidades sociais e ocorrem prejuízos de interação, mesmo quando há apoio. | Inflexibilidade no comportamento que também dificulta o entendimento de mudanças, além de apresentarem comportamentos restritos e repetitivos frequentes.                                       |
| Nível 3: Grave     | Deficiência grave na comunicação verbal e não verbal, além da dificuldade de interação social.  | Mesmos níveis comportamentais das pessoas com nível 2.  |

**Fonte:** Adaptação de Psicologiaviva.com.

Vivemos em uma sociedade em que existem padrões pré-estabelecidos, na qual o “diferente” é excluído quase imediatamente. Esse é um grande problema que as crianças autistas enfrentam, uma vez que elas sentem extrema dificuldade de

pertencimento. Isso acontece principalmente na escola, onde estão totalmente fora da sua zona de conforto, o que faz com que o trabalho inclusivo que a professora, juntamente com os demais alunos e coordenadora fizeram, dirá muito sobre o bem-estar delas neste espaço educativo.

### **3.1 Inclusão de alunos autistas**

A BNCC (Base Nacional Comum Curricular) tem como objetivo nortear a formulação dos currículos escolares em todo o Brasil, com a finalidade de desenvolver as habilidades de todos os alunos. Isso é esperado que aconteça durante sua jornada escolar que, segundo a Constituição, na emenda nº 59/2009, na qual houve alteração dos incisos I e IV, torna obrigatória a recepção de crianças com necessidades especiais de 4 a 17 anos de idade no ensino regular, com o intuito de alfabetizá-las para que possam exercer um papel de qualidade em nossa sociedade, tornando-se autônomas e capazes de ter uma vida plena (MEC, 2018).

Para assegurar tal direito, o trabalho de conscientização é fundamental para a inclusão escolar. A formulação de políticas públicas também é de extrema necessidade, pois inclusão não é simplesmente estar dentro de uma sala de aula, ou ter uma cadeira escolar para sentar-se, indo muito além disso. A criança precisa ser percebida, atendida, precisa ser colocada no seu lugar de direito, observando sua participação bem de perto. É necessário que os professores deem uma atenção especial para que suas necessidades possam ser supridas com dignidade, como precisam e como merecem receber.

Podemos esclarecer ainda melhor as dificuldades dos professores em lidar com a *inclusão que é nossa, e a diferença que é do outro* quando observamos os planejamentos das aulas, nos quais a falta de esclarecimento e de preparo para a inclusão ficam nítidas. Sendo assim, a alfabetização básica das crianças autistas acaba caindo em defasagem, pois os ajustes feitos nas salas de aula de ensino regular não contemplam as especificidades de alunos com TEA. Ainda falta, da parte de muitos professores e escolas, a aplicação de metodologias ativas que sejam capazes de alcançar as habilidades dos autistas, que trabalhem os pontos em destaque destas crianças e que as socialize no ambiente escolar. Isso só acontece com a mediação de professores preparados e especializados.

De acordo com Sasaki (1999, p. 410) a inclusão pode ser considerada como o processo pelo qual a sociedade se adapta para incluir em seus sistemas sociais pessoas com necessidades específicas. Conforme David Rodrigues (2008) menciona, podemos distinguir a inclusão em duas dimensões e utilizando metodologias distintas: a *inclusão essencial* e a *inclusão eletiva*. Nos deteremos na inclusão essencial, que assegura que todo cidadão tem direito de participar em todos os níveis e serviços sociais sem ser discriminado. Sendo assim, a inclusão essencial conjectura que nenhum indivíduo seja discriminado, que tenha a oportunidade de ser realmente inserido no ambiente escolar, já que toda pessoa tem direito de acesso à educação.

Inclusão e participação são essenciais à dignidade humana e ao gozo e exercício dos direitos humanos. No campo de educação, tal se refere no desenvolvimento de estratégias que procuram proporcionar uma equalização genuína de oportunidades. A experiência em muitos países demonstra que a integração das crianças e jovens com necessidades educacionais especiais é mais eficazmente alcançada em escolas inclusivas que servem a todas as crianças de uma comunidade (UNESCO, 1994, p. 61).

Em um apanhado geral, entende-se que o convívio é muito importante para o desenvolvimento individual. À vista disso, a inclusão de crianças com Espectro Autista tem um valor ainda mais relevante, pois assim podem se tornar adultos capazes de desenvolver um papel relevante na sociedade, e que esta possa valorizar suas competências. O estudo da inclusão de crianças autistas, assim, contribui para a ampliação do conhecimento dos professores que trabalham com indivíduos com essas especificidades, pois a maioria entende que aceitar e compreender a diversidade humana é o correto.

Muitos educadores ainda precisam refletir acerca da inclusão de alunos com necessidades específicas no ensino regular, a fim de que sua *práxis* possa ser repensada, visando sempre a valorização e o desejo de contribuir com estes alunos. Nesta perspectiva, a intenção da reflexão é que os professores analisem qual o seu papel no núcleo escolar e fora dele. A partir da reflexão, o esperado é que os educadores tenham a concepção de que o aprendizado dos alunos com TEA se dá também através de interações sociais, a fim de mostrar que estes alunos têm a capacidade de aprender, especialmente em espaços não-segregados.

Apesar desta preocupação não ser recente, ainda persiste em muitas instituições escolares, sejam elas públicas ou privadas, o tabu de saber trabalhar com

as inclusões e especificidades com as quais se deparam, mesmo que por lei as escolas sejam obrigadas a receber estes alunos. As escolas, na sua maioria, não estão preparadas para incluir estas particularidades, de modo que grande parte da recusa destas instituições em trabalhar com a inclusão parece estar mais ligada com o medo de não saber ensinar do que de os alunos não conseguirem aprender (YUS, 2002).

Atualmente, muito se comenta sobre grande parte dos profissionais da educação não saber como lidar nas salas de aula com os alunos que têm dificuldades tanto intelectuais quanto motivada por alguma deficiência física. A educação, assim, acaba não oferecendo para estas crianças o suporte que deveria. Ao serem impedidas de ir até as instituições escolares, ou até mesmo nelas sendo excluídas, acabam não fazendo parte de um processo de inserção social que deveria envolver a todos. Como diz Nakayama:

A pessoa pode estar incluída em um grupo social e, ao mesmo tempo, sentir-se excluída de outro. Inclusão e exclusão revezam-se, então, como processos de pertencimento ou segregação, atingindo as pessoas que, em alguma situação, lugar ou ocasião, são considerados diferentes. (NAKAYAMA, 2007, p. 6).

Muitas vezes tanto a escola quando a sociedade, de modo geral, acabam repetindo que é preciso haver a inclusão, mas quando defrontadas com o diferente, a prática acaba sendo mais complicada. Ou seja, fala-se em diversidade, em inclusão, mas não se consegue incluir alguém que já é diferente e que não necessariamente precisa estar em um ambiente exclusivista. Isso nos leva a refletir sobre como o respeito é uma das melhores formas de demonstrar que somos realmente inclusivos. “O respeito pode implicar certo assistencialismo, uma generalização, que compreende as diferenças como fixas e definitivamente estabelecidas, de tal modo que só nos resta respeitá-las” (NAKAYAMA, 2007, p. 10).

Outro fator é a maneira como os professores e pais veem a inclusão: como algo que pode ajudar ou mesmo piorar a situação. Sempre existem escolas com profissionais qualificados para receber estes alunos, principalmente escolas públicas, instituições em que essa demanda é muito alta; porém, são frequentes as reclamações, ora dos pais, que acham que a escola não será bem avaliada por ter



alunos especiais, ou até mesmo das escolas particulares, nas quais era de se esperar que a inclusão também fosse prioridade.

Realmente, o processo de inclusão escolar, com a matrícula das crianças com deficiência nas escolas regulares, sem estar acompanhado das medidas de acessibilidade necessárias ao seu acolhimento e orientação tem ocasionado a má adaptação e falta de estímulo desses alunos, bem como o aumento da desesperança dos seus pais e dos profissionais que os acolhem (MANTOAN, 2003, p. 23).

Convém lembrar que apesar de tudo, a maioria das escolas tende a se estruturar, a se preparar para enfrentar estas situações. Assim, quem ensina deve demonstrar para esses alunos que, mesmo com as suas limitações, é possível chegar aonde quiserem.

A escola inclusiva é aquela onde o modelo educativo subverte essa lógica e pretende, em primeiro lugar, estabelecer vínculos cognitivos entre os alunos e o currículo para que adquiram o desenvolvimento que lhes permitam resolver problemas da vida cotidiana e que os preparem para aproveitar as oportunidades que a vida oferece. Às vezes essas oportunidades lhe serão dadas, porém, na maioria dos casos, têm que participar ativamente (ADIRON, 2004, p. 29).

Essas limitações e diferenças precisam dispor de mais atenção dos profissionais da educação, visto que incluir não é apenas oferecer alguém para auxiliar estes alunos, mas adaptar até mesmo o ambiente em que eles serão inseridos, para que este possa ser o mais favorável possível para a aprendizagem. Adaptar o lugar e inovar na forma de contemplar o conteúdo curricular para todos faz com que mesmo que cada aluno com TEA tenha a sua maneira de aprender, com um professor ou profissional apto para receber esse aluno, a instituição já se torna confiável, por não esquecer que:

A inclusão é uma inovação que implica um esforço de modernização e reestruturação das condições atuais da maioria das nossas escolas (especialmente as escolas de nível básico), ao assumirem que as dificuldades de alguns alunos não são apenas deles, mas resultados, em grande parte, do modo como o ensino é ministrado e de como a aprendizagem é concebida e avaliada. (MANTOAN, 2003, p. 57).

### **3.2 O papel da formação especializada do professor**

Na primeira metade do século XIX, o papel do professor começou a ter destaque, sendo este inicialmente assumido por homens que atendiam tanto no ensino primário quanto no religioso. Hoje este cenário mudou. É o que mostra uma pesquisa feita pelo Ministério da Educação e Cultura (2003) em que se destaca que 98,5% dos professores da Educação Infantil são mulheres. Juntamente com esta prevalência vêm as responsabilidades, pois pressupõe-se que todo trabalho educativo e de inclusão seja sustentado unicamente pela professora e que o sucesso ou fracasso dos alunos é única e exclusivamente culpa dela (YUS, 2002).

Mas não para por aí. Sobre o professor também recai a esperança de mudança na educação brasileira, na qual a defasagem e a má qualidade ainda são muito presentes. O Art. 62 da Lei de Diretrizes e Bases (LDB), por exemplo, destaca a importância da formação mínima do professor para atuar na educação básica: uma formação em nível superior, em curso de Licenciatura e graduação plena.

Um docente não qualificado, não habilitado, que recebe em sala de aula uma criança autista provavelmente não saberá como se colocar na situação com maestria. Não saberá qual caminho deve ser seguido para trilhar uma trajetória em comum com esta criança. Por isso a necessidade dos professores terem uma formação continuada e especializada, seja ela pública ou privada. Há, portanto, a necessidade de um aprimoramento pessoal, de um empenho, especialmente porque dedicar-se aos alunos com necessidades específicas traz à tona a antiga ideia de que ensinar é um “dom” que somente aqueles que têm amor pela educação podem oferecer, fala que desvaloriza a importância da formação continuada.

Segundo Carvalho (2006), quando o professor conhece as emoções que as diferenças provocam, a aceitação em trabalhar com alunos em situação de inclusão é muito mais tranquila, pois não existirá medo, rejeição ou pena, fazendo com que a alfabetização seja mais significativa. Consequentemente, no instante em que a inclusão de crianças com autismo é debatida, é o papel do professor que aparece em seguida, pois vem dele a tarefa de mediar o aprendizado destas crianças. Como boa parte do tempo elas ficam na escola, a família acaba transferindo toda a responsabilidade da educação para o professor.

Sendo assim, estabelecer parceria entre família e professor auxilia muito, pois se a família trabalha em harmonia com a escola, a possibilidade do sucesso é ainda maior.

Em definição, a LDB (Lei de Diretrizes e Bases) estabeleceu que:

Os sistemas de ensino aos educandos com necessidades especiais: professores com especialização adequada em nível médio ou superior para atendimento especializado, bem como professores do ensino regular capacitados para a integração desses educandos nas classes comuns. (BRASIL, 1996).

A educação inclusiva tem sido observada ao longo dos anos, período em que diversos questionamentos vindos dos professores diante de sua prática frente aos desafios que a educação inclusiva impõe são aflorados. Dentro destes questionamentos carregados de preconceitos e estigmas estão: “não sei por onde começar”, “não sei o que devo fazer”, “não seria capaz de ajudá-los”, e não é isso que a educação de crianças com TEA precisa. Por outro lado, muitas escolas já dispõem de professores especializados, que incansavelmente se dedicam para que estes alunos tenham uma educação de qualidade (FERNANDES, 2007, p. 15).

#### **4 Considerações Finais**

Certamente não é possível destacar aqui todos os elementos que podem contribuir para o sucesso da educação inclusiva, mais especificamente das crianças com TEA. O mais importante é o que cada professor, cada escola e cada família pode fazer. Embora não seja possível levantar todas as possibilidades de melhorias, percebem-se alguns meios a serem seguidos para o desenvolvimento pleno de crianças autistas. Com o diagnóstico, por exemplo, é possível minimizar de maneira significativa o impacto do TEA da vida infantil até a adulta, além da diminuição do agravamento dos sintomas.

O acompanhamento multidisciplinar também é muito importante na manutenção da rotina, já que amplia as habilidades sociais e possibilita o desenvolvimento cognitivo e emocional do autista. As áreas devem estar sempre relacionadas visando obter um acompanhamento conjunto. O diagnóstico de uma criança autista pode ser percebido nos primeiros 12 meses de vida, ou dependendo

do conhecimento dos pais pode levar alguns anos, o que, sem dúvida, influenciará no seu desenvolvimento. Os principais critérios de diagnóstico, os meios para pais e professores perceberem que uma criança possui necessidades específicas, as dificuldades dos pais em lutar pela a inclusão de seus filhos com TEA numa unidade escolar e a necessidade de professores especializados para receber estas crianças, as incluindo num ambiente educacional que contribua para o desenvolvimento integral de seu ser, são os principais desafios a serem vencidos gradativamente e com maior eficácia, à medida que somos parte de uma sociedade mais global e inclusiva.

A melhor forma de garantir o sucesso no processo educativo de uma criança autista é, sem dúvida, o preparo especializado do professor e da escola para recebê-la. É dever dos pais cobrar das autoridades que seus filhos sejam atendidos em um ambiente educacional especializado, o que significa dispor de profissionais capacitados. Considerando que é de total importância a formação continuada do professor, assim como seu compromisso em se aperfeiçoar tanto no quesito curricular quanto no pessoal, cabe a este profissional preparar-se para fazer parte desta equipe qualificada.

Ademais, concluímos que a educação inclusiva atual requer mudanças no quesito ensino-aprendizagem e no acolhimento destas crianças dentro do ambiente escolar, processo que envolve tanto os professores quanto o corpo gestor das escolas públicas ou privadas.

## Referências

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais** – DSM-5. 5ª ed. Washington, 2007.

ARAUJO, L. **Transtorno do Espectro Autista**. São Paulo, Departamento Científico de Pediatria do Desenvolvimento e Comportamento n° 5, abril de 2019. Disponível em: <https://www.sbp.com.br/fileadmin>. Acesso em: 29.ago.2020.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS (ABNT). **NBR 6023**: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

BARBOSA, A. M. **O Papel do professor frente à educação de crianças com Autismo**. Curitiba, 2013. Disponível em: [Educere.bruc.com/arquivo/pdf2013/7969\\_pdf](http://Educere.bruc.com/arquivo/pdf2013/7969_pdf). Acesso em: 12.set.2020.

BRASIL. **Decreto nº 7.611, de 17 de novembro de 2011.** Dispõe sobre a educação especial, o atendimento educacional especializado e dá outras providências. Disponível em: <https://bit.ly/38dBExB>. Acesso em: 30.out.2020.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB.** Lei Nº 9394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acesso em: 12.set.2020.

CABRAL, C.; Mirian, A. Inclusão escolar de crianças com transtorno do espectro autista: uma revisão sistemática da leitura. **Educação em Revista**, n. 33, 2017, p. 1-30.

CUNHA, E. **Autismo e inclusão:** Psicopedagogia e práticas educativas na escola e na família. 7ª ed. 2017. Disponível em: [https://www.sbp.com.br/fileadmin/user\\_upload/21775c-MO\\_Transtorno\\_do\\_Espectro\\_do\\_Autismo.pdf](https://www.sbp.com.br/fileadmin/user_upload/21775c-MO_Transtorno_do_Espectro_do_Autismo.pdf). Acesso em: 10.set.2020.

CUNHA, E. **Autismo na escola:** um jeito diferente de ensinar. Ideias e práticas pedagógicas. 6ª ed. Rio de Janeiro: Wak Editora, 2015.

DECLARAÇÃO DE SALAMANCA. **Declaração de Salamanca sobre princípios, política e práticas na área das necessidades educativas especiais.** 1994. Disponível em: <http://unesdoc.org./imagens/0013/001393/139394por.pdf>. Acesso em: 22.set.2019.

FERNANDES, S. **Fundamentos para a educação especial.** Curitiba: IBPEX, 2007

GAIATO, M. **S.O.S Autismo.** Guia completo para entender o transtorno do espectro autista. São Paulo: Editora Saraiva, 2018.

GRANDIN, T. **O cérebro autista.** 6ª ed. São Paulo: Editora Record, 2015.

LUSTOSA, A. V. **O Espectro Autista e a Inclusão Escolar.** São Paulo: Editora Educere, 2015.

RODRIGUES, G. **Inclusão e Educação:** doze olhares sobre a educação inclusiva. São Paulo: Editora Primavera, 2006.

TEIXEIRA, G. **Manual dos transtornos escolares:** entendendo problemas de crianças e adolescentes na escola. Rio de Janeiro: Editora Bestseller, 2013.

VOLKMAR, F. R. **Autismo:** guia essencial para compreensão e tratamento. Porto Alegre: Editora Artmed, 2018.

Recebido em: 02.02.2022.  
Aprovado em: 07.07.2022.



Glauber Franco de Oliveira\*

## RESUMO

A partir da segunda metade do século XX, Arthur Giannotti apresenta uma leitura wittgensteiniana e hegeliana de Karl Marx que provoca uma inflexão no debate da contradição na sociabilidade capitalista burguesa, inaugurando uma interpretação paradigmática de um Marx exterior à discussão do objeto em-si, isto é, exterior a um estatuto ontológico. Hegeliana, pois analisaria que a ideia de uma contradição real marxiana está profundamente vinculada à lógica especulativa hegeliana de identidade entre objeto e conceito, no Conceito e no racional. E wittgensteiniana, pois tem que as categorias do capital são determinações do pensamento em Marx, que por ser uma sintaxe gramatical do capital manifestaria a contradição inscrita apenas como expressão, uma expressão ampliada. O autor une, em resumo, Hegel e Wittgenstein para criticar Marx. Tais leituras muito se propagariam naquilo que seria reconhecido como “Seminário de Marx”, um projeto uspiano local e nacional para intelectuais e marxistas brasileiros que envolveria gerações de pensadores. Diante disso, tem-se como importante problematizar, a partir da leitura crítica de Arthur Giannotti, se a própria realidade capitalista burguesa é ou não é contraditória. No objetivo de compreender qual é a natureza da contradição na contemporaneidade burguesa, revisou-se metodologicamente algumas obras, artigos e entrevistas importantes do autor, rondou-se seus críticos e discentes e recolheu-se alguns dos seus principais argumentos. São aqui apresentados resultados iniciais e parciais de uma pesquisa de natureza bibliográfica, qualitativa e teórica em desenvolvimento no PPGFIL/UFAL.

**Palavras-chave:** Contradição. Trabalho. Lógica. Linguagem. Giannotti.

## A critical reading of Giannotti: what is the nature of contradiction in burguese contemporary?

## ABSTRACT

From the second half of the 20th century, Arthur Giannotti presents a Wittgensteinian and Hegelian reading of Karl Marx that provokes an inflection in the debate of contradiction in bourgeois capitalist sociability, inaugurating a paradigmatic interpretation in the present day of a Marx outside the discussion of the object in-itself, that is, outside an ontological status. Hegelian, because he would analyze that the idea of a real Marxian contradiction is deeply linked to the Hegelian speculative logic, of identity between object and concept, in the Concept and in the rational. And, Wittgensteinian, because the categories of capital are determinations of thought in Marx, which, being a grammatical syntax of capital, would manifest the contradiction inscribed only as an expression, an expanded expression. In which the author unites, in short, Hegel and Wittgenstein to criticize Marx. Such readings would spread widely in what would be recognized as “Marx Seminar”, a local and national USP project for Brazilian intellectuals and Marxists that would involve generations of thinkers. In view of this, it is important to problematize from the critical reading of Arthur Giannotti whether the bourgeois capitalist reality itself is or is not contradictory. In order to understand what is the nature of the contradiction in bourgeois contemporaneity. Until then, some important works, articles and interviews of the author were methodologically reviewed; its critics and students were rounded up; and collected some of the main arguments. Here, initial and partial results of a bibliographic, qualitative and theoretical research under development at PPGFIL/UFAL are presented.

**Keywords:** Contradiction. Work. Logic. Language. Giannotti.

\*Mestrando bolsista da FAPEAL em Filosofia na Universidade Federal de Alagoas (UFAL) com projeto de pesquisa acerca da natureza da contradição na contemporaneidade a partir da leitura de Arthur Giannotti. Vice-coordenador no Projeto de Extensão “Entendendo a crise brasileira atual” registrado na Universidade Federal de Mato Grosso. Bacharel em Serviço Social na Universidade Federal de Mato Grosso. Foi voluntário no Projeto de Extensão “Ultraliberalismo e Conservadorismo no Brasil atual” registrado na Universidade Federal de Mato Grosso. Tem experiência em Ensino, Pesquisa e Extensão nas grandes áreas de Serviço Social e Filosofia, especialmente nas categorias marxianas e no debate marxista. No mestrado, ronda algumas tradições, tal como a Analítica, a Linguagem e a Dialética. E-mail: glaubereb@outlook.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4748-3364>.

Uma leitura crítica de Giannotti: qual é a natureza da contradição na contemporaneidade burguesa?



## Introdução

Arthur Giannotti é um filósofo que participou de uma reviravolta e de uma novidade na intelectualidade em geral e no marxismo, em particular no Brasil, a partir da segunda metade do século XX. Quando este autor se propõe a pesquisar sobre a contradição por uma leitura wittgensteiniana e hegeliana, o marxismo e a intelectualidade de interesse prestam atenção, já que ele completaria seu renome nacional e internacional por algum motivo – a começar.

Todavia, se por um lado é inovador e sobressalente, por outro lado muitas vezes percorre um caminho solitário com seus pares (de grande peso intelectual), já que propõe uma leitura marxiana totalmente contra-hegemônica no que diz respeito a correntes internas ao marxismo. Ler Marx por Hegel até que vai, já que dentre tudo havia uma “hegelomania” no tempo de Marx, mas ler Marx por Wittgenstein, como assim? Poder-se-ia dizer que essa leitura a partir de Wittgenstein acontece por causa do movimento da *virada linguística* e da influência norte-americana e europeia que aconteceu e acontece de cima pra baixo em penetrar as discussões filosóficas com centralidade na linguagem no Brasil. E também poder-se-ia dizer que isso se deveu pela abertura que Marx faz ao discutir todo um sistema de formas, expressões e subjetividade, a começar pela linguagem como capacidade constitutiva da atividade *trabalho* como fundante do ser social.

Mas, mesmo que tais movimentos fossem explicativos de alguma forma, tais leituras se deram sobretudo por conta da trajetória da vida de Giannotti, sendo possível dizer como sua vida o levou a tal caminho. Passaria por um intercâmbio francês, pelas influências de Gilles-Gaston Granger e Claude Lefort e, fechando com chave de ouro, pelo curso de Filosofia na Universidade de São Paulo. Mas também e não só, o influenciaria todo um movimento que havia no mundo ocidental, pois como pode ele suportar a *virada linguística*, o capitalismo fictício e o avanço das tecnologias de comunicação e informação erigindo toda uma universalidade de *segunda ordem* sem deixar afetar suas discussões teóricas? Parece que com vistas ao mundo em mudança no século XX, Giannotti pôde deixar de ser inovador para ser previsível, a favor da maré. O superdimensionamento da linguagem estaria na moda.



De toda maneira, Giannotti lega um paradigma, ou melhor, uma miríade de problematizações. A contradição marxiana é apenas *especulativa*, quiçá idealista, tal como limitava o horizonte de Hegel? O capitalismo é um *sistema de expressão*, só que *ampliado*, tal como dirigiria os escritos de Wittgenstein? São duas perguntas norteadoras de um recorte que rondam as duas leituras wittgensteiniana e hegeliana dele – existindo outras mais.

Além disso, não é fácil ler Giannotti, ele é intencionalmente erudito, não lega nenhum livro em que possa ser dito o seguinte: este é para o público em geral! Em que talvez seja esse, contra os pecebistas (do Partido Comunista Brasileiro), mais um dos seus traços distintivos e que qualifica a atmosfera uspiana do “Seminário de Marx” no seguinte: deixemos de vulgatas marxista-leninistas para fazer filosofia erudita? Todavia, não é tão simples assim, já que cumpriria uma missão e brigaria dentro da USP por um estatuto científico, porquanto o legado de Florestan Fernandes exigia isso da filosofia.

Assim, é por isso que se divide o presente artigo em primeiro contextualizar Giannotti e seu artefato (o “Seminário em Marx”), para depois discutir suas leituras marxianas e um pouco de toda sua proposta no eixo do debate da contradição na contemporaneidade, bem como seu contexto de vida e obra.

Por fim, é importante dizer que aqui se apresenta uma interpretação interessada, tem um autor por detrás deste artigo. São resultados iniciais e parciais de uma pesquisa em andamento, de modo que não se tem nenhuma intenção de esgotar a temática. Na verdade, é um artigo com muitos aspectos provocativos a se refletir, questionar e criticar.

### **Giannotti e o “Seminário em Marx”: um particular marxismo brasileiro**

O filósofo e brasileiro Arthur Giannotti é multidisciplinar, polemista, vanguardista (como um bom amigo da família de Mario de Andrade) e, como ele mesmo o descreveria, um “reator: reagindo as suas paixões” (GIANNOTTI, 2000, p. 102). Foi um dos fundadores do Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) como paradigma institucional, intelectual e brasileiro. Provocou diversas interpretações de obras marxianas, em especial no intercâmbio filosófico com alguns países europeus menos que norte-americanos (considerados não tão proeminentes como os franceses

e alemães). Voltando em 1958 de um momento único na França (pois, como diria, não seria mais um estudante jogado na *Sorbonne*), antes mesmo do seu exílio político no mesmo país em 1970, acumula a bagagem da ontologia na perspectiva neo-transcendental de Gilles-Gaston Granger, seu professor e amigo por muito tempo. E, na mesma qualidade de intercâmbio, apropria-se de um marxismo contrário ao dos soviéticos, quando frequenta o grupo político *Socialismo ou Barbárie* do filósofo Claude Lefort, lendo em especial Marx e Wittgenstein. Nisto, ainda na *Rua Maria Antonia*, organiza um grupo de estudos na Faculdade de Filosofia da USP (FFLCH-USP) para leituras de *O Capital* que resultou posteriormente no “Seminário de Marx”, formador de muitos intelectuais uspianos os quais seriam seus comentaristas, críticos e, ao mesmo tempo, legatários.

Dentre tudo, Giannotti é taxado por alguns opositores de *socialdemocrata*, pois é pessimista e reformista ao constatar o fracasso do comunismo como utopia emancipadora pelo trabalho. Ou mesmo como dotado de um *marxismo adstringido*, tal como José Chasin (1995) caracterizaria a *analítica paulista*, ao abandonar o marxismo e retornar ao kantismo, à fenomenologia e aos *jogos de linguagem* de Wittgenstein – a crítica de Chasin seria extensa. O historiador Perry Anderson (2004) formularia o conceito de *marxismo ocidental* como particular corrente do marxismo a qual o *Seminário* por Giannotti também asfaltaria, em que decorre “principalmente no distanciamento ocorrido entre teoria e prática política, na aproximação da abordagem marxista a diversas concepções filosóficas, e em sua redução gradativa ao espaço acadêmico” (SILVA, s/d, p. 71), resultado da “reclusão dos teóricos nas universidades – longe do proletariado de seus países” (BRITO, 2015, p. 2) e do “estreitamento de seus campos teóricos, que se aproximaram da filosofia – com o agravante da linguagem hermética, que distanciava ainda mais os intelectuais dos setores populares - em detrimento da economia e política” (BRITO, 2015, p. 2). Em amplitudes gerais, tem-se em Schwarz (s/d) o seguinte:

Em termos ultra-sumários, digamos que um diagrama marxista da reprodução do capital, reconstituído conforme o ângulo de Giannotti, é sucessivamente confrontado com a dialética idealista de Hegel, com a ponderação weberiana dos meios e dos fins, com o jogo de linguagem de Wittgenstein, com a separação entre ação técnica e comunicativa de Habermas, com a versão primária do fetichismo própria aos frankfurtianos (amigamente peço licença para achar esse capítulo uma catástrofe) e com a ciência econômica de hoje. O marxismo sai fortalecido de todos esses encontros, e nesse sentido

Giannotti poderia dizer com Sartre, tão fora de moda, que Marx é o horizonte insuperável de nosso tempo (SCHWARZ, s/d, p. 3)

Ou seja, o diálogo e o confronto de muitas tradições que não costumam conversar. E, para nos deter em um aspecto das suas taxações, sua *socialdemocracia* residiria muito em suas consequências intelectuais de natureza política, em que sustenta a inviabilidade marxista em superar a ordem capitalista vigente, havendo um Marx *messiânico* e dogmático que previu o *fim do capitalismo* tão somente pelo comunismo. Da mesma maneira, em sua visão política constata os fracassos históricos do socialismo, jogando tudo na tinta e papel de Marx. Conclui em uma das suas análises que como não houve a superação do capitalismo, isso só pode significar a barbárie. Todavia, não há novidade na tese, já que os principais críticos iriam pelo mesmo caminho, seja de esquerda ou direita. Para Schwarz (s/d), tais conclusões não passariam de uma falta de contextualização histórica, ou mesmo do erro de uma atenção maior ao “jovem Marx da filosofia” em detrimento de um “Marx de *O Capital*”. Na verdade, alguns dos críticos de Giannotti recorrentemente indagariam: como um intelectual de tamanha envergadura comete erros tão fundamentais?

De todo modo, nesse desenrolar se aclimatava a consolidação de um novo marxismo brasileiro frente ao marxismo-leninismo e às vulgatas militantes, e na formação de uma intelectualidade brasileira de fortes características uspianas com ligação francesa. Em que, se para Schwarz (1998) o contexto do “Seminário” era o da USP (Universidade de São Paulo), para Sader (2005) era o político, como verifica em toda uma cultura de leitura de textos políticos, tal como os gramscianos, trotskistas e sartreanos. Contudo, seriam muitas gerações de intelectuais que, embora paradigmática, a corrente particular de leitura marxiana é igualmente variada.

Do grupo de estudos até a formação do “Seminário”, isto é, dos primeiros acúmulos até a primeira geração de frequentadores regulares, os integrantes mais frequentes eram os sociólogos Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni e Leôncio Martins Rodrigues, a antropóloga Ruth Cardoso, o economista Paul Singer, o crítico literário Roberto Schwarz, o historiador Fernando Novaes e o filósofo Bento Prado Júnior, entre outros. Ou seja, uma intelectualidade com relativo poder e influência no Brasil, que rondava múltiplas áreas do conhecimento e não distante formava “o núcleo mesmo da cultura ‘radical’ uspiana” (ARANTES, 2021, p. 280). Promovia-se dentre

tudo também “o encontro uspiano da filosofia universitária francesa com o marxismo” (ARANTES, 2021, p. 280). Depois, da primeira à segunda geração, a “participação do próprio Roberto de Ruy Fausto, Emília Viotti, Marilena Chauí, Sérgio Ferro, João Quartim, Francisco Weffort, Lourdes Sola, Cláudio Volga Albertina Costa, Paulo Sandroni e Beth Milan, entre outros” (SADER, 2005, p. 173). A saber, certamente caracterizar o grupo e reproduzir todo o diálogo marxista envolvido no longo “Seminário” ainda em andamento abrangeria desenvolver parte considerável do marxismo contemporâneo e brasileiro em geral, e da intelectualidade paulista em particular. Assim, é preciso ressaltar que durante todo o século XX houve diversas correntes marxistas dominantes cultivadas nos encontros: as teorias cepalinas, as pecebistas, as isebistas e, por fim, a uspiana.

Giannotti, diante das diversas abordagens sobre o “Seminário” e tendo cada intelectual remanescente do grupo escrevendo suas impressões e outros mais sistematizando o máximo possível do que aconteceu nos encontros, por um lado em algumas entrevistas questionaria a possível unidade, mesmo que desarmônica, do grupo, reagindo a qualquer consenso imputado aos intelectuais participantes e, por outro lado, desmistificaria sua amplitude de heroísmo, em que diz:

Esse seminário se tornou um mito e, em função disso, foram esquecidas suas limitações e suas imprecisões. Ora, tratava-se simplesmente de um grupo de estudos. Quando voltei da França, a gente costumava ir aos sábados à casa do Fernando Henrique [Cardoso] e, como eu mesmo já estava muito interessado em ter uma visão crítica do marxismo – sem deixar de ao mesmo tempo absorvê-lo -, propus que armássemos uma visão geral dos textos marxistas contemporâneos. Ao que Fernando Novais replicou, lembrando que até agora nenhum de nós tido lido Marx direito. Cabia ler o próprio Marx e foi o que fizemos. Comecei com a análise do primeiro capítulo d’O Capital e me lembro que ela já foi motivo de polêmica com o Bento, pois ele, como bom sartreano, queria encontrar ali uma antropologia fundante. Eu criticava essa antropologia e puxava a interpretação para o plano da lógica. O seminário era variado, somando pontos de vistas diferentes, cada um trazendo sua própria experiência. Depois do seminário, jantávamos e discutíamos política brasileira (GIANNOTTI, 2000, p. 95).

Ou seja, para seguir a bronca de razoabilidade de Giannotti, o “Seminário” buscava em Marx a referência para compreender as peculiaridades sociais e políticas brasileiras em face da história contemporânea do capital. Em meio à Revolução Cubana em 1959, e outras tantas no período que não condiziam com o marxismo oficial leninista, “pois não foi feita por operários, não foi dirigida pelo partido comunista

e não respeitou a sequência de etapas prevista na teoria” (SCHWARZ, 1998, p. 101), e em meio ao contexto nacional de desenvolvimentismo por Juscelino Kubistchek, com o seu propósito de avançar “cinquenta anos em cinco”, o qual Celso Furtado “observa que naqueles anos pareceu possível uma arrancada recuperadora, que tirasse a diferença que nos separava dos países adiantados” (SCHWARZ, 1998, p. 101), o contexto imediato do “Seminário” pode ser mais localizado na Faculdade de Filosofia da USP. A saber, “a ideia de uma esquerda marxista sem chavão, à altura da pesquisa universitária contemporânea, aberta para a realidade, sem cadáveres no armário e sem autoritarismos a ocultar, era nova” (SCHWARZ, 1998, p. 103), tal como menciona-se anteriormente.

Isto é, estudos marxistas relacionados “a vulgarização do marxismo por parte do PCB, o trunfo da revolução cubana como via heterodoxa ao socialismo, e seu impulso ao pensamento crítico dentro do marxismo, ao que se acrescentaria a guerra no Vietnã e a ausência do estudo de Marx dentro da própria USP” (SADER, 2005, p. 172). Contudo, isso não é consenso e é polêmico, pois cada participante publicaria análises diferentes entre si, havendo um variado número de convergências. Por exemplo, para Schwarz (1998), do pouco que o grupo tinha de ideias em comum, as críticas se desdobravam no geral contra o marxismo vulgar e as noções conceituais do PCB (igualmente heterogêneo e de dissidentes), que giravam em torno do enquadramento soviético e do estalinismo. Para o intelectual também, mesmo o grupo concluindo o fracasso do comunismo, aposta na superioridade intelectual de Marx para uma agenda local “de superação do atraso por meio da industrialização, o que não deixava de ser abstrato e acanhado em relação ao curso efetivo do mundo” (SCHWARZ, 1998, p. 101).

O que expressa, por sua vez, a natureza metodológica do grupo, que não é nada formada definitivamente, como se fosse uma ementa de curso, mas sim em movimento de muito debate a cada encontro, embora estanque de permanências. Até hoje, “para muitos veteranos do Seminário Marx filosofia é explicação de texto (filosófico, evidentemente) especializada em questões de método” (ARANTES, 2021, p. 284). Por vezes e para alguns, é “um método a-histórico e descontextualizador” (SCHWARZ, s/d, p. 1). O resumo sobre os métodos que constituem os encontros do

“Seminário” de um dos seus participantes, Paulo Arantes, é completo e podendo ter o seguinte:

[...] os filósofos que conheceram atuando na leitura em conjunto do Capital eram antes de tudo profissionais que estudavam metodicamente filosofia. Inútil lembrar que tudo era francês: métodos, técnicas e temas. Como também as duas disciplinas básicas: a História da Filosofia, professada segundo o velho princípio espiritualista da “compreensão interna” porém na sua derradeira versão, dita “estruturalista”, entre outras coisas, por neutralizar a questão da verdade material das doutrinas, em favor de sua significação arquitetônica-argumentativa; e a Epistemologia, dominada na época pelo magistério de Gilles-Gaston Granger, cuja filosofia do Conceito antecipava em mais de um ponto a nova filosofia francesa dos anos 60. Ora, os filósofos presentes simplesmente cumpriram com a obrigação, a julgarmos pelo único protocolo do Seminário, redigido e publicado por Giannotti. Isto é, começaram a ler O Capital como Gueroult ou Goldschmidt explicavam Platão ou Descartes – neste despropósito consistiu justamente a revelação –, um método talhado para o andamento linear da teoria tradicional mostrava-se capaz de fazer falar o seu contrário, uma técnica suspensiva a serviço de um pensamento que proíbe a separação de conhecimento e interesse, discurso e contexto prático (ARANTES, 2021, p. 284-285).

Isto é, inclinações francesas, profissionais, estruturalistas e epistemológicas, tendo um Giannotti instruído por Gilles-Gaston Granger, em quem se vê muito da sua herança. Uma direção que não por autoridade intelectual tinha unidade no desenrolar dos encontros, mesmo que composta de uma variedade de contestações, o que unia sartreanos e nacionalistas-desenvolvimentistas – para acrescentar aos já citados.

Assim, surgia a partir da segunda metade do século XX um “novo marxismo no Brasil” (com todas as ressalvas possíveis desse “novo”) que se sustentaria e ramificaria até atualidade, a qual Giannotti é um grande proponente e se torna um dos mais renomados filósofos e marxistas brasileiro. Suas conseqüências formaram uma particular corrente no marxismo brasileiro que, por ser interdisciplinar, abrange uma filosofia brasileira de características franco-uspiana, marxista, multidisciplinar e dialógica, partindo de uma visão textual de *compreensão interna*, de tendências à teoria do conhecimento agarrada sobremaneira a uma ciência de preferência fenomenológica, no que diz respeito a essência de uma transcendentalidade.



### Leituras giannottianas de Marx: qual é a natureza da contradição?

Acerca de Marx e do marxismo, Giannotti se interessava mais por Marx do que pelo marxismo, o que ia de total encontro ao que se tinha das suas preferências no estudo interno do texto de maneira atenciosa e metódica, ou da sua pressuposição de recusar qualquer “identidade teórica do marxismo” (GIANNOTTI, 2010, p. 7). Por isso, desde o começo assume uma “leitura incoerente” de Marx e o lega ao prazer da hermenêutica, quando não muito ao epistemologismo, não sendo à toa que se coloca no oposto de José Chasin (1995), o principal estudioso de um *estatuto ontológico* marxiano no Brasil – mesmo elogiando a atenção de Lukács à *substância*. Ainda mais, diz que prefere “abandonar de vez a pretensão de ter atingido o coração do pensamento do autor” (GIANNOTTI, 2010, p. 7), da mesma maneira que diz também que deve “reconhecer que estou torcendo o sentido que Marx empresta à sua crítica, pois a desloco para o lado do kantismo, visto que passo a indagar pela possibilidade da dialética materialista” (GIANNOTTI, 2010, p. 22).

Em meio a essa postura, como um ponto central das suas pesquisas anda “atrás da ideia de como é possível encontrar parâmetros de conduta que sejam ao mesmo tempo identitários e contraditórios” (GIANNOTTI, 2000, p. 103) no debate da contradição, seu problema recorrente. Que significa, por sua vez e em geral, escolher trabalhar na distinção “entre a história contemporânea das categorias, seu desdobramento formal, e a história do vir-a-ser: de um sistema” (GIANNOTTI, 2000, p. 103) ao se referir à linha hegeliana de Marx. Ou mesmo, já numa relação giannottiana de Marx e Wittgenstein, “descobrir como se podem articular as forças produtivas num sistema de expressão” (GIANNOTTI, 2000, p. 105-106). Isto é, pesquisar como a contradição se expressa em um sistema de expressão que leva em consideração sua relação com as forças produtivas, o desenvolvimento tecnológico e o movimento vindo desde a materialidade, mesmo que essa materialidade seja uma “espécie de imperativo ontológico que mandava identificar onde quer que fosse uma certa camada de Logos” (ARANTES, 2021, p. 291-292), algo como um “universo de idealidades sem o qual não haveria costura possível entre as coisas e as palavras” (ARANTES, 2021, p. 291-292).



Dentre tudo, uma das principais chaves explicativas para compreender Giannotti está na “distinção de raiz kantiana entre ‘contradição’ e ‘contrariedade’” (FILHO, s/d, p. 7). Propõe em tese que por Marx não confundir as duas ordens, a do pensamento e a do mundo objetivado, “afirmando que como estas ordens são ontologicamente distintas o pensamento jamais poderá agarrar a raiz das próprias coisas” (FILHO, s/d, p. 7), ele se põe em meio a isso no campo do pensamento, abrindo um espaço grande de muitas conclusões do autor. Como se põe do lado do pensamento, tudo é produto de *jogos de linguagem* ao passo wittgensteiniano. Por ser *jogos de linguagem* é lógica autonomizada, estando a verdade no âmbito da lógica, o que explica seus críticos dizerem da abertura da porteira ao *misticismo* e ao *logicismo*. E, assim, há uma impossibilidade do pensamento reproduzir um mundo concreto em seu movimento. Dessa maneira, Giannotti estabelece alguns níveis de problemas, avançando a cada passo em um.

A começar por Wittgenstein para depois passar a Hegel, diz que a partir do *Princípio da Contradição* em Aristóteles, o cálculo proposicional formula a impossibilidade como a negação de  $p$  e  $\sim p$ , isto é, formulisticamente  $\sim(p \ \& \ \sim p)$ , onde a contradição, considerando seus valores de verdade, conjuga duas proposições as quais o resultado é sempre falso, sendo para o *Wittgenstein tractariano* desprovida de sentido, já que não pode logicamente ser falsa (GIANNOTTI, 2013, p. 139). Desta maneira, do *Wittgenstein tractariano* “que considerava a proposição como figuração (*Bild*), essencialmente bipolar, de um estado de coisas (a contradição estando impedida de afigurar)” (GIANNOTTI, 2013, p. 139) ao do *Wittgenstein da investigação*, passou a atribuir a contradição de um outro modo, em que “uma proposição somente tem sentido no contexto de um jogo de linguagem” (GIANNOTTI, 2013, p. 139). Sobre isso, Giannotti (2013) explica o seguinte:

Se várias palavras, e até mesmo signos não verbais, se juntam para, de forma regulada, apresentarem certos estados de coisas, certos casos, de maneira correta ou incorreta, isso somente se efetua porque esses signos estão sendo usados em obediência a determinadas regras, com vistas a se obter certos resultados. Desse modo, a bipolaridade do falso e do verdadeiro se diversifica conforme se arma a oposição entre seguir a regra de modo adequado ou inadequado (GIANNOTTI, 2013, p. 139).

Isto é, em um primeiro momento a linguagem, “como uma caixa de ferramentas que servem a vários propósitos” (GIANNOTTI, 2013, p. 140), que lida com símbolos

não simplesmente formais, ligados e separados entre si, passa em um segundo momento “a ser uma forma de ação ligada a um modo de dizer. Varia, pois, segundo a diversidade dessas ações sendo ditas, isto é, segundo práticas que se tramam discursivamente” (GIANNOTTI, 2013, p. 140).

Giannotti (2000), a respeito da contradição na teoria wittgensteiniana, diz que de “acordo com ela, se digo ‘isto é belo’ e você diz ‘isto é feio’, nós estamos entrando em contradição – o que, para a lógica formal, não é o caso. Cabe, então, entender o que Wittgenstein está querendo dizer com ‘contradição’” (GIANNOTTI, 2000, p. 107) estendendo o mesmo a Marx, em que o filósofo diz o seguinte:

[...] quando o cálculo das proposições formaliza a contradição, os problemas essenciais de seu sentido foram expurgados, pois as proposições foram tomadas unicamente sob o aspecto de como podem vincular por seus valores de verdade. Isso não explica como a contradição é usada. A questão é saber como é possível operar com conceitos, ou com representações, que parecem como identidades, e, no operar, os objetivos vão sendo inteiramente subvertidos – subvertidos não por um Deus que vem de fora, mas por um processo pelo qual ocorre uma espécie de alteração dos próprios objetos. E todos nós somos enredados pelo mesmo processo. Ou seja, o problema da validade da regra implica a institucionalização do guardar a regra, o que por sua vez pode subverter o sentido da regra tal como é apenas visada (GIANNOTTI, 2000, p. 107).

Para Giannotti, então, não basta formular as proposições e calcular os valores de verdade, mas sim explicar como a contradição é usada levando em consideração como a regra transforma e é transformada nesse processo, e isto já no processo de tornar em *expressão*. O autor, em vista de tal processo, entende o capitalismo como um mundo em que “a construção dos signos pelos quais pautamos nossa sociabilidade rouba os sentidos elementares pelos quais começamos a agir” (GIANNOTTI, 2000, p. 108). Esses sentidos estão sendo completamente subvertidos por um capitalismo que:

[...] além de estabelecer as regras, aprendeu a guardá-las, e guardá-las *ad hoc* conforme seus próprios interesses, também estamos metidos na barbárie no sentido bom da palavra – isto é, não no sentido de um estado primitivo sem regras, mas no de uma utilização da regra de acordo com determinados interesses (GIANNOTTI, 2000, p. 109).

Assim, Giannotti introduz um certo vocabulário que distingue para seu objetivo *modos de representação e meios de apresentação*, nos quais não há “diferença

essencial entre a relação e o controle e a norma” (GIANNOTTI, 2000, p. 106), já que ambos existem em um mesmo plano do real. Isto é, por definição, existentes em um nível mais elementar das relações de vigilância da regra, que é “quando os objetos se transformam em signos” (GIANNOTTI, 2000, p. 106), como *modo de representação*. Por exemplo, “Se A se relaciona socialmente em relação a B, há uma regra e um terceiro cuidando dessa regra” (GIANNOTTI, 2000, p. 106), não havendo um Estado a impor transcendentemente esta regra, ou, em termos marxistas, “as pessoas que trocam não são apenas trocadoras, atuam como agentes que respeitam a relação de propriedade e assim por diante. A normatividade está no nível mais elementar das relações sociais” (GIANNOTTI, 2000, p. 106). E, como *meios de apresentação*, “cuja expressão diz respeito aos meios pelos quais os objetos e os fatos se apresentam como objetos representados pelas regras do jogo” (GIANNOTTI, 2000, p. 106). Por exemplo, no caso do *dinheiro* em Marx, meio efetivo de um sujeito A e outro sujeito B se reconhecerem como proprietários de algo que deve circular. Enfim, um sistema de dupla necessidade interligado no mesmo plano: *história categorial* e *história do vir-a-ser* (GIANNOTTI, 2000, p. 107). E isso, ao transpor para a análise do capitalismo, vai de total encontro ao que Gianotti (2021) explica por *gramática do capital*, tal como seu hiperativo wittgensteiniano recorre, em que define como uma:

[...] regulação de coisas ligadas a comportamentos verbais ou não verbais, mas sempre com sentido, Ludwig Wittgenstein a chama de gramatical. Não estou falando da gramática da língua portuguesa ou da francesa, mas das próprias relações sociais na medida em que moldam coisas, em que são logos (GIANNOTTI, 2021, s/p).

Neste problema específico, o filósofo uspiano questiona o seguinte: de um lado, “de como as categorias se repõem através de comportamentos, particularmente o processo de trabalho, cujos parâmetros são reafirmados e adaptados no fim do ciclo produtivo” (GIANNOTTI, 2000, p. 103). E, de outro lado, “como a história vai construindo situações e instituições determinadas – o dinheiro, o trabalho livre, etc. – que passam a ter novo sentido quando se integram num novo sistema” (GIANNOTTI, 2000, p. 103). Tal análise leva em consideração que existe “nessa passagem uma invenção, uma liberdade, que não está configurada no mero decorrer do tempo” (GIANNOTTI, 2000, p. 103) que, por sua vez, “abre uma cesura entre a regra e o

processo efetivo de segui-la, pois só assim a repetição da regra pode desenvolver sentidos que, se são roubados para que ela possa ser repostada, deixam rastro cujo significado vai ser aproveitado num novo sistema normativo” (GIANNOTTI, 2000, p. 103). Em geral, é o problema do processo central da reprodução, ou, em outros termos, é o problema da reiteração de um comportamento.

Nessa direção, diante desses dois lados e de uma certa liberdade em sua passagem, Giannotti (2000) reflete sobre como “as expressões da troca se generalizam, estabelecem um campo em que certas ações se tornam corretas e outras falsas do ponto de vista do sistema econômico, deixando sempre a margem elementos que fogem dele” (GIANNOTTI, 2000, p. 103), formulando o seguinte: “Contradiriam tais elementos as identificações gerais do sistema, isto é, suas leis, ou se poriam apenas como seus momentos antagônicos?” (GIANNOTTI, 2000, p. 103). Isto é, a reprodução do sistema de expressão seria contraditória ou não, já que existe *uma cesura entre a regra e o processo efetivo* de segui-la? Releva-se o debate giannottiano da contradição.

Para esta resposta, observam-se dois caminhos. Em um primeiro caminho, se houvesse a contradição entre tais elementos das identificações gerais do sistema “haveria no próprio sistema uma força interna que o levaria a implosão e à sua superação” (GIANNOTTI, 2000, p. 103). Agora, em um segundo caminho, se pusesse apenas como momento antagônico, não formando uma contradição, “o futuro não estaria inscrito no passado, pois os elementos antagônicos não estariam vinculados a uma força interna única responsável pela superação” (GIANNOTTI, 2000, p. 103), caindo na fragmentação do todo como um exemplar momento. Aparece, para Giannotti, a importância de colocar e discutir tal problema por Wittgenstein.

Diante desse cenário, Giannotti usa de Wittgenstein em um ponto que diz ser semikantiano, no movimento de se perguntar o seguinte: “como é possível entender, do ponto de vista das ações concretas, sem o espírito absoluto, sentidos que são contraditórios e que levam a reposição de certas identidades, embora pondo outras que fogem desse processo de totalização” (GIANNOTTI, 2000, p. 103). Conclui que para compreender tal processo é preciso “ampliar a noção de expressão” (GIANNOTTI, 2000, p. 103), indo ao encontro do filósofo da linguagem em muitos aspectos e contra o hegelianismo em tantos outros.

Para tanto, ampliando seu leque wittgensteiniano, o conceito de *esquema operatório* se torna importante, porque pressupõe tal como a ampliação da noção de *expressão*, uma certa *totalização imaginária*. Neste caso, é preciso colocar no *esquema operatório* tanto a reiteração de um comportamento, que implica uma relação de transformação dos objetos que estão sendo manipulados, como uma transformação da relação de *alteridade*. Isto é, é preciso colocar no nível da própria relação de operação tanto as alterações nas determinações dos objetos mobilizados como as alterações do outro, o qual precisa reconhecer uma certa regra de propriedade. O processo interior, deste modo, integra-se à finalidade de toda uma forma de sociabilidade, por assim dizer, sua *totalização imaginária*. Assim, é possível “encontrar ao mesmo tempo, no processo mais elementar do metabolismo do homem com a natureza relações de transformações e relações de dever-ser: o que é e o que deve ser se amalgamam embora sejam aspectos diferentes do mesmo movimento” (GIANNOTTI, 2000, p. 103).

Tal *totalização imaginária* e seu *esquema operatório de meios de representação e apresentação* se movimentam no que se define como o *logos prático* de Giannotti com Wittgenstein. Em termos contextualizados é preciso perguntar: como é que se forma esse *logos prático* no caso do capitalismo? “No caso do capitalismo, essa articulação é feita graças ao fato de que cada um desses objetos se exprime sob a forma de valor: a articulação do valor é uma expressão dessa articulação das forças produtivas” (GIANNOTTI, 2000, p. 105). Isto é, ao valor se relacionar com as forças produtivas edifica-se um *esquema operatório* no *nível da expressão* em que tanto o valor como as forças produtivas são vistas com relação ao outro no mesmo processo de sua planificação.

Nesse sentido, a interrogação de como as forças produtivas mudam permanentemente o processo será parte especial do *esquema operatório*. É um mundo bipolar, por assim dizer, pois existe o objeto em um mundo e seu alçamento como *expressão* em outro transformado em *signo*. Ou seja, objeto e signos formam um mundo bipolar, pois por mais que o mundo do próprio objeto seja relegado de diferentes maneiras e caia o mundo dos signos no que alguns críticos diriam de *solipsismo* (vida e mundo um só, só o indivíduo entende a sua própria linguagem), tal como Gyorgy Lukács (2012) se poria contra Wittgenstein. “Ora, a noção marxiana da

composição orgânica do capital, que diz que as forças produtivas são expressas em termos de valor, refere-se, a meu ver, a esse processo pelo qual os objetos passam a ser significados, uns em relação aos outros” (GIANNOTTI, 2000, p. 105).

E é aqui que Marx e Hegel se distinguem, a fim de fazer uma ressalva importante de Giannotti e de sua leitura hegeliana de Marx, pois Hegel “parte do pressuposto de que a expressividade se dá no nível do conceito, da relação silogística da regra com seu caso. Desse modo, é a atividade inscrita no silogismo, como expressão do Absoluto” (GIANNOTTI, 2000, p. 105). E Marx inverte esse movimento de constituição, examina “como a proporção tecnológica se expressa em termos de valor, desde cada fator de produção seja pensado como momento da produção em geral” (GIANNOTTI, 2000, p. 105-106). Em outras palavras, uma reviravolta. Contudo, não distante, sempre se questiona: teria Marx “de fato conseguido levar a cabo seu projeto de revirar — seja lá como se entenda essa inversão — a lógica especulativa hegeliana sem pagar seu tributo ao logicismo místico?” (GIANNOTTI, 2010, p. 70). Isso porque, basicamente, Giannotti considera que por mais anti-hegeliano que Marx (e, neste caso, Feuerbach) seja, será sempre preciso a ele conservar ao menos o movimento trinitário do *Conceito* e a *teoria da contradição*, assim como, por conta disso, se limitar ao *Espírito Absoluto*, pois só assim a contradição se sustenta.

Desta maneira, dado esse movimento materialista histórico-dialético, por exemplo, da tecnologia para o valor e sua expressão, seria preciso explicar como “o desenvolvimento tecnológico altera esse processo de medida e expressão das articulações das forças produtivas em termos de valor” (GIANNOTTI, 2000, p. 106). Respondendo, para Giannotti (2000) isso acontece na ampliação do conceito de *expressão*, pois, como pressupõe, não existe de um lado uma lógica formal e de outro lado uma lógica da contradição (objetos iguais e contraditórios) (GIANNOTTI, 2000, p. 106). Isso é para o filósofo, sem economias de palavras, uma brincadeira, uma tolice: “Como seria possível o discurso e o cérebro separarem os lóbulos, um aceitando a contradição real, e o outro, não?” (GIANNOTTI, 2021, s/p). Restaria concluir com Wittgenstein, que afirma que “a existência da contradição real não equivale a afirmar a existência da luta e dos antagonismos, implica ainda transformar o real num *lógos*, numa forma de expressão” (GIANNOTTI, 2000, p. 106).



Então, em resumo, uma leitura wittgensteiniana expõe que as categorias do capital são *determinações do pensamento* em Marx, que por ser uma *sintaxe gramatical do capital* manifestaria a contradição inscrita como *expressão*, uma *expressão ampliada*, perfazendo os poros de toda relação do objeto e do signo (FILHO, 2008) que dialoga mais com o *Wittgenstein tractariano*. Pois, se em um primeiro momento Wittgenstein tenta pela análise das expressões simbólicas, estas subjacentes à linguagem, chegar ao fundamento da própria linguagem, em um segundo momento não busca mais a essência da linguagem, e sim a considera um conjunto de práticas históricas que forjam provisórias partições, tal como foi a expressão simbólica, um mito vindo do uso de uma regra, cabendo aí a expressão tida por Giannotti.

Ou seja, neste caminho, para Giannotti não se trata de tentar o impossível, de tentar reproduzir o real pelas abstrações razoáveis até descender à efetividade concreta enquanto pensamento concreto, porquanto é impossível alcançar plenamente a objetividade no plano da idealidade. A razão, pois, é sempre descentrada com relação aos seres reais, há um rebatimento lógico que diz respeito sempre a reflexão do próprio pensamento. Portanto, a verdade não é concreta, e sim, ao “se passar no plano do pensamento, opera na esfera das regras lógicas específicas à idealidade, aos jogos de linguagem” (FILHO, s/d, p. 7). Um wittgensteiniano pessimista que entende Marx como um intelectual que repõe o fantasma da metafísica da crença de “instauração no mundo de formas do pensamento” (FILHO, s/d, p. 7) vai ao encontro da crítica de Chasin (1995), que Filho (s/d) sintetiza bem, tendo tais noções giannottianas como impedidas de “compreender o processo de autoconstituição dos indivíduos no interior da interatividade humano-societária, do evoluir da autoedificação humana no bojo de contradições reais” (FILHO, s/d, p. 10), se armando pelo “construtivismo produzido pelos juízos extraídos de regras gramaticais, regras da lógica imputativa, porquanto não extraída por meio das abstrações reais” (FILHO, s/d, p. 10).

Nisto tudo, por fim, cabe ressaltar também, junto a Chasin (1995) e seu intérprete Filho (s/d), uma última crítica de Schwarz (s/d). Como um crítico literário que é, o autor é avesso a Giannotti quando este faz a relação de Marx e Wittgenstein,



questionando se é uma boa ideia conceber o modo de produção capitalista como uma gramática das relações de trabalho. Ele rebate diante dessa associação:

A gramática se aprende à custa de exercícios e reprovações. Ao passo que o funcionamento do capital, sempre juízo de ser regrado, requer castigos de outra espécie, descritos por Marx no capítulo tremendo sobre a acumulação primitiva, ou singelamente explicitados no arsenal das grandes potências. Nos dois casos seguem-se regras, mas -e daí? Vistas as disparidades, não vale mais apenas distinguir que aproximar? Será o caso agora de chamarmos o desemprego de solecismo? O que se ganha ao apresentar o capital como o grande gramático de nosso tempo? (SCHWARZ, s/d, p. 11-12)

Isto é, frente ao massacre, exclusão, estupros, torturas, exploração e violência sistemática e ininterrupta que a reprodução do capital efetiva, o que se torna uma gramática do capital de exercícios e reprovações? Não é uma linguagem que não se encaixaria menos do que o absurdo que já é o capital? Tal gramática suportaria todas as suas quantificações e qualificações objetivas e subjetivas que leva o peso de uma sociabilidade em desenvolvimento desde o século XV? Nesse sentido, Schwarz (s/d) continua:

No livro de Marx, a figura correspondente seria o sujeito automático, em que também está representada a engrenagem econômica operando sem direção consciente. Acho a figura melhor, pelo cunho fantasmagórico, de sinal negativo, e pela tarefa implícita de desalienação. Rebatendo o capital sobre a gramática, Giannotti inverte o rumo da crítica marxista. Esta procura trazer à luz a luta social por trás da ordem e das formas estabelecidas, tais como suponhamos a equidade das trocas entre capital e trabalho, ou a unidade linguística de um país. Ao passo que a assimilação à gramática mais encobre do que revela. No fim de contas, é um preciosismo do tipo que permite grandes efeitos a mestres do humor negro, como Kafka e Borges, sensíveis ao absurdo de dar nomes pacíficos à ordem atroz (SCHWARZ, s/d, p. 11-12).

Isto é, chama-se a atenção alternativamente a um Marx que é um intelectual que constitui um todo artístico-literário junto com seus estudos da economia inglesa, da filosofia alemã e do socialismo francês. Desenvolveria a ironia, a polêmica, a acidez, de igual forma que desenvolveria metaforicamente os vampiros, os fantasmas e, mais essencialmente, a sua característica dialética. Enaltece-se, sobretudo, o espírito concreto, o espírito polêmico e o espírito irônico, tal como a acidez.

Então, em resumo, o debate da contradição feito por Giannotti a partir da sua leitura wittgensteiniana de Marx corre em cima de alguns pressupostos que o formatam e dão conteúdo. Parte-se de todo um arcabouço teórico pelos conceitos e

noções de *esquema operatório*, *modos de representação*, *meios de apresentação*, *expressão ampliada* e *logos prático*. Tratando problemas como a relação entre a história contemporânea das categorias e a história do vir-a-ser de um sistema, ou mesmo da relação da lógica formal e lógica dialética, ou de quando os objetos se transformam em signos ou de como a expressão diz respeito aos meios pelos quais os objetos e os fatos se apresentam como objetos representados pelas regras do jogo, isto é, o problema da relação da regra, dos objetos e do *lógos* (no caso, prático); do Marx incrustado do hegelianismo, e por isso, fatalista, logo emergindo a necessidade de Wittgenstein; da reprodução (de cesura entre a regra e o processo efetivo), de como as categorias se repõem e de como a história vai construindo situações e instituições determinadas que passam a ter novo sentido quando se integram num novo sistema em suas passagens de invenção; dos caminhos da contradição interna ou externa. É também, se considerado a partir de seus críticos, composto de limites, tais como: a falta de compreensão do processo de autoconstituição dos indivíduos no interior da interatividade humano-societária, do envolver da autoedificação humana no bojo de contradições reais e dos limites de uma gramática do capital que sustente a complexidade dos meandros frente a um Marx artístico-literal. Dentre outras teorias, sobressaem-se problemas e críticas.

Dito isso, permite-se avançar na leitura hegeliana por Giannotti, pois o autor analisaria que a ideia de uma contradição real está profundamente vinculada à lógica especulativa hegeliana, de *identidade entre objeto e conceito*, em que, se existe a contradição real, esta realidade só pode estar no nível do *Conceito*, do *Espírito Absoluto*, da *especulação* em Hegel, sendo o contrário um absurdo insustentável, um movimento impossível de seguir adiante. Salvo, todavia, as variadas críticas que faz a Hegel e da sua relação com Marx a partir de Wittgenstein, pois seu ponto de aconchego é este último. Por exemplo, Hegel suporta a contradição, assim como perambula na interioridade e exterioridade filosófica, já Wittgenstein não, pois a contradição trava a operação e deve se voltar aos valores de verdade e remanejá-los, ou mesmo se constata como falso seus átomos. Na verdade, o que pode se perceber é que Giannotti traz Marx para dentro de Hegel para assim destroçá-lo no *fatalismo* do *Espírito Absoluto* da *classe universal* e do *fim da história*.

Para reforçar tal tese, dentre todos seus questionamentos e argumentos, Giannotti (2010) analisa que Marx e Engels em relação a Hegel almejam a substituição do “paradigma do Conceito e da Ideia pelo paradigma da produção material” (GIANNOTTI, 2010, p. 19). Mas questiona, nisto, se se parte da afirmação de que um processo produtivo qualquer e sua multiplicação são reconhecidos e unificados pelo pensamento, desta maneira “permanece inteiramente fora da reflexão o fundamento material onde incide o processo de produção e do trabalho” (GIANNOTTI, 2010, p. 19). Só seria possível tal unificação se o “próprio objeto do trabalho seja constituído, como momento expulso dela, pela reflexão do próprio trabalho, assim como, para Hegel, a natureza advém da exteriorização do Espírito” (GIANNOTTI, 2010, p. 19). Desta maneira, para Giannotti, Marx cai no hegelianismo, em que

a dialética como método, a despeito de se assentar em pressupostos inquestionavelmente ontológicos, retoma a oposição entre o representar e o representado, abre uma cesura entre o pensar e o pensado, recusa ver neste último mero sujeito, de sorte que uma coisa em si está sempre escapando da reflexão da produção material e do trabalho (GIANNOTTI, 2010, p. 19).

Para Giannotti (2010), em Marx a “ênfase na positividade ativa, a crítica ao logicismo hegeliano e o valor dado ao papel constitutivo do trabalho configuram, no final das contas, apenas torções de um processo que mantém, a despeito de todo esforço contrário, sua matriz especulativa” (GIANNOTTI, 2010, p. 21). Indagando, por causa disso, “como seria possível lidar com a ideia de alienação sem que a fonte da universalidade humana fosse um gênero, precisamente o Conceito que faz a passagem, na Ciência da Lógica, da lógica subjetiva do silogismo para a categoria de objeto?” (GIANNOTTI, 2010, p. 21). Aqui, Giannotti parte de um Marx hegeliano, usando de todo um arcabouço conceitual de Hegel.

Na verdade, antes de mais nada Giannotti (2000) estabelece um Marx darwiniano, com o homem sendo posto como ser-genérico no início e no fim da história, puramente histórico-natural, ou seja, uma *essência muda* que lhe torna legatário de Feuerbach; e um outro Marx hegeliano, de história teleológica, um verdadeiro profeta. Assim, um Marx fatiado: “um que fala na centralidade da atividade prática sensível, da *práxis*; há outro, que pensa de modo especulativo e místico a lógica do capital e sua superação pela revolução da “classe universal” (FILHO, s/d, p.

4). Deste modo, como entenderia a lógica especulativa hegeliana? “Esta, como sabemos, se converte de imediato numa ontologia do *lógos*, pois a identidade *in fieri* dos elementos do discurso deve ser a mesma das unidades da realidade em movimento racional” (GIANNOTTI, 200, p. 62).

Com vistas a isso, para Schwarz (s/d), no que diz respeito mais particularmente a relação de Marx e Hegel por Giannotti, diz o seguinte:

Contra as teorias mais ou menos positivistas, que vêem nesta um fato apenas do discurso, sem contrapartida no mundo, Giannotti dá razão a Hegel e Marx: em particular atrás do dado econômico, que não é último, existem contradições em processo, que cabe à crítica desvendar e que abrem novas possibilidades lógicas e práticas (ou seja, o socialismo). Por outro lado, Marx tem razão contra Hegel quando acompanha a contradição em seus labirintos e desencontros, desvencilhando-a do esquema de superações inelutáveis da lógica especulativa. Esta a diferença entre a dialética materialista e a idealista. Não obstante, levado pelo engajamento revolucionário, Marx aposta na possibilidade ou certeza da superação e impregna todo o seu projeto político daquele misticismo lógico que denunciara na teoria hegeliana do Estado (SCHWARZ, s/d, p. 7).

Isto é, para Giannotti, se Marx e Hegel têm razão que existem contradições em particular atrás do dado econômico, se apresentando ao avesso quando diz respeito um com outro, Marx está certo de criticar Hegel de toda sua especulação e idealismo. Só que, para Giannotti, Marx vai longe demais ao ter muita certeza da superação do capitalismo quando estas contradições são reais, históricas e estouram aí, no capitalismo, caindo por causa disso em um misticismo lógico a ser criticado. De toda maneira, para o filósofo uspiano, Marx ou é hegeliano, ou não faz sentido nenhum, mantendo uma relação ambígua com a filosofia especulativa de Hegel, pois o *Espírito Absoluto* no *Conceito* atingiria sua *classe universal* em seu tempo histórico, no *Estado prussiano* e no elogio a Napoleão; já Marx faria o mesmo, só que no âmbito da *História*, atingindo o momento predominante das contradições do capitalismo ao comunismo com o desaparecimento do *Estado*.

Em outras palavras, o que se abstrai de Giannotti é que ele se pergunta até que ponto seria possível aplicar a lógica hegeliana sem virar hegeliano, isto é, sem pensar que a realidade seja discurso do próprio *Espírito Absoluto*. E, deste modo, o filósofo caminha no sentido de que para “que uma contradição se resolva em algo superior e lance novo movimento, isso só pode se dar do ponto de vista do Espírito Absoluto, ou seja, quando do próprio discurso se faz a totalidade do ser – do logos” (GIANNOTTI,

2021, s/p). E como? Giannotti divide um Marx hegeliano que com “uma história categorial, a construção da estrutura formal de um modo de produção; de outro, sua história do vir a ser, a implantação desse modo” (GIANNOTTI, 2021, s/p). Neste Marx dilacerado, a contradição pode surgir no nível categorial e, portanto, ser anulada pelos princípios, isto é, não vindo a ser bloqueada. E, neste hegelianismo, se Marx esperava o término da contradição entre capital total e trabalho total, como um fim da história que não aconteceu, logo Marx precisa ser esterilizado do seu hegelianismo, sendo Wittgenstein, como já desenvolvido, o mais apto para tratar das contradições, do *lógos* e da lógica.

Para Hegel, dirá Giannotti (2000), o princípio da identidade se encerra no entendimento, assim superando Aristóteles e o debate dual da filosofia antiga. Desta maneira, o filósofo paulista interpreta Aristóteles com o seguinte argumento: o princípio da não-contradição de Aristóteles é para o conhecimento sobre o objeto que, por sua vez, pressupõe algo existente – diga-se, pressupõe, especula algo existente. Daí a diferença entre *conhecer algo* e *ser algo*. É sobre esse algo existente que não vale o princípio da não-contradição, e sobre o qual Hegel se debruçaria. Pois, “Hegel não pretende se contrapor a Aristóteles, mas encontrar nessas linhas a pré-opção que levou este filósofo a assumir muito depressa a supremacia absoluta e universal do princípio” (GIANNOTTI, 2000, p. 63). Deste modo, talvez aí abra-se um grande espaço para brigar sobre diferentes tipos de contradição, e não apenas uma ou outra de dada tradição que apareceu mais do que as outras na história da filosofia.

Então, nesse sentido, como Giannotti (2000) diz que Marx e Engels se limitam ao misticismo de Hegel, ou não dizem nada com nada? Em um dos seus argumentos desenvolve o seguinte para uma dada resposta:

Essa análise da proposição como identidade da diferença e da identidade e conversão do positivo em negativo depende de pressupostos que nunca poderiam ser admitidos por Engels e Marx. Estes sempre se movem — e o devem fazer se pretendem manter-se “materialistas” —, em última instância, na dualidade entre pensamento e ser, sendo impossível o ser se transformar inteiramente em *lógos*. Desse ponto de vista que nega os parâmetros pelos quais Hegel converte o entendimento em razão não se pode descrever a proposição “O lírio é uma planta” — correta porque o lírio é de fato uma planta — como se possuísse o conteúdo de verdade pelo qual o conceito de lírio se diferencia naquilo em que se identifica: o lírio e a planta são idênticos do ponto de vista da planta, mas diferentes porque, segundo o próprio Engels, “planta” é uma abreviação para designar vários objetos. Lírio e rosa são casos do

conceito "planta", e se entre o conceito e seus casos há uma diferença, esta não pode provir da força da planta se diversificar (GIANNOTTI, 2000, p. 65).

Ou seja, o movimento de Giannotti é mostrar como Marx tem traços fundamentais de Hegel, depois dizer como Marx e Hegel confundem contradição com contrariedade e, por fim, propor Wittgenstein como o filósofo de tradição mais adequada para lidar com a contradição em uma *gramática do capital* e todo seu arsenal. Explica ele, por assim dizer, que Marx e Hegel costumam “dizer que toda mudança é contraditória, mas em geral se confundem antagonismo e contrariedade com a contradição no seu sentido estrito” (GIANNOTTI, 2010, p. 9).

Enfim, inaugura-se no marxismo brasileiro uma leitura wittgensteiniana e hegeliana de Karl Marx que provoca uma inflexão paradigmática no debate da contradição que perdura até os dias atuais. O que une, diante dessa visão giannottiana, Hegel e Wittgenstein para criticar Marx, a ser superado.

### Considerações Finais

Arthur Giannotti, portanto, é um filósofo que marcou a intelectualidade e o marxismo brasileiro a partir da segunda metade do século XX. Mais do que ler Marx, Hegel e Wittgenstein, contribuiu para construir uma identidade brasileira e legou um paradigma intelectual a ser relevado, discutido e criticado. Diz-se aqui que ele é um polemista e vanguardista que promoveu um forte e importante intercâmbio com muitas tradições europeias e norte-americanas em prol de um debate nacional, demonstrando razoabilidade com a relação do que vem de fora e do que é de dentro do país. Intelectualizou o marxismo e o levou ao âmbito filosófico mais duro, as vezes não popular e, por isso, institucional, formando em todo o seu percurso um grupo crítico de intelectuais brasileiros em sua dissidência.

Em meio a isso, com um perfil interdisciplinar, trouxe sobretudo para dentro do marxismo e da USP a leitura de Marx por Hegel e Wittgenstein, uma das mais novíssimas, tal como a *gramática do capital*, assim como outras já velhas e resgatadas, tal como o *marxismo-hegelianismo*. Do arcabouço de Wittgenstein para ler Marx se apresenta um dilema a ser refletido em meio ao desenvolvido, que forma a seguinte pergunta: Giannotti é confortável ao movimento dominante que vem dos



finais do século XX da *virada linguística*, da *socialdemocracia*, do avanço das tecnologias de comunicação e da linguagem e, sobretudo, pelo desatrelamento do capital financeiro do capital produtivo em se autovalorizar sem pés e mãos, assim como as burguesias dominantes desejam? Ou de fato há a falência do *fim do trabalho* e é necessário enfrentar agora e dessa vez um mundo linguístico, comunicacional e intersubjetivo, sendo a objetividade dura e crua bobagem a ser subalternizada? Se na afirmativa da primeira pergunta tem-se um Giannotti previsível, na afirmativa da segunda pergunta tem-se um Giannotti inovador.

Já a leitura de Marx a partir de Hegel é diferente, muito embora exibindo a mesma reflexão da identidade entre *pensamento* e *ser*, cabendo refletir o caráter *fatalista/messiânico* de um Marx que vê apenas no final do túnel a destruição total ou o comunismo total; *mecânico*, de um Marx de maneira travada que relaciona uma lógica formal e uma lógica dialética; *especulativo* e *idealista*, de um Marx que não é dotado de um *estatuto ontológico* e vê o mundo pela fechadura de uma natureza, objetividade e nexos causais desconhecidos.

Frente a tudo isso, as críticas de José Chasin (1995) e Schwarz (s/d) são de significativa importância, chave interpretativa do que poderia ser os limites do filósofo uspiano. Giannotti chegou a compreender o processo marxiano de autoconstituição dos indivíduos no interior da interatividade humano-societária? Tal como exposta, a *gramática do capital* sustentaria todo o absurdo que *já* é o capital, visto toda a apreensão, constituição e exposição artístico-literária marxiana d'*O Capital*? Como avisado, aqui se expõe resultados parciais e iniciais de uma pesquisa em andamento que, com base no que foi desenvolvido, coloca em reflexão tais pontos a serem respondidos, os quais o artigo faz muitos apontamentos.

## Referências

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar**: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos de 1960). Coleção Sentimentos da Dialética. São Paulo: [s/n], 2021.

BRITO, Leonardo Octavio Belinelli de. **Um marxismo ocidental brasileiro?** Uma reflexão sobre o Seminário d'O Capital. Publicado em Comunicação apresentada por ocasião do VIII Colóquio Marx Engels, organizado pelo Centro de Estudos Marxistas (CEMARX) da Unicamp. Fevereiro de 2015. Disponível em:



[https://www.ifch.unicamp.br/formulario\\_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/leonardo%20octavio%20brito%209939.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/leonardo%20octavio%20brito%209939.pdf). Acesso em: 25.mai.2022.

CHASIN, José. Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. *In*: TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Pensando com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995.

GIANNOTTI, José Arthur. **Certa herança marxista**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

GIANNOTTI, José Arthur. Contra-dicção. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, 2013, p. 139-147.

GIANNOTTI, José Arthur. Dialética futurista e outras demãos. **Novos Estudos**, n. 57, jun./2000, p. 59-79.

GIANNOTTI, José Arthur. **Giannotti**: Considerações sobre “O capital”. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/07/27/giannotti-consideracoes-sobre-o-capital/>. Publicado em: 27 jul 2021. Acessado em: 29.mai.2022.

LUKÁCS, Gyorgy. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversa com filósofos brasileiros**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

RAGO FILHO, Antonio. A filosofia de José Arthur Giannotti: marxismo adstringido e analítica paulista. **Revista Verinotio de educação e ciências sociais**, n. 9, ano V, nov. 2008.

RAGO FILHO, Antonio. **Lógica das coisas versus coisa da lógica**. O confronto de posições entre J. A. Giannotti e J. Chasin no marxismo brasileiro. Disponível em: [https://www.unicamp.br/cemarx/anais\\_v\\_coloquio\\_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao2/Antonio\\_Rago.pdf](https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao2/Antonio_Rago.pdf). Acessado em: 29.mai.2022.

SADER, Emir. Nós que amávamos tanto o capital - fragmentos para a história de uma geração. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, n. 14, jul./dez. 2005, p. 150-177.

SCHWARZ, Roberto *et. al.* **Nós que amávamos tanto O Capital**: leituras de Marx no Brasil. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

SCHWARZ, Roberto. **O neto corrige o avô (Giannotti x Marx)**. Disponível em: [http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/autores/Schwarz,%20Roberto/Roberto%20Schwarz%20%20O%20neto%20corrige%20o%20av%20\(Giannotti%20x%20Marx\).pdf](http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/autores/Schwarz,%20Roberto/Roberto%20Schwarz%20%20O%20neto%20corrige%20o%20av%20(Giannotti%20x%20Marx).pdf). Acesso em: 25.mai.2022.

Recebido em: 30.05.2022.  
Aprovado em: 04.08.2022.

## Resenha

### Experiência e Pobreza – Walter Benjamin

Filipe Emanuel Soares Silva<sup>1</sup>

Esta resenha visa analisar de maneira concisa o tema abordado pelo filósofo germano-judaico Walter Benjamin no ensaio “Experiência e Pobreza” contido no livro *O anjo da história* (2012a). Nesse texto, Benjamin reflete sobre o homem moderno, seu distanciamento da tradição, a desvalorização das narrativas e o empobrecimento das experiências, pontos importantes das diversas críticas estabelecidas pelo autor. Isto acontece como forma de provocar no homem moderno uma inquietação e uma insatisfação, fazendo com que ele perceba o que de fato está acontecendo ao seu redor, para que se sinta incomodado e, ao mesmo tempo, capaz de fazer escolhas prospectivas, de mudança, com reflexos reais na sua vida e em toda sociedade

Walter Benjamin, nascido em 1892 na cidade de Berlim (Alemanha), incumbiu-se de criticar os efeitos da modernidade através de suas obras. Foi um dos grandes críticos da ascensão do nazifascismo, tendo uma morte trágica durante sua fuga: ao passar pela cidade de Portbou, se defrontou com um comboio nazista e, diante do revés, decidiu atentar contra a própria vida, cometendo suicídio. Aos olhos do sistema autoritário que vigorava em seu país, Benjamin era considerado um “inimigo público”, o que o fez preferir morrer ao fazer parte dos terrores dos campos de concentração.

Em seu ensaio “Experiência e Pobreza”, Benjamin faz críticas precisas à modernidade e seus efeitos na sociedade contemporânea. Logo de início, Benjamin indica a *pobreza de experiência* como o fator preponderante para o surgimento da “nova barbárie” (2012a) do homem moderno. A *experiência*, segundo a visão benjaminiana, é um ente da história, cujo *apagamento* reflete-se nas gerações futuras que a ridicularizam e a desvalorizam em detrimento do aprendizado técnico. Segundo

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), tendo como tema da monografia “Estética Decolonial em Enrique Dussel”. Tem experiência na área de Filosofia e Cinema, com ênfase em Filosofia Latino Americana, Ética e Estética, atuando principalmente nos seguintes temas: estética decolonial, epistemologias do Sul e pobreza na perspectiva filosófica. E-mail: filipemanuel27@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2618273006502619>.

ele “o fenômeno não é assim tão estranho, porque nunca a *experiência* foi mais *desmentida*: a da estratégia pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as do corpo pela fome, as morais pelos detentores do poder” (BENJAMIN, 2012a, p. 86). O *desmentimento* da experiência por parte da modernidade fragiliza a humanidade em seus mais profundos diálogos, nos quais a voz de quem conta a história torna-se mero produto da sociedade capitalista vigente, ou muitas vezes nem isso. A oralidade perde vigor diante dos artifícios que permitem a “tecnicização”, tornando o ser humano escravo dos seus meios de comunicação (celulares, televisores, rádios e internet).

“Esse gigantesco desenvolvimento da técnica levou a que se abatesse sobre as pessoas uma forma de pobreza totalmente nova” (BENJAMIN, 2012a, p. 86), oriunda da relação entre o desenvolvimento da técnica e a desvalorização da *experiência*, que gera o que Benjamin irá chamar de *galvanização*. Uma espécie de “falsa ideia de riqueza humana” em que cada indivíduo é colocado sobre a “parede”, sobre uma camada fina, sintética, fria, que o blinda da realidade e do encontro com o Outro. O humano *galvanizado* é um humano “aquém” da *experiência*. Um humano que não está a par da própria cultura que o insere no mundo, pois a experiência é um dos pressupostos essenciais para a inserção da cultura em seu espaço.

Quando olhamos para o interior da Bahia, por exemplo, percebemos a *experiência* como força latente no desenvolvimento das culturas periféricas. O respeito aos “antigos” nas regiões fora dos grandes centros urbanos é preponderante para a disseminação da cultura de um povo. É a credence das rezadeiras, por exemplo, que reflete sobre o antecedente espiritual e histórico do interior do nordeste, ou o velho vaqueiro com gibão de couro, que em seus cânticos transmite a experiência do sertanejo, ligando o seu corpo à sua cultura. A falta de escuta humana gera uma *pobreza* que incapacita o indivíduo para reconhecer suas epistemologias. Benjamin, então, reflete que há uma *pobreza de experiência* que afeta todas as culturas contactadas pela modernidade. A essa pobreza, Benjamin chama de *barbárie*.

“Barbárie? De fato, assim é. Dizemo-lo para introduzir um novo conceito, positivo, de barbárie” (BENJAMIN, 2012a, p. 87): a *pobreza de experiência* é o que Benjamin chama de *nova barbárie*. Essa barbárie, segundo ele, reflete sobre o ser humano que já não escuta e não percebe a voz do mestre, mas que engatinha no território dado pela *reprodutibilidade técnica* (BENJAMIN, 2012b, p. 19), tomando esta

reprodução desmedida dos meios de comunicação em detrimento do saber. Benjamin deságua no território da epistemologia, cujo saber se torna comprometido pela falta de *experiência*, pois é ela que nos proporciona o possível vislumbre da verdade.

O direcionamento dessa *nova barbárie* ou *nova pobreza* leva o *bárbaro* a um “princípio” (BENJAMIN, 2012a) que enfraquece o seu projeto, não contemplando o mundo da vida (*Lebenswelt*) que o cerca. Segundo Benjamin, um dos destruidores do conhecimento pelas *experiências* é o racionalista francês René Descartes, que “começou por reduzir toda a sua filosofia a uma única certeza: ‘Penso, logo existo’” (BENJAMIN, 2012a, p. 87). Nessa relação de causa e consequência, entre “pensar e existir”, um não está deslocado do outro. A problemática inserida por Benjamin em seu texto reflete que essa relação entre “pensar” e “existir” diz respeito à realidade imposta pelo sistema da modernidade, cujo “pensar” e “existir” precisam ser praticados através de estruturas delimitadas de pensamento, com um único intuito de negligenciar as outras formas de saber. Descartes é um dos grandes representantes de todo aprisionamento sugerido e aplicado pela modernidade, tanto na Europa, quanto nas colônias, em que cada indivíduo está já fora ou ainda inserido a um sistema pedagógico que lhe afasta da *experiência*.

Como crítico preciso da arte moderna, Benjamin usa como “plano de fundo” as composições artísticas de sua época. Pintores como Paul Klee ou romancistas como Schebaart ganham lugar nas duras críticas benjaminianas que destacam a responsabilidade estética da *experiência*, mas é na arquitetura de Loos, no vidro, que ele observa o real sentido da *barbárie* imposta pela modernidade. Segundo o autor, “não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, a que nada se fixa. É também frio e sóbrio. Os objetos de vidro não têm ‘aura’. O vidro é o inimigo por excelência dos segredos e também da propriedade.” (BENJAMIN, 2012a, p. 89). O vidro como objeto sem vida, sem “aura” (BENJAMIN, 2012b, p. 27) é o inimigo da excelência dos segredos, é um objeto frio, incapaz de ligar-se a qualquer corpo que não seja de sua própria natureza. À essa “alegoria do vidro”, esta resenha atribui a expressão máxima dada por Walter Benjamin para elucidar a *barbárie*: a ele cabe a dureza, a falta de vida e seu gélido corpo, que se apega somente ao que faz parte de sua estirpe. O vidro apenas reflete a realidade, não a materializa.

A *barbárie* fez a contenção emocional da burguesia, tornando-a a classe que viabiliza a falta de *experiência*. Segundo Benjamin (2012a, p. 89) há uma espécie de

nervosismo absurdo por parte destes “habitantes de aposentos de pelúcia”, acompanhado de mau caratismo escancarado que se cala através da inibição do saber narrado e fomenta a tecnicização do saber gerado pela *reprodutibilidade técnica*. A esta *contenção burguesa*, o autor revela que:

Disso se apercebe qualquer um que ainda conheça o estado de nervosismo absurdo em que caíam os habitantes desses aposentos de pelúcia quando se partia algum objeto. Até a maneira de se irritarem – uma emoção em vias de extinção, e que eles sabiam representar com grande virtuosismo – era acima de tudo a reação de alguém a quem tivessem apagado o rastro dos trabalhos e dos dias (BENJAMIN, 2012a, p. 89).

Há ainda a análise benjaminina que diz respeito ao cansaço promovido pela *banalidade da experiência* e das falsas necessidades da imagem. O fundamento da existência humana passa a ser um *culto aos sonhos*, distanciando-nos da realidade de viver a experiência do mundo. Ajoelhando-se a ídolos que dão poucas gotas de sua existência sintética e destruindo o orgânico, a *reprodutibilidade* ganha corpo com a vida humana.

Ao cansaço segue-se o sono, e por isso não é raro vermos como o sonho compensa da tristeza e do desânimo dos dias, para mostrar essa existência muito simples e muito grandiosa para a qual no estado de vigília nos faltaram as forças. Uma existência de Mickey Mouse é um desses sonhos do homem de hoje. Uma existência cheia de milagres, que não se limitam a superar os prodígios da técnica, mas ainda se riem deles. Porque o que de mais estranho há nisso é o eles se produzirem todos sem maquinaria, improvisados, saindo do corpo do Mickey, dos seus companheiros e dos seus perseguidores, das mais banais peças de mobiliário como das árvores, das nuvens ou dos lagos. A natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto, fundiram-se aqui completamente. E diante dos olhos das pessoas cansadas das infinitas complicações da vida quotidiana, e para as quais a finalidade da vida se descortina apenas como ponto de fuga longínquo numa infundável perspectiva de meios, apresenta-se como redentora uma existência a cada momento autossuficiente da forma mais simples e mais confortável, um modo de vida em que um automóvel não pesa mais que um chapéu de palha e o fruto na árvore arredonda tão depressa quanto um balão inflável. E agora é hora de recuar um passo e fazer o balanço (BENJAMIN, 2021a, p. 84).

Há uma venda dos patrimônios culturais, segundo Benjamin, que sustenta o homem em sua *nova barbárie*. Esta confirma-se através da pobreza que tem o valor dos nossos elementos culturais, quando comparados às grandes influências do capital. Por isso há uma interação constante entre barbárie e burguesia, pois ela

alimenta o sistema de dominação exercido através da classe burguesa desvalorizando a experiência

Diante de uma ferida aberta, Benjamin recorre às suas raízes messiânicas como forma de possível solução frente à *nova barbárie*. Logo no primeiro parágrafo do escrito, o autor utiliza uma parábola para tanto, em que um velho moribundo revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos, em posse dessa informação, cavam a terra e nada encontram, porém, quando chega o outono, as vinhas produzem mais do que qualquer outra na região. Desta forma, os filhos percebem que a “felicidade não está no ouro e sim no trabalho” (BENJAMIN, 2012a, p. 85), diz o autor.

Nesta passagem, o que se apreende é o fato de que não se pode desprezar o conhecimento fruto da experiência dos mais antigos, aqueles que são ricos em experiências, com muito a repassar, o que fazem através das histórias contadas oralmente aos mais novos. Cabe a estes, com menos experiência, até pela própria idade, estar atentos aos ensinamentos desses verdadeiros sábios. Como síntese final, Benjamin propõe que aqueles que não possuem a luz da *experiência* devem “arranjar-se” (BENJAMIN, 2012a, p. 89) com os mais lúcidos, a fim de que possam extrair deles a capacidade de lucidez para vislumbrar a realidade que lhes toca.

## Referências

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Org. e trad. de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Apresentação, trad. e notas de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. Porto Alegre: Zouk, 2012b.

Recebido em: 30.08.2022.  
Aprovado em: 06.09.2022.



FACULDADE  
CATÓLICA DE FORTALEZA

Cooperatores Veritatis