

LOGOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Faculdade Católica de Fortaleza – Ano III, Vol. 3, Nº 1, Janeiro/Junho 2023

Gustavo Leite Grillo
Michel Platinir Silva Damasceno
Eliabe Lima Caraúba
Iago Nicolas de Abreu Soares
Valmir Pereira
Nalberty Medeiros Santos
Thiago José Barros Simões
Gustavo Matysiak
Igor Nascimento
Luciana de Souza Silva
Raimunda Cristina Alves da Silva
Verônica de Oliveira Alves
Érico Tadeu Xavier
Lucas Vera Guarnieri



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. 3, n. 1, p. 1-171, 2023.1

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

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

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. 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: Vilamar Monteiro

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

Bibliotecária: Deusimar Frutuoso de Almeida (CRB – 3/578)

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

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

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /
 Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 3, n. 1, (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. 3	n. 1	p. 1-171	2023
--	-----------	------	------	----------	------

Sumário

Editorial.....	7
Artigos	
A boa vida, sua natureza, condições e efeitos segundo a ética das virtudes aristotélico-tomista	9
Gustavo Leite Grillo	
A dimensão ética e social do amor em Santo Agostinho	23
Michel Platinir Silva Damasceno Eliabe Lima Caraúba	
A distinção de razão entre o Bem e o Ente em Tomás de Aquino	35
Iago Nicolas de Abreu Soares	
A primeira filósofa tupiniquim: Nísia Floresta Brasileira Augusta	52
Valmir Pereira Nalberty Medeiros Santos	
Conhecimento relativo e ciência positiva: reflexão sobre suas limitações na filosofia de Henri Bergson	75
Thiago José Barros Simões	
Considerações sobre a questão da cultura em Hannah Arendt	89
Gustavo Matysiak	
Encontros, desencontros e reencontros: uma leitura filosófica de Lost in Translation	103
Igor Nascimento	

Formação continuada: uma reflexão sobre a prática docente	126
Luciana de Souza Silva	
Raimunda Cristina Alves da Silva	
Verônica de Oliveira Alves	
Perspectivas de enfrentamento das crises pessoais e profissionais	142
Érico Tadeu Xavier	
O místico em Wittgenstein	157
Glauber Franco de Oliveira	

Editorial

Com o entusiasmo e o renovo inerentes aos começos, apresentamos à comunidade acadêmica o primeiro número do terceiro volume da *Logos & Culturas*, revista acadêmica vinculada à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), instituição de ensino superior que, através de seus periódicos científicos, ao passo em que reitera seu compromisso em ser *cooperadora da verdade*, colabora efetivamente com a democratização da produção científica no Brasil.

O presente número brinda seus leitores com dez profícuas contribuições para os debates filosóficos, teológicos e da área da Educação. Em comum entre eles notam-se a pluralidade de temas, de autores e de universidades, além das discussões interdisciplinares ínsitas aos manuscritos que compõem o número aqui apresentado e do respeito pelo debate científico e pela dignidade da pessoa humana. Nesse diapasão, os interessados pela Antiguidade e pelo Medievo certamente se beneficiarão dos artigos *A boa vida, sua natureza, condições e efeitos segundo a ética das virtudes aristotélico-tomista*, *A dimensão ética e social do amor em Santo Agostinho* e *A distinção de razão entre o Bem e o Ente em Santo Tomás de Aquino*. Já os leitores de filosofia contemporânea certamente desfrutarão das potentes reflexões contidas em *Conhecimento relativo e ciência positiva: reflexão sobre suas limitações na filosofia de Henri Bergson*, *Considerações sobre a questão da cultura em Hannah Arendt* e *O místico em Wittgenstein*.

Ademais, contribuições indispensáveis no campo da filosofia brasileira são o mote de *A primeira filósofa tupiniquim: Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885)*, além da proposta de uma filosofia da arte (mais especificamente do cinema), o aceno para uma perspectiva artístico-filosófica contida em *Encontros, desencontros e reencontros: uma leitura filosófica de Lost in Translation*.

No campo da educação, e de interesse multidisciplinar, o artigo *Formação continuada: uma reflexão sobre a prática docente* apresenta indispensáveis questionamentos e panoramas ínsitos ao desafio docente de permanecer em constante formação. Por fim, linhas teológicas e educacionais de primeira grandeza

podem ser lidas em *Perspectivas de enfrentamento das crises pessoais e profissionais*.

Agradecendo a confiança de autores e leitores que fazem da *Logos & Culturas* uma companhia frequente em suas pesquisas, fazemos deste novo número a reiteração do nosso compromisso com a educação e com a democratização da pesquisa no Brasil.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Gustavo Leite Grillo*

RESUMO

No presente artigo será feito um estudo acerca da “boa vida”, ou “vida virtuosa”, de acordo com os princípios éticos aristotélico-tomistas. Assim se procederá, explicitando a doutrina contida na obra do Estagirita, *Ética à Nicômaco*, à luz de seu principal comentador, Tomás de Aquino, bem como de outros comentadores da Escola Tomista, tendo como enfoque o estudo das condições, natureza e efeitos da boa vida. Pretende-se, assim, mostrar não só a coerência interna do sistema ético aristotélico-tomista, mas também sua perfeita adequação aos anseios mais profundos da natureza humana, lançando luzes acerca da difícil questão ético-filosófica.

Palavras-chave: Ética das Virtudes. Aristóteles. Tomás de Aquino.

The good life, nature, conditions and effects according to aristotelian-thomistic virtue ethics

ABSTRACT

In this present article, it will be made a study about the “good life”, or “virtuous life”, according to the aristotelian-thomistic ethical principles. So it will be done, expliciting the doctrine contained in the Stagirite’s work, *Nicomachean Ethics*, in the light of his main commentator, Thomas Aquinas, as well as other commentators from the Thomistic School, focusing on the study of the conditions, nature and effects of the good life. It is therefore intended to demonstrate not only the internal coherence of the aristotelian-thomistic ethical system, but also its perfect adequation to the most profound aspirations of human nature, shedding lights on the difficult ethical-philosophical issue.

Keywords: Virtue Ethics. Aristotle. Thomas Aquinas.

A boa vida, sua natureza, condições e efeitos segundo a ética das virtudes aristotélico-tomista

Introdução

Convém, primeiramente, se tratando de um novo artigo sobre a ética das virtudes aristotélico-tomista, explicar sua razão de ser frente ao cenário acadêmico contemporâneo. Objeções acerca da validade atual dos sistemas éticos antigos sempre surgem em ocasiões assim. Tais autores não estariam superados, relegados ao esplêndido museu dos notáveis, porém obsoletos pensadores? E, justamente dentro do escopo de publicações como esta, está implícita a necessidade de se responder “não” a tal questionamento. Ao expormos a doutrina da ética das virtudes, pretendemos trazer às claras o vigor, a perfeição e a coerência interna deste sistema, considerado tanto em si mesmo, como enquanto capaz de enfrentar os principais questionamentos éticos dos tempos atuais.

Considerado em si mesmo, uma vez que, como afirma o jesuíta Manuel de Góis:

Ninguém pode tornar-se um perfeito filósofo se não estiver imbuído dos preceitos da ciência moral, tal como o indica sem ambiguidades, quer aquela tão divulgada divisão em que os Antigos dispunham a Filosofia – em Dialética, Natural e Moral –, quer por ser necessário examinar o que é honesto, o que é desonesto, e o que se deve aceitar ou repelir, seja para se viver bem e felizmente, seja para se filosofar retamente. O conhecimento desta matéria pertence à filosofia moral. (*Ethica, Disp., Proemium, p. 67*).

Considerado enquanto capaz de enfrentar o debate ético contemporâneo, pois, de acordo com o aristotélico MacIntyre (2021, p. 11): “[...] somente desde o ponto de vista de uma tradição muito diferente, cujas crenças e pressuposições, em sua forma clássica, foram articuladas por Aristóteles, é que podemos compreender tanto a gênese quanto as dificuldades da Modernidade em seu aspecto moral”.

Quanto ao corpo do artigo em si, pretendemos percorrer o caminho por via explicativa da doutrina moral¹ aristotélico-tomista. Ora, todo caminho, para ser percorrido, precisa ser conhecido enquanto tal, ou ao menos naquelas suas partes ou notas mais essenciais ou distintivas – daí explicarmos sua natureza. Além disso, há que se saber as disposições efetivas e necessárias para poder percorrê-lo – por isso

¹ Para fins elucidativos, os termos “moral” e “ética” e suas variações serão utilizados neste artigo enquanto sinônimos, seguindo a tese tomista da indistinção e sinonímia entre ambos os conceitos, ao contrário da posição defendida por muitos autores desde a modernidade.

é crucial conhecermos suas condições. Finalmente, é necessário o conhecimento do fim do percurso almejado, de sua causa final, com tudo o que se segue a ela – por causa disso precisamos saber seus efeitos.

Prosseguiremos, portanto, explicitando os pormenores deste caminho da virtude, entendido classicamente através da frutífera via interpretativa da Escola Tomista, lançando mão principalmente dos comentários do próprio Tomás de Aquino à Ética de Aristóteles, mas também das sistematizações manualísticas feitas posteriormente por seus seguidores, através dos séculos.

A Natureza da Boa Vida

Antes de definirmos a natureza da boa vida, ou *eudaimonia*, convém analisar e esclarecer alguns dos termos que estão no princípio de sua definição, ao modo de preâmbulo, uma vez que as conclusões tiram toda sua força dos princípios que as causam.

Ao falarmos da “natureza” de tal ou qual coisa, imediatamente nos vêm à mente conceitos simples, quase conaturais ou fáceis de serem apreendidos. Cotidianamente usa-se termos como “natureza” ou “essência” corretamente, enquanto aquele conjunto de notas ou fatores determinantes deste ou daquele ente individual, ainda que dificilmente investiguemos a fundo tais noções. Se assim se fizesse, talvez fosse dado conta de certa confusão do nosso entendimento perante tais conceitos, ainda que se admitisse, evidentemente, que estão lá e que possuímos algum conhecimento deles. Ora, através da investigação filosófica atinge-se uma visão clara deste emaranhado de ideias. Seguindo e aprofundando o senso comum de todos os homens, os filósofos em geral reconhecem que “essência” significa o que há de distintivo nos entes, ou, mais precisamente, “aquilo que algo é”. A essência de um ente seria exatamente a resposta à pergunta “o que é isto?”. Muito didaticamente, alguns escolásticos utilizavam como sinônimo de “essência” o termo “quididade”, ou *quidditas*, enquanto resposta à própria pergunta acima elencada: “quid est?”.

Pois bem, ao prosseguirmos no nosso estudo, há que se compreender o significado de “boa vida”. Ao contrário do que aparenta, tal espécie de vida, ou melhor, tal disposição habitual, não é algo impalpável, porém concreto, seja enquanto fim almejado por aquele que ainda não a possui, seja enquanto disposição atual, existente

no homem virtuoso. E no que consiste o “bem” ou a bondade desta disposição? Aristóteles, logo no início de sua obra *Ética a Nicômaco*, descreve o “Bem” como “aquilo ao qual todas as coisas visam” (Eth. Nic., I, 1, 1094a). Frente a esta descrição, por demais geral, devemos buscar precisamente qual é o bem próprio da natureza humana enquanto tal. Para uma maior precisão, é mister tomar o bem enquanto aquilo ao qual todas as coisas apetezem ou tendem. Essa tendência ou apetência, entretanto, no entendimento do Conimbricense, se segue antes duma relação de conveniência entre o bem e aquele que apetece, que aliás estaria contida na própria razão formal de bem. Nos diz Manuel de Góis: “[...] cada coisa é apetevida na medida em que é conveniente ou é julgada como conveniente. A apetibilidade resulta desta conveniência como afeição própria, tendo a sua relação com o bem, tal como a visibilidade com a cor[...]

(Ethica, Disp. I, a.2, Proemium, p. 77). Deste modo, na visão do jesuíta, a definição de bem acima listada é *a posteriori*, ainda que considerada como “apropriada e adequada” (Ethica, Disp. I, a.2, Proemium, p. 77), ao passo que a definição formal e *a priori* seria melhor colocada como: o bem é “aquilo que convém a cada coisa” (Ethica, Disp. I, a.2, Proemium, p. 77). Isso assim se dá porquanto a apetibilidade, como referido acima, se segue da conveniência em si mesma (ou julgada enquanto tal) entre o que apetece e o bem apetevido, e não o contrário.

Prosseguindo nas necessárias precisões, Tomás de Aquino, ao comentar o segundo livro da *Ética Nicomaqueia*, lança luzes à descrição do Estagirita, ao afirmar que: “o bem de cada coisa está em que sua operação seja conveniente à sua forma. A forma própria do homem é tal que segundo ela [o homem] é animal racional. De onde se conclui que a operação do homem é boa pelo fato de que seja segundo a reta razão” (In Ethicorum II, 3). O Aquinate aqui esclarece a questão através da noção profundamente arraigada em sua doutrina, a saber, a de que todo ato humano é iluminado, em maior ou menor grau, pela luz que refulge do intelecto imaterial do homem. Complementando sua doutrina, Tomás prossegue, dizendo que “[...] nos atos humanos, o bem e o mal se dizem por comparação com a razão[...]

(S.Th., Ia-IIae, q.18, a.5), dando-nos, portanto, uma definição estrita de bem moral.

De que maneira, porém, o homem relaciona-se com os bens que se mostram à sua inteligência? Ora, por uma apropriada análise objetiva das nossas inclinações frente aos bens que se nos apresentam, compreendemos, com certa facilidade, que, ou procuramos algo racionalmente, enquanto possui certo caráter de finalidade em si

mesmo, que em geral chamamos de “bem honesto”, que, uma vez atingido, é seguido pelo deleite da vontade, sendo considerado sob este aspecto da fruição enquanto um “bem deleitável”; ou, de outro modo, procuramos algo na medida em que serve de meio à uma “finalidade que é estabelecida pela razão” (In Ethic. II, 3). Desta maneira, por exemplo, uma cirurgia para a cura de certa doença é um bem honesto em si mesmo e um bem deleitável enquanto causa de fruição do apetite, uma vez atingido seu fim. Os bisturis e aparatos médicos são bens úteis, estabelecidos seguindo a ordem disposta pela razão para a consecução da cirurgia.

Porém, duas observações são importantes. Tomás nos diz que:

A situação honesta é prazerosa conforme a sua conveniência com as leis racionais, e é útil em vista da esperança final contemplada. Mas o inverso não é verdadeiro. A esperança final não pode ser deleitável pela utilidade, pois nem todo elemento deleitável é útil e honesto, como podemos notar entre as coisas sensíveis e prazerosas. (In Ethic. II, 3).

Dessa forma, pode o homem, por exemplo, como ordeiramente ocorre, buscar um bem deleitável, que, no entanto, não é honesto em si mesmo. Isso se dá quando algo é almejado desordenadamente sob a razão de bem, ao que damos o nome de “bem aparente”. Especialmente os bens deleitáveis são causas de transgressões morais entre os homens, na medida em que, além do deleite ser algo compartilhado entre o homem e os animais irracionais – enquanto a razão de honestidade e de utilidade é própria da esfera racional –, o anseio pelo prazer, nos dirá o Aquinate, é “conatural” ao homem, acompanhando-o desde sua mais tenra infância. Por essas razões, a virtude moral deverá imperar máxima e especialmente sobre os bens deleitáveis, em vista a ordenar propriamente sua relação para com as outras categorias de bens.

Todas estas noções possuem contrários, ou seja, distorções causadas por certo proceder errôneo, já citado acima, caracterizado pela consideração de males enquanto bens, porém apenas aparentes. Assim, o mal (ou vicioso) se opõe ao honesto, o nocivo ao útil e o triste ao deleitável. Ordinariamente, o homem mau, imbuído de profunda desordem, busca um mal, acompanhado de certo deleite, utilizando-se, por sua vez, de meios nocivos. Ao repetir seus atos em vista desta má finalidade, acaba por tornar-se vicioso, e, mordazmente, encontra a tristeza no fim de seu percurso. O homem virtuoso, por sua vez, almeja um bem honesto, dispõe

retamente dos meios úteis em vista de seu fim, e por consequência, obtêm o deleite, segundo a reta razão, através da fruição da sua vontade, que repousa sob o bem honesto atingido, e nisto está sua alegria.

Sabemos, portanto, que a boa vida é aquela pela qual o homem, iluminado pela reta razão, conhece a verdade e deseja o bem próprio de sua natureza, dispondo convenientemente seus apetites inferiores conforme esta finalidade e ordenando o mais precisamente possível, nas situações concretas de sua vida, os bens honestos, úteis e deleitáveis, e as relações entre eles.

O homem, portanto, que vive tal vida, é feliz, sendo esta, aliás, uma nota essencial de tal estado. Para finalizarmos esta primeira parte, é necessário compreendermos no que consiste a felicidade que permeia a boa vida. Para Tomás, “é feliz quem se encontra num estado de bem perfeito.” (S.Th., I^a- IIae, q. 3, a. 2). Ora, daí compreendemos que a felicidade é a causa desse estado perfeito. Com Manuel de Góis e outros, entendemos que a felicidade é especificamente um tipo de ato. E assim se dá porque se admitimos que a felicidade é um bem e, com toda a tradição aristotélica, um bem especificamente da alma, concluímos que ela pode ser uma de três tipos: ou uma potência, ou um hábito, ou uma ação, tendo em vista que estes são os bens da alma, de acordo com o Conimbricense (Ethica, Disp. III, q.3, a.1, p.121). Dito isto, Manuel de Góis finaliza nos dizendo em que consiste a felicidade natural, que pode ser de dois tipos:

Uma delas, a felicidade prática, é o fim da vida ativa; a outra, a contemplativa, é o fim da vida contemplativa. A felicidade prática, como deve necessariamente situar-se na ação da vida prática, consiste sobretudo em atuar segundo a virtude moral, especialmente a prudência, que é a regra das virtudes e entre elas a principal. A felicidade contemplativa, por sua vez, consiste na contemplação, particularmente de Deus e de todas as outras substâncias imateriais; pois esta é a atividade mais nobre do intelecto especulativo. (Ethica, Disp. III, q.3, a.2, p.129).

Com isso, fechamos a questão apenas recordando que, dentro da finalidade proposta neste trabalho, não havemos de tratar acerca das outras duas espécies de felicidade mais elevadas, das quais trata o Conimbricense: a felicidade sobrenatural, que existe ainda nesta vida, como também de modo excelente e máximo na próxima.

As condições da boa vida

Para dispor retamente dos diversos bens na sua vida, e, portanto, atingir a beatitude, o homem necessita da virtude. Aliás, a virtude está no núcleo essencial da Ética, como defendemos e, enquanto tal, pode ser tomada sob a razão de condição *sine qua non* à felicidade mesma. Desse modo, apontaremos duas condições essenciais para a boa vida: a virtude em geral e a sabedoria prática, e a partir dessas duas algumas outras condições secundárias.

Para entendermos, no entanto, o lugar apropriado da virtude, convém antes entender o que ela é, sua definição. Sobre este problema, evidentemente, Aristóteles e todos os seus seguidores se debruçaram, mostrando-nos soluções mais que satisfatórias.

No livro II de sua *Ética*, Aristóteles afirma que “quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito [...]” (Ethic. Nic., II, 1, 1103a), em contraposição à virtude intelectual, enquanto produto do tempo e da experiência, para além de outros fatores. Desse modo, no entendimento do Estagirita, a virtude é fruto de um “fazer”, de uma repetição de atos, tal qual um pintor, que aprende a sua arte pintando. Tomás complementa, nos dizendo que “por tais hábitos, imprimimos a forma da razão na faculdade apetitiva. Esta impressão é a virtude moral.” (In Ethic. II, 1). Apesar destas setas ou indicações iniciais, temos de aprofundar a definição. Em suma, Aristóteles afirma que “a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função.” (Ethic. Nic., II, 6, 1106a). Disposição, por sua vez, de “caráter” (1107a), determinada “pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria)” (1107a), e também tomada enquanto “meio-termo entre dois vícios” (1107a) e “excesso” (1107a) com relação ao bem supremo.

Compreendemos, finalmente, que a virtude é, pois, sob diferentes aspectos, meio e fim. Meio enquanto apenas por ela, que é uma disposição adquirida, o homem atinge a *eudaimonia*; fim, no entanto, na medida em que faz parte da própria essência da felicidade ou vida boa. Um homem vicioso, como se provou, não é verdadeiramente feliz, haja vista que procura desordenadamente bens aparentes, que no fim se mostram maus para sua própria natureza.

Aristóteles ainda nos faz outro apontamento, de suma importância, que não deve ser omitido ao se falar das condições para a boa vida. Apesar de o tratamento estrito acerca das chamadas quatro virtudes cardeais fugir ao escopo deste trabalho, convém tratar com alguma brevidade acerca da sabedoria prática, ou prudência, na medida em que esta virtude está intimamente ligada à noção de virtude em sentido lato, como se verá adiante.

O Estagirita define a sabedoria prática como “uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos.” (Ethic. Nic., VI, 5, 1140 b). Sobre qual seja a natureza dessa verdade do intelecto prático, o Aquinate nos diz que ela é precisamente a “conformidade com o apetite reto, e essa conformidade não cabe nas coisas necessárias, que não dependem da vontade humana. Ela é possível somente nas coisas contingentes, que podem ser feitas por nós[...]” (S.Th., Ia-IIae, q.57, a.6). É, portanto, através da prudência que o homem virtuoso há de aplicar os preceitos e leis universais da moral aos casos particulares e contingentes, tendo em vista que, “para agir bem é preciso não só fazer alguma coisa, mas fazê-lo também do modo certo, ou seja, por uma escolha correta e não por impulso ou paixão.” (S.Th., Ia-IIae, q.57, a.6). Ora, é evidente que as escolhas são feitas mediante ocasiões particulares e contingentes, nas quais se devem escolher entre dois ou mais bens, quaisquer que sejam suas naturezas. Na mesma questão da *Suma Teológica*, entendemos que, além disso, a sabedoria prática está intimamente ligada aos meios pelos quais dispomos para atingir tal ou qual fim. Assim, apesar da virtude dispor convenientemente o homem aos fins, a prudência, enquanto hábito da razão, dispõe retamente o homem quanto aos meios.

É por essas e outras razões que a prudência, dentro da tradição aristotélico-tomista, é considerada a “mãe” de todas as outras virtudes morais, aquela que propriamente dá a “forma” das virtudes. É através dela que tendências ou disposições tornam-se virtudes em sentido estrito. Tal primazia da prudência, de acordo com Josef Pieper,

significa, pois, em primeiro lugar, a orientação do querer e do agir para a verdade; mas significa pôr fim a orientação do querer e do agir para a realidade objetiva. O que é bom começa por ser prudente; o que é prudente, porém, está em harmonia com a realidade (PIEPER, 2018, p. 21).

Daí se segue, portanto, que não há verdadeira virtude senão em homens detentores de uma sadia abertura ao ser, à realidade extramental, ao próximo. Abertura esta que é por si humilde e sinalizadora de virtude, afinal, é da pena de Teresa d'Ávila que lemos que “ser humilde é andar na verdade” (6M, X, 7). Com esse exemplo da relação da humildade com a prudência, temos um relance não só do primado da sabedoria prática com relação às demais virtudes, mas do próprio todo íntegro e proporcional da própria ética das virtudes, experienciado particularmente nos homens e mulheres de vida virtuosa.

A imprudência, por sua vez, está profundamente associada ao fechamento subjetivo à ordem do “verdadeiro” e da “bondade”, podendo ser tanto princípio como fim desta reclusão. É Aristóteles que nos diz que “a deficiência moral nos perverte e faz com que nos enganemos acerca dos pontos de partida da ação. É obviamente impossível, portanto, ser dotado de discernimento sem ser bom.” (Ethic. Nic. VI, 12, 1144a).

Do que foi exposto, a saber, das duas condições essenciais para a felicidade, sendo elas a virtude enquanto disposição geral de caráter conforme a reta razão e a sabedoria prática adquirida pela experiência dos casos particulares e contingentes, podemos retirar alguns corolários, que são subcondições, ou condições secundárias, para a boa vida.

A primeira delas aparece sem muita dificuldade. Ora, se para ser verdadeiramente virtuoso, e, portanto, bom e feliz, necessita o homem da prudência, para aplicar as leis universais do agir aos casos particulares e concretos, dispondo corretamente dos meios, e, para adquirir a sabedoria prática, se faz necessário a experiência, como nos indica Aristóteles (Ethic. Nic. VI, 12, 1144a), então fica claro que aqueles que não possuem experiência não podem ser prudentes, e tampouco virtuosos no sentido pleno e estrito do termo. Tal conclusão é importante o suficiente para que afirmemos, com Aristóteles, que a maturidade e a longevidade são também condições para a boa vida.² Dessa maneira, dificilmente, em âmbito meramente natural, há de se encontrar jovens virtuosos em sentido estrito.

² É claro que, dentro de uma perspectiva cristã, na qual se insere Tomás de Aquino e praticamente todos os seus comentadores, tal conclusão é válida apenas num estado natural, onde o homem está relegado às suas próprias forças, sem acesso à economia sobrenatural da graça. Prova de que, dentro do mundo cristão, possa haver jovens e até mesmo crianças com virtudes heroicas nos é dada nos abundantes relatos da vida dos santos, seja na hagiografia tradicional, como também em atas de

Dessa conclusão, tiramos, junto com Tomás, outra, como consequência mais ou menos imediata. Nos diz o Aquinate que, assim como “[...] parece necessária a presença de um mestre nas artes, também são necessários mestres para o ensinamento do modo de agir virtuosamente.” (In Ethic. II, 1). Compreendemos, então, que a condição estabelecida de um mestre para a virtude é necessária para todos, mas especialmente para os jovens e as crianças. Se para estes é manifesto que não podem atingir plenamente a prudência, em razão da sua pouca experiência, eles mais que todos devem ser tutelados e ensinados por mestres e anciãos experimentados. Ora, assim se dá para que os jovens, que ainda não possuem em si mesmos os hábitos virtuosos, possam, no entanto, aprender como agir bem, e de algum modo tornarem-se partícipes das virtudes dos tutores, haja vista que em geral deverão recorrer a eles em muitas de suas ações e escolhas. Neste ponto específico vemos uma profunda importância enraizada na doutrina ética aristotélico-tomista: a necessidade de bons professores.

Assim se elenca, portanto, algumas das principais condições para a boa vida, a saber: a virtude propriamente dita, atingida mediante uma contínua repetição de atos bons; a prudência, mais que todas as outras virtudes, tendo em vista que sem ela não há verdadeira virtude num homem; a necessidade de maturidade e longevidade; e, por fim, a necessidade de mestres e tutores no caminho da virtude.

Os efeitos da boa vida

Todo percurso tem em seu fim sua própria razão de ser, e, dessa forma, o próprio fim é um princípio. Do mesmo modo, a felicidade ou a “boa vida” é razão de ser de toda a Ética, bem como de toda a ascese que deve ser empregada na aquisição das virtudes. Postulando, então, que se haja plena posse de todas as virtudes nesta vida, quais seriam os efeitos da vida virtuosa? Há alguma diferença própria, para além da virtude possuída e considerada em si mesma, entre o homem virtuoso e o homem vicioso?

Ora, é noção bastante arraigada na doutrina tomista de que “o ser precede a verdade e que a verdade precede o bem” (PIEPER, 2018, p. 13). Tais relações de

canonização ou testemunhos escritos ou orais. Como tal questão foge ao escopo do artigo, não será tratada aqui.

precedência, entretanto, apontam para uma conversibilidade de tais conceitos, conhecidos como “transcendentais” na metafísica. Assim, o ser, a verdade e o bem, bem como outros conceitos, como o uno, são conversíveis entre si, de modo ontológico. De tal maneira, nos é permitido falar, sob certo aspecto, que o que é ser é bom, que o que é bom é verdadeiro, que o é verdadeiro é ser, e assim por diante. A relação disto com o bem moral é de suma importância ao que nos propomos aqui.

Se o bem se converte com o ser, tendo em vista que “o bem inclui a noção de ente” (De Veritate, q.21, a.2), e, também tendo em vista que é dispendo corretamente dos bens através de boas disposições de caráter (virtudes) que se realiza plenamente o estatuto da natureza humana, alcançando-se a beatitude, ainda que natural, segue-se que aquele que é moralmente bom é mais “humano” e é mais “ele mesmo”, sob certo aspecto. Isso se dá porque a bondade moral, enquanto ente, também pode ser tomada como bondade transcendental. O homem que, através da virtude, vive bem, no sentido exposto aqui, realiza em ato e mais perfeitamente a sua natureza humana, e é nesse sentido que dizemos ser ele “mais humano”. Apenas o virtuoso tem posse da experiência íntima do “ser” homem, dominando e ordenando seus apetites, aperfeiçoando suas potências em sumo grau e harmonizando toda a sua natureza.

Tal harmonia, que já é um efeito da boa vida, aliás, está intimamente ligada ao que desenvolveremos a seguir acerca da beleza enquanto efeito distintivo da vida feliz. Muito se escreveu acerca dos graus da beleza, sua natureza e seu estatuto transcendental. O que nos importa aqui, tendo em vista o fim deste artigo, é considerá-la dentro do quadro da ética das virtudes, em relação à bondade moral, de tal modo que aquela seria efeito desta.

Ora, é o próprio Aquinate que nos diz que “que o belo é idêntico ao bem, mas possui uma diferença de razão [...]” (S.Th., I^a-II^ae, q. 27, a. 2, ad 3). Isso se dá na medida em que a beleza é ela mesma um bem. Dessa forma, o homem virtuoso, que conhece a verdade e age bem, como acima exposto, pode-se dizer detentor de beleza. É claro que aqui falamos de uma beleza propriamente imaterial, adquirida pelos esforços constantes para atingir a perfeição e bondade moral. Ora, e sendo ela mesma imaterial, por sua vez, é impressora de um caráter ainda mais indelével na alma do virtuoso e dos seus próximos, constringendo-os à virtude, provando de alguma maneira o velho adágio neoplatônico, incorporado por Tomás de Aquino, de que “o bem é considerado difusivo de si.” (S.Th., I^a, q. 5, a. 5). Isso se dá pelo próprio modo

humano de conhecer, partindo dos sensíveis e particulares e atingindo o imaterial e universal, que também se verifica com relação à beleza.

Para finalizar, façamos um último corolário. O que foi desenvolvido acima poderia parecer por demais subjetivo e vazio, principalmente levando em consideração as diversas concepções do belo que surgiram na modernidade e pós-modernidade filosófica. Para esclarecer mais a natureza de tal beleza, proporcionada também, de algum modo, pela bondade moral e encontrada na vida feliz, convém destrinchar a natureza do belo, considerando algumas de suas notas objetivas e subjetivas de acordo com o escopo deste trabalho.

Tomás, ao falar da beleza, a descreve como aquilo que “agrada a quem a vê”. (S.Th., I^a, q. 3, a. 4, ad 1). Neste sentido, o aquinate se refere principalmente ao caráter subjetivo da beleza, enquanto efeito desta no íntimo daquele que a contempla, como aludimos acima. Thiago Sinibaldi, bispo e comentador do Aquinate, nos esclarece, no entanto, acerca do caráter objetivo do belo:

Para a beleza, diz nosso Angélico Mestre, são necessários três elementos: a integridade, a proporção e a claridade. É necessária a integridade, porque uma coisa a que falte alguma propriedade ou perfeição, é naturalmente deforme. É necessária a proporção, porque não pode ser bela uma coisa, se não tiver a conveniente disposição de cada uma das partes em relação a si mesma e ao todo. É necessária a claridade, porque uma coisa, para agradar, deve ser vista, e não pode ser vista se não é dotada de luz (Element. Filos., v. II, c. 3, a. 4, n.r. 1, p. 143).

Como isso se relaciona com a vida virtuosa? Ora, o homem de virtude, possuidor de bons hábitos operativos e conhecedor da ordem dos bens, atualiza perfeitamente o estatuto de sua natureza humana, podendo assim dizer que vive uma vida perfeita, e nisso pode ser chamado de íntegro. Por ordenar seus apetites segundo a razão, tal homem dispõe convenientemente as partes de sua natureza com relação ao todo e ao fim para o qual sua própria essência humana almeja, e nisso ele também é proporcional. Por fim, a luz que refulge do intelecto, imprimindo a forma da razão na faculdade apetitiva, gerando a virtude, permite-nos predicar a “claridade” do bom homem, detentor de virtudes. Assim se prova o que acima foi dito, a saber, que a bondade moral gera certa beleza imaterial nas pessoas virtuosas.

Conclusão

Dessa forma terminamos, pois, delineando em linhas gerais o quadro da ética das virtudes aristotélico-tomista, determinando sua natureza, condições e efeitos. Tal doutrina ética, antiga, porém igualmente viva e com vigor, possui a potência, por assim dizer, de responder aos anseios mais íntimos até mesmo dos homens dos nossos tempos. Por versar não só sobre a beatitude sobrenatural, mas também natural, a ética das virtudes pode, com toda razão, adentrar no debate ético contemporâneo, tendo em vista que este frequentemente prescinde do discurso religioso, apelando somente à razão natural. Não é forçoso lembrar, porém, que o esquema ético aristotélico exposto, ao ser incorporado pela tradição cristã através principalmente de Tomás de Aquino e dos seus discípulos e comentadores, encontra sua plenitude na consonância entre a felicidade natural (especulativa e prática) e a beatitude sobrenatural, seja na visão intuitiva de Deus, seja ainda nesta terra por participação na beatitude através da caridade sobrenatural. Tal discussão, no entanto, foge ao escopo deste trabalho.

Referências

- AQUINO, Tomás de. **O Bem: Questões Disputadas sobre a Verdade**, Questão 21. Campinas: Editora Ecclesiae, 2015.
- AQUINO, Tomás de. **Onze Lições Sobre a Virtude: Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles**. Campinas: Editora Ecclesiae, 2014.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- GÓIS, Manuel de. **O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense, Tomo II**. Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros das Éticas de Aristóteles a Nicômaco. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- JESUS, Teresa de. **Obras Completas**. Tomo II. São Paulo: Cultor de Livros, 2021.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: Um Estudo Sobre Teoria Moral**. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- PIEPER, Josef. **Virtudes Fundamentais**. As Virtudes Cardeais e Teologais. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

SINIBALDI, Dom Thiago. **Elementos de Filosofia: Volume II – Ontologia e Cosmologia**. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.

Recebido em: 10.01.2023.

Aprovado em: 27.04.2023.



Michel Platinir Silva Damasceno*
Eliabe Lima Caraúba**

RESUMO

Neste artigo nos debruçaremos sobre a dimensão ética e social do amor contida na filosofia agostiniana. Percebendo a importância do amor para a relação do homem com Deus e entre os indivíduos, iniciaremos nossa trajetória argumentativa analisando de que modo este sentimento se desvela como fundamento ético de socialização, com importância crucial para a convivência comunitária. A seguir, após indicar porque Agostinho considerava o amor ao próximo como o fruto do verdadeiro amor, a saber, aquele voltado para o Criador, relacionaremos amor e justiça, buscando compreender de que modo este par-conceitual é basilar para a formação do Estado, já que se apresenta como o fundamento ético a serviço da paz e das relações sociais. Por fim, tomaremos como base os conceitos de *amor sui* e *amor dei* na perspectiva da construção e manutenção da paz.

Palavras-chave: Amor. Deus. Ética. Paz.

The ethical and social dimension of love in Santo Augustine

ABSTRACT

In this article we will focus on the ethical and social dimension of love contained in Augustinian philosophy. Realizing the importance of love for the relationship between man and God and between individuals, we will begin our argumentative trajectory by analyzing how this feeling reveals itself as an ethical foundation of socialization, with crucial importance for community coexistence. Next, after indicating why Augustine considered love of neighbor as the fruit of true love, namely, that turned to the Creator, we will relate love and justice, seeking to understand how this conceptual pair unfolds in a fundamental way for the formation of the State, since it presents itself as the ethical foundation at the service of peace and social relations. Finally, we will take as a basis the concepts of *amor sui* and *amor dei* in the perspective of building and maintaining peace.

Keywords: Love. God. Ethic. Peace.

A dimensão ética e social do amor em Santo Agostinho

Introdução

Para Agostinho, o homem não deve se amar por si mesmo, mas amar a si mesmo em função de Deus. Mediante esta afirmação, podemos destacar que o amor é um conceito fundamental na perspectiva agostiniana, tanto para seu fruir individual como para o desenvolvimento da relação do homem com o seu próximo. Logo, é possível perceber que essa ingerência que o amor possui no âmbito individual-coletivo tem uma contribuição relevante em Santo Agostinho. “Para Agostinho o que está na base de todas as sociedades humanas, é o amor” (MONTAGNA, 2009, p. 102). Sendo assim, porquanto todos nós queremos ser felizes, ninguém consegue ser feliz sozinho. “O homem não consegue viver sozinho porque sua natureza é intrinsecamente social, ele tem uma necessidade natural de conviver com os outros e a causa fundamental desta tendência é exatamente a natureza comum que une todos os homens entre si” (MONTAGNA, 2009, p. 102).

A natureza humana carrega dentro de si o amor-desejo, que tem o poder interior de unir as pessoas. Ora, o amor como fundamento da interioridade humana faz com que os homens se unam para amar algo coletivo, fazendo deste sentimento uma força capaz de unir os indivíduos, reunindo-os em torno daquilo que amam. “Quando consideramos algo como um bem supremo, nós o amamos e logo desejamos que os outros também se unam a nós neste amor, não propriamente por eles, mas por causa deste bem que elegemos como merecedor de nosso amor” (MONTAGNA, 2009, p. 105). De acordo com Santo Agostinho, toda sociedade pressupõe o amor a um bem comum compartilhado por todos e visa a um objetivo também comum. De fato, o homem sempre buscou satisfazer seus desejos, porém, estes devem ser análogos aos anseios dos seus semelhantes, para que haja uma convivência completa, marcada pelo respeito mútuo.

Para Agostinho toda a sociedade como vimos está fundamentada no amor desejo. Ora o que fundamenta a vida social é, o fato de os homens nutrirem desejos pelos mesmos objetos e pressupõem que a associação entre eles facilitara a sua aquisição. Para Agostinho, a avaliação do nível de uma determinada sociedade pode ser feita observando-se a qualidade dos objetos desejados pelos seus integrantes, isto é, pelo amor-desejo que os mantém unidos (MONTAGNA, 2009, p. 106).

Para que o amor-desejo humano se cumpra na sociedade é necessário que nela reine a paz. De acordo com Santo Agostinho, toda sociedade pressupõe o amor a um bem comum, compartilhado por todos e tendo em vista um objetivo também comum: a ordem da paz.

O amor ao próximo como fruto do verdadeiro amor

A caridade é a perfeição do amor, através da qual o homem se entrega totalmente a Deus. Porquanto Deus nada pede para si mesmo, já que não há nada que possamos lhe oferecer que o favoreça, o que Ele mais deseja é que o homem aproveite esse Bem que Dele emana. Ou seja, tudo que o homem oferece a Deus se reverte em benefício próprio. “Deus é aquele que quer ser amado não para obter para si alguma vantagem, mas para conceder aos que amam uma recompensa eterna” (AGOSTINHO, 2002, p. 67). Nas palavras de Montagna: “Como Deus nada quer para si, Agostinho nos diz que Deus quer que amemos aqueles que ele ama; nós e os nossos semelhantes” (MONTAGNA, 2009, p. 108).

Ora, se por um lado nós já nos amamos naturalmente, por outro temos que amar também a nosso próximo, já que pelo fato de amarmos a Deus, pois Ele é o verdadeiro amor, somos impelidos ao encontro com o outro. Só a perfeição no amor existente quando amo a Deus me faz perceber a importância de viver também em função do meu irmão. A Sagrada Escritura diz que “amarás o senhor teu Deus de todo coração, de toda alma e de todo entendimento e amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt. 22.37). Do mesmo modo, Agostinho afirma também que devemos amar nossos semelhantes nas mesmas condições em que amamos a nós mesmos, ou seja, que amemos os nossos semelhantes não por si, mas em função do amor de Deus que nos une. Agostinho, em sua obra *A Doutrina Cristã*, afirma que “Todo homem, enquanto tal, deve ser amado por causa de Deus” (AGOSTINHO, 2002, p. 66). Como o Evangelho é pautado no amor, Agostinho estabelece que o dever do homem é amar o seu próximo como ama a si mesmo. Esse amor parte da primícia da universalidade, ou seja, deve atingir todos os homens de forma igual, inclusive nossos inimigos, como ele disse na obra *A Doutrina Cristã*:

Quem não vê ninguém se exclui do preceito e a ninguém se pode negar da misericórdia? Esse serviço foi estendido até a nossos inimigos pelo senhor: amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam (Mt 5. 44)... não por nós mesmo, nem por eles mesmo, mas por querer acima de tudo que todos amem a Deus conosco (AGOSTINHO, 2002, p. 67).

A caridade fraterna é o próprio Deus amando, em nós e através de nós, a todos os homens. Ela é uma realidade tão interior quanto o próprio Deus. Sendo assim, para Agostinho, a caridade não pode ser somente interior, pois ela tem quem atingir todas as esferas sociais. Sobre a caridade, Montagna afirma que: “quem possui, ama interiormente a Deus com todas as suas forças, ao mesmo tempo em que, do mais profundo do seu coração, transborda um amor benevolente e gratuito em direção a todos os homens” (MONTAGNA, 2009, p. 110). Com efeito, o Hiponense entende que todos têm direito ao amor e à caridade, de modo que “ele relaciona quatro tipos de amor às pessoas ou aos próximos aos quais devemos expressar nosso amor-caridade: parentes, amigos, pobres e os inimigos” (MONTAGNA, 2009, p. 111). Ou seja, devemos querer também para o outro o bem que se quer para si. Esse princípio de não querer o mal para o próximo, do mesmo modo que não se quer para si, serve para todos os homens. Devemos buscar para os outros todo o bem que procuramos para nós mesmos.

Dentro dessa compreensão de amar o próximo, de queremos para ele todo o bem que desejamos para nós, devemos também ajudá-lo a encontrar e possuir o seu bem supremo; já que, só a fruição dele lhe proporcionará a verdadeira felicidade, pela qual ele anseia, tanto quanto nós (MONTAGNA, 2009, p. 111).

Para Agostinho, Deus é amor, ou seja, nós só amamos a Deus quando amamos também ao próximo. Todavia, não devemos somente amar o próximo, devemos ajudá-lo também a encontrar-se com Deus, pois Ele é o único que pode fazer o homem feliz. Assim, a raiz do amor se encontra no interior do coração humano e é a partir dela que irá proceder o bem que faz o homem ser feliz individualmente e em sociedade. Por isso é verossímil afirmar que toda sociedade não é composta apenas por pessoas, pois para que ela exista é indispensável haver amor, sentimento que une os iguais em função de sua relação com Deus. Nas palavras de Marcos Roberto Nunes Costa:

Assim a partir do duplo preceito evangélico, Agostinho aponta o amor ao próximo (a caridade) como força motriz de toda socialização entre os homens.

As relações humanas têm como sangue e energia o amor, o amor é a força motriz da vontade que culmina na liberdade para Deus, Supremo Bem, para onde tudo se dirige. Esse amor dirigido aos semelhantes, em função de Deus, é a caridade. “Assim pela caridade, Agostinho faz a ponte entre o homem individual e o homem social, pois a realização do amor em Deus exige a realização do amor entre os homens” (COSTA, 2009, p. 46).

Pela caridade o amor assume uma dimensão social, enquanto princípio de socialização do homem.

Sendo assim dentro do princípio da caridade, o amor a si mesmo e ao próximo em função de Deus gera a concórdia, que num plano social é base de uma sociedade justa. O amor próprio, ou o amor ao próximo em função de Deus de nós mesmo, gera a soberba, que num plano social é à base de uma sociedade injusta (COSTA, 2009, p. 48).

O amor como fundamento da verdadeira justiça do Estado

Agostinho vivia em um ambiente de corrupção na grande cidade de Roma, onde quase todos os cidadãos viviam mergulhados nos vícios do paganismo, cultuando seu panteão de deuses. Mesmo nesse contexto de desregramento, o Pastor de Hipona queria demonstrar como o Império Romano estava vivendo numa utopia religiosa baseada na adesão aos deuses e ao seu culto pagão. Por conta disso, ele propõe em sua filosofia uma crítica meticulosa ao Império Romano, pois percebeu que a sua ruína o fez ser lembrado não como uma República (Estado) honrosa, mas destruída por um bando de lunáticos religiosos. Para tanto, no primeiro momento Agostinho se aprofunda na história romana, buscando em Cícero, tribuno romano, os argumentos necessários para afirmar que um dos elementos essenciais de uma república é a justiça, virtude que ele não encontra no Império Romano de seu tempo.

Agostinho concorda com Cícero que a justiça fundamenta o Estado, porém ele vai mais além do que a visão ciceroniana (fundada no direito natural). E dentro de uma perspectiva filosófica-religiosa, transforma a justiça em “verdadeira justiça”. Fundamentada no princípio da divina ordem, ou lei eterna, cujo caminho para alcançá-la é o duplo preceito evangélico da verdadeira caridade “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” (MONTAGNA, 2009, p. 127).

O bispo de Hipona adverte que para alcançar a “divina ordem” é preciso mergulhar na *caritas*, viver o preceito do Evangelho que anuncia o imperativo de “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos”. Nesse horizonte,

“é a partir desse enquadramento conceitual que Agostinho julga que a República romana jamais foi república, porque jamais creu em Deus e o amou como o bem (*boni finem*) que deve ser amado e, por conta disso, desconheceu a verdadeira justiça” (MATTOS, 2016, p. 106). Agostinho reconhece que o homem vive em sociedade, com leis que devem ser distinguidas; nesses termos, não se pode confundir a lei temporal com a Lei Eterna. No seu *O livre arbítrio*, ele afirma:

A lei temporal é a lei dos homens, mutáveis e subordinados ao tempo, ou seja, é uma lei mutável sujeita a mudanças. Ela é uma lei chamada de “jus”, uma lei que embora justa, pode ser mudada no decorrer do tempo. A outra ao contrário, “é chamada razão suprema de tudo”, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem a vida feliz, e os maus, merecem vida infeliz, é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos temporal. Essa é a lei eterna e imutável (AGOSTINHO, 1995, p. 41).

Agostinho reconhece que a lei temporal pode não ser justa, mas para que ela seja considerada reta deverá submeter-se à Lei Eterna. O doutor de Hipona, respondendo às indagações de Evódio, assim afirma na obra *O livre arbítrio*: “reconhecerás também, espero, que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna” (AGOSTINHO, 1995, p. 41). Para Agostinho, a lei temporal não tem vida própria, ela não se constitui como um bem em si mesmo. Ao contrário, a Lei Eterna é um bem em si mesma, pois sem precisar de vínculo nenhum com quaisquer questões externas, ela é completa.

Para alcançarmos a “verdadeira justiça”, na perspectiva agostiniana temos que adentrar no conceito de caridade, ou “verdadeira caridade” como virtude pela qual escolhemos, com justiça, as coisas a serem fruídas e as coisas a serem utilizadas. Nisso reside o fundamento da “verdadeira Justiça” que consiste em dar a Deus, Sumo Bem, todo o nosso amor, no qual se encontra a justa medida a todos os outros valores criados, a justiça não é, senão a virtude pela qual se dá a cada um, o que é seu (MONTAGNA, 2009, p. 130).

A justiça existente no homem que submete sua alma a Deus, que direciona sua carne a partir da alma e, por conseguinte, que dedica ambas ao Altíssimo, encontra a felicidade, pois somente quem criou o homem pode torná-lo bem-aventurado e feliz. Como tal, a justiça é a virtude que ordena uma série de relações retas que vão ascendendo em valor, de maneira proporcional à ordem querida por Deus. “Define-se assim a justiça como ‘amor dirigido a Deus’ e que desse modo bem governa aquelas

coisas que estão sujeitas aos homens” (SOUSA, 2008, p. 28). A noção de virtude derivada dessa relação da alma racional com Deus permite esta afirmação: Deus é o princípio e o fim de toda ação do homem.

Através dessa perspectiva, é possível indicar que há em Agostinho um princípio ético-moral individual que recomenda veementemente que devemos amar a Deus sobre todas as coisas, mas que também indica que cuidemos com todo esforço para aqueles que amamos como a nós mesmo também cheguem ao Sumo Bem, que é Deus. Há, na concepção agostiniana de justiça, a ideia de equilíbrio entre vida exterior e interior dos homens, isto é, antes de ser uma virtude social, a justiça se realiza no interior dos indivíduos, numa relação de obediência e de submissão à vontade divina. Assim, o entendimento agostiniano de justiça tem como fonte inspiradora sobretudo as cartas paulinas, nas quais o apóstolo exorta os homens a serem submissos à autoridade divina, obedecendo-a:

Não somente por temor da cólera [divina], mas também por motivo de consciência [...] de a cada um, o que lhe é devido, o imposto, as taxas, o temor, o respeito, a cada um o que lhe deveis, não tenhais nenhuma dívida para com quem quer que seja, a não ser a de vos amardes uns aos outros, pois aquele que ama o seu próximo cumpriu plenamente a lei (Rm. 13, 5, 8).

Submeter-se à vontade divina é cumprir os mandamentos de Deus que se resumem, como observa São Paulo, na Lei de Amor: amor devido a Deus e ao próximo, amor que impossibilita ao homem prejudicar outrem e que contém “toda a lei e os profetas” (Mt. 22, 40). Esse mesmo amor que, segundo São João, vem de Deus e iguala os homens, também é plena justiça e é o próprio Deus, porque “Deus é Amor” (I Jo 4, 8).

O amor como fundamento ético a serviço da paz social

Embora a ética agostiniana parta de um pressuposto ontológico, ela não é egocêntrica, pois consegue atingir uma dimensão iminentemente comunitária, com consequências que repercutem diretamente na sociedade. A comunidade é sempre um espaço privilegiado no qual o *uti* e o *frui* se manifestam. Por isso, a ética agostiniana é uma ética social e do amor, pois ela inspira e direciona o homem ao bem comum.

Ademais, a ética do hiponense também é participativa, pois sua base é o preceito do amor a Deus sobre todas as coisas e ao próximo. Esse mandamento divino impulsiona o amor ao próximo, revelando-o como a expressão do amor a si mesmo. “O povo é uma multidão de seres racionais associados pela concorde participação nos bens que eles amam, que não é se não o amor ou busca do bem comum” (COSTA, 2009, p. 94). Por isso que, para Agostinho, só há vida social quando se faz dela um exercício pleno de caridade. Não pode haver paz se não houver amor a Deus e ao próximo, pois a paz é o principal bem da sociedade.

No entanto, não é fácil encontrar a paz em um mundo composto por paixões e desejos egoístas, que dominam mais o querer individual do que o coletivo. Agostinho, como cristão, busca trabalhar o coração humano, assim como sua razão para superar o egoísmo que é marca do homem, em vista de uma coletividade plena o suficiente para alcançar o bem comum. Para o Doutor de Hipona, o encontro com Cristo traz paz interior e, conseqüentemente, favorece a obtenção da paz exterior, fundamentando um movimento que se dirige do âmbito individual interno para o coletivo externo. Para o Santo Hiponense, para que um indivíduo consiga ter paz é necessário haver respeito pelas pessoas e pelos seus direitos. Por conta disso, é possível afirmar que a paz supõe uma luta interior no homem. A causa dessa batalha, que todos travam dentro de si, foi a desordem ocasionada pelo primeiro casal. Por isso que o Doutor do amor sugere que a razão precisa dominar as paixões, pois elas provocam uma guerra interior no homem, fazendo-o romper com os princípios éticos estabelecidos pelo Absoluto.

Para o Hiponense, a paz depende da comunhão com Deus, consigo e com o próximo; só é possível viver em paz se essas três dimensões forem obedecidas à risca. Para Agostinho, a paz social está subordinada à reta prática do amor. Para Montagna, o amor apregoado por Agostinho compreende três maneiras de amar:

A primeira consiste em amar a presença de Deus no mundo físico e natural, pois toda criação revela seu poder (Gn 1.31); a segunda diz respeito ao amor que deve reinar entre os homens, filhos de Deus, criados para viver como irmãos (Jo 13.34); a terceira está relacionada à participação no ministério de comunhão das três pessoas da trindade divina, fonte inexaurível de amor, base e sustentáculo da fraternidade universal (MONTAGNA, 2009, p. 165).

Para o Doutor do Amor, a paz pessoal e coletiva possui sua gênese no acatamento da reta ordem do amor que regula o *uti* e o *frui*.

Ora fruir é amar algo que é digno de ser amado por si mesmo. Não é um meio pelo qual se passa pra atingir um fim. É algo que é desejado em virtude de si mesmo, distinto do uso que significa amar algo como meio para se atingir um fim maior. Essa diferenciação faz-se necessário porque o ser humano, como um peregrino busca retorna a sua pátria, e nessa trajetória ele precisa ter claro qual é o seu fim almejado e quais os meios que devem ser usados para ajudá-lo a atingir o seu fim. Se se apegar aos meios como se fossem os fins, correrá o risco de não atingir o que tanto deseja (GRACIOSO, 2010, p. 65).

Ora, utilizamos os bens menores buscando atingir unicamente a fruição em Deus. Assim, a paz na sociedade perpassa a constante subordinação dos seres inferiores aos superiores até chegar aos ditames da razão sobre as paixões, num caminho que parte da criatura rumo ao Criador. Quando os primeiros pais desobedeceram a Deus, eles perderam a sua unidade, que se expressava pelo domínio que tinham sobre si mesmos e sobre toda a criação. Diante disso, na perspectiva agostiniana a divisão passou a reinar no interior humano. Porquanto a crucificação de Jesus Cristo resgatou a unidade interior perdida desde Adão, trazendo paz para toda a humanidade, Agostinho está certo de que a ética do amor corrobora para a paz espiritual e social não apenas do homem individual, mas de todos, até alcançar a paz eterna.

O *amor sui* e o *amor dei*, na perspectiva da paz fundamentada por Agostinho, demonstra que a humanidade vive sobre duas vontades: uma de caráter e de conotação, essencialmente intimista e interesseira; e outra profundamente marcada por um senso voluntário e comunitário. Na verdade, elas representam duas formas de amar diferentes, que são responsáveis pela discórdia e, por outro lado, pela paz na sociedade. É possível compreender tal perspectiva a partir das palavras do Santo Doutor, em sua obra *Cidade de Deus*:

São dois os amores, diz ele, em que um é puro, e o outro impuro; um junta, e o outro espalha; um quer o bem comum em vistas da sociedade celeste, e o outro se vale do bem comum e submete-o a seu domínio por orgulho e prevalência; um submete-se a Deus, e o outro Lhe tem inveja; um é tranquilo, e o outro turbulento; um é pacífico, e o outro sedicioso; um prefere a verdade aos louvores dos palradores, e o outro é ávido de louvores, quaisquer sejam suas fontes; um deseja ao próximo o bem que para si deseja, e o outro deseja submeter o próximo; um governa os homens para o bem do próximo, e o outro para seu proveito; esses dois amores, de que já se imbuíam os anjos, um nos

bons, e o outro nos maus, esses dois amores erigiram duas cidades por entre os homens (AGOSTINHO, 2001, p. 187).

O *amor sui* impede a concórdia social, pois conduz os membros da sociedade somente pela via da individualidade e do egocentrismo soberbo. Por isso recebe o nome de amor privado, porque reduz o horizonte humano apenas ao âmbito pessoal, desprezando, assim, a comunhão com Deus e com o próximo. A partir daí surgem os conflitos e as divisões na sociedade, que dificultam a implantação da paz; exemplo disso são as guerras, que surgem pelo apego ao *amor sui* e, conseqüentemente, pelo distanciamento do *amor Dei*.

O *amor Dei* é o único caminho que o homem deve escolher para salvaguardar e restaurar a paz na sociedade. O *amor Dei*, ou “amor social”, brota do interesse pelo bem comum que promove a comunhão e a unidade. Amando a Deus, e a partir de Deus ao próximo, o ser humano passa a viver harmonicamente com os seus semelhantes, pois esse amor realiza a união entre o individual e o social. O *amor Dei* está enraizado em Deus, não no homem em si, e por isso a paz é concretizada. Nas palavras de Hannah Arendt: “o que ama faz daqueles que ele ama um igual a si, e ele ama-o nesta igualdade sem se preocupar em saber se o outro compreende ou não” (ARENDR, 1929, p. 116).

O amor humano só é realizado com sucesso quando guiado pelo amor divino. Diante disso, podemos afirmar que a paz só é possível quando se busca o verdadeiro bem-estar de todos, não somente os interesses particulares. Para Agostinho, o *amor sui* é uma fraude, um engano fruto da soberba e da vaidade humana, originada da rebelião da criatura contra o Criador. De fato, o homem não foi criado para amar apenas a si mesmo, como se não existisse um amor maior que o seu, o amor de Deus; por conta disso, o próximo não pode jamais ser visto apenas como um meio para a realização de conquistas pessoais. A verdadeira vocação do homem é em Deus e por Deus, amando todas as criaturas. Sendo assim, para o Santo de Hipona, o *amor sui* semeia o ódio e a divisão entre os homens, pois busca somente os seus próprios interesses, tornando-os egoístas, inimigos da paz. Ao contrário, o *amor dei* surge com Cristo, nosso Senhor, que veio curar, sanar, reavivar e purificar a humanidade das conseqüências devastadoras do *amor sui*.

Considerações Finais

A compreensão agostiniana de amor levará o autor a desenvolver a dimensão ética de sua filosofia. Nessa reflexão, a caridade aparece como a virtude primeira e será entendida como o fundamento de toda a vida ética; na verdade, ela é a essência de toda a eticidade. Para Agostinho, ela constitui a alma de tudo, o centro de irradiação. Por isso, pode-se afirmar que é na caridade que o Bispo de Hipona coloca a medida da perfeição cristã, enquanto indica que o sentido da vida humana perpassa indissociavelmente pela compreensão do amor.

Por sua feita, o amor pode ser concebido como aquilo que tem a capacidade de fazer o indivíduo se inclinar, em cada escolha que é impelido a fazer durante sua vida, para o lado do *amor sui* ou para outro, o do *amor dei*. Como o propósito desta busca é sempre o bem, o fim último da persecução amorosa do ser humano é a felicidade, o desfrutar do bem supremo, que é acercar-se do próprio Deus. Aquele amor que coloca qualquer outro bem acima de Deus é considerado desordenado, pois não está em correspondência com as leis de Deus. Mas, ao contrário, o homem que ama de forma ordenada e que tem a lei do Criador guardada no seu coração, baseia sua vida primeiramente a partir do amor total e da entrega a Deus. Assim, diante da categoria do amor ordenado, entrelaçam-se todos os fios da ética agostiniana, seja aqueles que são oriundos da ética antiga, seja os que provêm do *ethos* neotestamentário e do ensinamento cristão.

A ideia de ordem é a ideia normativa de toda a existência ética para Agostinho. Pelo fato de a ideia de ordem se conformar com o bem que é, por definição, o fim de todas as coisas, tal perspectiva conduz a vida do homem na direção do bem realizado e na procura da beatitude, realizando o bem no indivíduo e na sociedade na forma da paz, ou seja, na tranquilidade da ordem. Por conta disso, pode-se afirmar que é através do conceito de amor, tal como aparece desenvolvido no pensamento de Santo Agostinho, que se constrói a possibilidade de fundamentar a atitude ética dos homens, principalmente em relação à coexistência com os demais. Este certamente é o primeiro passo para a construção de uma verdadeira fraternidade social, que tenha como objetivo a harmonia na convivência entre as pessoas.

Referências

AGOSTINHO. **A cidade de Deus contra os pagãos**. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. Parte II.

AGOSTINHO. **A doutrina cristã**. Manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola; Boa Vista: Universidade Católica de Pernambuco, 2009.

GRACIOSO, Joel. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. São Paulo, 2010. 131f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo.

MATTOS, José Roberto Abreu. O conceito de justiça no pensamento de Santo Agostinho: algumas reflexões. **Revista Coletânea**. Rio de Janeiro, ano XV, v. 29, p. 104-112, jan./jun. 2016.

MONTAGNA, Leomar Antônio. **A ética como elemento harmonia social em Santo Agostinho**. 2ª ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

Recebido em: 14.05.2023.
Aprovado em: 01.06.2023.



Iago Nicolas de Abreu Soares*

A distinção de razão entre o Bem e o Ente em Tomás de Aquino

RESUMO

Nesse artigo será analisado de que modo Tomás de Aquino estabelece a relação racional ou lógica entre a noção de ente e bem. Primeiro definimos o bem e de que modo ele deriva da noção de ente (que é aquilo que primeiro é conhecido pelo intelecto) através da relação entre o ente e a vontade, estabelecendo, assim, a transcendentalidade do bem ao reconhecer sua derivação como modo geral de extensão universal e, portanto, convertível com o ente segundo a realidade, mas distinta segundo a razão. Após isso, argumentaremos com Tomás por que se pode dizer que a noção absoluta de ente não possui identidade lógica com a noção absoluta de bem. Por fim, demonstraremos a prioridade do ente em relação ao bem na ordem da cognição, e a prioridade do bem em relação ao ente na ordem da causalidade.

Palavras-chave: Bem. Transcendentais. Tomás de Aquino.

The distinction of reason between the Good and the Being in Thomas Aquinas

ABSTRACT

This article will analyze how Thomas Aquinas establishes the rational or logical relationship between the notion of being (ens) and good. First, we define the good and how it derives from the notion of being (which is what is first known by the intellect) through the relationship between being and will, thus establishing the transcendentality of the good by recognizing its derivation as a general mode of universal extension and, therefore, convertible with the being according to reality, but distinct according to reason. After that, we will argue with Thomas why it can be said that the absolute notion of being does not have logical identity with the absolute notion of good. Finally, we will demonstrate the priority of the being in relation to the good in the order of cognition, and the priority of the good in relation to the being in the order of causality.

Keywords: Well. Transcendentals. Thomas Aquinas.

Introdução

Segundo Tomás de Aquino (1224/5-1274), o ente é o primeiro conhecido pela inteligência, e tudo o que afirmamos e concebemos sustenta-se nesse conceito primário. Desse modo, a noção de ente possui uma presença universal, e é o tecido a partir do qual costumam-se as noções de gênero, espécie e indivíduo. A esta propriedade da noção de ente de estar em tudo aquilo que o intelecto concebe, estando, por isso, “por cima” da consideração de todo gênero, nós damos o nome de transcendentalidade. O ente não é o gênero máximo, mas a noção primária que permite concebermos os predicamentos lógicos. Esses gêneros lógicos são concebidos como modos especiais do ente, não podendo, portanto, estarem presentes em toda e qualquer noção de ente, mas nesta ou naquela noção especificamente segundo sejam espécies de seu gênero próprio.

No entanto, há noções que derivam do ente que possuem a propriedade de estarem, mesmo que implicitamente, em todos os gêneros lógicos, ou seja, em todos os modos especiais de ente, possuindo não só a transcendência sobre todos os gêneros, mas também, conseqüentemente, a mesma extensão que o ente em sua noção lógica e em sua realidade metafísica. Essas noções são chamadas de *transcendentais*, e são convertíveis com o ente, ou seja, é possível fazer uma proposição afirmativa universal onde o ente e tal noção transcendental podem ambos ser sujeito e predicado. São, portanto, modos gerais que acrescentam uma razão intencional ao ente, não especificando-o de modo especial, mas a partir de certa consideração do ente em relação a si (e assim temos os transcendentais: coisa [*res*] e uno [*unum*]) e em relação a outro (e assim temos: *aliquid* [algo], verdadeiro [*verum*] e bem [*bonum*]).

O bem em geral é tudo aquilo que é almejado por alguma faculdade, visto que chamamos de bem tudo o que é desejável e mal o que é reprovável. Tal noção é constituída de um transcendental a partir da relação, conveniência ou ordem que o ente possui para com a vontade. Pergunta-se, portanto, de que modo ocorre essa relação em seu sentido lógico, ou seja, a relação entre ente e bem na razão. Para desenvolvermos a relação lógica entre bem e ente em Tomás de Aquino, primeiro iremos considerar a definição de bem para estabelecer aquilo que assim nomeamos (seção 1). Após isso, analisaremos a transcendentalidade do bem (seção 2), de que

modo o bem deriva da noção de ente como um transcendental (subseção 2.1) e sua convertibilidade com o ente (subseção 2.2), possuindo ambos a mesma extensão segundo a coisa (*secundum rem*), mas sendo distintos segundo a razão (*secundum rationem*). Ademais, exporemos de que modo a noção absoluta de ente se distingue da noção absoluta de bem (seção 3), apesar de ambos se identificarem segundo a coisa. Por fim, apresentaremos como podemos afirmar que o ente possui anterioridade lógica com relação ao bem, ou seja, anterioridade segundo o modo que concebemos na razão.

Para tanto, utilizaremos as obras de Tomás de Aquino, especialmente o primeiro artigo da quinta questão da primeira parte da *Summa theologiae*, com os acréscimos pertinentes de obras como *De Veritate*, *Summa Contra Gentiles*, *Commentaria in Ethicorum Libros Aristotelis*.

1 A definição do bem

O bem na filosofia tomista pode possuir tanto uma noção geral quanto noções específicas. A noção geral de bem será aquela em que sua definição poderá ser aplicada em tudo aquilo que recebe o nome de bem, mesmo que sejam de espécies distintas e análogas. Para chegarmos a essa noção geral precisamos aplicar a regra retórica aristotélica, segundo a qual devemos nomear as coisas pelo seu uso comum: “erram igualmente aqueles que designam as coisas por meio de nomes inadequados, chamando, por exemplo, ‘homem’ a um ‘plátano’, e transgredindo assim o uso corrente da linguagem” (*Tópicos* II, 1. 109a). Portanto, devemos considerar o que chamamos de bom ou bem em nossa linguagem comum para chegarmos a uma definição do bem em geral.

Costumeiramente chamamos de bem aquilo que é *desejável*, como quando afirmamos “isso é uma boa comida” (bem alimentar), “essa é uma boa ferramenta” (bem utilitário) ou “essa é uma boa ação” (bem moral) (Cf. *In Ethicorum.*, I, 6). Portanto, não erra Aristóteles ao definir o bem como “aquilo a que todas as coisas tendem”¹ (*Ethica Nicomachea* I, 1, 1094a.). Tomás de Aquino também adota essa

¹ Afirmamos “aquilo que é desejável” para acentuar o uso costumeiramente humano que não está despregado de sua dimensão psicológico-volitiva (a vontade que deseja tal bem). No entanto, “aquilo que todas as coisas tendem” acentua a propriedade mesma do bem geral de ser o fim ou realização

definição fazendo menção ao Estagirita: “A razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: ‘Aquilo para o qual todas as coisas tendem’” (S. Th., Ia, q. 5, a. 1). Se tudo aquilo que costumeiramente nomeamos de bem nós o desejamos ou almejamos de alguma maneira, seja por sua utilidade, seja pelo deleite que causa, seja por sua própria natureza, corretamente definimos o bem como aquilo para o qual todas as coisas tendem.

O bem em geral, portanto, é tudo aquilo que é buscado por algo. Essa tendência nem sempre é consciente, já que muitas coisas tendem para um fim apesar de não possuírem inteligência. Como exemplo temos todas as plantas que tendem ao seu desenvolvimento e nutrição por meio de um apetite natural não-consciente: afirmamos, então, que a árvore é o bem da planta. Portanto, seja naturalmente, como a semente tende à árvore, seja conscientemente, como o ser humano busca sua felicidade, podemos aplicar o termo *appetunt*, que traduzimos por “tendem”.

Por ser uma definição geral, Aristóteles não quer dizer que tudo tende para um único e exclusivo bem; antes, essa noção se aplica, de modo geral, a todo apetecível, sendo predicável nas diversas e análogas espécies de bem. Tomás explica que esse apetecer ao bem não é a um único, visto que se considera o bem em comum, mas que é possível afirmar a tendência a um único pelo qual as coisas se dizem boas por participação ao Sumo Bem, o qual de algum modo é desejado em todo bem que é termo de um apetite:

Mas o próprio tender ao bem é apetecer o bem e, por isso, disse que o ato apetece o bem, enquanto tende ao bem. Não é, porém, um único bem ao qual todas as coisas tendem, como foi dito acima. E, portanto, não se descreve aqui um único bem, mas um bem considerado em comum. Porque nada é a não ser enquanto é certa semelhança e participação do sumo Bem, o mesmo Sumo Bem que é, de algum modo, apetecido em todo bem. E, assim, pode-se dizer que é um único bem o que todo apetece (*In Ethic.*, I, 1).

Como o bem pode ser predicado a tudo aquilo que é objeto de apetência, podemos concluir com Tomás de Aquino que ele se identifica com o ente, visto que todo ente pode ser objeto de apetência enquanto está em ato (Cf. S. Th., Ia, q. 5, a.

de uma potência mesmo que análoga à vontade. Como a inteligência é o bem do intelecto, ou a cor o bem da visão. Assim como podemos predicar o ente analogamente, também o bem.

1). A essa propriedade de se identificar com o ente chamamos de transcendentalidade.

2 A transcendentalidade do bem

Para a consideração da transcendentalidade do bem, devemos analisar o artigo 1 da primeira questão do livro *Quaestiones disputatae De veritate* de Tomás de Aquino, no qual o Doutor trata da divisão dos transcendentais a partir dos diversos modos de acréscimo que podemos realizar no termo “ente”, que é aquilo que primeiro conhecemos.

2.1 Divisão dos transcendentais

O transcendental é a noção de ente, mas segundo certo acréscimo intencional que a razão realiza, sem que, com isso, tenha que especificá-lo, mas tomando-o de uma maneira geral. Ora, toda e qualquer coisa que caia na consideração intelectual do homem possui alguma entidade, mesmo que não seja um ente real, mas imaginário, como um personagem de um livro. Ou seja, tudo o que é concebido por nós, é concebido enquanto é *algo*, e possui uma entidade, seja real ou racional. Por esse motivo o Aquinate dirá, seguindo o filósofo árabe Avicena, que a primeira ideia que concebemos antes de qualquer outra coisa é o *ente*:

Assim como nas demonstrações de proposições é preciso efetuar a redução a algum princípio conhecido, evidente para o intelecto, o mesmo ocorre ao investigar o que seja uma determinada coisa; senão em ambos os casos haveria regresso ao infinito e seriam impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I, 6]. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Fica claro que, segundo Tomás de Aquino, é preciso que o intelecto repouse na consideração de uma noção primeira que sustente todas as demais, e essa é a noção de ente, na qual subjaz todas as demais ideias que consideramos, seja como ente atual e, portanto, que existe concretamente (um cão), seja um ente potencial, aquele que pode existir concretamente, apesar de ser apenas uma consideração

nossa (um cão alado). Por isso, não podemos definir o ente, pois ele é o fundamento primeiro de todas as demais definições (Cf. DERISI, 1951, p. 48).

Sem o ente nada poderíamos pensar, pois todo pensamento possui conteúdo. Todas as ideias e noções que temos são sempre por um acréscimo ao ente, que é o objeto formal da inteligência. Vemos assim que a noção de ente transcende todos os gêneros, como argumenta o Doutor Angélico a partir do fato de que todo conceito é algum tipo de acréscimo ao ente:

Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente. Mas ao ente não se lhe pode acrescentar nada de estranho, como no caso de a diferença ser acrescentada ao gênero ou o acidente ao sujeito, pois toda natureza é também essencialmente ente; daí que também o Filósofo [III *Metaph.* 8] demonstra que o ente não pode ser um gênero (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Se, por exemplo, afirmamos “animal racional”, a diferença específica “racional” não está contida atualmente na noção de animal, havendo, assim, o acréscimo de uma ideia a outra. No entanto, se acrescentarmos algo ao ente, como quando afirmamos “ente vivo”, há o acréscimo de uma noção que já está determinada ou atualmente presente no ente mesmo que de modo implícito, pois toda natureza, essência, existência, propriedade ou perfeição é de algum modo entitativo. Logicamente diríamos que todo acréscimo possui conteúdo e o termo “ente” é universalmente extensivo. Portanto, segundo Tomás de Aquino, para acrescentarmos algo ao ente, isto deve se dar apenas por meio de um termo que exprime um modo do ente que racionalmente não consideramos imediatamente:

mas se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome “ente”, o que ocorre de dois modos. O primeiro modo dá-se quando o modo expresso é um modo especial do ente; há, pois, diversos graus de entidade segundo os quais se consideram os diversos modos de ser, e segundo estes modos consideram-se os diversos gêneros das coisas: a substância, pois, não acrescenta ao ente nenhuma diferença que designe alguma natureza a ele justaposta, mas com o nome “substância” exprime-se um certo modo especial de ser, a saber, o ente por si, e assim para os outros gêneros (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Por meio desse primeiro modo, o acréscimo que se faz ao ente não é uma ideia que não se possa reduzir ao ente, mas um modo *especial* dele, de tal maneira que os acréscimos que se fazem são de gêneros distintos entre si: assim temos as *categorias*

aristotélicas, a saber, a substância e os demais acidentes (qualidade, quantidade, hábito, etc.). Podemos então dizer ente substancial, ente qualitativo, entre outros. Entretanto, há um outro modo por meio do qual podemos acrescentar algo ao ente, quando o consideramos em um modo geral que pode ser predicado de todo e qualquer ente: estamos aqui diante dos *transcendentais*, ou seja, termos que exprimem uma propriedade do ente, mas sem especificá-lo a um modo de ser; noções, portanto, aplicáveis a todo e qualquer ser. Esse modo, entretanto, pode ocorrer de duas maneiras distintas, ou enquanto consideramos o ente em si mesmo, ou quando consideramos o ente referindo-se a outro. Tomás mostra como chegamos aos dois primeiros transcendentais considerando o ente em si mesmo:

O segundo modo dá-se quando o modo expresso é um modo geral aplicável a todo ente, e isto pode ocorrer duplamente: ou enquanto se aplica a todo ente em si ou enquanto se aplica a um ente referido a outro. No caso de se aplicar a todo ente em si, algo é expresso do ente ou afirmativa ou negativamente; mas não se encontra algo dito de modo absoluto que se aplique a todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz que ele é, e assim lhe é imposto o nome “coisa” (*res*), que difere de “ente” — como diz Avicena no início da *Metaphysica* [I, 6] — porque “ente” indica o ato de ser enquanto “coisa” (*res*), a quiddidade ou essência do ente. No caso da negação, a negação que se aplica de modo absoluto é a indivisão, que é expressa pelo nome “uno” (*unum*): o uno é, pois, precisamente o ente indiviso (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Encontramos, assim, os transcendentais *res* e *unum*. Mas o que importa para nós é a segunda maneira de acrescentarmos ao ente um modo geral, através de sua relação com outro ente. Nessa maneira também há dois modos:

Quando se considera o modo do ente referido a outro, então há também dois casos. O primeiro desses casos é segundo a alteridade (divisão) de uma coisa em relação a outra, e isto é expresso pela palavra “algo” (*aliquid*): pois diz-se *aliquid* no sentido de *aliud quid*, isto é, “outra coisa”, daí que o ente se diz “uno” enquanto indiviso em si, dizendo-se “algo” enquanto diviso, diferente dos outros. O outro caso é segundo o “ajustar-se” (*convenire*) de um ente a outro, e isto só pode ser considerando alguma coisa que por sua natureza seja apta a ir ao encontro (*convenire*) de todo ente: e é precisamente a alma, a qual “de certo modo é todas as coisas”, como se diz em II *De anima*. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva; o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*); daí que, no início de *Ethicorum* [I, 1], diz-se que “o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam”, enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*) (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

Temos, portanto, aqueles transcendentais que são elencados por Tomás de Aquino através da relação do ente para com o outro. Dentre esses citados, importa principalmente o transcendental bem (*bonum*), que é o próprio ente enquanto pode ser apetecível por uma vontade, ou seja, possui uma relação de conveniência com a faculdade do apetite racional.

2.2 Bem e ente: mesma extensão secundum rem, distinta intenção secundum rationem

Ser um transcendental significa possuir uma extensão universal, e é por causa de sua extensão universal que o bem não pode ser definido propriamente por meio de gênero e diferença específica². Por isso sua definição se dá por meio do seu efeito, ou seja, a apetência que o bem causa na faculdade apetitiva, como nos explica o Aquinate em seu *Comentário à Ética a Nicômaco*:

Deve-se considerar que o bem se enumera entre as primeiras realidades de tal modo que, segundo os platônicos, o bem é o ente primeiro. Ora, segundo a verdade das coisas, o ente e o bem são convertíveis. No entanto, as primeiras coisas não podem ser conhecidas por algo anterior, mas são conhecidas pelos posteriores, como a causa é conhecida pelos próprios efeitos. Contudo, como o bem é propriamente o motivo do apetite, descreve-se o bem pelo movimento do apetite, como costuma se manifestar a força motriz pelo movimento. E, por isso, diz que os filósofos adequadamente enunciaram que o bem é o que todos apetecem (*In Ethicorum I, 1*).

Aquilo que é primeiramente conhecido não pode ser definido por gênero, pois sua noção é mais extensiva que tal predicável, visto que transcende todo e qualquer gênero; por isso sua definição se dá por uma descrição dos seus efeitos, como o número ordinal primeiro é explicado pelo segundo e não por algo anterior. Portanto, a definição do bem pelo efeito é antes por seu excesso de cognoscibilidade que pela sua ausência de conteúdo formal, assim como o ente.

Por causa dessa extensão universal do bem, Santo Tomás questiona-se se o bem e o ente são distintos segundo a coisa (Cf. S. Th., q. 5, a. 1) ou, dito de outra maneira, se nas coisas são a mesma realidade ou não. Assim, chega à conclusão que não são distintos na realidade, mas apenas segundo a razão:

² Como é o caso da clássica definição de homem como “animal racional”.

O bem e o ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão. Eis a prova: a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: “Aquilo para o qual todas as coisas tendem”. Ora, uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a atualidade de todas as coisas, como já se viu. É então evidente que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo “bom” exprime a razão de “atrativo” que o termo “ente” não exprime (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

Aqui temos a defesa de Tomás da convertibilidade entre o bem e o ente. O fundamento dessa convertibilidade é a noção de que o bem é uma perfeição (algo acabado) e que toda perfeição está em ato, assim como todo ente é ato. Ademais, o bem não só é perfeito, mas é perfectível em razão de sua atualidade (DERISI, 1951, p. 55). A sua identificação com o ente faz com que em uma proposição universal afirmativa o ente tanto pode ser sujeito e ideia de bem predicado: “Todo ente é bem”, quanto o inverso, o bem ser sujeito e o ente predicado: “Todo bem é ente”. Ou seja, há uma mesma extensão entre o bem e o ente, visto que quando ambos são sujeitos da proposição universal afirmativa, eles são considerados em extensão universal.

Vemos assim certo “otimismo tomista”, enquanto não pode ser dito que o mal é substancial ou entitativo; antes, a bondade (como um fundamento da apetibilidade dos entes ou capacidade de aperfeiçoamento) permeia todos os entes. As coisas, em vista disso, possuem tanto mais bondade, quanto possuem de ser³. E, assim como se diz ente por analogia na medida em que é predicado em modos específicos, como nas dez categorias, também o bem de igual modo pode ser predicado. Podemos falar em uma substância boa, qualidade boa, quantidade boa, hábito bom, etc.:

Deve-se dizer que, uma vez que o bem se converte com ente, como o ente é considerado enquanto substância e enquanto acidente, também o bem é atribuído a alguma coisa segundo o seu ser essencial e segundo o ser accidental, nas ações materiais e também nas ações morais (S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 3).

Mas apesar de o bem possuir a mesma extensão *secundum rem* do ente, os dois termos distinguem-se segundo a razão (*secundum rationem*), visto que há o acréscimo na consideração do ente de sua relação com a vontade: “É então evidente

³ Em seu sentido ontológico, não confundir com a bondade moral. Apesar de ser possível fazer uma analogia com o ente moral (Cf. S. Th., Ia-IIae, q. 18, a. 1).

que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo ‘bem’ exprime a razão de ‘atrativo’ que o termo ‘ente’ não exprime” (S. Th., q. 5, a. 1). Há uma mesma razão real, mas uma distinta razão intencional.

Isso significa que nossa inteligência considera na realidade a mesma coisa sendo “ente” e “bom”, mas, quando consideramos o bem da coisa, vemo-la sob um ângulo novo, enquanto ela é apetecível, desejável. Essa é a diferença entre distinção real e distinção de razão. A distinção real é a própria consideração de que concretamente duas coisas se diferenciam entitativamente. Mas a distinção de razão é de dois tipos (Cf. FORMENT, 1992, p. 173): o primeiro é a distinção de razão raciocinante, quando temos dois termos sinônimos, e por isso a separação deles é algo artificial da mente. O segundo tipo possui um fundamento na realidade, e se distingue em dois modos: a distinção de razão raciocinada perfeita, onde um termo contém o outro de modo indeterminado ou potencial; e a distinção de razão raciocinada imperfeita, na qual dois termos contêm o mesmo conteúdo em ato, mas um explicita o que no outro está implícito. Esse é o caso dos transcendentais. O bem explicita a propriedade que o ente tem de ser desejado pela perfeição ou atualidade que possui.

3 *Bonum simpliciter e bonum secundum quid*

Por causa da distinção de razão que se faz entre o bem e o ente, é preciso dizer com Tomás de Aquino que aquilo que é dito absolutamente bom (*bonum simpliciter*) não é o mesmo que absolutamente ente (*ens simpliciter*), assim como o que é bom segundo certo aspecto (*bonum secundum quid*), não é ente segundo certo aspecto (*ens secundum quid*): “Deve-se dizer que ainda que bem e ente sejam idênticos na realidade, diferem todavia segundo a razão; não significam exatamente a mesma coisa o *ente absoluto* e o *bem absoluto*” (S. Th. Ia, q. 5, a. 1). O motivo para tanto apontado por Tomás é que o ente designa propriamente o que está em ato (ou seja, algo que existe no momento atual e não que poderá vir a ser como a potência), e aquilo que está em ato se refere àquilo que está em potência. Ora, toda potência se diz de algum ato (*potentia dicitur ab actu*) (Cf. *De Potentia*, I, 1), de maneira que o ente se diz primeiramente em ato em relação ao que é apenas potencial, como a substância se diz em relação aos acidentes que podem se desenvolver:

Pois o ente designa propriamente algo que está em ato; e o ato se refere propriamente à potência: assim uma coisa é dita ente de modo absoluto em razão daquilo que primeiramente a distingue do que se encontra apenas em potência. E isto é o ser substancial de cada coisa, e é em razão de seu ser substancial que uma coisa qualquer se diz ente de modo absoluto. Em razão dos atos que são acrescentados, se diz que uma coisa é *sob certo aspecto*: ser branco, por exemplo, significa ser sob certo aspecto, pois ser branco não suprime o ser em potência de modo absoluto, pois isto acontece a algo que já existe em ato (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

A substância é tudo aquilo que existe por si e subjaz cada ente em sua existência; acidentes são aquilo que existe em dependência do ser da substância (Cf. S. Th., Ia, q. 3, a. 6). Por exemplo, a branquitude do lobo é o acidente da substância que é o próprio lobo como sujeito de qualidades, quantidades, hábitos, etc. A altura é sempre acidente de um sujeito substancial, pois não há altura independente daquilo que é mensurado.

Tomás de Aquino, no primeiro artigo da questão cinco que estamos analisando, responde a uma objeção que ele mesmo apresenta citando Boécio: “Com efeito, Boécio diz: ‘Vejo nas coisas que uma coisa é serem boas e outra é serem’”. Nessa resposta afirma que apesar de o ente e o bem serem idênticos na realidade, como eles diferem na razão é possível dizer que, quando falamos de ente em sentido absoluto (*ens simpliciter*), tratamos da substância que primeiramente existe em ato para que potencialmente haja acidentes. Os acidentes, que são atualidades acrescentadas posteriormente, como uma criança que aumenta sua estatura na medida que se desenvolve, são entes em certo sentido ou aspecto (*ens secundum quid*). Já a noção de bem, ao contrário, não pode ser considerada de modo absoluto ou simplesmente quanto ao ser substancial, visto que o bem é primeiramente compreendido como perfeição, acabamento, plena realização:

Ao contrário, o bem exprime a razão de perfeito, que é atrativo, e, em consequência, exprime a razão de último. Daí que aquilo que é ultimamente perfeito chama-se bem absoluto. Aquilo que não possui a perfeição última que deveria possuir, ainda que tenha alguma perfeição, pois se encontra em ato, não será dito perfeito absoluto, mas apenas sob certo aspecto (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

Acerca da distinção entre ente e bem absolutamente considerados em sua noção, devemos ter o ente como a primeira perfeição, o primeiro ato; já o bem como

a segunda perfeição, o ato segundo, ou seja, aquele ato que é acrescentado à forma substancial.

Aquilo que é perfeito é o que está realizado. Uma casa perfeita é aquela em que todas as suas partes integrantes estão constituídas. Já aquilo que existe, mas não atingiu a perfeição de sua essência segundo certo progresso accidental, dizemos que é perfeito em certo aspecto, em alguma medida, visto que por sua existência está realizado de alguma maneira: “Deve-se afirmar que bem se diz pela forma que recebe do ser, se se entende o bem de modo absoluto, segundo o ato último” (S. Th., q. 5, a. 1). O homem existe antes de tudo de maneira substancial⁴, mas esse existir está aberto para uma série de possibilidades, potências reais, que possui e que devem ser atualizadas para atingir sua perfeição, seja a maturidade humana ao atingir a fase adulta, seja a maturidade intelectual quando progressivamente conhece e se aprofunda na verdade, objeto de sua inteligência (Cf. FABRO, 2020, p. 50).

Assim o homem progride accidentalmente em perfeição, apesar de permanecer substancialmente o mesmo. Por isso, de maneira absoluta e propriamente dizemos que o bem expressa antes o ente em sua perfeição final, do que o ser em sua perfeição primeira:

Logo, segundo o ser primeiro, isto é, o ser substancial, uma coisa é dita ente de modo absoluto; e boa, sob certo aspecto, a saber, enquanto é ente. Mas, segundo o último ato, uma coisa é dita ente sob certo aspecto e boa de modo absoluto. É o que Boécio quer dizer quando afirma que *nas coisas se deve distinguir o bem e o ser*; há de se entender do bem e do ser considerados de modo absoluto, porque segundo o ato primeiro uma coisa é ente de modo absoluto, e segundo o último é bem de modo absoluto. Pelo contrário, segundo o ato primeiro é de alguma forma bem, e segundo o último é de alguma forma ente (S. Th., Ia, q. 5, a. 1).

Outra razão, ademais, para a distinção entre *bonum simpliciter* e *ens simpliciter* está no fato de que, possuindo o bem razão de perfectivo, ele é antes de tudo ato segundo, visto que é pelo ato segundo (acidente de ação) que aperfeiçoamos os ademais entes. A noção de ente, ao contrário, é absolutamente o ato primeiro, que é o que anteriormente existe em comparação com os acidentes, e é o fundamento da ação dos entes. Acreditamos encontrar essa razão quando Tomás de Aquino mostra

⁴ Falamos aqui de anterioridade ontológica e não cronológica, pois não é possível existir um ser humano sem possuir acidentes.

que o bem deve se referir a outro (ou seja, como perfectivo), mas essa referência se dá pelo acidente, que é aquele que aperfeiçoa os demais:

Pois, segundo a bondade substancial algo se diz bom relativamente, mas segundo a accidental algo se diz bom absolutamente [...]. A razão desta diversidade é esta: de fato, diz-se que cada coisa é ente enquanto se considera absolutamente, mas o bem, como é claro pelo dito, é relativo a outro. Contudo, em si mesmo algo se aperfeiçoa enquanto subsiste pelos princípios essenciais, mas para que se refira a todas as coisas que são externas a [esse mesmo algo], segundo o modo devido, não se aperfeiçoa a não ser mediante os acidentes acrescentados à essência, porque as operações pelas quais algo se une de certo modo a outro [algo] progridem da essência mediante as virtudes acrescentadas à essência (*De Veritate*, q. 21, a. 5).

Não podemos confundir, diante dessa exposição, que o ente ou o bem considerado em sentido absoluto seja o Sumo Ente ou Sumo Bem. Com os primeiros, estamos falando da noção própria de cada termo; com os outros do Ente ou Bem não-participados ou não-limitados por algum modo particular de existência, noções que só podem ser predicadas ao Ser Subsistente por Si (*Ipsium Esse Subsistens*) (Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 5). O Ser Subsistente por Si é Causa Primeira se o consideramos segundo a noção de Ente, e Causa Última se o consideramos segundo a noção absoluta de Bem, assim como absolutamente se considera o ente no ato primeiro e o bem no ato último (Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 1).

4 A prioridade lógica do ente sobre o bem

Determinada a convertibilidade do bem com o ente, Tomás de Aquino se questiona se o bem segundo a razão tem prioridade com relação ao ente (Cf. S. Th., I, q. 5, a. 2). E conclui que o ente é anterior ao bem, visto que o ente é aquilo que é primeiramente conhecido, e só após isso reconhecemos sua relação com a vontade.

Segundo Tomás, consideramos a razão de um nome como aquilo que o intelecto concebe e exprime pelas palavras ou voz. Ora, o ente é a primeira coisa que é conhecida pelo intelecto, a partir do qual todas as demais noções são consideradas, como a base de toda a construção ou edifício mental das ideias: “A razão significada por um nome é aquilo que o intelecto concebe da coisa e exprime mediante a palavra. Assim, tem prioridade segundo a razão o que por primeiro o intelecto concebe. Ora, o

que por primeiro o intelecto concebe é o ente” (S. Th., Ia, q. 5, a. 2). A razão de o intelecto conhecer primeiramente o ente é o fato de ser o objeto próprio do intelecto que se dirige a ele, como as cores se dirigem à visão ou os sons à audição: “Pois algo é cognoscível na medida em que se encontra em ato, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Por conseguinte, o ente é o objeto próprio do intelecto; ele é, pois, o primeiro inteligível, como o som é o primeiro objeto próprio do ouvido” (S. Th., I, q. 5 a. 2). Para o Aquinate, portanto, o ente deve ter prioridade na razão em relação ao bem, por ser o primeiro que é conhecido e o fundamento da noção de bem que lhe acrescenta a noção de apetibilidade.

No entanto, no mesmo artigo, ao responder a primeira objeção, Tomás de Aquino mostra que apesar de o ente ser racionalmente anterior ao bem pelo fato de o ente ser o primeiro a ser conhecido, enquanto se considera a *causalidade*⁵ o bem deve ser considerado racionalmente anterior. O motivo está na razão de *fim* que o bem possui pelo fato de ser apetecível, ou seja, objeto de tendência da vontade que almeja o bem:

Ora, o bem, por ter razão de ser atrativo, implica uma relação de causa final, causalidade que é a primeira de todas, pois o agente não age a não ser em vista de um fim, e é pelo agente que a matéria se move para a forma. Por isso, o fim é chamado a *causa das causas*. Portanto, quando se trata de causalidade, o bem tem prioridade sobre o ente, como o fim sobre a forma; por esta razão, entre os nomes que significam a causalidade divina, o bem há de preceder o ente (S. Th., Ia, q. 5, a. 2).

A causa final é a primeira das causas, por isso é chamada com razão por Aquino de *causa das causas*. O motivo é que a causa formal é informada na causa material por meio da causa eficiente, mas um agente só pode agir em vista de um fim, pois a ação não teria antes um efeito do que outro:

Se o agente não tendesse a um efeito determinado, todos os efeitos lhe seriam indiferentes. O que, porém, se relaciona com muitas coisas indiferentemente, não produz uma delas mais que outra; donde, de um indiferente para ambas não se segue efeito algum a não ser que seja determinado por algo a um sentido (ScG., III, 2).

⁵ Ou seja, considerando a ordem das causas.

Logo, o agente deve ter um fim que é causa anterior ao movimento da causa eficiente: “Ora, na ordem da causalidade vêm primeiro o bem e o fim, que movem a causa eficiente; em seguida, a ação desta causa eficiente move em vista da forma; ao final, chega a forma” (S. Th., Ia, q. 5, a. 4). Aquela causa que é a primeira na intenção, é a última na operação: “Ora o bem tem razão de fim, o qual é primeiro na intenção e último na execução” (S. Th., Ia-IIae, q. 25, a. 1).

Por ter o bem razão de fim, como adiante trataremos, ele deve ter prioridade lógica sobre o ente quando consideramos a causalidade, pois o ente não implica causalidade, a não ser a causalidade formal: “Com efeito, o bem tem razão de fim, no qual repousa não apenas o que está em ato, como também para ele se move o que não está em ato, mas apenas em potência. Mas o ente não implica uma relação de causalidade, exceto de causalidade formal, inerente ou exemplar” (S. Th., Ia, q. 5, a. 2, ad 2).

Considerações Finais

Concluimos que, sendo o bem em geral aquilo que todas as coisas desejam, pode ser considerado segundo um modo transcendental e extensão universal, o bem ontológico, que é o próprio ente considerado sob uma razão intencional distinta, sem acrescentar ao ente algo que lhe seja estranho. Essa razão intencional no ente é ele mesmo sob a ótica de sua conveniência, proporção ou relação para com alguma faculdade apetitiva, mais propriamente a faculdade espiritual da vontade que tem o bem como objeto ou termo próprio de seu movimento. Portanto, através do ente chegamos à noção de bem enquanto transcendental, ou seja, o bem para além da especificação de qualquer gênero, estando, por conseguinte, tal noção presente em todas as considerações análogas de ente.

Dessa propriedade de ser um transcendental, concluimos que o bem possui a mesma extensão segundo a realidade com o ente; são, portanto, convertíveis (podem ser tanto sujeito quanto predicado de uma proposição afirmativa universal um do outro), devido ao fato de que todo bem o é enquanto perfeito, e tudo o que é perfeito está em ato. Ora, todo ente é ente enquanto está em ato; logo, todo bem é ente, e vice-versa. No entanto, há uma distinção de razão entre o bem e o ente, enquanto o bem é o ente considerado desejável, conveniente à vontade. Ademais, deve-se

reconhecer que há uma distinção na consideração do que seja o ente e o bem absolutamente considerados. O ente possui razão de ato, por isso, absolutamente falando, é o ato primeiro (substância), aquele a que nos referimos por ente absolutamente considerado. O bem, entretanto, possui razão de perfeito e perfectivo. Então, não ao ato primeiro nos referimos com o bem absolutamente considerado, mas ao ato segundo que é a perfeição acrescentada ao ente (a partir desse acréscimo que algo se aperfeiçoa e torna-se absolutamente bom) e também aquilo a partir do qual o ente aperfeiçoa outro, visto que a ação se diz ato segundo e não primeiro, por ser acidente.

Por fim, é preciso reconhecer uma prioridade lógica do ente sobre o bem, visto que a razão de ente é mais simples que a razão de bem, por isso é o ente quem primeiro cai no objeto de consideração do intelecto e é fundamento do acréscimo de intenção racional a partir do qual temos a ideia de bem. No entanto, Tomás de Aquino faz a ressalva de que, segundo a *ordem da causalidade*, o bem possui prioridade, pois se identifica com a causa final por possuir razão de fim (aquilo que é almejado). O bem é anterior ao ente na ordem da causalidade como a causa final possui prioridade com relação a causa formal. Assim, fica exposto de que modo Tomás de Aquino estabelece a relação lógica ou racional entre a noção de bem e de ente.

Referências

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. **Ser e Dever-ser: Tomás de Aquino e o Debate Filosófico Contemporâneo**. São Paulo: Editora Raimundo Lúlio, 2015.

ARISTÓTELES. **Organon**: V. Tópicos. Volume 5. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA., 1987.

DERISI, Octavio Nicolas. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1951.

FABRO, Cornélio. **Breve introdução ao tomismo**. Brasília: Edições Cristo Rei, 2020.

FORMENT, Eudaldo. La trascendentalidad de la belleza. **Thémata**, Sevilla, n. 9, p. 165-182, 1992.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): O Bem e as virtudes**. Volume 1. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **O Bem: Questões Disputadas Sobre a Verdade: Questão 21**. Campinas: Ecclesia.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de anima**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 07.dez.2022.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de potentia**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 06.fev.2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de Joaquim F. Pereira e Eliane da Costa Nunes Brito. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e conhecimento**. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Recebido em: 23.02.2023.

Aprovado em: 27.04.2023.



Valmir Pereira*
Nalberty Medeiros Santos**

RESUMO

Neste trabalho discute-se a obra literária e filosófica de Nísia Floresta Brasileira Augusta, a primeira filósofa brasileira que, em pleno século XIX, em um mundo em que as letras eram em sua maioria um privilégio para pessoas brancas e masculinas, representa e marca uma divisória, na medida em que ao tomar como substrato os problemas europeus e brasileiros, escreve sobre sua época, e ao mesmo tempo rompe com ela, se projetando no futuro. Por essa razão, apresenta-se e analisa-se três textos da autora, a saber: o *Opúsculo humanitário* (1853), o poema histórico A Lágrima de um caeté (1849) e o texto publicado em forma de folhetim Páginas de uma vida obscura (1855). Por fim, conclui-se que nesse torrão nominado Brasil, tem-se, em plena sociedade oitocentista, uma mulher que está pensando o mundo para além da modernidade, que não se limita a egoidade europeia, mas pensa um novo mundo.

Palavras-chave: Feminismo. Filosofia Brasileira. Século XIX.

The first tupiniquim philosopher: Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885)

ABSTRACT

In this paper, we discuss the literary and philosophical work of Nísia Floresta Brasileira Augusta, the first Brazilian philosopher, who in the mid-nineteenth century, in a world where letters were mostly a privilege for white and male people, Nísia represents and marks a divisor, to the extent that by taking as substrate the European and Brazilian problems she writes about her time, and at the same time breaks with it, projecting herself into the future. For this reason, we will present and analyze three texts by the author, namely: the *Opúsculo humanitário* (1853), the historical poem A Lágrima de um caeté (1849), and the text published as a pamphlet Páginas de uma vida obscura (1855). Finally, we conclude that in this land named Brazil, we have, in the middle of nineteenth-century society, a woman who is thinking the world beyond modernity, who does not limit herself to European egoity, but thinks a new world.

Keywords: Feminism. Brazilian Philosophy. XIX Century.

A primeira filósofa tupiniquim: Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885)

Introdução

No decurso desse artigo, exporemos e interpretaremos algumas das concepções que aparecem na obra¹ de Dionísia Gonçalves Pinto (1810-1885), cujo principal pseudônimo é Nísia Floresta Brasileira Augusta, a primeira feminista e filósofa brasileira. Dessa forma, iniciaremos com as discussões presentes no seu brilhantíssimo *Opúsculo humanitário* (1853), no qual faz uma exegese ou genealogia da mulher ou, em outras palavras, revela o papel desta nas civilizações que têm ou que ensejam ter como égide o progresso e a fraternidade.

No texto supracitado, entretanto, Nísia não falou da ausência da fraternidade nas sociedades que se pressupõem progressistas, nas quais a irmandade, a liberdade e a civilidade se aplicam somente para os seus semelhantes (brancos e europeus). Por conseguinte, é em vista de mostrar essa não fraternidade e não pluralidade, de trazer à tona a outra face da Europa, que volveremos ao poema histórico *A Lágrima de um caeté* (1849), no qual a Nísia medita sobre a questão silvícola (os povos originários), ou mais precisamente, no qual critica os “colonizadores” (invasores) do imenso torrão a qual foi nominado (pelos brancos) Terra de Santa Cruz.

Em corolário, pela boca do caeté, a autora expõe que aqueles seres “civilizados” (os europeus) macularam a terra (de *Tupã*, *Pindorama* e *Abya Yala*) com a tirania, o fanatismo, os vícios e as doenças, que espoliaram, exploraram, exterminaram os povos nativos, estes aos quais aquela atribui a denominação de verdadeiros brasileiros.

Após a discussão desse tema, analisaremos uma outra questão de sua esquecida obra, a saber: o problema da escravidão, este que é o tema central do texto *Páginas de uma vida obscura* (1855), no qual a literata toma como baluarte uma posição abolicionista, ou melhor dizendo, no qual não se abstém de criticar a escravidão vaticinada pela Europa “civilizada” e “humana”, Europa essa que, complexa e

¹ Sobre os três textos da autora aqui laborados, informamos que utilizamos a primeira edição dos mesmos (Século XIX) ou uma edição posterior (Século XX). Dessa forma, os supracitados são anteriores ao último acordo ortográfico da língua portuguesa. Além disso, em vista de preservar a linguagem e a estilística da autora, resolvemos manter a grafia e a pontuação originais.

contraditoriamente, Nísia tem tanto carinho, pelo menos quando aquela é sinônimo de ciência e de arte.

Enfim, ter-se-á como conclusão que a filosofia de Nísia Floresta se projeta para além do século XIX, sendo verdadeiramente a *filosofia do futuro* vislumbrada por Ludwig Feuerbach (1804-1872), visto que não se pressupõe como acabada, nem é limitadora e xenofóbica como a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), como também não se limita a suposta *humanidade europeia* de Edmund Husserl (1859-1938), ou ainda não é racista como a de Immanuel Kant (1724-1804). Mas que nas terras brasileiras oitocentistas, tem-se a primeira feminista tupiniquim, que além disso é também uma abolicionista e defensora dos silvícolas, ou ainda, é uma idealizadora do verdadeiramente humano, do progresso real, da inteligência e da comunhão entre os povos, sendo uma filósofa que é simultaneamente moderna e contemporânea.

Opúsculo humanitário (1853) – uma genealogia da mulher

No *Opúsculo humanitário*, Nísia tem como propósito analisar a educação ou participação da mulher nas mais diversas civilizações. Entretanto, o seu foco é a emancipação da mulher brasileira, esta que, em comparação com a situação das mulheres no velho mundo (Europa) e em parte do novo mundo (EUA), nesses lugares em que vozes se levantam em vista da emancipação feminina, as mulheres do Brasil “civilizado” e “liberal”, continuam privadas de sua total independência e, por isso, a autora brada: “educai as mulheres!” (FLORESTA, 1989, p. 1).

Nesse sentido, a autora faz uma genealogia da mulher, ou mais precisamente, faz uma exegese da relação entre civilização, educação e participação feminina. Por essa razão, inicia com a educação na Ásia, na qual a mulher estava relegada a ser “instrumento do prazer material do homem, ou como sua mais submissa escrava” (FLORESTA, 1989, p. 1), ou ainda se conservava “em profunda ignorância” (FLORESTA, 1989, p. 2). E que mesmo no Egito, essa que é uma das maiores civilizações da África, criadora das monumentais e inimitáveis pirâmides, que tem como marca a

intelectualidade e profundidade dos seus sacerdotes, a mulher era vislumbrada somente por sua “beleza física” (FLORESTA, 1989, p. 4).

Entretanto, sobre sua análise a despeito da mulher na África e na Ásia, quiçá tivesse em mãos somente parcas e parciais informações acerca da presença das mulheres nos continentes supracitados, ou mais precisamente, tivesse as informações machistas e xenofóbicas presentes na filosofia moderna ou no contexto epistemológico e ideológico ocidental. Nesse sentido, provável e infelizmente, Nísia não teve acesso às referências que no século XX serão utilizadas por Mariana Coelho (1857-1952) no livro *A evolução do feminismo: subsídios para a sua história*, no qual profere: “na religião do Buda eram assinaladas a consideração e estima pelas mulheres [...] um dos fins da reforma social de Buda era a emancipação da mulher” (COELHO, 2002, p. 53), ou não tinha em mãos os meios pelos quais Maria Lacerda de Moura (1887-1945), ao falar sobre a presença da mulher na maçonaria, afirmou: “A mulher tomava parte nesses trabalhos no antigo Egypto: iguaes direitos e iguaes deveres lhe eram outorgados” (MOURA, 1922, p. 18). Apesar dessa falta de informação e de sua ótica ocidentalizada, Nísia é ainda uma das primeiras brasileiras a pensar e estudar o Oriente.

Na sequência do *Opúsculo*, a filósofa analisa a mulher na Europa, especificamente na Grécia, sobre a qual profere que lá a mulher já não era sinônimo de prazer sexual, porquanto agora abria-se aos “trabalhos do espírito” (FLORESTA, 1989, p. 7). Por essa razão, grandes mulheres fizeram-se ouvir, a saber: Safo, Telesila, Aspásia, entre outras. Entretanto, segundo Nísia, na sociedade grega estava ausente uma característica essencial: faltava a mulher cuja marca é a virtude, a doçura e a bondade: “faltava-lhe o tipo da mulher cristã” (FLORESTA, 1989, p. 8).

Já ao falar sobre Roma, assevera que essa foi uma civilização marcada pelo despotismo, de modo que na sua ignorância tirânica não tinha as maneiras adequadas para a educação da mulher, visto que ao invés de educação, “os déspotas querem escravos que se submetam humilde e cegamente à execução de suas vontades” (FLORESTA, 1989, p. 8).

Depois de passar pela Ásia, África, Grécia e Roma Antiga, a autora chega à idade média, ao período cristão, sobre o qual articula: “a educação da mulher ficou estacionária”

(FLORESTA, 1989, p. 16). Esqueceu-se a base humana, a bondade e a doçura, e os seres devoraram-se nas “cruentas guerras de religião” (FLORESTA, 1989, p. 15). Dessa forma, este período, teve como marca o fanatismo e que por centenas de anos tanto “sangue derramou a humanidade [...] Que aberração, enfim!” (FLORESTA, 1989, p. 14). Tempos esses em que pelo terror sanguinolento o conhecimento foi varrido, em que as letras foram profanadas pelo ódio fanático dos reis e pelo Santo Ofício.

Consequente, a autora analisa alguns dos estados modernos, a saber: a Alemanha, a Inglaterra, a França e os Estados Unidos da América. Primeiramente, conta que na terra de Kant, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), a mulher é respeitada por excelência, tem uma educação de qualidade e “no casamento a igualdade entre os sexos” (FLORESTA, 1989, p. 17). Já despeito da mulher na Grã-Bretanha, expõe que nessa nação a mulher tem como base educacional uma “esclarecida moral” (FLORESTA, 1989, p. 23), ou seja, a virtude cristã. Ademais, tem como grandes escritoras Maria Edgeworth (1767-1849), Jane Austin (1775-1871) e Hannah More (1745-1833).

Em corolário, sobre a França, expõe o seguinte: “A mulher francesa reina de fato pelo espírito” (FLORESTA, 1989, p. 30), tendo grandes literatas, à guisa de exemplo: Marie de Rabutin-Chantal (1626-1696), Stéphanie-Félicité Du Crest comtesse de Genlis (1746-1830) e Amandine Aurore Lucile Dupin (1804-1876), esta que é mundialmente conhecida pelo seu pseudônimo George Sand.

O último estado moderno no qual centra sua análise é os Estados Unidos da América, sobre o qual disserta que ainda não foi afetado pelos preconceitos das velhas nações, mas pelo contrário, negou esses preconceitos e herdou daquelas os bons costumes, a *sólida educação* (FLORESTA, 1989, p. 39).

Dentro da discussão sobre os estados modernos, Nísia não se abstém (não se cala) de objetar a concepção de mulher defendida por Voltaire, Montesquieu e Rousseau², ao proferir que esses filósofos foram parciais e que defenderam a absurda

² Ambos os filósofos sustentaram a tese da inferioridade feminina, e de uma forma ou de outra relegaram a mulher ou aos trabalhos de pouca monta, ao mero cuidado da casa e dos filhos, ou ainda a limitou ao pieguismo masculino, este que concebe a mulher como sendo somente beleza, cheia de graça e doçura. Nesse sentido, no *Dicionário Filosófico*, e mais precisamente no verbete *Mulher*, temos a seguinte asserção

tese de que a mulher é marcada pelo atrativo ou de que nasceu para cativar, enquanto o homem é sinônimo de força e se se cativa é somente por ser “forte”. Sobre esses autores, ou ainda acerca do egoísmo e parcialidade dos homens, a autora assevera que a história mostrou que os mais eminentes homens, quando escreviam sobre as mulheres, caíam na mais profunda ignorância (FLORESTA, 1989, p. 28).

Por conseguinte, adentra na educação da mulher nas terras do Brasil, de forma que nesse torrão, no qual os seus se dizem “liberais” e “civilizados”, esqueceu-se da mulher. E que em pleno século XIX, cuja marca é a fraternidade (o progresso) de todos os seres, aqui na Terra de Santa Cruz: “Nada, porém, ou quase nada temos visto fazer-se para remover os obstáculos que retardam os progressos da educação das nossas mulheres, a fim de que elas possam vencer as trevas que lhes obscurecem a inteligência” (FLORESTA, 1989, p. 44).

Portanto, ao afirmar sobre o silêncio sistêmico do Brasil (enquanto colônia e império) a despeito da educação da mulher, articula que, no entanto, não pretende se volver “a vã pretensão de operar uma reforma no espírito de nosso país” (FLORESTA, 1989, p. 45). Entretanto, percebemos com essa citação que Nísia tinha ciência de que seria necessário muito tempo para que as reformas ou revoluções pudessem vir à tona, para que os preconceitos caíssem por terra. Em suas palavras: “séculos talvez, serão precisos para desarraigar herdados preconceitos a fim de que uma tal metamorfose se opere” (FLORESTA, 1989, p. 45).

Com as citações supracitadas, vemos uma Nísia consciente dos preconceitos presentes na sociedade oitocentista, uma sociedade (apesar dos avanços) marcada

de François-Marie Arouet (1694-1778): “As mulheres sendo mais fracas de corpo do que nós [...] não podendo trabalhar nas obras penosas de construção [...] estando necessariamente encarregadas dos pequenos trabalhos mais leves no interior da casa e sobretudo do cuidado das crianças, e levando uma vida mais sedentária, devem ter o caráter mais doce do que a raça masculina” (VOLTAIRE, 1984, p. 254). Já o autor do *O Espírito das leis*, Charles-Louis de Secondat (1689-1755), nos “presenteia” com a seguinte máxima do machismo ocidental: “É contrário à razão e contrário à natureza que as mulheres sejam senhoras dentro de casa [...] o estado de fraqueza em que se encontram não lhes permite a preeminência [...] sua própria fraqueza dá-lhes maior doçura e moderação” (MONTESQUIEU, 1996, p. 119). Por fim, citemos ainda as palavras do autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): “Amáveis e virtuosas cidadãs [...] Cabe a vós manter [...] mediante casamentos felizes [...] e sobretudo corrigir, com a doçura persuasiva de vossas lições e com as graças modestas de vossa conversa, os defeitos que nossos homens vão adquirir em outros países” (ROUSSEAU, 1999, p. 146).

fortemente pelo machismo e pela exclusão da mulher nos mais diversos ramos do saber, o relegar desta a mero encanto ou a posição de dona do lar. É em vista de contrapor-se a concepção oitocentista de mulher que a filósofa se volta à análise dos meios nos quais o Brasil (enquanto estado) empregou-se (ou não) da educação das brasileiras.

Nesse ponto, vê-se desenrolar as contradições que são marcantes na obra de Nísia, especificamente quando ela exclui, em um primeiro momento, a história das mulheres dos povos originários, ou ainda quando relaciona colonização, cristianismo e esclarecimento, visto que afirma:

Retiremos por agora os olhos das tristes páginas de nossa História, concernentes à situação da mulher indígena, depois que o farol do cristianismo veio esclarecer esta mais deliciosa porção do novo mundo. Nós a analisaremos em lugar competente e com o coração profundamente compenetrado da sua sorte (FLORESTA, 1989, p. 46).

Sobre essa passagem, é possível interpretar que a autora “esqueceu” de que com o cristianismo veio a colonização, com Portugal e os demais países europeus interessados em expandir seu mercado deu-se início a exploração do Brasil e a destruição dos povos, culturas e línguas. Por essa razão, cotejar cristianismo com o suposto esclarecimento do *novo mundo* é contraditório. Aliás, a literata é consciente de tal contradição, seja quando enuncia “os abusos que se continua a cometer procurando-se catequizar os selvagens” (FLORESTA, 1989, p. 153), ou seja, em que os tiranos, além de os colocarem sobre os severos e desumanos labores, os submeteram ao tronco e ao chicote, como também roubaram-lhe a família, ou na argumentação presente em *A Lágrima de um caeté*, quando o soturno personagem (o Caeté) exaspera: “Vim chorar as praias minhas Na posse de usurpador! Que d’invadil-as Não satisfeito, Vinha nas matas Ferir-me o peito! [...] Tudo roubou-nos, Esse tyranno, Que povo diz-se Livre e humano!” (FLORESTA, 1849, p. 10).

Ademais, essa contraditoriedade se atesta dentro do *Opúsculo*, em que nas últimas páginas, quando Nísia se concentra nos *Caboclos*, que inclusive, remonta e cita diretamente várias passagens da *Lágrima de um Caeté*, profere que os nativos foram usurpados das maiores benignidades da existência, em suas palavras: “pátria, liberdade,

honra!” (FLORESTA, 1989, p. 143). E que os “civilizados”, ao chegarem ao Brasil trouxeram consigo a religião, os benefícios da civilização. Mas a própria autora refuta (em certo sentido) esse suposto benefício. Logo, faz uma crítica a Europa “civilizada”, de que toda e qualquer pessoa consciente “não pode deixar de revoltar-se contra os abusos da civilização dos seus povoadores europeus, continuados por seus sucessores” (FLORESTA, 1989, p. 145).

Abusos esses que trucidaram as aborígenes brasileiras, as quais os colonizadores apregoavam sobre os bens da vida europeia, bens que nunca se aplicam aos que não são europeus, ou nas palavras da filósofa: “as aborígenes do Brasil foram as primeiras vítimas imoladas à licença dos homens da civilização, que vieram trazer ao seu país as vantagens da vida européia” (FLORESTA, 1989, p. 146).

Nesse sentido, o despotismo europeu trouxe, além da escravidão, a destruição das mais diversas línguas, o extermínio de tantos povos e o estabelecer de uma *verdade única*, a verdade europeia. Verdade esta que foi tanto o motivo da invasão como também da afirmação de que os europeus são civilizados e os outros bárbaros, dignos somente do expurgo.

Na modernidade, o anelar entre o cristianismo (sem Cristo) e a colonização foram o suporte para a escravidão moderna, esta que é um dos maiores males na história da humanidade. No Brasil, iniciou-se com o exterminar dos povos originários, sobre os quais Nísia lança o olhar no final do *Opúsculo*. Desse modo, sobre a vida dos indígenas antes e depois da colonização, assevera:

sua sorte era preferível à que depois lhes trouxe o cristianismo de seus vencedores, envolvendo-as na atmosfera de seus vícios, ligando-as ao férreo poste da escravidão, e vendendo-as, como faziam, com inaudita atrocidade, sob o mesmo céu onde Deus as havia feito nascer com seus irmãos no pleno gozo da liberdade (FLORESTA, 1989, p. 147).

Portanto, com as citações supramencionadas, e com a discussão sobre o relacionar entre o cristianismo e a colonização, queremos mostrar que Nísia não se cala perante a invasão europeia, como também perante a intolerância e o volver do cristianismo às maiores atrocidades. Inclusive, percebemos que algumas das

contradições de sua obra revelam que para além de suas categorias enquanto contradições, mostram sua consciência crítica, de modo que quando fala do *cristianismo dos vencedores*, está a criticar o cristianismo do ódio aos povos, das guerras de religião e do Santo Ofício, o cristianismo sem Cristo.

No decurso do *Opúsculo*, ao tocar novamente na questão da educação, Nísia explana que o Brasil herdou de Portugal o preconceito com a educação das mulheres, de que a metrópole, ao embriagar-se no desejo por ocupar e invadir, empregou seus esforços “levando suas armas e seus missionários a outras regiões do mundo [...] para subjugar os povos” (FLORESTA, 1989, p. 47). Nesse sentido, ao falar dessa nação europeia, é interessante notar que Nísia não se abstém de criticar na supracitada o desejo pelo poder, os massacres que causou e, por conseguinte, que a metrópole trouxe para o Brasil o “tenebroso manto da escravidão” (FLORESTA, 1989, p. 48).

Entretanto, em última instância, sua crítica não se reduz somente à cultura lusitana, não é um mero antilusitanismo. Aliás, diz respeito a todos aqueles que têm como marca a opressão e o fanatismo. E no caso de Portugal, faz referência a questão de que não foram necessariamente os homens letrados que vieram ao Brasil, esses ficaram em Portugal. Os que vieram foram “pessoas vulgares [...] aventureiros intrépidos, ou de condenados pelas leis do seu país” (FLORESTA, 1989, p. 53), movidos pela “sede de ouro, a ambição de domínio” (FLORESTA, 1989, p. 53). E de que nos interiores do vasto Brasil, conferia-se a homens cruéis o poder da lei, que pelos seus vãos caprichos decidiam a vida dos demais cidadãos.

Na sequência, dentro da perspectiva genealógica da mulher, do relacionar entre civilização, mulher e educação, a autora explicita que nas escolas brasileiras reinava o barbarismo do açoite e da palmatória, de modo que: “As escolas de ensino primário tinham antes o aspecto de casas penitenciárias do que de casas de educação” (FLORESTA, 1989, p. 57). Por essa razão, ao invés de atuarem para o progresso da civilização, ou seja, na fomentação da educação e na independência feminina, fazem somente: “prender-lhe a inteligência” (FLORESTA, 1989, p. 61), visto que a educação da mulher no Brasil império “permaneceu como nos férreos tempos coloniais” (FLORESTA, 1989, p. 67).

Aliás, o problema da educação nas terras brasileiras é o resultado sistêmico de uma sociedade (homens) que colocou na mulher o símbolo do adorno e lhe privou da inteligência, e que por consequência “só têm feito com que se aumente o número, já tão considerável, de escravas” (FLORESTA, 1989, p. 62). Dessa forma, a filósofa repele os “que apresentam a mulher [...] incapaz de reflexão e apta somente para oferecer-lhe agradáveis passatempos” (FLORESTA, 1989, p. 64).

Dentro do contexto de sua exegese, é apresentado também as seguintes proposições acerca da educação brasileira: o sistema educativo (público e particular) é falho, sem métodos, sem professores com uma boa formação, e por consequência, há ausência de uma educação profunda. E de forma geral, constata que a escola pública de sua época não consegue lidar com a formação dos cidadãos, aliado a “insuficiência de enérgicas medidas do governo para a reforma da educação” (FLORESTA, 1989, p. 109), ou ainda a ignorância daqueles que pressupõem como educação o ato de dançar nos bailes ou o superficial aprender outros idiomas. Sobre esse tipo de educação, Nísia traz à seguinte conclusão: “É partindo desta experiência que tiramos a conclusão de que [...] não se poderá educar bem a mocidade enquanto o sistema de nossa educação, quer doméstica, quer pública, não for radicalmente reformado” (FLORESTA, 1989, p. 111).

Para superar esse tipo de educação, a autora destaca que se deve ensinar às crianças o valor do trabalho material e intelectual, do não se adentrar na educação dos bailes e teatros, e jamais ignorar o trabalho do espírito. De que, antes de tudo, deve-se superar os preconceitos nos quais legaram as meninas “o gosto por futilidades” (FLORESTA, 1989, p. 114). Da necessidade do trabalho material (físico), da problemática do permanecer na vida do lar, quer dizer, de que as mulheres que são abstraídas de qualquer independência, locadas no lar, vivem em desgoverno, pois estão simultaneamente “na confusão entre o nada fazer e o ordenar constantemente sem método, sem pensamento” (FLORESTA, 1989, p. 122). Dessa maneira, estão relegadas a indolência, a decadência do pensamento, ao não esclarecimento.

Portanto, sua exegese culmina com a questão de que a mulher não deve ser prisioneira no lar ou em qualquer outro lugar, pelo contrário, deve ter acesso a todos os meios que levem ao aprofundamento da atividade racional, do esclarecimento. Contudo,

para que isso aconteça, não pode ser conduzida ao “refúgio” dos preconceitos, que o Brasil e os seus não sustentem “a falsa idéia de que ela não pode ser por si mesma” (FLORESTA, 1989, p. 125), e que também não devem colocá-la como um bibelô, mas que antes de tudo: “Inspirai-lhes o sentimento de sua própria dignidade [...] Bani de seu espírito os errôneos preconceitos que por aí vogam a respeito da fraqueza do sexo” (FLORESTA, 1989, p. 158). Enfim, somente quando esses preconceitos forem derrotados, quando a mulher estiver totalmente independente, é que a civilização poderá sentir e denominar a si mesma de civilizada e fraterna.

A lágrima de um caeté (1849) – um manifesto indianista

No texto *A Lágrima de um caeté*³, poema épico e indianista, Nísia faz a defesa dos silvícolas, ou melhor dizendo, apresenta as cruéis consequências da colonização, a extermínio dos povos originários e o triunfar do despotismo ou do falso cristianismo. Dessa forma, inicia o texto com a apresentação do personagem denominado Caeté, que antes de ser ou representar um indivíduo, é a representação de um povo que foi torturado e exterminado, e que, agora, pela pena de Nísia, vem à nota. Nas suas palavras: “o fez renascer, qual Phenix, das cinzas a que o havião ou querião reduzir!” (FLORESTA, 1849, p. 5).

Nesse poema, Nísia Floresta narra a história de um herói trágico que, tendo renascido, chegou nessas terras em fevereiro, meses depois do início da revolução praieira (1848-1849). Agora, o pobre e soturno Caeté estava a perambular pelas margens do rio Capibaribe (Pernambuco), a lastimar o atroz destino dos seus conterrâneos, que foram roubados e exterminados pelos homens que diziam ter como escudo a civilização e a ciência.

O Caeté não era como os homens da civilização, não tinha a maquiagem e a hipocrisia como marca: era antes de tudo “um homem sem máscara” (FLORESTA, 1849, p. 9), e sendo desmascarado, não escondia como aqueles sua essência, não ensinava à

³ Na publicação desse poema, Nísia utilizou como pseudônimo o nome da poetisa e guerreira grega Tellesilla (na grafia atual, se escreve Telesila).

vontade pelas armas que a tudo consomem, nem procurava por ouro ou tinha o desejo de dominar todas as terras. Não era despótico ou ambicioso, essas eram expressões dos “civilizados”, estes que enriqueceram com o furto, com a escravização dos milhões de africanos aqui trazidos. “Por sedenta ambição, por crime atroz!” (FLORESTA, 1849, p. 9).

Ao contrário daqueles, Caeté era brasileiro, filho legítimo da natureza, que nesta terra viveu, e que estava a vagar por essa “terra, que Deos lhe dêo” (FLORESTA, 1849, p. 9). Mas que agora estava na posse do déspota, que além de roubar-lhe a pátria e a família, exterminou os seus, nada deixou: “Tudo roubou-nos, Esse tyranno, Que o povo diz-se Livre e humano!” (FLORESTA, 1849, p. 10).

A partir da contraposição entre o Caeté e o tirano (invasor), vemos nesse poema indianista uma clara crítica de Nísia aos sistemas despóticos que, maquiados de “civilizados”, “livres” e “humanos”, além de na prática contradizerem-se, mostraram sua verdadeira face, seu desejo, o poder que advém com a morte ou com a subjugação do outro.

Inclusive, com o poema supracitado, podemos afirmar que a autora está a expor sobre a política do poder e da morte, estes que são as marcas dos “civilizados” aqui nas Américas. Esses últimos, que ao se embebedar de um falso moralismo, negaram aos povos originários suas tradições, sua liberdade e sua existência, ou nas palavras do Caeté: “Qu’ em nome do piedoso céu viéirão Tirar-nos estes bens qu’ o céu nos dera! As esposas, a filha, a paz roubar-nos!... Trasendo d’alem mar as leis, os vícios, Nossas leis e costumes postergarão!” (FLORESTA, 1849, p. 11).

Além da demarcação da crítica ao colonialismo europeu, da constatação do horror que trouxeram e fizeram vir à tona no Brasil, Nísia também se coloca como crítica e contrária ao falso moralismo, À utilização do cristianismo em vista do poder. Desse modo, está se posicionando contra o cristianismo que destrói, que utiliza o nome de Deus em vista das intolerâncias, da negação dos costumes e leis de outros povos, um cristianismo que esqueceu os ensinamentos de Cristo.

No decurso do poema, pela boca do nobre Caeté, a filósofa narra que os povos originários foram traídos por alguns dos seus conterrâneos, especificamente pelos *tabajaras* e *potiguaras*, esses que vendendo-se, foram também levados a marginalidade,

recebendo dos europeus a mentira, a fraude e a total humilhação. Dessa maneira, a autora indaga: “Indigenas do Brasil, o que sois vós? Selvagens? [...] Civilizados? não... vossos tyrannos Cuidosos vos conservão bem distantes Dessas armas com que ferido tem-vos” (FLORESTA, 1849, p. 12).

Logo, aqueles ficaram à margem de tudo, o esquecimento, a injúria e a morte receberam. Foram barbarizados. Já para aqueles que sobreviveram, que fugiram do açoite e da morte, restou somente a lembrança de tudo que lhes foi roubado, a lembrança da terra e dos amigos queridos, do torrão: “onde Tupan Nosso puro prazer abençoava, Nosso amor de selvagem tão ditoso!” (FLORESTA, 1849, p. 16). Restou-lhes somente a infelicidade, a memória de que: “Nossas erão as matas, suas fructas, Seus regatos, seus rios, tudo era Propriedade nossa... A Natureza Por toda a parte bella nos sorria. Sorriamos o amor, o céu sorria-nos” (FLORESTA, 1849, p. 17).

É diante dessa perda total, da extinção dos bens e da liberdade, que Nísia narra a revolta do Caeté, este que, estando angustiado, questiona o povo lusitano acerca de onde estão todas as coisas que foram roubadas, suas terras e seus filhos. E, sem obter resposta, assevera: “Vingança contra os tyrannos” (FLORESTA, 1849, p. 18).

Dentro da narrativa do poema *A Lágrima de um caeté* e do contexto histórico brasileiro a qual está inserido, estão marcados e demarcados alguns dos movimentos que lutaram contra a opressão e a destruição de culturas e povos. Logo, a palavra vingança que sai da boca do Caeté, além de expressar um sentido negativo (a corrupção de si), simboliza também o brado pela liberdade, quer dizer, é o modo pelo qual Nísia percebe e representa nesse personagem épico as dores dos povos nativos e revolucionários. Ademais, Nísia está escrevendo sobre um herói trágico, que diferente dos heróis trágicos ocidentais e europeus, não deseja o brio da mera honra, do eternizar que vem com a morte em batalha, mais deseja aquilo que lhe foi tomado, a saber: a terra, a família, a existência e a liberdade.

Nesse texto, além da luta dos povos originários, vemos também os muitos heróis trágicos que foram degoladas e apagados pelos brancos europeus e seus apoiadores, esses que iam: “as cabeças e de outros as mãos No alto de postes ao povo off’recendo” (FLORESTA, 1849, p. 22). Desse modo, no contexto brasileiro, esses heróis são aqueles

que lutaram nas revoluções de 1817 (Revolução pernambucana), de 1824 (Confederação do Equador), e de 1848 (Revolução praieira). Sobre esta última revolução, a autora cita um de seus maiores nomes, o deputado Joaquim Nunes Machado (1809-1849).

Em corolário, no contexto do poema, é narrado que o Caeté encontrou o herói Nunes Machado já morto pelos tiranos. E que em sequência foi tomado pelo pranto como também pela confirmação de que dos heróis trágicos resta somente a memória, essa a qual os opressores não conseguem sufocar (apesar de tentarem), em outras palavras: “Tudo podes tu fazer, Menos descer Às trevas do esquecimento Os martyres da Liberdade” (FLORESTA, 1849, p. 26). Assim, chorando a morte do companheiro de luta, consciente de que o tirano continua a usurpar a terra, o destemido Caeté se coloca em marcha para a guerra, para defender os seus e colocar abaixo a tirania.

Contudo, na tentativa de prosseguir na luta contra os carrascos e malfeitores, o Caeté se vê diante de duas personagens, de duas desprezadas, se vê, primeiramente, perante a personagem Realidade (de aparência infernal), que o aconselha: “Volta às selvas tuas, vai lá procurar Alguns desses bens, qu’ aqui te hão tirado” (FLORESTA, 1849, p. 33). Entretanto, reinava no espírito do Caeté a vontade de lutar e resistir e, por essa razão, ignorou a realidade, e se voltou para a personagem Liberdade, esta que representa os dias antes da privação e do despotismo.

Nesse poema nisiano, as duas personagens contrastam dois polos da existência, a saber: a realidade em sua aparência cruel e a vontade de liberdade, de superar ou negar a realidade decorrente do despotismo dos tiranos. Ademais, a realidade é a representação do atroz cenário brasileiro, neste em que reina os colonizadores, em que a liberdade está sendo perseguida pelas fúrias e pela serpente, essas últimas que representam o colonizador. Além do mais, tem-se a constatação fatal de que além da liberdade se mostra o real, a realidade que não aceita ilusões. Por esse motivo, resta ao Caeté somente o seguinte conselho: “Mas tu, meu pobre Caheté, Escuta a Realidade; Busca as matas, lá somente Gosarás da Liberdade” (FLORESTA, 1849, p. 37-38).

Enfim, com esse conselho, tem-se que é somente na fuga que o Caeté poderá encontrar a liberdade. De que o conselho para voltar às matas, para fugir do tirano, antes de representar a aceitação da austera realidade, representa na verdade um modo de luta,

a fuga significa liberdade. Aliás, a fuga do herói trágico é também uma maneira de superar a própria tragédia, é a maneira pela qual os povos originários conseguiram sobreviver diante do esquecimento, da exterminação e da história única dos colonizadores.

Páginas de uma vida obscura (1855) – uma posição abolicionista

Nísia Floresta, que escreveu em uma sociedade marcada pela escravidão, não se olvidou desse que é um dos maiores agravos contra o gênero e a dignidade humana de nossa história. Desse modo, em um texto publicado em forma de folhetim no jornal *O Brasil Ilustrado*, texto denominado *Páginas de uma vida obscura*⁴, a autora se coloca indiretamente como uma pensadora abolicionista, no sentido de que, ao invés de se calar, dedica uma de suas obras a narrar a história de Domingos, do herói preto, este que é um entre os milhares daqueles que foram arrancados de sua liberdade e foram postos pelos brancos na escravidão, na morte em vida.

Por conseguinte, ao escrever as *Páginas de uma vida obscura*, Nísia assevera que a razão de trazer à tona esse manuscrito não diz respeito ao brado das ações de um guerreiro, a honra herdada dos antecessores, quiçá comprada a ouro e prata, ou as conquistas de um gênio, mas sim a vida marcada pela abnegação, pela conquista e prática de ações virtuosas, pelo sempre e tão sumário exemplo, uma vida “toda submergida em uma morte obscura!” (FLORESTA, 1855a, p. 7). E que apesar de estar marcada pela escravidão vaticinada pelos brancos, não deixou que esses tirassem também a fé e a esperança de um doravante melhor.

Consequentemente, a autora conclama a todos que vejam, escutem, guardem na memória, e se prostrem diante da sepultura desse herói, desse exemplo de virtude para a humanidade, em suas palavras: “Que importa que aquelle que as praticou fosse um preto ou branco? [...] é a biographia de um verdadeiro christão que vamos escrever” (FLORESTA, 1855a, p. 7). De um homem que, nascido livre, foi acorrentado pelo mundo dos “brancos” e “civilizados”.

⁴ Esse texto da Nísia Floresta Brasileira Augusta, foi originalmente assinado com as iniciais B. A.

Portanto, nesse emblemático e contraditório texto, temos o relato da vida daquele que na linguagem e na filosofia nisiana, recebe o nome de *verdadeiro cristão*, de um homem que pelo exemplo, praticou o amor e a abnegação do próprio Cristo, de outro modo: “é de um homem que nasceo livre, e a quem o poder do mais forte escravizou sem conseguir viciar-lhe a nobre alma” (FLORESTA, 1855a, p. 7). É a história de um verdadeiro ser humano, no sentido de ser alguém que não praticou o ódio, mas ensinou o amor e a paz, sendo um exemplo para toda humanidade.

Nesse sentido, a literata apresenta a *Odisséia* de Domingos, que é demarcada a partir da relação do herói com um dos seus primeiros senhores, com um ser que era por natureza mal e avaro, e que imbuído com a maldade que lhe era comum, cometera um crime. E para fugir de tal, implorou pela ajuda do seu servo: “Eu as imploro nesta hora extrema! Matei um inimigo que me odiava [...] fui perseguido” (FLORESTA, 1855b, p. 8). Dessa maneira, ao troco da alforria, pediu para que seu servo se passasse pelo assassino. Mas o bom Domingos, que olhava tudo aquilo com horror, não se deixou levar pelo seu mau e tirano senhor, em suas palavras: “Eu, meu senhor! representar o papel de assassino! Oh! por um tal preço nunca quererei a liberdade!” (FLORESTA, 1855b, p. 8).

Nessa estranha cena, percebemos a crítica de Nísia à sociedade “civilizada”, em que um homem “livre”, utiliza seu poder para cometer um crime e para colocar a culpa em outro, e em que um escravo prefere a não-liberdade a cometer tal atrocidade. Aliás, podemos interpretar a cena acima também da seguinte maneira: que o senhor de Domingos, enquanto “livre” e representante do *pensamento hegemônico*, vende a fé, a moralidade e tudo que tiver nas mãos em vista de salvar a si e a sua tirania.

Já a ação de Domingos, a recusa da liberdade por tal preço, possibilita a interpretação de que aquele que foi colocado sob a escravidão, como homem não “livre” e por consequência não “civilizado”, de que por não possuir essas características, não sacrificaria mais da metade do mundo (as mulheres), nem negaria aos povos africanos sua liberdade, suas pátrias e suas línguas, ou ainda não teria exterminado os povos originários. Além disso, o exemplo de Domingos denota que ele não está sozinho, é uma entre inúmeras pessoas virtuosas, em outras palavras:

Homens, que acreditaes, que a côr [...] deve influir nos sentimentos do coração, nas aspirações d'alma, e ser excluída da consideração da sociedade: attendei para esse eloquente quadro em que o negro se apresenta virtuoso [...] Se se publicasse pelos jornaes os actos de dedicação [...] estamos certo de que seu numero excederia a perder de vista (FLORESTA, 1855c, p. 7).

Em corolário, o bom Domingos, apesar de repugnar o ato cometido pelo seu senhor, foi tomado por misericórdia e o salvou. Dessa maneira, colocou-se de joelhos e proferiu (para que todos escutassem) que praticou aquele vil ato em vista de livrar-se do domínio do seu tirano. Este que ficou petrificado ao ver que fora salvo, mas tão logo foi tomado pelo furor e avareza que lhe eram comuns, e com brutalidade entregou o seu servo inocente, o levou a prisão e depois o vendeu.

Ademais, o preconceito da sociedade era tão atroz que ninguém nem mesmo cogitou que Domingos fosse inocente, o preconceito que é marca da sociedade “civilizada” e escravista, nem mesmo ousava supor que o branco, “esclarecido” e “humano” pudesse cometer um crime tão perverso. Pelo contrário – a culpa deveria ser do homem preto, visto que na mente e na boca de quem é “civilizado”, só a “subumanidade” poderia cometer uma tal monstruosidade, de modo que mesmo se não tivesse salvado o seu senhor, ainda seria acusado, pois qualquer palavra que proferisse em sua defesa seria inútil, ou ainda como assevera um dos grandes nomes do pensamento ocidental: “esse sujeito era preto da cabeça aos pés, argumento suficiente para considerar irrelevante o que disse” (KANT, 2018, p. 117).

Dessa passagem, do relacionar entre um escravo e o seu senhor, temos a constatação atroz da civilização marcada pela escravidão, pelos preconceitos arraigados. Temos uma divisão espacial, ontológica e epistemológica de pessoas e mundos, divisão oriunda de um povo que se coloca sob a égide da humanidade “civilizada” e “esclarecida”, uma humanidade das “luzes”, enquanto coloca naquele que não é o seu semelhante o caráter de bárbaro, selvagem, inferior e não-humano – escravo.

Dessa forma, vemos nesse texto nisiano a expressão de uma civilização marcada pela exclusão, vemos o retrato das sociedades modernas, o retrato mesmo da filosofia, essa que perpetuou, ou quiçá embasou, as divisões supracitadas, seja na estética racista, machista e xenofóbica de Kant, na negação sistemática de Hegel ao “Oriente”,

na sua concepção de que: “No mundo oriental, não se pode falar de genuína filosofia” (HEGEL, 2006, p. 185), ou ainda no eurocentrismo de Husserl, na sua: “humanidade europeia” (HUSSERL, 2008, p. 60), essa que, antes de tudo, é oriunda de uma “humanidade grega” (HUSSERL, 2008, p. 71), que na visão eurocentrada é a origem do pensamento, das ciências e da filosofia.

Dessa maneira, o resto do mundo, por não ser grego nem europeu, foi alocado na marginalidade e na subumanidade, em contraposição aos conceitos de “civilização” e “humanidade” que serão utilizados para a todos dominar. No fim das contas, os egípcios, os chineses, os indianos e o resto do mundo são e foram levados a subumanidade, visto que para os “civilizados”, “Só a Filosofia grega conduz [...] à uma ciência em forma de teorias infinitas [...] e transforma o filósofo [...] em um contemplador do mundo” (HUSSERL, 2008, p. 70-71).

Por conseguinte, a vida de Domingos, como a de todos aqueles que foram submetidos ao sistema escravista, foi marcada pela passagem por muitos cativeiros e senhores, pela fúria e desumanidade dos homens e mulheres brancos, pela separação dos seus entes queridos, pela destruição do espírito, da vida, pela negação das suas existências. Nesse sentido, nas *Páginas de uma vida obscura*, temos a imagem da sociedade moderna, da escravidão que destruiu culturas, povos e línguas. Mas também temos o exemplo de resistência, o exemplo daqueles que apesar da humanidade “civilizada”, conseguiram sobreviver.

Entretanto, esse texto da Nísia Floresta não está isento de contradições, estas que, repetimos, são uma das formas que a autora utiliza para pensar o seu tempo. Posto isto, vemos a utilização da contradição como estratégia argumentativa, na conversação de Domingos com um dos seus companheiros na sociedade escravista oitocentista, especialmente quando ao voltar de um passeio em um dia de domingo, sentou-se sob uma árvore e elogiou os senhores que tratam bem os seus escravos, nas suas palavras: “Um bom senhor é a imagem de Deos sobre a terra, onde as leis permitem o triste trafico da nossa especie” (FLORESTA, 1855c, p. 8).

Em oposição a essa afirmação de Domingos, vejamos a seguinte declaração de um outro herói negro, este que, ao contrário de Domingos, tivera uma vida ainda mais desoladora, marcada pelo cativo, solidão, fome e tortura:

Maldição contra todos os senhores em geral, que só veem em nós miseros condenados pelo Deus que dizem seu [...] Tu fallas de bons senhores [...] onde existem elles? [...] não á humanidade desses seres de côr branca que olharão sempre em todos os tempos a nossa raça com desprezo, só propria para rudes trabalhos e digna do chicote (FLORESTA, 1855c, p. 8).

Sobre esses dois personagens, podemos interpretar que Nísia está a demarcar duas concepções de mundo. Primeira, a do ser ingênuo (Domingos), daquele que mesmo no cativo pensa e sonha os *mundos possíveis*, que tenta ser feliz mesmo na desolação da vida. Por conseguinte, a concepção de existência do ser realista, daquele que não se volve a ingenuidade, mas se posiciona contra o modo operante da humanidade que se pressupõe superior, e concebe todos os demais como inferiores e condenados por Deus. Aliás, essa configuração ou contraposição entre ingenuidade e realismo está presente também, como já apresentado, no poema *A Lágrima de um caeté*.

Logo, vemos que a contradição presente nas *Páginas de uma vida obscura* é, na verdade, um recurso argumentativo que Nísia utiliza para constatar a crueldade da humanidade “civilizada”, de um povo (europeu) que se diz “cristão”, e que, no entanto, age contra os preceitos de Cristo, não pratica o amor, mas a depredação e a aniquilação do outro, em outras palavras:

Bondade, paciencia no escravo! vãs palavras sem significação em nossa classe! De que me tem servido te-las no duro cativo de oito senhores, que successivamente me teem possuido como a um animal de carga, peor ainda, porque a estes deixão ao menos a liberdade de vagar no campo, para descançar do trabalho [...] que apenas me deixão, com o chicote ou pontapés [...] Concedem-nos os brancos uma alma que entretanto Deus como a elles nos deu? (FLORESTA, 1855c, p. 8).

Nessa citação, vê-se novamente o posicionamento da Nísia em relação a escravidão, especificamente no ato de ceder a submissão do ser bondoso para com o tirano, ou ainda, que tal atitude (ser conveniente com o opressor) é vã, é a ocultação, o esquecer daqueles que são vistos como inferiores aos animais, que estão presos em

cativeiros, sem descanso, com fome e doentes, e que além disso, são “presenteados” com o chicote.

Portanto, temos nesses dois personagens uma representação das contradições presentes na filosofia de Nísia Floresta, na qual, por um lado, tem como pressuposto a prática do amor, da fé e do exemplo de Cristo, e que por outro lado, tem como essencial o resistir, o não se calar sobre a desigualdade epistêmica entre homens e mulheres causada pela sociedade machista, como também da ação de se situar antagonicamente àqueles que destruíram grande parte dos povos originários, ou ainda o não se eximir de mostrar as contradições da escravidão moderna.

Essas são algumas das interpretações possíveis desse belíssimo texto nisiano, no qual a autora reafirma sua grande admiração e louvor a Jesus Cristo, como também seu apreço a todas as pessoas que não praticam o ódio, a pilhagem e a destruição. Aliás, é com base no *cristianismo do amor, da paz e da fraternidade*, que a supracitada não se cala perante o *cristianismo do ódio*⁵, em outros dizeres:

Christianismo! [...] Praticão-o os nossos tyrannos? Sentimos nós outros victimas de seus crueis caprichos, de seu brutal dominio [...] dessa religião [...] cujo ensino e verdades de proposito nos privão? [...] Se a lei de Christo é, como se diz, igual para todos, se ella prohibe ao forte abusar de seu poder contra o fraco, como persegue o branco [...] roubão mulher e filhos, e commettem comnosco impunemente um tal delicto [...] É preciso que lhe obedeçamos em tudo sem replica [...] Embora sejam nossos senhores viciosos, ladrões, assassinos [...] o escravo deve reverencia-los [...] como se virtuosos e sanctos fossem (FLORESTA, 1855d, p. 8).

⁵ Ao falarmos da *hipocrisia do cristianismo*, estamos remetendo a posição da autora a despeito do cristianismo sem Cristo, ou seja, quando aquele, por volver ao desejo pelo poder, esqueceu dos preceitos de Jesus de Nazaré. Dessa forma, com a expressão acima, a filósofa não se coloca contra as palavras de Cristo nem mesmo contra a religião institucionalizada, isto é, a Igreja Católica Apostólica Romana, ou ainda as mais diversas vertentes do cristianismo. Pelo contrário, a filosofia da Nísia se perfaz graças a religião cristã, visto que: “É a religião que fortifica e realça as qualidades feminis, e ela ainda que sustenta e consola todo o indivíduo nas circunstâncias mais difíceis da vida, a bússola invariável que lhe indica os seus deveres e o conduz ao exato cumprimento deles” (FLORESTA, 1989, p. 134). Portanto, sua crítica diz respeito à relação entre cristianismo, dominação e intolerância, se refere aqueles que em nome de Cristo (de um falso Cristo) cometeram atrocidades. Por conseguinte, com o seu posicionamento acerca do supramencionado, ela antecede até mesmo as críticas que Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) fará ao cristianismo. Inclusive, podemos afirmar que quando o assunto é Jesus Cristo, a concepção nisiana parece, em certo sentido, com as seguintes palavras do Nietzsche: “Esse ‘portador da boa nova’ morreu como viveu, como ensinou – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juizes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na cruz” (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

Inclusive, com a citação acima, vê-se claramente um dos posicionamentos de Nísia acerca da relação entre tirania, cor e dominação. Esses que são os modos operantes daqueles que, ao se apegarem a uma visão narcisista de mundo, ao se postarem como “civilizados” e “cristãos”, praticaram as maiores crueldades: tiraram os africanos de sua liberdade e os fixaram embaixo da égide da escravidão, negando-lhes suas tradições. E para assunção da perversidade, monstruosidade e manutenção do sistema escravista, os “civilizados” negaram aos ameríndios e aos africanos o cristianismo da liberdade, do amor e da paz. Na verdade, esses seres “civilizados”, nem mesmo seguiam os preceitos de Jesus Cristo, visto que utilizavam o poder para abusar, dominar e perseguir o mais fraco, não praticavam o amor (caridade), e sim o roubo, os vícios, a aniquilação do próximo.

Portanto, para além das *Páginas de uma vida obscura*, esses personagens representam a marca dos humilhados e dos ofendidos, daqueles que foram castigados e marginalizados pelo povo “cristão”, branco e “livre”. Representam todos os que foram escravizados, arrancados do seu lar, das suas famílias e levados à não-liberdade, e que mesmo diante de tal realidade, resistiram e persistiram. Enfim, representam aqueles que hoje compõem esse Brasil, ainda escravista em essência, mas que tem na luta dos verdadeiramente livres a marca, o ideal da verdadeira esperança, o espírito e a consciência daqueles que têm como “arma” a luta, a persistência, a resiliência, a esperança, a fraternidade e a igualdade entre todas as criaturas que vivem nesse torrão que denominamos planeta Terra.

Considerações Finais

Por fim, concluímos que o legado filosófico-literário de Nísia Floresta, nos permite pensá-la como uma filósofa simultaneamente moderna e contemporânea, visto que foi a primeira feminista brasileira, escrevendo em meados do século XIX uma exegese da história da mulher. Foi também uma das primeiras a defender os povos originários, como também a se colocar na causa abolicionista, em seu emblemático e polêmico *Páginas de uma vida obscura*. Logo, em pleno século XIX, no qual os filósofos estavam

problematizando a razão da filosofia, ou melhor dizendo, perguntando sobre a filosofia que estaria por vim: “A *nova filosofia*, que não pensa o *concreto* de modo abstracto, mas concreto, que reconhece o real na *sua efectividade*” (FEUERBACH, 2008, p. 51, grifo do autor), tem-se, no Brasil, uma mulher que faz uma verdadeira *filosofia do futuro*, que não se cala perante as aporias de sua época, mas que, mesmo dentro das contradições do seu contexto e da sua própria obra, nos apresenta os problemas que devem ser o foco da civilização esclarecida, a questão da emancipação feminina, a desumanidade da escravatura e a colonização.

Referências

COELHO, Mariana. **A evolução do feminismo**: subsídios para a sua história. 2ª ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro**. Trad. Artur Morão. Covilhã: LusoSofia, 2008.

FLORESTA, Nísia. **A lágrima de um caeté**. Rio de Janeiro: Typographia de L. A. F. de Menezes, 1849.

FLORESTA, Nísia. **Opúsculo humanitário**. Edição, estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. São Paulo: Cortez, 1989.

FLORESTA, Nísia. **Páginas de uma vida obscura**. O Brasil Ilustrado. Rio de Janeiro: 11 mar., 1855a, vol., I n. 1.

FLORESTA, Nísia. **Páginas de uma vida obscura**. O Brasil Ilustrado. Rio de Janeiro: 15 abr., 1855b, v, I, n. 2.

FLORESTA, Nísia. **Páginas de uma vida obscura**. O Brasil Ilustrado. Rio de Janeiro: 30 abr., 1855c, v, I, n. 3.

FLORESTA, Nísia. **Páginas de uma vida obscura**. O Brasil Ilustrado. Rio de Janeiro: 15 mai., 1855d, v, I, n. 3a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 3ª ed. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. (Col. Filosofia).

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Ensaio sobre as doenças mentais. Trad. Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018.

MONTESQUIEU, Chales de Secondat. **O espírito das leis**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOURA, Maria Lacerda de. **A mulher e a maçonaria**. São Paulo: Globo, 1922.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**: maldição do cristianismo; Ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2. ed. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Trad. Bruno da Ponte e João Lopes Alves. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

Recebido em: 29.12.2022.

Aprovado em: 17.02.2022.



Thiago José Barros Simões*

RESUMO

Este artigo visa refletir sobre o conceito de conhecimento relativo a partir da filosofia do francês Henri Bergson. Dessa forma, iniciamos a pesquisa analisando as maneiras de conhecer alguma coisa apontadas por Bergson, primeiramente refletindo sobre o conhecimento relativo, destacando sua problemáticas e suas limitações para estabelecer uma apreensão profunda das coisas e suas implicações na ciência moderna. Depois buscamos apresentar as limitações da ciência positiva apontadas por Bergson em relação a captação do real. O texto mostrará que, segundo o filósofo, muito daquilo que acreditamos ser de fato o real se trata de uma espacialização delimitada da inteligência para que nós, com nossas ferramentas, possamos captar algo, mas, deveras, aquilo que compreendemos e percebermos é uma fragmentação da realidade, que diante de nós se dá numa amplitude inconcebível pela inteligência humana. Portanto, Bergson busca em sua filosofia afastar-se dessa forma de conhecimento e afirmar a possibilidade de um método intuitivo que nos permita aproximar mais da realidade de forma direta, sem a utilização de símbolos.

Palavras-chave: Conhecimento Relativo. Ciência Moderna. Inteligência. Realidade.

Relative knowledge and positive science: reflection on its limitations in Henri Bergson's philosophy

ABSTRACT

This article aims to reflect on the concept of Relative Knowledge based on the philosophy of the Frenchman Henri Bergson. In this way, we began the research by analyzing the ways of knowing something pointed out by Bergson, first we reflected on relative knowledge, highlighting its problems and limitations to establish a deep apprehension of things and also its implications in modern science. Then we seek to present the limitations of positive science, pointed out by Bergson, in relation to capturing the real. The text will show that, according to the philosopher, much of what we believe to be in fact the real, it is a delimited spatialization of intelligence so that we, with our tools, can capture something, but, indeed, what we understand and perceive is a fragmentation of reality, which before us is given in an inconceivable amplitude by human intelligence. Therefore Bergson seeks in his philosophy to move away from this form of knowledge and affirm the possibility of an intuitive method that allows us to approach reality more directly without the use of symbols.

Keywords: Relative Knowledge. Modern Science. Intelligence. Reality.

* Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2019-2021). Licenciado em Matemática pela Universidade do Estado de Minas Gerais (2016-2018). E-mail: thiagosimoes17@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9240467109976176>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0802-1706>.

1 Introdução

A pergunta pela possibilidade do ser humano possuir conhecimento absoluto da realidade perpassa toda a história da filosofia, em especial no âmbito da metafísica. Sobre tal assunto, o filósofo Henri Bergson, considerado como novo espiritualista, um dos grandes nomes da filosofia francesa dos séculos XIX e XX, de acordo com Vieillard-Baron em sua obra *Compreender Bergson*, traça um caminho metodológico que dá bases para refletir sobre a problemática.

Bergson, em sua filosofia, apresenta que, inicialmente, antes de querer conhecer qualquer coisa de forma absoluta, é necessário pensar sobre o conhecimento que conseguimos acesso de forma mais imediata, o Conhecimento Relativo, o qual, segundo o filósofo, é utilizado pela ciência positiva.

Neste texto, buscar-se-á apresentar a reflexão de Bergson sobre o conhecimento relativo e a ciência positiva através do seu estudo sobre o tema, especialmente no ensaio “Introdução à metafísica”, de 1903. Também será apontada a crítica realizada ao mesmo e a influência dessa maneira de conhecer na construção da ciência moderna. Para o último tópico, explicitar-se-á como o processo de análise está arraigado na ciência positiva, assim como a crítica feita por Bergson sobre tal ciência e sua limitação para o conhecimento da realidade absoluta.

Conhecimento relativo: a análise

O desenvolvimento de uma nova maneira de filosofar em Bergson inicia-se a partir de uma constatação, realizada em sua *Introdução à Metafísica* (1903), acerca dos tipos de conhecimento que foram dados durante a História da Filosofia. Bergson aponta que ao analisar as definições que se dão à metafísica e às concepções que se desenvolvem no entorno do conceito de absoluto, observa-se que mesmo com discordâncias, os filósofos comungam da ideia de que existem duas maneiras de conhecer uma coisa, sendo que a primeira se trata do “ponto de vista” da pessoa que observa essa coisa, ou seja, dependendo dos símbolos que utiliza para se expressar e de seu ponto de referência. E a segunda maneira de conhecer a coisa é não se utilizar de símbolos e não depender de pontos de vista: trata-se de se colocar dentro da própria coisa, fazer parte dela e não atuar como um espectador (BERGSON, 1989).

A primeira maneira de conhecer a coisa, tema desse artigo, é o Conhecimento Relativo. Bergson denomina-a de relativa pois o sujeito coloca-se de modo exterior a ela tanto em sua simbologia, utilizada para expressá-la, quanto em seu ponto de vista. Segundo o filósofo, tal maneira de conhecer “[...] implica que rodeemos a coisa” (BERGSON, 1989, p. 134) sem que tenhamos um verdadeiro contato com ela mesma.

Essa forma de conhecimento se dá no intelecto e mesmo sendo um tipo de conhecimento que permita uma certa precisão na análise dos dados, permanece numa forma limitada, pois não é capaz de abarcar a totalidade do objeto, apenas analisando-o em suas partes. Isso gerou diversos problemas à filosofia, os quais não foram capazes de serem solucionados (COELHO, 1999).

No primeiro capítulo de sua obra *A Evolução Criadora* (1907), Bergson faz uma crítica tanto ao pensamento mecanicista determinista quanto ao finalista, pois ambos, para ele, possuem a função de fazer um seccionamento sobre o objeto, e a partir de suas partes divididas, analisar e tentar dizer o que era aquele objeto. Todavia, eles não conseguiam, pois não o tomavam pelo todo e sim pelas partes, descaracterizando-o. Afirma Bergson que:

A representação do conjunto da vida não pode consistir na combinação entre si das ideias simples em nós depositadas pela própria vida no decurso da sua evolução: como poderia a parte equivaler ao todo, o conteúdo ao continente, um resíduo da operação vital à própria operação? (BERGSON, 2010, p. 65).

Ora, quando seccionamos o objeto não conseguimos conectá-lo ao seu original, pois o que se consegue é tocar esse objeto em sua exterioridade, sem conseguir penetrá-lo efetivamente, haja visto que o conhecimento depositado sobre o mesmo consiste em relações que fazemos entre os símbolos que acreditamos já conhecer e os pontos de vista que aplicamos sobre ele. Dessa forma, a partir de alguns elementos que possuímos, buscamos naquilo que pretendemos conhecer semelhanças que o torne mais claro. Alves afirma que “os símbolos, assim como as fotos, constituem representações da realidade pelas quais nossa razão procura promover a relação entre elas para se obter uma compreensão” (ALVES, 2014, p. 25).

Para exemplificar tal tipo de conhecimento, Bergson apresenta num primeiro momento de seu ensaio *Introdução à Metafísica* a escrita e a leitura de um romance. Ora, ao escrever um romance o romancista utiliza-se de símbolos e signos para

expressar traços, ações e falas das personagens. Ao ler este romance, o leitor conhece a personagem através do ponto de vista do romancista e começa a interpretá-la com seus próprios signos e símbolos. Todavia, tal interpretação não proporcionará ao leitor uma imagem clara e evidente, ou absoluta, de quem realmente seja tal personagem, haja visto que tanto o romancista quanto os leitores de seu romance possuem características, simbologias e pontos de vista diferentes (BERGSON, 1989).

Tudo aquilo que foi descrito pelo romancista e interpretado pelo leitor não se trata do que realmente é a personagem, pois “Todos os traços pelos quais a descrevem, e que só podem fazer com que a conheça através de comparações com pessoas ou coisas já conhecidas são signos pelos quais a exprimimos mais ou menos simbolicamente” (BERGSON, 1989, p. 134) e tais não permitem que o leitor adentre na personagem, mas o coloca como um simples espectador. Todos os momentos, traços e ações das personagens não serão conhecidos pelo mesmo, fornecendo uma simples caricatura que faz o leitor compará-la com outros, mas tal comparação não remete necessariamente à personagem, da maneira que ela é em si mesma.

Para Bergson o que acontece nesse momento são traduções, as quais,

[...] poderão acumular nuances e nuances e, por uma espécie de retoque, corrigindo-se uma à outra, dar uma imagem cada vez mais fiel do poema que traduzem; jamais captarão o sentido interno do original. Uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos, permanecem sempre imperfeitas comparadas com o objeto representado, ou que os símbolos tentam exprimir. (BERGSON, 1989, p. 134).

Quando fazemos interpretações das coisas, partimos de conhecimentos racionais e de conceitos previamente estabelecidos e, portanto, sempre estaremos tocando apenas o exterior de uma esfera, pois “[...] extraímos do fenômeno apreendido valores quantificáveis e semelhanças, de tal forma a convertê-los em símbolos ou representações, [...] na tentativa de compreensão do todo do fenômeno” (ALVES, 2014, p. 24). Isso, por sua vez, acarretará numa falsa compreensão da realidade, tomando-a como uma parte fragmentada, já que sempre estaremos a vários passos de alcançá-la, pois como afirma Bergson em *A Evolução Criadora* (1907), à medida que pensamos ter conseguido compreender uma coisa, através de nossa inteligência, que é composta por conceitos e símbolos que se manifestam através da linguagem e das imagens, mais distante nos encontramos dela mesma, pois “Quanto

mais a consciência se intelectualiza, tanto mais a matéria se especializa” (BERGSON, 2010, p. 210).

Como as imagens, os conceitos também não são capazes de reproduzir o que é a vida interior. Ora, no caso das imagens, elas mantêm ainda o sujeito no plano concreto, proporcionando uma aproximação um tanto precisa de uma certa intuição a ser apreendida. Todavia, não é possível a ela chegar através da intuição em si, pois apenas “Teremos simplesmente colocado a consciência na atitude que deve tomar para fazer o esforço requerido e chegar, ela própria, à intuição” (BERGSON, 1989, p. 137). Por outro lado, os conceitos se tornam, como afirma Bergson, inconvenientes, pois são propriamente símbolos, usados para substituir o objeto os quais simbolizam, incorporando somente as noções que já estão pré-concebidas de outros objetos que se assemelham a este.

Fazer tais comparações para serem retidos como os conceitos dividem esse objeto, buscando suas semelhanças com outros objetos, ocasiona uma justaposição desses conceitos, fazendo com que a totalidade do objeto se dê através de suas partes e “[...] obteremos dele, um equivalente intelectual” (BERGSON, 1989, p. 138). Conseqüentemente pode-se cair na ilusão de que foi possível chegar a uma representação fiel de tal objeto, todavia:

Quanto mais podem as ideias abstratas prestar serviço à análise, isto é, a um estudo científico do objeto em suas relações com todos os outros, tanto mais incapazes são de substituir a intuição, isto é, a investigação metafísica do objeto no que ele tem de essencial e próprio (BERGSON, 1989, p. 138).

Tais conceitos fornecerão apenas uma recomposição do objeto dado através da divisão de suas partes, o que na realidade trata-se de apenas uma sombra daquilo que realmente é o objeto, simbolizando apenas pontos impessoais e caracterizando aspectos gerais. Isto é característica do sujeito, pois ele “[...] generaliza ao mesmo tempo que abstrai” (BERGSON, 1989, p. 138). Por isso as propriedades do objeto devem ser apreendidas pela metafísica, pois através dela as propriedades coincidem com o objeto e adotam os mesmos contornos. Quando são dadas fora da metafísica, representam conceitos, os quais não apreendem o objeto em si, mas ultrapassam aquilo que ele é, comparando-o consigo mesmo e com outros semelhantes,

adquirindo suas características. A função desses conceitos se dá na divisão da realidade em si do objeto e em traduzi-la em diversas expressões simbólicas.

Ao utilizarmos o Conhecimento Relativo para tentar apreender a realidade, acabamos por tomá-la como algo inerte. Quando fazemos a secção do objeto, impedimos que o movimento que o constitui siga seu fluxo, e isso acontece porque o limitamos num espaço homogêneo¹. Ora, quando definimos pontos fixos por onde o movente se transporta e fazemos deles uma localização do mesmo, por consequência temos uma contradição, pois algo que se move não pode sobrepor-se a algo que está em inércia, na imobilidade, haja visto que, caso isso ocorra, haveria uma coincidência, e aquilo que outrora se movia, deixou-se de mover, tornando-se imóvel.

Bergson afirma que “jamais o móvel está realmente em qualquer um dos pontos; quando muito podemos dizer que ele passa por eles” (BERGSON, 1989, p. 146). O que é parte do movente está com ele e não se desvencilha do mesmo, todavia, aquilo que é elemento, como os pontos designados por onde supostamente o movente passou, não faz parte da mobilidade, pois define lugar fixo e não explicita a realidade do movente, pois, nesse caso, ocorreria contradição, como visto no exemplo acima. Daí percebe-se que a análise não dá conta de percorrer toda a realidade em si, justamente devido à sua necessidade de justaposição. “Essa forma de conceber o movimento nos permite considerar e tratar a matéria real e movente como se fosse puramente estática e geométrica” (ALVES, 2014, p. 20).

Tal tendência de limitação do movimento produz essa ilusão de conseguir reconstituir o original a partir das partes, mas o que se obtém na realidade é uma relativização do todo, pois esse intervalo que foi estabelecido pode ser ainda subdividido em infinitas partes que possuirão, mais uma vez, outras subdivisões. Tratamos o movimento de forma numérica e no intervalo entre um número e outro. Há infinitos números e limitamos o infinito criando outro infinito sem poder nunca os tocar².

Para Bergson, o mesmo procedimento de ponto de vista de seccionamento que utilizamos para estabelecer o movimento, utilizamos também com o tempo (BERGSON, 1989). Com isso:

¹ Alves (2014, p. 21) aponta que “Bergson aqui não está a questionar a divisibilidade do espaço, mas a espacialização e divisibilidade que atribuímos ao ato de movimento”.

² Não iremos adentrar na teoria apresentada por Bergson em sua tese de doutorado *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, na qual ele explicita sua teoria sobre os números e sua relação com a multiplicidade, outro conceito também trabalhado por ele na obra.

O tempo não terá mais realidade para um ser vivo do que para uma ampulheta, na qual o reservatório superior se esvazia enquanto o de baixo se enche, e na qual só pode fazer voltar as coisas aos seus lugares invertendo a posição do aparelho. (BERGSON, 2010, p. 32).

Isso acontece porque buscamos apoiar nosso pensamento em ações que são úteis para o dia a dia, como aponta Bergson. Afirma o filósofo: “[...] pretendemos recompor a mobilidade com a imobilidade” (BERGSON, 1989, p. 147). Tendo a análise como produto da inteligência e seu modo de operação sendo estritamente prático, ela está voltada para a ação no mundo, representada por seus símbolos e linguagem, de modo que devido a tal operação ela mascara a dinamicidade da realidade.

Desenvolvendo-se num processo denominado por Bergson como um mecanismo cinematográfico da inteligência, ele o considera como necessário e natural, haja visto que a inteligência possui a função de iluminar e indicar a ação humana sobre os objetos. A ciência positiva, sendo um conhecimento da análise, repousa sobre a ação e, portanto, tem a necessidade de desviar seu olhar de seus “[...] referenciais imóveis [...]” (RIBEIRO, 2013, p. 96) com o intuito de tocar seu objeto de pesquisa.

Devido a essa tratativa do conhecimento relativo de se basear em análises, as quais se fundamentam nos conceitos e nos símbolos para representar as coisas, Bergson aponta que a ciência positiva não tem condições de dizer sobre o fundamento da realidade em si, pois utiliza-se desses recursos.

A limitação da ciência em capturar o todo da realidade

Os grandes problemas que Bergson observou em seu contexto foram o determinismo e o positivismo que eram utilizados pela ciência e até mesmo pela filosofia para tratar do conhecimento, do tempo, da realidade e do sujeito, colocando tudo sob uma forma estática, na qual todas as coisas estavam subordinadas às leis e, a partir disso, eram analisadas de maneira isolada. Sua grande crítica ao determinismo e ao positivismo influenciaram profundamente as grandes áreas do conhecimento científico e filosófico, ocasionando uma nova concepção das mesmas. Suas obras são destinadas mais aos cientistas do que propriamente aos filósofos.

Para Bergson, o problema da análise é que ela não transmite o que o objeto analisado realmente é. O procedimento analítico trata de uma fragmentação do objeto, não abarcando este objeto como um todo. Cada fragmento analisado justapõe o outro e isso não permite dar conta do todo, pois serão apenas, como afirma o filósofo, uma tradução que, segundo ele, trata de pontos de vista que podem até se aproximar, mas não manifestarão absolutamente o que é a realidade (VILHENA, 2017).

Tendo como função analisar, a ciência positiva não consegue ultrapassar aquilo que já está dado de forma pré-estabelecida. Afirma Bergson que: “Mesmo as mais concretas das ciências da natureza, das ciências da vida se atêm à forma visível dos seres vivos, de seus órgãos, de seus elementos anatômicos” (BERGSON, 1989, p. 135), elas tratam de maneira simplificada as questões mais complexas, reduzindo-as a análise sob a simbologia. Bergson afirma que é papel da ciência positiva fazer a análise do objeto, haja visto que seu trabalho se dá através de símbolos, signos e observações, auxiliando no conhecimento relativo do objeto, não de forma absoluta.

A ciência moderna, como a ciência antiga, age de acordo com o método cinematográfico. Não pode proceder de outra maneira: toda ciência está submetida a essa lei. Faz parte da essência da ciência, com efeito, trabalhar com *sinais*, pelos quais substitui os próprios objetos (BERGSON, 2010, p. 358).

Bergson enfatiza a problemática da metodologia utilizada pela filosofia para afirmar a verdade. Ora, valer-se da matemática para alcançar a verdade acaba limitando-a, fazendo com que o filósofo fique apenas na linha de construção da esfera do pensamento, não tendo condições de alcançar o centro da esfera. Ao se aprofundar na história da filosofia, o filósofo percebe que houve uma utilização inadequada do método.

A crítica construída por Bergson em relação ao cientificismo moderno está no fato do mesmo reproduzir as verdades já estabelecidas pelo sistema metafísico tradicional, e isto influenciou na constituição de toda epistemologia moderna. Bergson aponta que entre a filosofia de Platão e o pensamento mecanicista moderno há uma linha tênue, que trouxe consequências para o entendimento da realidade. Ora, optou-se por uma realidade da aparência, embasada na inteligência, esquecendo, ou até mesmo desconsiderando o real em si mesmo (VILHENA, 2017, p. 193).

Como consequência desse processo de intelecção, como aponta Bergson na *Introdução à Metafísica*, nossa inteligência possui seu *modus operandi* baseado no interesse que dá a determinado conceito aplicado ao objeto, ou seja, ela busca, como aponta Bergson, retirar vantagem, satisfazer um interesse. Para o método intelectual, conhecer a realidade consiste justamente em partir dos conceitos para as coisas, e não o inverso, como propõe o método intuitivo de Bergson:

[...] a ciência positiva é pura obra da inteligência. [...] a inteligência se sente sobretudo à vontade em presença da matéria inorganizada, pois desse modo tira cada vez melhor partido das invenções mecânicas, e as invenções mecânicas tornam-se-lhe tanto mais fáceis quanto mais mecanicamente ela pensa a matéria.” (BERGSON, 2010, p. 217), todavia “[...] quando a inteligência aborda o estudo da vida, é forçosamente levada a tratar o vivo como inerte, aplicando a esse novo objeto as mesmas formas, transferindo para esse novo campo os mesmos hábitos que tão bem lhe resultaram no outro (BERGSON, 2010, p. 217).

Este conhecimento da inteligência, como aponta Bergson, consiste em “[...] tomar conceitos já fabricados, dosá-los e combiná-los até que obtenhamos um equivalente prático do real” (BERGSON, 1989, p. 144). Tal ação é própria deste conhecimento, justapor e pesar os conceitos, descobrindo qual será sua utilidade para a vida do sujeito, pois quando se pretende conhecer o objeto de maneira intelectual, tentamos enxergar nos objetos o que podemos fazer com eles e o que eles podem fazer em benefício a nós. Desta forma, Bergson confronta a filosofia em sua metodologia tradicional pois, “Ou não há filosofia possível e todo conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado pelas vantagens que podemos tirar delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição” (BERGSON, 1989, p. 145).

O dever da filosofia seria, pois, intervir aqui ativamente, examinar o vivo sem segunda intenções de utilização prática, libertando-se das formas e dos hábitos propriamente intelectuais [...], especular, ou seja, ver: a sua atitude em relação ao vivo não poderia ser a mesma da ciência, cujo objetivo é agir, e que, só podendo agir por intermédio da matéria inerte, encara somente sob esse aspecto a realidade restante (BERGSON, 2010, p. 217-218).

Bergson aponta igualmente para uma fundamentação matemática da ciência moderna, pois tratando a realidade como algo exato e estático, deixa de considerar todo fluxo de sua evolução, saltando de um ponto a outro, desconsiderando os

elementos fundamentais que compõe toda realidade, como o movimento, o tempo e a duração e, com isso, acaba por ignorar o próprio real (VILHENA, 2017). Para Bergson, ignorar a realidade engendra uma consequência, pois ao justapor tais pontos como uma sequência numérica “[...] o tempo real, encarado como um fluxo ou, em outras palavras, como a própria mobilidade do ser, escapa aqui ao domínio do conhecimento científico” (BERGSON, 2010, p. 366). Bergson aponta, segundo Vilhena, que:

[...] a ciência não está preparada para abordar questões essenciais pertinentes à ontologia, mas o erro delas está em persistirem em tais questões, empregando uma linguagem imprópria que lhe leve a afirmar a natureza do tripé ontológico: movimento, tempo e duração. Dessa forma, aquela natureza se desconfigura completamente do ponto de vista de seu sentido real (VILHENA, 2017, p. 195).

A ciência, ao realizar um trabalho de associação lógica, relaciona a matéria consigo mesma. A instrumentalização do conhecimento científico o impede de dar conta do real, tendo como consequência a impossibilidade de tocá-lo na forma como é, sempre alcançando apenas sua superficialidade.

Utilizando-se da análise científica, Bergson considera que a mesma estuda e agrupa resultados a partir de um método particular, seja ele a partir da inteligência ou do entendimento, condicionando os objetos de estudo a elementos já conhecidos, cristalizando a realidade dinâmica a símbolos (estáticos). Para Bergson, o método científico extrai dessa análise sobre a matéria pontos de vista e interpretações que o auxilia a ter uma visão mais ampla e completa sobre o real, e este, para a ciência, é a materialidade.

Dentro dessa impossibilidade da análise de conhecer a realidade em sentido absoluto, Bergson também aponta para uma questão de divergência entre duas escolas fortes dos tempos modernos, que convergem pela mesma trilha, empiristas e racionalistas. Para o filósofo, a busca do empirismo e do racionalismo ocasionou no campo da filosofia uma conturbação no seu trabalho. Ora, a filosofia começou a ficar dividida entre as duas escolas, iniciando uma perda de seu verdadeiro sentido.

Ambas as escolas, segundo Bergson, buscavam recompor a realidade a partir das traduções, mas o que isso significa? Ora, a escola empirista concentrou seus esforços nas análises de pontos de vista sobre os objetos e, a partir deles, buscar

uma espécie de recomposição daquilo que ele seja realmente. Para exemplificar tal confusão, Bergson utiliza-se da representação de um poema. Ora, não é possível que se recomponha um poema a partir da organização isolada de suas letras, e caso isso tente ser feito, o máximo que se conseguirá chegar é num amontoado de letras que até podem fazer algum sentido, mas não será o poema verdadeiro do qual as letras foram tiradas. Para que seja possível recompor tal poema a partir das letras, é necessário que antes o tenha conhecido

[...] suponhamos que me são apresentadas, misturadas ao acaso, as letras que entram na composição de um poema que ignoro. [...] se conheço o poema, ponho imediatamente as letras em seus lugares e as ligo sem dificuldade por um traço contínuo, enquanto a operação inversa é impossível. [...] A própria ideia de reconstituir a coisa, por via de operações praticadas sobre elementos simbólicos unicamente, implica um tal absurdo que ela não viria ao espírito de ninguém, se nos déssemos conta que não tratamos com fragmentos da coisa, mas, de alguma forma, com fragmentos do símbolo (BERGSON, 1989, p. 141).

Já a escola racionalista constrói sua base sobre uma unidade do eu na qual tudo pode ser abarcado e não se consegue fazer uma distinção dos objetos, pois trata-se de incluir nesse eu um vazio, onde toda e qualquer menor partícula de materialidade será apoderada, acabando por não chegar aos fatores que compunham aquela multiplicação, mas apenas ao produto final. Segundo Bergson,

[...] o racionalismo, fazendo do eu o lugar em que os estados se alojam, se põe em presença de um espaço vazio cujo limite não se tem mais razão para colocar aqui do que acolá, que ultrapassa todos os limites sucessivos que se pretende assinalar-lhe, e que vai sempre se alargando e tende a perder-se, não mais no zero, mas no infinito (BERGSON, 1989, p. 142).

O método intelectual, segundo Coelho (1999) em seu texto *Bergson: Intuição e Método Intuitivo*, parte dos conceitos à compreensão da realidade, e tal estratégia fornece a inteligência um comodismo no momento de apreender e dizer sobre o objeto. Ora, considerando que os conceitos fazem com que a inteligência agrupe signos semelhantes para qualquer objeto que deva ser analisado, ela não produzirá um esforço maior para procurar uma apreensão mais profunda do novo objeto, e tentará com todas as suas forças igualar aquele objeto a partir de outras concepções que se fazem tão próximas e que possam caracterizá-lo. Esses conceitos são

apresentados de forma clara à inteligência, pois como afirma Bergson, ela não encontra nada de novo no objeto que não já tenha possuído do antigo.

Todavia, a compreensão que se obtém do objeto através do conceito não é uma forma absoluta, pois tudo o que for dito pela inteligência serão faculdades daquele objeto.

Mas essa compreensão, propiciada pela inteligência e seus conceitos, não advém da apreensão efetiva do absoluto que só pode ser dada pela intuição, um modo de conhecimento incomum, não “natural” na condição humana, e que pode ocorrer tanto espontaneamente, como no caso da intuição artística, quanto ser preparado por um percurso analítico (COELHO, 1998-99, p. 158).

Ribeiro (2013), em seu texto *Bergson e a intuição como método na filosofia*, afirma que para Bergson, a inteligência delimita dentro de um espaço aquilo que é temporal e estende (extensão) a concepção de duração. Se caracteriza por ser uma forma humana de pensar, haja visto que, sendo responsável por iluminar e indicar a ação do homem sobre as coisas, leva o homem a perceber suas necessidades práticas de fabricação de instrumentos, aquilo que Bergson denomina em *Evolução Criadora*, como *Homo Faber*. Possui um vínculo essencial com a matéria e com o espaço, tendo a linguagem como instrumento natural à realização das coisas e a ciência como forma de justificação e legitimação da tarefa da inteligência.

A problemática do conhecimento relativo e sua função dentro da ciência positiva traz à filosofia consequências em relação a seu fundamento. Ora, quando a filosofia se baseia na análise, ela “[...] oscilará doravante entre a doutrina que considera a realidade absoluta incognoscível e aquela que, na ideia que nos dá dessa realidade, não diz nada além do que dizia a ciência” (BERGSON, 2010, p. 219). Portanto, não cabe à filosofia construir e dizer uma verdade sobre a realidade, já que a ciência é que se preocupa em buscar verdades definitivas sobre as coisas.

Feita a demonstração da invalidez do conhecimento relativo para apreender a realidade em seu âmbito mais profundo, Bergson aponta, então, para a possibilidade do Conhecimento Absoluto como abertura para a construção de seu método filosófico, a qual se tornará a porta de entrada para uma nova Metafísica.

Considerações Finais

A problemática abordada por Bergson em sua filosofia sobre as limitações do Conhecimento Relativo pode possibilitar uma longa discussão sobre a capacidade humana de conhecer a realidade da maneira que ela é. Ora, foi possível perceber que Bergson apresenta que a realidade, ao tentar ser tocada pelas ferramentas pragmáticas que temos em nosso cotidiano, não se apresenta de forma pura, mas seccionada, haja visto que somos capazes de programar e conhecer aquilo que temos referências, mas nunca conseguimos alcançá-la de fato.

O texto buscou apresentar o distanciamento de Bergson das ciências positivas. Bergson expõe que durante a história da filosofia, a assertiva sobre a existência de duas formas de conhecer alguma coisa foi uma máxima, ao passo que os meios para alcançar tais formas produzam discordâncias. Desse modo, Bergson apresenta que uma maneira de conhecer as coisas é através do conhecimento relativo, e este, por utilizar-se de pontos de vista, simbologias e conceitos, não conseguirá alcançar o interior de alguma coisa de maneira direta.

Para o filósofo, o Conhecimento Relativo está apoiado sobre as bases da inteligência, a qual, devido às suas limitações por não dar conta de abarcar o todo da realidade, secciona-a analisando sob uma perspectiva pragmática. Frente a tal conhecimento, Bergson aponta que até mesmo nas noções de tempo e duração, o psicológico humano e o movimento foram trabalhados de maneira seccionada, transformando-os em objetos utilizáveis, de modo a fornecerem algum benefício para a inteligência humana.

Também sob as bases da inteligência se apoiam as ciências positivas. Para Bergson essas ciências, tomadas em si mesmas, somente com o apoio da inteligência não conseguem alcançar a realidade em si. Ora, a inteligência, valendo-se de uma ferramenta pragmática, tem como objetivo atuar sobre a matéria inerte, ou seja, desconsidera tudo aquilo que está em movimento, e, dessa forma, seccionará todas as coisas, considerando-as em partes, deitando-se sobre um mecanicismo cartesiano. Para Bergson, as ciências, analisando as coisas de modo fragmentado, nunca chegarão a recompor, a partir de suas análises, o todo da mesma, pois sob cada ponto seccionado se darão pontos de vistas e argumentações diferentes.

Referências

ALVES, Lázaro Ferreira. **Bergson e as duas vias de acesso ao real: entre metodologia intuitiva e a metodologia analítica**. 2014. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Tradução de Afonso C. Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.

BERGSON, Henri. Introdução à Metafísica. *In*: BERGSON, Henri. **Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 131-159.

COELHO, Jonas Gonçalves. Bergson: intuição e método intuitivo. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 21-22, p. 151-164, 1998-1999.

RIBEIRO, Eduardo Soares. Bergson e a Intuição como Método na Filosofia. **Kínesis**, São Paulo, v. 5, n. 9, p. 94-108, jul./2013.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. **Compreender Bergson**. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

VILHENA, Adeilson Lobato. Intuição e Inteligência: crítica bergsoniana à linguagem metafísica tradicional. **PERI**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 184-196, 2017.

Recebido em: 27.12.2022.

Aprovado em: 16.02.2023.



Gustavo Matysiak*

RESUMO

A questão da cultura permanece não suficientemente investigada dentro do pensamento de Arendt, seja pela escassez de seus escritos a respeito desta, seja pela negligência quanto à importância da cultura dentro do arcabouço teórico arendtiano. A partir da imersão fenomenológico-hermenêutica realizada por Arendt, é-nos possível desvelar o horizonte de sentido pelo qual a filósofa entendia o termo cultura e sua manifestação própria dentro da história, a qual tem de ser admitida aqui como sempre fugidia, como algo que não pode ser apreendido inteiramente, como desejavam as modernas filosofias da história. Analisa-se aqui, portanto, as origens da questão da cultura, suas manifestações primeiras na Roma e Grécia antigas, bem como reconstrói-se a direção de sentido da própria cultura a partir da análise de sua relação de distanciamento e aproximação para com a política, algo que desvela, além de uma tensão, uma correlação ambígua dentro do espaço público, onde as coisas aparecem a fim de serem julgadas.

Palavras-chave: Cultura. Política. Grécia. Roma. Gosto.

Considerations about the question of culture in Hannah Arendt

ABSTRACT

The question of culture remains not sufficiently investigated within Arendt's thought, either because of the scarcity of her writings about it, or because of the neglect of the importance of culture within the arendtian theoretical framework. From the phenomenological-hermeneutic immersion carried out by Arendt, it is possible for us to unveil the horizon of meaning through which the philosopher understood the term culture and its own manifestation within history, which has to be admitted here as always elusive, as something that it cannot be fully grasped, as modern philosophies of history wanted. Therefore, the origins of the question of culture are analyzed here, its first manifestations in ancient Rome and Greece, as well as the direction of meaning of culture itself is reconstructed from the analysis of its relationship of distance and approximation towards politics, something that reveals, in addition to a tension, an ambiguous correlation within the public space, where things appear in order to be judged.

Keywords: Culture. Politics. Greece. Rome. Taste.

Considerações sobre a questão da cultura em Hannah Arendt

Introdução

No pensamento arendtiano há claramente uma desproporção investigativa no que tange aos escritos a respeito da natureza e distinção da cultura. No entanto, mais do que afastar-nos da questão da cultura, incita-nos à imersão dentro desta. Sabe-se que o método de Arendt é a tomada de posição crítica frente à tradição no rigor de uma tentativa de compreensão que data da singularidade ácida de seu pensamento, o que não difere no que tange à discussão sobre a cultura. Em suma, pensando entre o passado e o futuro, Arendt busca encontrar o alicerce de sentido daquilo que se entende por cultura e objeto cultural, ambos intimamente articulados com o modo pelo qual os homens, enquanto organizam-se entre si, entendem o significado da cultura, dando importância sobretudo à relação desta com a política a partir de suas tensões próprias, aspecto esse que será desembaraçado durante o texto.

A questão primordial que nos aparece aqui é que, desde muito, e mesmo antes da moderna noção de cultura de massas e de filisteísmo cultural, a qual aqui não nos cabe investigar, havia uma tensão entre cultura e política, fato que guiará este trabalho na medida em que sua relação pode nos fornecer o sentido atribuído à própria cultura. Portanto, a partir do mergulho investigativo nessas experiências historicamente sedimentadas, pelo menos no que tange à relação entre cultura e política, parece sensato partir de uma compreensão de como Grécia e Roma entendiam tal relação, visto que podem ser consideradas as mais políticas civilizações ocidentais.

A cultura – palavra e conceito – é de origem romana. A palavra cultura origina-se de *colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar – e relaciona-se essencialmente com o trato do homem com a natureza, no sentido do amanhã e da preservação da natureza até que ela se torne adequada à habitação humana (ARENDR, 2016a, p. 265).

Tal como comumente entendida, e derivada diretamente do sentido etimológico romano, a cultura aparece e se situa como o cuidado com o mundo. Em específico, pelo menos no que tange aos romanos, ela surge do trato cuidadoso do lavrador com a natureza, como um cultivar e colher amoroso que se presta ao serviço de uma objetividade intimamente ligada ao natural, o que se costuma chamar de “paisagem romana”. A cultura seria, nesse sentido, a mais pacífica atividade executada pelo homem enquanto mero preservador daquilo que há.

Há algo anterior, no entanto, à questão da cultura, qual seja, o mundo “artificialmente” construído pelo homem. Não há como pensar a gênese da civilização, no que tange a cultura ou a política, sem antes relacioná-las a um mundo criado e estável, que é passível de julgamento e de atuação. O que quero dizer é que, antes de tudo, a cultura e a política dependem da fabricação de um espaço público, fato que será investigado antes de se adentrar à questão da cultura propriamente.

1 O produtor do mundo e as coisas do mundo

Em sua retomada crítica das atividades da *vita activa*, realizada em *A Condição Humana*, Arendt parte da ideia de que a má interpretação dos limites e dos respectivos âmbitos próprios dessas atividades erigiram um pedestal de suma ignorância no que tange ao modo pelo qual elas acontecem no mundo. Para Arendt, cada atividade tem sua respectiva localização no mundo e, desta maneira, não deve ser vista fora de seu âmbito de realização, na medida em que essa localização corresponde imediatamente a um tipo de mentalidade específica. No que diz respeito à criação de mundo, pode-se pensar, num primeiro momento, que o meio pelo qual ele surge é diretamente advindo da atividade do trabalho, isto é, que ele é fruto do *animal laborans*. Tal compreensão data, segundo Arendt, das confusões inerentes à tradição filosófico-política iniciada com Platão, e levada a cabo no pensamento de Marx¹.

A partir de sua imersão no cerne de sentido das atividades da *vita activa*, ou seja, nas experiências que manifestaram seu sentido originário, Arendt retoma o local de origem etimológica das atividades e desdobra, a partir disso, a compreensão que fora moldada durante a tradição. Foquemos aqui naquilo que interessa à criação do mundo enquanto algo objetivo, direcionando-nos a uma compreensão daquilo que é previamente necessário para que haja cultura em sentido específico: a atividade da obra, o fabricar.

¹ *A Condição Humana* pode ser lida, também, como uma crítica direta ao pensamento de Karl Marx, na medida em que oferece uma exposição sincera de alguns dos descaminhos percorridos na tradição até a suposta “inversão” das atividades com Marx, Kierkegaard e Nietzsche. No Capítulo III de *A Condição Humana*, intitulado “O trabalho”, Arendt investiga fenomenologicamente as confusões de Marx derivadas de seu arraigamento na tradição iniciada com Platão, a saber, aquela que confunde o trabalho ou mesmo o torna sinônimo daquilo que Arendt chama de obra (*work*). (cf. ARENDT, 2020, p. 98).

A obra, atividade criadora de mundo, aparece na pena de Arendt a partir de uma consideração etimológica bastante persistente dentro da civilização ocidental, especificamente no que tange à distinção do grego arcaico entre *ponēin*, um trabalho recorrentemente penoso, e *ergazesthai*, “[...] que está ligado ao ato de ‘fabricar algo’ ou mesmo ‘praticar’ e ‘exercitar’ uma habilidade, um verbo mais dinâmico, que implica em uma concepção de trabalho como construção e comércio e não como punição” (CORREIA, 2022, p. 265). Envolve nisso está a distinção entre um “trabalho de nossos corpos” e uma “obra de nossas mãos”, dando a ideia de que a operação da mão sobre a natureza deixa sempre algo tangível e estável na medida em que é moldado ou, em outras palavras, *mundanizado* pelo fabricante. Tal estabilidade e organização de um espaço durável dentro do artifício humano é justamente aquilo que chamamos de objetividade, o caráter-de-coisa (*thing-character*) do mundo, além do mais, “sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade” (ARENDR, 2020, p. 171).

Em contraposição à naturalidade da vida biológica que, em seu movimento cíclico permanente de relação com a terra na labuta e no descanso, se renova nesse metabolismo do homem com a natureza, “a obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (ARENDR, 2020, p. 9), na medida em que atua violentamente sobre a natureza, modificando-a e mesmo transmogrificando-a. Regida fundamentalmente pela categoria de meios e fins, a atividade da obra é sempre direcionada à construção de algo tangível, que sirva em sua funcionalidade e durabilidade. O *homo faber*, ou o *demiourgos*, é o homem enquanto fabricante de objetos mundanos que, em sua mundanidade, servem de abrigo e de estrutura para a finitude da vida humana. O trabalho (*labor*) aqui se distingue da obra (*work*) por não deixar nada de tangível quando se dissipa em sua razão de ser, isto é, quando satisfaz a necessidade biológica do homem enquanto um trabalhador (*animal laborans*). Para tanto, a obra deve se distinguir fundamentalmente do trabalho na medida em que deve ser sempre durável, tangível e se pretender estável dentro do artifício humano, que sem tal estabilidade e organização forma qualquer coisa, menos um mundo.

Na esteira da construção do mundo², distinguindo-se por óbvio da Terra, que é justamente aquilo que nos é dado naturalmente, o *homo faber* solidifica a estrutura que dá espaço às relações humanas em geral, se e somente se, após a fabricação desse mundo tangível, aniquila de suas convicções qualquer tipo de funcionalidade ou mentalidade utilitária, isto é, deixa de ser *homo faber*. O que quero dizer é que se o homem enquanto fabricante considerar o artifício humano novamente como meio para seus fins, a aniquilação daquilo que ele acabou de reificar é certa e indubitável. Em suma, o mundo fabricado pelo homem deve se esquivar prontamente da vida biológica, que o consumiria, bem como da atitude banáusica do *homo faber*, que o dissolveria em outra finalidade. Dito isso, apontamos agora para a questão da cultura que, em sentido romano, seria o preservar das coisas tangíveis desde já reificadas, por certo, sem repousar em quaisquer critérios utilitários, comportamento indissociável ao objeto cultural entendido como o ápice da mundanidade, a obra de arte.

O início da discussão de Arendt a respeito da ingente mundanidade da obra de arte surge da ideia de que: “Do ponto de vista da mera durabilidade, as obras de arte são claramente superiores a todas as demais coisas; e, visto ficarem no mundo por mais tempo do que tudo o mais, são o que existe de mais mundano entre as coisas” (ARENDR, 2016a, p. 262). Em contraposição aos objetos reificados com a pretensão de serem úteis, tais como ferramentas e utensílios em geral, as obras de arte devem surgir – e isso não precisa estar necessariamente relacionado com a mera exteriorização de um *pathos* artístico – com o intuito de serem imortalizadas na história humana. O fato que dimensiona a obra de arte ao posto mais alto da mundanidade é justamente sua absoluta inutilidade. A obra de arte, se quer cumprir sua razão de ser, deve ser considerada sempre um fim em si mesma, na medida em que, se absorvida pelo ciclo biológico do *animal laborans*, ou pela mentalidade de fabricação a qual a fez ser o que é, torna-se maculada de tal forma que é ou destruída, ou transformada em mero valor de troca numa sociedade comercial.

Como já se apontou, a reificação efetivada pelo *homo faber* organiza aquilo que chamamos de mundo em sentido específico, aquilo que sobrevive ao processo de

² “O mundo de coisas feitas pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, torna-se um lar para os homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, apenas na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso” (ARENDR, 2020, p. 216).

consumo inerente à condição humana. Decorre disso que a própria cultura depende dessa estabilidade pré-dada pelo *homo faber*, para que o próprio objeto cultural não venha ele mesmo a ser destruído pelos processos e categorias meios-fins. O que salta aos olhos, no entanto, é que a obra de arte se evade, para além do processo de consumo, da utilidade específica dos objetos do mundo, isto é, sua grandiosidade reside em que o único critério capaz de a julgar, além da sua potencial imortalidade, é a sua beleza despretensiosa.

2 O sentido da palavra cultura

Previamente apontada, quando aqui se analisou o modo pelo qual a fabricação é efetivada pelo homem enquanto *homo faber*, foi a ideia de que as coisas mundanas devem durar mais que o seu criador na medida em que apenas desta forma se tornam parte do mundo. Entendido isso, é preciso que se aponte que, no que diz respeito à cultura, “Somente o que durará através dos séculos pode se pretender em última instância um objeto cultural” (ARENDDT, 2016a, p. 255). Longe de ser mero devaneio nostálgico, Arendt parece ver as razões pelas quais a cultura sempre foi concebida como a preservação daquilo que disseram e fizeram os homens, como a noção de *tradição* que surge com os romanos.

Não obstante tal impulso à criação de coisas tangíveis, isto é, efetivamente duráveis no mundo humano, surge conjuntamente, por volta do século XVIII, uma tendência à produção em massa que remetia à tentativa de se esquivar da mortalidade dos ditos e feitos humanos. O impulso da produção de cultura na era moderna parece surgir novamente como uma resposta à característica fugidia da vida humana na terra, “[...] o medo de ser roubado do fundo propriamente humano de um passado, de tornar-se um fantasma abstrato como o homem sem sombra [...]” (ARENDDT, 2016b, p. 526), algo que assombrou o Iluminismo e a noção de um progresso da humanidade, e contribuiu fortemente à efetiva intelectualização do *kitsch* na modernidade.

Sabemos, a princípio, que a ideia de uma busca de imortalidade, uma fuga do aspecto finito da vida biológica, é um dos impulsos à criação cultural, mesmo na época moderna e sua tendência à produção do vulgar. Haja visto que a cultura de massas e a própria desvalorização excessiva dos objetos culturais sofre um impulso enorme na era moderna com o advento da esfera social, pautaremos nossa discussão na

retomada de Arendt da noção de cultura a partir dos povos grego e romano. Por esse caminho, pretende-se expor as regularidades e as descontinuidades entre tais civilizações em busca de um sentido meramente tangível do que possa ser a cultura.

Nesse caminho, por mais que a grande arte e poesia romanas tenham vindo a existir graças a herança grega, a ideia de um cuidado com a natureza, do trato pacífico do lavrador com a terra, era algo excepcionalmente romano, bem como a tradição. Para o grego a atividade da agricultura era, assim como outras técnicas de fabrico, muito mais um violentar e um agredir a natureza em busca de uma perseverança forçada, uma atividade meio-fim que jamais poderia ser entendida como cuidado ou como apta a buscar a imortalidade terrena.

Na medida em que a agricultura fazia alusão ao modo pelo qual os romanos tratavam a cultura, é imprescindível que se reitere o fato de que os gregos entendiam a atividade como agressiva, como um assalto violento contra a natureza, haja visto que a própria agricultura era uma atividade produtiva, uma *poiesis*, que como toda produção sempre carrega um elemento de destruição e violação. Tal é um dos motivos para que não haja equivalente na língua grega para a palavra cultura, com efeito, “os gregos não sabiam o que é cultura porque não cultivavam a natureza, mas em vez disso arrancavam do seio da terra os frutos que os deuses haviam ocultado dos homens” (ARENDR, 2016a, p. 266).

Salientada tal compreensão, é importante notar que a forma distinta como os gregos e os romanos entendiam a agricultura é primordial, considerando que, em especial atenção aos gregos, a forma violenta pela qual eles interpretavam a agricultura e o fabrico data de algo superior e que fazia sua distinção específica acima de qualquer outra coisa, isto é, a *pólis*³. Apesar de parecerem concordar que “Toda a cultura começa com esse tipo de fazer-o-mundo, que em termos aristotélicos é desde já um *athanatidzein*, um tornar imortal” (ARENDR, 2021, p. 253-254), a especificidade dos helenos é justamente uma desconfiança radical no que tange à *mentalidade de*

³ “Só na *pólis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da atividade espiritual brotam diretamente da raiz unitária da vida em comunidade. Poderíamos comparar isso a múltiplos regatos e rios que desembocassem num único mar – a vida comunitária – de que recebessem orientação, e refluissem à sua fonte por canais subterrâneos e invisíveis” (JAEGER, 1994, p. 107).

fabricação (meio-fim), o essencial contrário daquilo que eram a *práxis* e a *léxis* no âmbito público, as mais livres atividades do homem, a *ação* por excelência.

Retornando à discussão da arte, o objeto mundano por excelência, é preciso reiterar que, dentro daquilo que pode se chamar de cultura grega, o ideal de imortalidade advinha primariamente da *pólis*, que por sua vez fluía das virtudes homéricas narradas na Guerra de Tróia⁴. Aquilo que era dito e feito na *pólis* era lembrado e preparado para a imortalização terrena, nas palavras de Arendt:

O formar objetos na arte tem origem no pensamento, tal como o objeto do artesanato tem suas raízes no uso. Um evento não se torna eterno simplesmente ao ser lembrado; mas essa lembrança o prepara para uma imortalidade potencial, então levada a cabo pela objetificação artística. Para os gregos, no entanto, o maior e mais profundo objetivo de toda política era a imortalidade potencial, sobretudo de sua própria forma de organização política – a *pólis*. O que eles buscavam não era a imortalidade da obra de arte, mas a potencial perenidade, a potencial e eterna persistência das grandes palavras e feitos pela memória: o tipo de fama imortal que poderia ser assegurado por poetas através da objetificação produtiva, e, pela *pólis*, através da incessante comemoração narrativa (ARENDR, 2016a, p. 255).

A poesia homérica narrava os ditos e feitos dos homens e dos deuses bem-aventurados, partia de um evento consolidado que, a partir da objetificação produtiva, encaminhava-se para a potencial imortalidade. Da mesma forma a *pólis* grega carregava consigo tais pretensões de fama imortal, já que a organização e possível duração eterna da cidade-estado era sua maior “ambição”. O que ocorre aqui é que justamente os ditos e feitos da *pólis* “produzem” o material a partir do qual a objetificação produtiva pode se mover, isto é, o poeta grego parte sempre das realizações “fantásticas” do homem em ação para torná-lo imortalizado em suas obras. Sem tal relação direta na *pólis*, na época de Péricles, e na guerra, na época de Homero, a objetificação produtiva das ações humanas não poderia ocorrer; dito em outras palavras, o poeta partia de eventos concretizados, mundanos, que só podem se dar na medida em que os homens agem.

⁴ As virtudes políticas e o espírito agonístico grego eram aquilo que dava impulso à criação cultural que, obviamente, não se confundia com algo virtuoso no sentido específico da atuação em conjunto no espaço da *pólis* ou na guerra.

3 Cultura e Política: encontros e desencontros imprescindíveis

Na medida em que apontamos a relação entre cultura e política de forma que aquilo que acontece no espaço público molda de alguma maneira o entendimento que temos da própria cultura, é cabível aqui entender as tensões próprias que nascem dessa relação ambígua, que identificaremos como uma espécie de aproximação e distanciamento quase necessários.

Retornando aos gregos, o motivo de sua desconfiança para com as atividades produtivas era justamente o modo agressivo e utilitário pelo qual elas surgiam. Sempre preocupados com a invasão de tal mentalidade banáusica à *ágora* pública, os helenos mantinham-se atenciosos quanto à especificidade da ação, entendida como uma atitude doxástica entre iguais, livre de qualquer tipo de violência, utilidade, coerção ou até mesmo de um *télos* específico que não a própria liberdade e a busca da fama imortal⁵.

O fator inofensivo da produção é rechaçado pelo grego na medida em que este entendia todo o processo de fabricação como um violentar guiado por uma categoria meios-fins. Para além da mera revolta contra o artista, é fácil entrever a ideia de que o processo que faz a coisa vir a ser não dá conta de “valorizá-la” *qua* coisa. Se se deixassem os objetos culturais à deriva de um processo meio-fim, aquilo que foi concebido, por exemplo, uma obra de arte, se tornaria um meio para outro fim supostamente superior, em suma, um processo interminável. Nesse sentido, e convergindo diretamente ao que apontamos, “a política precisa, portanto, da cultura, e a ação precisa da produção para assegurar sua estabilidade; mas ambas precisam se proteger da cultura e da produção, pois toda produção é ao mesmo tempo destruição” (ARENDDT, 2021, p. 261). Do mesmo modo como a cultura extrai dos ditos e feitos dos homens o seu material produtivo, a política necessita da cultura para se

⁵ Aqui cabe um parêntese, o principal motivo de nosso recorrente retorno aos gregos, em contraposição aos romanos, se dá justamente pela relação fascinante e ambígua relação que mantinham com sua cultura. Desse modo, parecem fornecer-nos um meio para entender a radicalidade de uma tensão relacional entre a cultura e a política, considerando que essa tensão, dentro da cidade-estado, nunca foi efetivamente resolvida em favor específico da cultura ou da política. O exemplo da estátua de Zeus, de Fídias, fornece a clara superioridade dos gregos em seu relacionamento com as coisas mundanas, onde ao mesmo tempo em que exaltavam a grandiosidade da obra, reprovavam a mentalidade que a fez existir; “Os gregos, por assim dizer, podiam afirmar de um mesmo fôlego: “Aquele que não viu Zeus de Fídias em Olímpia viveu em vão” e “Pessoas como Fídias, ou seja, escultores, são inaptos para a cidadania”” (ARENDDT, 2016a, 270). Tudo isso remete à desconfiança da própria mentalidade meio-fim, que devia se manter em seu próprio limite e não, de forma alguma, invadir o espaço público.

manter imortal, para que a ação no espaço público não se esvaia no próprio momento em que ocorre.

Cabe ainda uma ressalva no que tange à diferença da compreensão cultural grega e romana, num exemplo que surge como um *kairós* na pena de Arendt:

Os gregos, ao contrário dos romanos, possuíam uma palavra para o filisteísmo, e essa palavra, bastante curiosamente, deriva de uma palavra para artistas e artesãos, *bánausos*; ser um filisteu, um homem de espírito “banáusico”, indicava, assim como hoje em dia, uma mentalidade exclusivamente utilitarista, uma incapacidade para pensar em uma coisa e para julgá-la à parte de sua função ou utilidade (ARENDR, 2016a, p. 269).

Surge daí a ideia de um estranhamento entre os limites de cada atividade, de tal forma que o modo específico do *bánausos* de tratar as coisas do mundo não dá conta de julgá-las, ou mesmo de cuidar delas em sentido romano. Mesmo que já em Roma houvesse uma certa desconfiança com aquele que fabricava coisas belas, devido justamente à sua mentalidade utilitarista, entre os gregos a questão se subsumia numa tensão radical que excluía veementemente qualquer tipo de mentalidade banáusica do espaço público⁶. O que distinguia o heleno do bárbaro não era sua superioridade cultural, mas a *pólis*, que o desviava do vício da efeminação, do apego excessivo com a sensibilidade ou de uma desmedida que não se resume a mera fraqueza de espírito⁷.

Por tão radical que fosse a diferença entre o entendimento da atividade que dá início à cultura entre os gregos e os romanos, já havia uma concordância mútua de

⁶ Não que o grego não admitisse de alguma maneira a necessidade do fabrico, mas em sua sagacidade sabia que a generalização de uma mentalidade banáusica faria com que o espaço da pólis se dissolvesse em mero meio para algum outro *télos* que não a liberdade. Daí a famosa frase de Péricles: *philosophoumen aneu malakias kai philokaloumen met'euteleias*. A *malakia* aparece aqui como o vício quase bárbaro do apego excessivo, e a *euteleia*, seu contrário, como a “direção precisa” que se esquivava da desmedida, sendo essa precisão uma virtude excepcionalmente política.

⁷ Cabe aqui remetermo-nos a um trecho da famosa *Oração Fúnebre* do estrategista e orador ateniense Péricles, visto que nos traz o espírito próprio da relação do grego para com as coisas do mundo e para com aqueles que se moviam entre elas: “Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; [...]” (TUCÍDIDES, 2001, p. 110). Sucintamente, aquele que laborava e obrava tendo em vista a assunção à *pólis* era realmente um grego, um cidadão, mas aquele que fazia o mesmo tendo em vista interesses privados era um inútil, pois desviava o olhar daquilo que havia de mais precioso dentro da *hélade*.

que o modo pelo qual se deve *julgar* a coisa é excepcionalmente contrária àquele que a fez vir a ser. Em outras palavras, mesmo em Roma como na Grécia, havia a ideia de que uma certa sensibilidade à beleza, ou certo gosto⁸, diametralmente oposto da fabricação e da própria agricultura, é sempre o modo razoável de se julgar um objeto cultural, entendendo que o dar à luz para a coisa sempre surge de um interesse final, e o próprio gosto nunca é dotado de um interesse específico, mas de um interesse desinteressado. Deve ficar clara aqui a noção de gosto, levando em consideração que a “apreciação” dada pelo sentido da visão não é suprimida mesmo quando estamos diante de objetos de mera funcionalidade, melhor dizendo, o aparecer do objeto sempre transcende sua funcionalidade. O juízo de gosto é, portanto, ao mesmo tempo a capacidade mais básica do homem, e aquilo que fornece a distinção específica de um olhar meramente utilitário das coisas do mundo.

Isto posto, o que está em jogo no gosto não é o objeto em sua utilidade, mas o modo como ele afeta o sujeito que o presencia na medida em que mostra suas *qualidades*. Não obstante, o modo como o objeto deve parecer nunca é dado por uma subjetividade afundada em idiosincrasias, mas deve ser decidida sempre em público a partir das decisões subjetivas que fogem, a partir da imaginação, de qualquer particularidade que não considere a decisão dos outros. A especificidade do juízo de gosto é tamanha que foi considerada por Arendt como o juízo político por excelência, isto é, o gosto nunca é algo privado, como entendia Hume (*gustibus non disputandum est*), mas é algo a ser decidido mediante uma atitude doxástica que considera as outras perspectivas, como postulou Kant na *Crítica do juízo*.

O juízo de gosto parece ser justamente aquilo que medeia o conflito entre a política e a cultura mediante a noção de que o objeto cultural, assim como as ações dos homens, deve ser julgado a partir desse método. Ademais, “Um conflito entre o político e o cultural pode surgir apenas porque as atividades de ação e produção e suas “produções” – produtos dos feitos e trabalhos dos homens – situam-se no espaço público” (ARENDR, 2021, p. 252).

⁸ É interessante notar que a diferença essencial entre as duas civilizações parece se dissolver na medida em que o critério de julgamento das coisas mundanas é idêntico, isto é, o juízo de gosto. “Mesmo a cultura animi de Cícero sugere alguma coisa como gosto e, de maneira geral, sensibilidade à beleza, mas não naqueles que fabricam coisas belas, isto é, os artistas mesmos, e sim nos espectadores, os que se movem entre elas” (ARENDR, 2016a, 267). A noção de um juízo de gosto ou reflexionante surge clara nos romanos, levando em consideração que há uma diferença enorme entre julgar a coisa com interesses outros, e julgá-la desinteressadamente.

Como já se apontou, a obra de arte, como a mais mundana das coisas produzidas pelo homem, imprescindivelmente necessita de um espaço em que possa aparecer, portanto, do espaço público. O cerne que permeou este texto foi justamente partir de uma relação de tensão entre a cultura e a política para possivelmente desnudar o sentido específico desta dentro do espaço público, já que, em contrapartida ao método de fabricação, os objetos culturais precisam ser vistos e julgados na publicidade. Logo, a questão que se abre é apenas o método ou o critério pelo qual as coisas devem ser julgadas, se os critérios que fazem nascer a política ou os que fazem emergir a cultura.

A relação primordial entre a cultura e a política, apesar de seus pormenores conflituosos, surge quando aquilo que é produzido pelo artista deve, da mesma maneira que palavras e ações, ser exposto em público para ser julgado. Para além disso, a política depende de tal maneira da beleza e da criação cultural, que se fosse deixada a si mesma poderia ser simplesmente esquecida em uma falha da memória dos homens em ação. Os ditos e feitos grandiosos na *pólis* também dependem dessa coisificação do próprio fabricante, mesmo que, e com muitas razões, sua mentalidade deva ser excluída do próprio âmbito público.

Transborda aqui o ponto tensional entre cultura e política no seio da civilização helênica, tendo em vista que o fenômeno da “inveja”, calcado substancialmente no espírito agonístico do homem grego, não era capaz de datar o espaço público de uma estabilidade frutífera, como se vê nos eventos posteriores à época de ouro da democracia grega que manifestam uma abrangente tirania. Neste caso, os romanos fortaleceram muito mais a ideia de um pacto entre os homens, este garantido pelo fenômeno da amizade dentro dos assuntos humanos, algo que tem a pretensão de tranquilizar a agonia daqueles que agem em concerto. A *pax romana* surgiria, então, como a égide de um cuidado exemplar com o mundo e sua estabilidade, facilmente vista, posteriormente, na noção de autoridade.

Nesse sentido, “[...] a cultura indica que o domínio público, que é politicamente assegurado por homens de ação, oferece seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas” (ARENDDT, 2016a, p. 272). Em síntese, quando as bases da política estão imersas em critérios estranhos a seu próprio âmbito, como ocorre no caso da questão social, a própria cultura é ameaçada em sua estabilidade

que decorre, inexoravelmente, do espaço público, o qual deve ser protegido pelos ditos e feitos de homens que agem em concerto.

Conclusão

À vista de tudo que foi exposto, pareceu-nos possível identificar os entraves da perspectiva de Arendt sobre a cultura a partir de seu norte de sentido, este exposto numa retomada fenomenológica dos acontecimentos que deram “vitalidade” àquilo que costumeiramente chamamos de cultura. Além disso, o pensar sem apoios efetuado por Arendt serviu-nos de modelo interpretativo na medida em que entendeu a relação entre cultura e política como um distanciamento e aproximação necessários. Na leitura crítica do tratamento que as civilizações grega e romana mantinham com a cultura, pudemos reiterar a importância de se esquivar de uma mentalidade banáusica para que os objetos culturais não sejam de algum modo destruídos ou consumidos em uma determinada sociedade. Da mesma forma, expusemos sucintamente a importância do juízo de gosto como o modelo próprio de se julgar um objeto cultural em sua beleza despreziosa, além de clarear a compreensão de como tal juízo nunca se dá de maneira idiossincrática, mas sempre, como na política, considerando a pluralidade das perspectivas. Em geral, este trabalho pretendeu desembaraçar determinadas questões que se faziam ambíguas no que diz respeito à cultura e o modo de tratá-la dentro do arcabouço teórico arendtiano.

Referências

- ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDR, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016a.
- ARENDR, Hannah. **Escritos Judaicos**. Barueri: Amariyls, 2016b.
- ARENDR, Hannah. Cultura e Política. *In*: **Pensar sem Corrimão**. Compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- CORREIA, Adriano. (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. do grego de Mário de Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora Unb, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

Recebido em: 13.11.2022.

Aprovado em: 21.12.2022.



Igor Nascimento*

RESUMO

Este trabalho visa desenvolver, através da análise do filme *Encontros e Desencontros* (2003), algumas observações sobre o sentimento amoroso e seu aspecto existencial. Assim, através da discussão de cenas do filme, acompanhadas de pontos da filosofia de Heidegger, Hannah Arendt e Simone de Beauvoir, é defendido que sentimentos amorosos são relevantes por nos permitirem um reencontro com o mundo e um pertencimento propício nele. Em particular, a contribuição heideggeriana e arendtiana se dá chamando atenção para como estamos sempre num determinado estado de ânimo, sempre afetados de algum modo, e isso molda nosso mundo. Enquanto Heidegger não tratou em detalhe sobre o sentimento amoroso, é expandida sua visão com a ideia de amor mundi de Arendt. Através de Beauvoir, temos uma filosofia específica do amor, discernindo entre amores autênticos e inautênticos, que se distinguem pela presença – ou não – de reconhecimento entre os sujeitos. Um amor autêntico é capaz de nos reconectar com o mundo, de nos fazer sentir em casa nele.

Palavras-chave: Filosofia do cinema. Heidegger. Arendt. Beauvoir. *Encontros e Desencontros*. Filosofia do amor.

Meetings, partings and reunions: a philosophical reading of *Lost in Translation*

ABSTRACT

This work aims to develop, through the analysis of the film *Lost in Translation* (2003), some observations about the feeling of love and its existential aspect. Thus, through the discussion of scenes from the film, accompanied by remarks from the philosophy of Heidegger, Hannah Arendt and Simone de Beauvoir, it is argued that the feelings of love are relevant because they allow us to reunite with the world and to properly belong to it. In particular, the Heideggerian and Arendtian contribution is made by calling attention to how we are always in a certain mood, always affected in some way, and this shapes our world. While Heidegger did not deal in detail with the feeling of love, his vision is expanded with Arendt's idea of amor mundi. Through Beauvoir, we have a specific philosophy of love, discerning between authentic and inauthentic loves, which are distinguished by the presence – or not – of recognition between the subjects. Authentic love is capable of reconnecting us with our world, of making us feel at home in it.

Keywords: Philosophy of cinema. Heidegger. Arendt. Beauvoir. *Lost in Translation*. Philosophy of love.

*Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Moral, Filosofia Política e Filosofia da arte, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia do cinema, estética, filosofia política, Stanley Cavell e Wittgenstein. E-mail: prof.ignornascim@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3293431213324147>.

*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!
Tarde te amei, ó beleza não antiga e tão nova, tarde te amei!*
(Santo Agostinho, Confissões X)

1 Introdução

Meu objetivo neste texto é mostrar como o filme *Encontros e Desencontros* (no original em inglês, *Lost in Translation*, 2003, escrito e dirigido por Sofia Coppola) desenvolve e encena uma tese filosófica sobre o amor, a saber: o filme indica como o amor possui a capacidade de mudar a atitude de uma pessoa com relação a sua vida. Tomo aqui atitude num sentido forte, sendo semelhante com o que Heidegger chamou de humor/ânimo (*Stimmung*) e o que Arendt chamou de nossa relação com o mundo, isto é, nosso modo de perceber a realidade e nela vivermos. Para isto, discuto brevemente algumas notas de Heidegger e Arendt sobre a ideia de se *encontrar no mundo*, estar em casa nele. Na sequência, comento também observações de Simone de Beauvoir sobre o amor, em particular como ela diferencia o autêntico do inautêntico. Por fim, com algumas menções breves a outros filósofos, comento cenas que considero centrais para o filme e disserto como ele filosofa sobre o amor. As diferentes referências talvez sejam mais bem compreendidas como uma escada para jogar fora, uma vez que a análise do filme é central e envolve mais do que a direta interpretação e fruição destes conceitos filosóficos.

Ademais, vale ressaltar que tal método de tomar cinema como filosofia, ou melhor, como “filosofante”, é oriundo da obra e metodologia de Stanley Cavell, particularmente em como o autor desenvolveu suas próprias teses acerca do casamento e sua dinâmica pela análise de comédias românticas dos anos 1930 em *Pursuits of Happiness* (1981). Segundo o autor, tais filmes eram capazes de nos mostrar aspectos relevantes sobre a vida em casal, de modo a apresentar contribuições filosóficas significativas. O presente trabalho pretende fazer algo similar.

2 Heidegger e Arendt

Em termos gerais, o projeto de Heidegger tenta recentralizar a questão do ser no interior da filosofia – ou seja, ao invés de tratar de problemas específicos de seu tempo, tenta retornar as questões mais gerais já presentes no pensamento grego clássico. A obra em que o faz recebe o título *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) porque trataria inicialmente do tipo de ser que nós somos, chamado de *Dasein* (ser-aí, termo que chama atenção para a relação específica que humanos fundam com os outros e com os objetos do mundo) e, depois, da temporalidade do *Dasein* para, no fim, dar conta de uma análise maior do que o ser é. Infelizmente, Heidegger acabou não concluindo tal projeto. De todo modo, o que vale ressaltar aqui é que

O argumento da obra, num contorno grosseiro, é esse: é importante perguntar a questão ‘O que é Ser?’, uma pergunta que, uma vez perguntada, foi desde então esquecida. Para fazer isso, precisamos considerar algum tipo de ser ou entidade, e a escolha óbvia é o ser humano ou ‘Dasein’, já que esse é o ser que pergunta a questão e o qual tem um entendimento pré-conceitual de ser que, se usado com cautela, vai nos guiar para uma resposta a nossa questão. [...] Dasein é essencialmente temporal: ele antecipa sua própria morte e avalia sua vida como um todo tendo consciência e determinação, sendo essencialmente histórico. O ser do Dasein é intimamente amarrado pela temporalidade¹ (INWOOD, 1997, p. 9;11).

Chegando ao Quinto Capítulo da Primeira Seção de *Ser e Tempo*, temos a questão da abertura do *Dasein*, em particular a ideia de que nós não estamos no mundo de maneira “solta” ou “desinteressada”: sempre há algum estado-de-ânimo (designado na bibliografia secundária com o termo anglófono *mood*), isto é, sempre há um *afeto*. Assim, estruturalmente, sempre há um estado-de-ânimo.

Nos é mostrado, até o presente momento de *Ser e Tempo*, que a relação que temos com o mundo não é passiva. Apesar de muitos filósofos nos tomarem como observadores e darem atenção principalmente para as capacidades visuais de percepção do mundo que os homens possuem, o filósofo alemão chama atenção para

¹ Tradução minha. No original: “The argument of the work, in rough outline, is this: It is important to ask the question ‘What is Being?’, a question which was once asked but has long been forgotten. To do this we need to consider some being or entity, and the obvious choice is the human being or ‘Dasein’, since that is the being that asks the question and which has a preconceptual understanding of being which, if used with caution, will guide us towards an answer to our question. [...] Dasein is essentially temporal: it looks ahead to its own death, it surveys its life as a whole in conscience and resoluteness, it is essentially historical. Dasein’s being is intimately bound up with temporality.”

como sempre estamos engajados com os objetos ao nosso redor. Tomando o exemplo heideggeriano clássico, o carpinteiro, em situações normais, não fica investigando a metafísica por trás de seu martelo. Antes disso, ele nem sequer toma o martelo como algo diferente dele. Assim, a relação que temos com os instrumentos nos mostra como nosso contato com os objetos do mundo envolve certa co-determinação na medida em que eles nos afetam, mas também como os utilizamos, como nos engajamos com eles. Para o carpinteiro, o martelo não se reduz a um objeto de madeira e metal com certo formato, sendo antes o instrumento do martelar. Para o escritor, o lápis ou a caneta também não se reduzem aos seus componentes materiais, dado que ser o instrumento da escrita faz dele algo muito mais valioso e presente em nossas vidas do que poderia parecer para um não-*Dasein*.

Notemos, então, que já não estamos de forma “neutra” no mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 385). Nosso engajamento com instrumentos já indica que valorizamos certas coisas e somos seres que realizam certas atividades cotidianamente – reforço, ao menos sob condições normais. Chegamos, seguindo o percurso do livro, a ideia de que temos também estados de ânimo que vão moldar nossa experiência, nossa própria percepção do mundo. Para Heidegger, nós somos seres que, no nosso lidar com o mundo, o fazemos sempre imbuídos de algum estado-de-ânimo, sempre estamos abertos para nos sentirmos de alguma forma específica.

Essa ideia de lidarmos com o mundo é expressa pela maneira como vivemos em comunidade: o *Dasein* nasce num mundo que já pertence aos outros humanos que o antecedem, mas esse mundo também é e será seu. Assim, o *Dasein*, historicamente e antropologicamente conectado com seu espaço e seu povo, é sempre *ser-com*. Diz Heidegger:

“Os outros” não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está. Esse também-ser-“aí” com eles não têm o caráter ontológico de um ser-subsistente-“com” no interior de um mundo. [...] Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* os outros. (HEIDEGGER, 2012, p. 343-345).

Podemos observar um contínuo nessa ideia nos escritos políticos de Arendt, em particular com relação a virtude política ligada à compreensão e comunhão entre indivíduos: *amor mundi*, isto é, amor ao mundo. Sua análise do pensamento greco-romano aponta como havia, desde o pensamento antigo, um desejo por imortalidade que não poderia ser alcançado numa vida individual. Para ir além da vida particular, então, diversos pensadores apontaram como podemos possuir a imortalidade em outras esferas e, entre elas, a política. A permanência da *pólis* ou do império através do tempo era capaz de dar aos humanos a imortalidade que não poderiam conseguir em vida dada sua condição de seres humanos. Se entregar para tal sentimento, possuir certo desejo de preservação e permanência da realidade para além de nossa existência individual, é uma atitude que Arendt vê como sendo capaz de (re)unir indivíduos. Podemos entender o conceito da seguinte maneira:

O *amor mundi* simboliza uma disposição em partilhar com os outros, de maneira discursiva e ativa, das coisas e fatos mundanos. Mais do que tomar o mundo como um objeto, significa se responsabilizar por ele sem nunca perder o vínculo de pertencimento que une os homens ao mundo. Em suma, significa “cuidado”: cuidado com aquilo que deve permanecer para além de nós mesmos, cuidado que se baseia pela salvaguarda em conjunto da pluralidade, do poder e da liberdade humanas (NUNES, 2016, s.p).

O conceito, além disso, possui um fundo existencial: há algo angustiante em nossa condição humana, a saber, nossa mortalidade, o fato de nascermos e morrermos² num mundo que nos é diferente³ pode ser fonte de angústia. Por isso, o caso é antes de nos reconciliarmos com o mundo que de nos conciliarmos – temos de lidar com o fato de já estarmos inseridos na condição humana. O interesse de Arendt pela educação se dá aqui (ARENDR, 2016, p. 225-226): como a educação pode conciliar nosso surgir e desaparecer da realidade do mundo? Como equilibrar a novidade de uma vida e a tradição de um mundo que a antecede? Uma chave para tal leitura é justamente incentivar um amor ao mundo, o qual transforma a existência numa relação positiva e menos angustiante. Para Arendt, o “*amor mundi* converte-se então em ‘quero que o mundo persista’” (CORREIA, 2010, p. 819), transformando uma relação de estranhamento e alienação numa de abertura, entrega, pertencimento.

² Respectivamente, natalidade e mortalidade nos termos arendtianos.

³ Como Heidegger diz, estamos num mundo no qual não somos o fundamento.

Arendt o explica usando uma expressão de Heidegger: é *se sentir em casa no mundo*, ou fazer do mundo “um lar feito pelo homem” (ARENDDT, 2008, p. 147).

Antes de prosseguirmos, faço uma observação importante: enquanto defendo que *Encontros e Desencontros* mostra como o amor (romântico) por outro indivíduo pode ser chave para um certo *amor mundi*, tal movimento não ocorre assim em Arendt. Apesar de selecionar diferentes passagens de seu pensamento, não me comprometo aqui com exegese da autora, antes busco ideias que possam ser úteis para melhor compreender o filme.⁴

Para compreendermos melhor o amor no pensamento de Arendt, podemos nos afastar de seus escritos tardios e observamos *O conceito de amor em Santo Agostinho (Love and Saint Augustine)*, sua tese de titularização. Nela, a autora diz que “o desejo, ou amor, é a possibilidade de um ser humano ganhar posse daquele bem que o fará feliz, isto é, ganhar posse do que é mais propriamente seu” (ARENDDT, 1996 p. 9)⁵, ou seja, há algo de particularmente forte no amor. A autora indica que é um dos sentimentos humanos mais básicos e, conforme a citação acima, é através dele que podemos atingir nossa felicidade em sentido próprio. Diz Poppova (2019, s/p), ao comentar esta mesma passagem, que “é por isso que um amor generoso e não possessivo – um amor que não é diminuído pela falha em atingir o bem que deseja – pode parecer nada menos do que sobre-humano”,⁶ dado que o amor inclui em si a possibilidade da perda. Assim, o amor é visto como um sentimento propriamente humano capaz de afetar nossas vidas enquanto indivíduos e, nos escritos políticos, enquanto membros de comunidades.

A visão do amor como uma espécie de princípio é reforçada nos *Denktagebuch* de Arendt (2002), seus “Diários de pensamentos”. Nestes escritos, de caráter mais aforístico, ela escreve que “Humanos se unem como pessoas pois precisam uns dos outros (amor)”, o que reforça uma ligação entre nossos sentimentos pessoais e a formação das comunidades. Noutro momento, diz que “[O amor] é o poder da vida e,

⁴ Apesar de achar que seja, sim, possível reconstruir tal caminho em Arendt. Como veremos, suas anotações de diário apontam para um entendimento do amor em suas diferentes formas como fundamental para a experiência humana. Somando isso aos poemas de Arendt e relacionando com outras passagens de seus escritos políticos, creio ser muito provável de fazer um movimento similar dentro do pensamento dela, mas isto não é central neste artigo.

⁵ Tradução minha. No original: “Craving, or love, is a human being's possibility of gaining possession of the good that will make him happy, that is, of gaining possession of what is most his own”.

⁶ Tradução minha. No original: “That is why a generous and unpossessive love — a love undiminished by the failure to attain the good for which it craves — can seem like a feat nothing short of superhuman”.

então, a garante contra a morte. Por isso que o amor supera a morte⁷, o que parece reforçar as potencialidades do sentimento amoroso como não só algo fundamental para a experiência humana, mas também sua máxima potência: é o sentimento mais propriamente nosso, em nossa busca por felicidade.

Podemos concluir que, para Arendt, o amor é o sentimento humano mais intenso, ou mesmo fundamental. Assim, minha leitura é que podemos usar tal amor como caminho para uma reconciliação com o mundo. Se apaixonar por uma pessoa pode ser caminho para se apaixonar pelo mundo. Mesmo se tal caminho não estiver dado em Arendt, ou mesmo possuir dificuldades não previstas aqui, o mais importante para este texto é percebermos como *Encontros e Desencontros* é, segundo o leio, capaz de fazê-lo.

3 Beauvoir

Em seu *Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir dedica uma seção para discutir a experiência da mulher enquanto “mulher apaixonada”, isto é, delimita diferentes ideias culturais, políticas, literárias e filosóficas sobre como geralmente o fenômeno do amor é compreendido nas mulheres. Tal análise leva a uma distinção entre duas formas de amor: autêntico e inautêntico. Este é marcado por alguém (Beauvoir comenta principalmente relacionamentos heterossexuais monogâmicos, ou seja, relacionamentos tidos como tradicionais no contexto da obra) que ama outro pelo que representa ou o que pode representar, de forma idealizada. É um amor que não vê o outro, não o *reconhece*. Como exemplo, um indivíduo amar outro por ver no casamento tradicional a capacidade de validação social, econômica, religiosa etc., sem de fato entender e respeitar o outro como alguém independente e com vida própria — sem fazer o que Kant chamaria de tomar a outra pessoa como fim em si mesmo ou, no vocabulário de Cavell, sem *reconhecimento*.

Por outro lado, há o amor autêntico. Este se define por ter duas características centrais que não estão presentes no amor inautêntico: “Primeiro, há o reconhecimento

⁷ Respectivamente, D IX.3.203 e D XVI.3.372. Tradução minha. No original: “Menschen finden zueinander als Personen, weil sie einander bedürfen (Liebe)” e “[Liebe...] Sie ist die Macht des Lebens und garantiert seinen Fortgang gegen den Tod. Darum ‘überwindet’ die Liebe den Tod”, também respectivamente.

mútuo das diferenças um do outro; segundo, há o reconhecimento mútuo de sua igualdade” (PETTERSON, 2017, p. 165).⁸ Ora, como isto funciona? Basicamente, tais reconhecimentos se dão em dois aspectos diferentes. Primeiro, reconhecer as diferenças é a atitude de não idealizar o outro, tampouco vê-lo como posse ou parte do meu eu. Beauvoir diz que “um amor autêntico deveria assumir a contingência do outro, isto é, suas falhas, seus limites, sua gratuidade original; não pretenderia ser uma salvação e sim uma relação inter-humana” (BEAUVOIR, 2016, p. 474), isto é, é preciso perceber que a pessoa amada é uma *pessoa*, não uma divindade destinada para nós e tampouco um objeto inanimado qualquer para uso e eventual descarte. Temos responsabilidades diante dessa pessoa que não podemos tomar de barato: é preciso reconhecer a humanidade (e nisto, a contingência) das relações humanas em geral, inclusive a amorosa.

Foi mencionado acima que Cavell também argumenta em termos de reconhecimento. Na filosofia do autor, temos que a relação entre seres humanos não deve ser compreendida em termos meramente de conhecimento: posso saber que uma certa pessoa está com dor, mas é *reconhecer* esta dor que me leva a tomar uma atitude diante disto. Enquanto estes termos envolvem tratar pessoas como pessoas (ver uma alma no corpo, podemos dizer), seus opostos indicam a atitude de *objetificar* ou *evitar* o outro. Assim:

Falar sensivelmente de ver ou tratar ou tomar pessoas como pessoas — ou de ver ou tratar ou tomar um corpo (humano) como dando expressão para a alma (humana) — vai pressupor, similarmente, que há alguma maneira oposta na qual pessoas — ou corpos — podem ser vistos, tratados ou tomados. Muitas pessoas, e alguns filósofos, desaprovam o tratamento de outros, ou o entendimento de outros, como coisas.⁹ (CAVELL, 1979a, p. 372).

Outro ponto importante para Beauvoir, e creio que para Cavell também, é o reconhecimento da igualdade: o outro não nos é *tão* outro, isto é, também possui estatutos similares aos meus de um ser humano. Isto é possível quando os amantes

⁸ Tradução minha. No original: “First, there is mutual recognition of each other’s differences; second there is the mutual recognition of each other’s equality”.

⁹ Tradução minha. No original: “To speak sensibly of seeing or treating or taking persons as persons — or of seeing or treating or taking a (human) body as giving expression to a (human) soul — will similarly presuppose that there is some competing way in which persons — or bodies — may be seen or treated or taken. Many people, and some philosophers, speak disapprovingly of treating others, or regarding them, as things”.

reconhecem um ao outro como dois seres livres – assim como dito acima, reconhecem que sua relação envolve duas pessoas que partilham de certas características e direitos como tais:

O amor autêntico deveria basear-se no reconhecimento recíproco de duas liberdades; cada um dos amantes se sentiria então como si mesmo e como o outro: nenhum abdicaria sua transcendência, nenhum se mutilaria; ambos desvendariam juntos, no mundo, valores e fins. Para um e para outro, o amor seria uma revelação de si mesmo pelo dom de si e o enriquecimento do universo (BEAUVOIR, 2016, p. 488).

Importante para a compreensão beauvoriana de amor, então, é como este deveria envolver um *estar com* o outro, não vê-lo como um objeto ou meta para fins que não ele mesmo. É importante notar que a caracterização que o amor recebe aqui é como funcionaria em condições ideais ou moralmente desejáveis. Beauvoir admite, porém, que nem sempre é assim – parece ser o caso de nossas relações amorosas que podem variar entre ambas as caracterizações¹⁰. O amor autêntico parece ser o amor tal como queremos que ele seja, mas isso não é tarefa fácil – em particular, como é mais difícil de ocorrer em sociedades patriarcais que acentuem as diferenças de gênero, para Beauvoir. Para este artigo, o importante é seguirmos a ideia de que o amor autêntico envolve um reconhecimento duplo do outro, o qual, por sua vez, leva a uma relação genuína e livre. Defendo que tal é o sentimento das duas personagens centrais do filme de Coppola.

4 O filme

Agora comentarei algumas cenas do filme e explicarei como as leio. Farei também breves menções a Wittgenstein e Cavell para tornar mais claro como o movimento de relação com o mundo se dá, mas tenho em mente principalmente os conceitos reconstruídos acima, ainda que nem sempre explicitamente citados. Como disse antes, eles podem ser concebidos como nossa escada para jogar fora: depois de subirmos para onde queremos, não precisamos mais dela.

¹⁰ É possível que Beauvoir estivesse tematizando o amor e ciúmes reais entre ela própria e Jean Paul Sartre ao discutir esses temas. (LANCELIN; LEMONNIER, 2008).

O filme inicia mostrando uma mulher, que descobriremos ser Charlotte (Scarlett Johansson), deitada em sua cama de hotel, de costas para a câmera, enquanto o título surge. Podemos inclusive observar, talvez como antecipação de alguns temas do filme, que o título apresenta primeiro a palavra *lost* (perdido) e depois *in translation* (em tradução), o que pode também representar a mudança de atitude das personagens¹¹ – estavam primeiro perdidos para depois buscarem traduzir, compreender seus sentimentos. Retornarei no final do artigo para explorar mais os sentidos possíveis do título, mas creio que já é possível estabelecer uma leitura inicial: algo está perdido em tradução pois o enredo se dá com as personagens que se sentem perdidas em um país estranho – e no qual sequer conseguem se comunicar por não conhecerem a língua local.

Encontros e Desencontros, depois da cena do título, nos leva ao outro personagem principal: o ator Bill Harris (Bill Murray), acordando em seu táxi e olhando pela janela. A câmera, então, corta e compartilhamos de sua visão: ele está chegando na muito iluminada cidade de Tokyo, capital do Japão. Além das dificuldades linguísticas, podemos observar em Bob um cansaço profundo, que é então complementado pelas cenas de Charlotte sempre contemplativa enquanto observa a cidade pela janela de seu quarto. King observa que “as experiências de *jet-lag* em Tokyo de Bob e Charlotte, fora do tempo e fora de lugar, criam uma expressão aumentada de deslocamento que parece pretender indicar um sentido mais amplo de alienação [...]” (KING, 2010, p. 126),¹² ou seja, podemos ler o distanciamento cultural, linguístico e até mesmo de percepção temporal das personagens representando um distanciamento deles com relação às suas próprias realidades. Desde o início já estão deslocados de suas próprias vidas, algo que o cenário só torna mais evidente. Assim, podemos dizer que “O papel de Tokyo, do Japão e do japonês em *Encontros e Desencontros* é majoritariamente para servir como pano de fundo contra o qual se desenvolvem as situações e se estabelece o relacionamento entre as duas personagens centrais¹³” (KING, 2010, p. 131).

¹¹ Agradeço especialmente a Rafael Ongaratto por esta observação.

¹² Tradução minha. No original: “The jet-lagged Tokyo experiences of Bob and Charlotte, out of time and out of place, create a heightened expression of dislocation that seems intended to stand for a broader sense of alienation [...]”

¹³ Tradução minha. No original: “The role of Tokyo, Japan and the Japanese in *Lost in Translation* is largely to serve as a backcloth against which to set the situations of and developing relationship between the two central characters.”

Focando primeiro, então, em como inicialmente observamos Bob (antes de interagir com Charlotte), as imagens do filme indicam seu deslocamento. Numa cena que ressalta as diferenças étnicas e culturais, vemos Bob num elevador cheio de pessoas asiáticas, se destacando por ser o mais alto ali, bem como o único branco. Pouco depois, ele tenta tomar banho em seu quarto de hotel, mas seu chuveiro não levanta até o seu próprio tamanho. Enquanto King sugere que aqui possa se estar fazendo piadas sobre japoneses serem pequenos (KING, 2010, p. 132), minha leitura é, antes, que Bob está *fisicamente* deslocado. Não só ele é diferente de todos no elevador como também possui o azar de ter um chuveiro que não levanta até onde serviria para ele. Pode ser que a peça que muda o tamanho do chuveiro tenha quebrado, já que vemos sua haste ser maior que Bob, o que reforça minha leitura – ele sente coisas estando erradas com ele, não funcionando em sua vida.

Há uma cena de deslocamento também com outros estadunidenses. Bob está no bar, bebendo e fumando com uma expressão pesada, até que a câmera lentamente se move para dois homens sentados ali perto, que o reconhecem por seus filmes de ação e, então, iniciam uma conversa com ele. A câmera volta para Bob: o filme parece nos mostrar que não há um reconhecimento pleno ali. Bob está deslocado mesmo daqueles que falam sua língua e são de sua cultura, o que é ainda mais marcado pelo desconforto demonstrado, seguido do afastamento da mesa. Creio que esta cena também enfraquece a sugestão de King.

Comentando um pouco sobre as cenas de Charlotte no início do filme, já foi mencionado que ela aparece observando o mundo através de sua janela. Isto se repetirá ao longo do filme, sendo também acentuado por outras cenas nas quais Charlotte se coloca como uma observadora muito atenta da cultura japonesa ao seu redor. Minha leitura é que ela está sempre com este olhar atento pois *busca* algo. O que, exatamente? Não tenho certeza, tampouco creio que ela o tenha, mas acho que são respostas para suas angústias. Numa conversa posterior, com Bob, ela comenta ter feito uma graduação em filosofia – algo que pode ser lido como também uma busca por compreender a si e, inclusive, tentar responder dúvidas existenciais. Aparentemente, nem cursar filosofia, tampouco ver Tokyo, conseguiram realizar isso.

O comentário acima nos leva a uma cena que tomo como central para esta leitura: a visita de Charlotte a um templo japonês. Além de podermos observar como ela está completamente deslocada e perdida ao atravessar a cidade, é possível vê-la muito séria nessa busca. Quando chega a seu destino, o templo, observa atentamente os ritos religiosos tradicionais, entre eles um mantra de meditação. Tal cena e sua carga espiritual são contrastadas com, na próxima cena, vemos Charlotte quase de costas para nós enquanto chora e liga para uma amiga a quem, em choque, relata “não ter sentido nada” na sua visita ao templo. Pouca atenção lhe é dada, com a amiga focando nas crianças por perto: é central que não vemos essa amiga, só a ouvimos pelo telefone ignorar o pranto de Charlotte e dar ordens e xingamentos para seus filhos, somada a sua dificuldade momentânea de realizar afazeres domésticos. A câmera só nos mostra Charlotte, que reage à falta de atenção da amiga deixando de desabafar sua angústia e falando como se tudo estivesse bem. Desta cena, não só confirmamos que a personagem busca por algo, como também que não consegue encontrá-lo, o que a entristece profundamente. Além disso, podemos notar que assim como Bob, Charlotte é estrangeira também para aqueles de sua terra. Ambos estão afastados de seu lar, mas o “lar” aqui é entendido como o mundo e a vida em geral, não somente seu país de origem. Ecoando a expressão de Heidegger e Arendt, não estão *em casa no mundo*.

As expressões de angústia e tristeza são fortalecidas por outras cenas. Primeiro, temos Bob passando boa parte do tempo com uma expressão grave, além de estar muitas vezes consumindo uísque no bar. Complementarmente, Charlotte busca sentido em suas observações e atividades, inclusive ouvindo um *audiobook* de autoajuda. Acompanhando tudo isso, ambos sofrem de insônia, denotando não só que estão constantemente preocupados com suas vidas, como também que há um desconforto geral com suas situações. Embora o filme não o diga explicitamente, parece interessante pensarmos o quanto e como tais características se manifestavam (ou eram reprimidas) em suas vidas cotidianas nos EUA.

Interligado com as dificuldades que possuem com suas vidas, ambos parecem infelizes e desconfortáveis em seus casamentos. Usando o vocabulário de Beauvoir, entendo que tanto Bob quanto Charlotte estão em amores inautênticos¹⁴. Tais cenas

¹⁴ É possível fazer uma leitura “biográfica” do filme, na medida em que o interpretamos como relatando sentimentos de seu casamento com Spike Jonze. Em 2013, ele lançou o filme *Ela (Her)*, que pode ser

estão mais espalhadas ao longo do filme, incluindo suas partes “finais”, mas as tomarei em bloco agora. Primeiro, observamos o casamento de Bob guiado por conversas sobre decisões práticas da casa, como a escolha do tom de vermelho do carpete ou mandar um dos filhos do casal comer como deveria. Tais conversas claramente não lhe instigam, tampouco causam interesse, tendo um caráter muito técnico e tedioso. Em mais de um momento, Bob tenta falar sobre os seus sentimentos e experiências no Japão, mas suas tentativas são prontamente rejeitadas pela esposa, que muda de assunto ou diz que ele deveria ficar longe se gostou tanto de aspectos da cultura nipônica. Ela não reconhece Bob, tampouco sua angústia, que ele tanto tenta expressar.

No casamento de Charlotte, seu marido (John, interpretado por Giovanni Ribisi) está constantemente ocupado com seu trabalho de fotógrafo. Ele dorme enquanto ela passa noites acordada, fala de seu trabalho enquanto ela parece preocupada com outras coisas, e numa cena desconfortável encontram a ex-namorada de John (Kelly, uma atriz, interpretada por Anna Faris). Nesta ocasião, Kelly confunde o gênero de um autor, o que Charlotte corrige com John depois da sua ex se afastar, ao que ele responde defensivamente que “nem todos foram para Yale”, o que aponta um possível distanciamento dele com relação aos interesses/características intelectuais da esposa. Isto é acentuado pelas conversas de John e Kelly sempre deixarem Charlotte de lado, demonstrando grandes desconfortos.

As cenas de alienação, desconforto, estranhamento e distanciamento do mundo são contrastadas, porém, com o que percebemos quando Bob e Charlotte estão juntos. Não tenho espaço para comentar todas as cenas, mas desde o início do filme percebemos uma cumplicidade entre os dois. Ambos imediatamente parecem se gostar, confiar um no outro e ter um interesse crescente e mútuo. Após algumas conversas pelo hotel, Charlotte comenta que John estará fora de Tokyo por alguns dias e, numa noite, saíria com amigos – e convida Bob. Sobre este encontro noturno fora do hotel, podemos dizer que “a noite saindo na cidade é uma oportunidade para a subjetividade se desenrolar e reconhecer a necessidade do outro” (FLORES, 2013,

visto como sua “carta” para Coppola. Para conhecer tal leitura, que não explorarei aqui, ver: <http://www.cinefilosanonimos.com.br/de-diretores-que-ja-foram-casados-her-e-lost-in-translation-sao-filmes-que-se-comunicam/>

p. 179),¹⁵ isto é, esta saída é o momento no qual encontram mais claramente seus desejos de contato e vínculo com outras pessoas. Sua sequência de aventuras noturnas é o espaço não só para se conhecerem melhor (por exemplo, Bob brinca sobre o *audiobook* de autoajuda de Charlotte não ter funcionado com ele), como também se abrirem para sua experiência em geral. Creio que este segundo ponto é reforçado pela cena do karaokê.

O ponto final da noite se passa em um apartamento onde ocorre uma reunião mais casual, menor, entre amigos dos amigos de Charlotte. Acabam se divertindo com um karaokê, do qual quero destacar a última música (embora todas façam parte da construção das personagens e de sua relação): Bob canta *More than This* de Roxy Music. Sua intensa performance na música pode apontar duas coisas: a) sua angústia em perceber como sua vida, relacionamentos e sentimentos acabaram se tornando diferentes da expectativa que tinha, suscitando o refrão da música (*não há nada mais do que isso*) a uma dúvida existencial; b) apontando a efemeridade e a importância de seu tempo com Charlotte. Enquanto imersos em seu tempo juntos, não há nada mais importante que a companhia um do outro. Creio que essas leituras funcionam juntas.

Vemos aqui as personagens revelando, através da performance musical, seus desejos e também a necessidade que possuem de *ressignificarem* suas vidas. Tomando literalmente a última música cantada por Bob, temos um relato passional de como ele espera mais da vida (talvez mais de si mesmo com os fatos de sua vida, podemos pensar). A temática de “buscar algo”, desejar soluções e respostas para as suas angústias, parece estar interligada com um desejo de aproximação entre as personagens. O desejo sexual parece, de modo geral, secundário se comparado com a vontade de conhecer o outro, de *reconhecer e ser reconhecido* para usar termos mais próximos de Beauvoir e Cavell.

A noite termina com duas cenas igualmente marcantes. Primeiro, quando no táxi de volta ao hotel, percebemos que enquanto Charlotte olha para a cidade (demonstrando de novo sua busca visual por algo), Bob está dormindo. Pouco depois, vemos Bob carregar nos braços Charlotte, que está dormindo – ou talvez muito próxima de dormir – até seu quarto de hotel. Bob a deixa na cama, volta para seu

¹⁵ Tradução minha. No original: “the night out on the town is an opportunity for subjectivity to unfold and to recognize the need for the other.”

próprio quarto e liga para a esposa, o que resulta em mais uma conversa desagradável. Já comentei sobre os casamentos do filme parecerem “amores inautênticos”, mas gostaria de chamar atenção para outro aspecto, a saber, *que eles dormiram*. Num filme que marcou seguidamente a falta de sono de ambos no hotel, vê-los dormirem de forma tão fácil é significativo. Mais significativa ainda é que o fazem quando estão juntos – em minha leitura, entendo que o filme mostra que as situações em geral não mudaram (ainda estão num local estranho, em casamentos infelizes, etc.), mas os indivíduos mudaram através de sua relação. Sua disposição para o mundo é diferente quando juntos, e isto permite que se sintam em paz para dormir.

Não há espaço neste artigo para comentar detalhadamente todas as cenas do filme, então resumo os eventos que se dão nos dias com John longe de Tokyo, o que ocasiona diferentes saídas de Bob e Charlotte. Neste contexto, duas outras cenas são também centrais:

a) Quarto de Bob, à noite. Vemos Charlotte sem conseguir dormir em seu quarto, quando então percebe que há um bilhete enviado por debaixo de sua porta – Bob lhe convida para beber saquê e assistirem televisão juntos em seu quarto. Me parece central para compreender esta cena algo que Stanley Cavell aponta sobre os casais e seu reconhecimento nas comédias analisadas no livro *Pursuits of Happiness*:

O que este par faz junto é menos importante do que o fato de que o que seja o que for que fazem é com eles juntos, que eles sabem como passar tempo juntos, mesmo que eles prefiram desperdiçar tempo juntos do que fazer qualquer outra coisa - exceto que nenhum tempo em que eles estão juntos poderia ser desperdiçado¹⁶ (CAVELL, 1981, p. 88).

Ou seja, é central para o funcionamento de casais que se reconhecem – que buscam a felicidade *juntos* – que a presença um do outro seja mais importante que a atividade específica empenhada por eles. Vimos, anteriormente no filme, um Bob extremamente cansado e pouco interessado pela televisão japonesa, até mesmo em seus próprios filmes, reprisados na dublagem local. Porém, estando junto de Charlotte, não parece haver outro local no qual gostaria de estar, ao menos não sem a companhia dela. Na perspectiva dela, também há um contraste significativo entre

¹⁶ No original: “What this pair does together is less important than the fact that they do whatever it is together, that they know how to spend time together, even that they would rather waste time together than do anything else--except that no time they are together could be wasted”.

sua busca intensa por *algo* na primeira metade do filme (algo incerto para nós e talvez mesmo para a própria Charlotte) com a paz que ela demonstra junto de Bob. Sua intimidade surge espontaneamente e, nesse curto espaço de dias, parece ser uma das relações mais valiosas de suas vidas.

Depois de beber e assistir a alguns programas, estão deitados, conversando. Charlotte pergunta se as coisas ficam mais fáceis, e depois se o casamento se torna mais fácil. Inicialmente, a resposta de Bob é negativa (apontando seu descontentamento com a própria vida), mas depois tenta se corrigir dizendo que sim. Sua ideia central é que *quanto mais nos conhecemos, melhor sabemos lidar com nossa vida e nos protegemos melhor daquilo que nos machuca*. Isto levanta uma pergunta possível: a resposta de Bob parece assumir que envelhecer envolve um amadurecimento somado com um crescente conhecimento de si. Ora, ele é bem mais velho que sua companhia – como ele é tão angustiado, ou mesmo mais frustrado, do que ela? Minha resposta é que Bob *não se conhece*, ao menos não tão bem quanto esperava. Ele se (re)encontra com Charlotte, segundo minha interpretação. Desenvolverei melhor esta ideia ao final do texto, mas o ponto central é que ter *esta* relação como eles a tiveram, tal companheirismo e conexão é que foi capaz de permitir uma abertura emocional e existencial das personagens, seja com relação a eles mesmos ou com o mundo. Sob este segundo ponto em específico, comento a seguir.

Antes, vale observar como eles acabam dormindo ao fim da conversa. Novamente, creio que o filme está nos apontando quão confortáveis eles são juntos. Charlotte não conseguia dormir perto de seu marido, mas de Bob ela consegue. Bob preferia passar mais tempo no bar do que tentando dormir, já que não conseguia, mas após uma noite com Charlotte ele parece dormir um tanto tranquilo. Daniel Netzel (do canal *FilmRadar*¹⁷) observa como na cena da cama, onde muitos filmes consumiriam a relação deles fisicamente, temos só conversa e repouso. O ápice de sua intimidade se dá no reconhecimento.

b) No dia seguinte, Charlotte visita Kyoto. Comparo esta cena principalmente com seu passeio anterior pelos locais tradicionais de Tokyo, como sua visita ao templo. A ida para Kyoto, porém, possui marcas diferentes. O cenário parece muito mais aberto do que o metrô de Tokyo, permitindo que tanto nós quanto Charlotte

¹⁷ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1St58_dTR0s&t=17s. Último acesso em 17.nov.2022.

possamos ficar num estado mais leve dentro dessas cenas. Somado a isto, há a trilha sonora “*Alone in Kyoto*” (Sozinha em Kyoto), uma música que começa suave, marcando notas de harpa que são somadas com diferentes efeitos de um sintetizador. Embora ela vá se enriquecendo em quantidade de tons e notas, a música permanece calma – é como se o filme nos indicasse que a carga emocional aqui é diferente daquela encontrada na outra saída de Charlotte.

No templo de Tokyo, Charlotte buscou algo mas sofreu por não ter “sentido nada”. Em Kyoto, enquanto passeia por jardins e prédios tradicionais, observando essa outra forma cultural, não há a mesma angústia. Ela não relata melancolia referente a este passeio. Minha leitura é que agora *Charlotte mudou*. Embora existam diferenças entre as paisagens, entre os locais e seu significado dentro da cultura nipônica, o central parece ser que a pessoa que está em Kyoto não é a mesma que não sentiu nada no templo. Sua maneira de estar no mundo é diferente. Não acho, também, que ela tenha necessariamente “encontrado” em Kyoto o que já buscava antes, mas me parece que agora a própria maneira de perceber sua angústia é diferente. O deslocamento de cenário é menos central que a *mudança de perspectiva* da personagem.

Tal mudança também pode ser compreendida em termos wittgensteinianos. No *Tractatus Logico Philosophicus*, a proposição 6 trata da forma geral da proposição e, dada esta, quais enunciados não cabem como afirmações. Nela, nos interessa o 6.43:

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem. Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do infeliz (TLP, §6.43).

Grosso modo, podemos entender que caracterizar um mundo (uma vida) como feliz ou não depende antes da experiência que a pessoa tem, da sua disposição para com os fatos, do que dos fatos propriamente ditos. Isto pode ser visto de modo congruente com certa visão da filosofia de Wittgenstein (e mesmo da filosofia em geral) possuindo um papel terapêutico: pensamos em problemas para diluí-los e, então, não mais nos preocupamos com eles. Resolver um problema filosófico não é

lhe dar respostas, e sim não o ver mais como problema. Mas vale explorar mais profundamente o sentido do mundo do feliz e do infeliz serem diferentes.

Stephen Mulhall explicita o sentido da passagem acima do *Tractatus* dizendo que a proposição

[...] começa por oferecer uma hipótese sobre a capacidade da vontade ética de mudar o mundo, então nos informa que tal mudança deve afetar os limites ao invés de o conteúdo desse mundo; então especifica tais mudanças de limite como umas as quais fazem o mundo bem diferente de si mesmo, e finalmente encobre a noção de alteridade nos termos de uma metáfora lunar evocativa de uma alteração de volume¹⁸. (MULHALL, 2007, p. 233).

Qual sendo a implicação presente? O caso é que o mundo não muda, e sim “o que se altera é a sua aparência para nós, o aspecto que nos apresenta – mais precisamente (dado que o ciclo lunar é uma função da posição relativa da Terra, do Sol e da Lua), nossa orientação ou atitude para com ele” (MULHALL, 2007, p. 233).¹⁹ Isto é, podemos entender 6.43 como sendo uma posição ética sobre como nossa percepção captura o mundo. Mulhall acrescenta que uma mudança de perspectiva é tomada: assim como a Lua mesma não muda, mas nossa posição em relação a ela é que se altera. Diz ele que “um indivíduo não pode resolver este problema por lhe falarem que algo conta como uma resposta a alguma pergunta específica; é antes uma questão de não mais ver a vida como um problema” (MULHALL, 2007, p. 240).²⁰ Nosso mundo, a coletânea de fatos e casos sublunares, não é *em si mesmo* feliz, tampouco triste. Percebê-lo de uma maneira ou de outra é que o faz assim. O mundo do infeliz é triste pois tal é sua perspectiva dele. Similarmente, viver num mundo feliz não é algo dado: precisamos, me parece, fazer do mundo uma existência feliz. Creio que um amor significativo ajude nesse processo. Além disso, creio que é esta ajuda que o filme representa.

¹⁸ Tradução minha, levemente adaptada. No original: “[...] begin by offering a hypothesis about the ethical will’s capacity to change the world, then they tell us that any such change must affect the limits rather than the content of that world; then they further specify such limit-changes as ones which make the world quite other to itself, and finally they gloss this notion of otherness in terms of a lunar metaphor evocative of an alteration in volume”.

¹⁹ Tradução minha. No original: “the world itself is unchanged; what alters is its appearance to us, the aspect it presents to us – more precisely (given that the lunar cycle is a function of the relative positions of earth, sun and moon), our orientation or attitude towards it”.

²⁰ Tradução minha. No original: “One cannot solve this problem by being told something that counts as an answer to some specific question; it is rather a matter of no longer viewing life as a problem”.

6 Considerações Finais

Começamos o presente texto retomando algumas ideias de Heidegger e Arendt sobre pertencimento ao mundo. Para o primeiro, é digno de nota como sempre possuímos um certo *estado de ânimo* que é capaz de “colorir” nossa experiência. Não somos observadores passivos ou cientistas ideais que coletam dados da realidade, mas participantes ativos e emocionalmente engajados no mundo – o qual não só habitamos, mas constituímos. Ademais, foi demarcado como podemos entender o pertencimento neste mundo como um desafio. Em resumo, os autores citados são aqui interpretados defendendo que precisamos *fazer* do mundo um lar, não sendo ele assim de barato.

Além disso, mencionamos as filosofias de Beauvoir e Cavell, bem como alguns outros autores de apoio, para distinguir entre amores autênticos, no qual há reconhecimento (ou esforço para o mesmo) dos amores inautênticos, nos quais as pessoas evitam se reconhecer. Tais conceitos serviram de base para discutirmos o movimento das principais personagens do filme analisado, em particular indicando como o surgimento e desenvolvimento do amor genuíno entre Bob e Charlotte foi capaz de transformá-los: sua atitude para com o mundo e a vida floresce e se torna positiva após seu amor.

Por fim, gostaria de retornar ao título original do filme, *Lost in Translation* (Perdido em Tradução). No sentido mais “básico”, literalmente ocorrem perdas através de traduções na medida em que as personagens principais estão num espaço estrangeiro, desconhecendo sua língua e cultura. Noutro sentido, seus próprios desejos, angústias e experiências não conseguem ser transmitidos para a maioria das outras pessoas. Bob e Charlotte se sentem perdidos em relação às suas vidas.

Creio que possa haver ainda uma terceira possibilidade de leitura: quando se veem pela última vez no filme, Bob sussurra algo no ouvido de Charlotte que não ouvimos. Se beijam e se afastam. Parecem felizes após sua despedida – algo que o roteiro reforça, estabelecendo que Bob está feliz em voltar para a casa e está feliz em ter ido a Tokyo. Sugiro que mesmo se pudéssemos ouvir o que Bob falou, não compreenderíamos totalmente, já que até mesmo o amor pode se perder em tradução.

Nós não experienciamos totalmente aquilo que eles experienciaram. Será que ganharíamos algo ao ouvir a despedida de Bob? Será que podemos reproduzir a experiência amorosa, ou podemos somente representá-la com certa distância? O que é o amor? São perguntas que não cabe responder aqui (ou em absoluto), mas que podemos pensar a partir do final do filme. Vale observar, nesse sentido, como a atitude de Bob se alterou. Passou de um estado angustiado para um de felicidade, mesmo que não saibamos o que ele fará a seguir.

Não menos impactante é o final sob a perspectiva de Charlotte. Num texto ao qual devo muito das reflexões sobre a personagem, Lucy Bolton indica como:

O foco final do filme é no que Charlotte pode se tornar: ela demonstrou ser uma força a ser reconhecida, e inspirou Bob com sua honestidade e ausência de falsidade, e com as experiências que eles compartilharam. Ela superou sua estase emocional, dando-lhe o conhecimento que ela pode almejar, e realizar, mais do que ela atualmente tem.²¹ (BOLTON, 2011, p. 115).

Podemos perceber, assim, que não só ela se encontrou com Bob, mas também consigo mesma e com a possibilidade de retomar sua vida emocional e autorrealização.

Sobre o título brasileiro, *Encontros e Desencontros*, creio que pode ser interpretado como os diversos momentos de proximidade entre Bob e Charlotte contrastado com seu afastamento e desventuras com outras pessoas. Pessoalmente, torno a significar a relação interna das personagens consigo mesmas, no sentido inverso da ordem do título: estavam desencontradas consigo mesmas. Conhecem um ao outro, compartilham risadas, bebidas e um companheirismo autêntico. Estão em casa no mundo. Se encontram consigo mesmas no mundo.

Encontros e Desencontros argumenta, conforme explicitado ao longo do texto, que os sentimentos amorosos possuem a capacidade de alterar profundamente nossas vidas. Mais especificamente, amores tidos como genuínos nos permitem uma superação da angústia – e aqui parece ser central a ideia wittgensteiniana de que não foram os fatos do mundo que mudaram. Antes, a percepção das personagens sobre seu mundo, suas relações e si próprias se torna outra depois de seu encontro: “as

²¹ Tradução minha. No original: “The final focus of the film is on what Charlotte can become: she has been shown to be a force to be reckoned with and has inspired Bob with her honesty and lack of artifice, and with the experiences they have shared. She has moved on from emotional stasis, giving her the knowledge that she can ask for, and realize, more than she currently has”.

coisas não mudam, nós mudamos” (THOREAU, 2021). É o que, segundo Arendt, envolve nossa capacidade de amar outra pessoa (*esta* pessoa, marcadamente singular) como caminho para amarmos e nos reconciliarmos com o mundo em geral, com certo reconhecimento de nossa condição finita neste espaço entre humanos. O encontro de Bob e Charlotte se torna um *reencontro de cada um consigo mesmo* e com a própria possibilidade de felicidade no mundo em que vivem. Viver num mundo que nos antecedeu e que perdurará depois de nós é um peso difícil, mas *amar*, compartilhar com alguém esse peso, pode torná-lo mais leve. Assim, podemos dizer que a visão assumida sobre as capacidades existenciais do amor não impede que nos afastemos de nosso lar – antes, parece mesmo natural não reconhecermos o mundo como nossa casa –, mas sim de encontrarmos o caminho de volta.

Referências

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

ARENDDT, Hannah. A crise da educação. *In: Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 221-47.

ARENDDT, Hannah. **Denktagebuch**. Band 1 1950-1973 und Band 2. 1973-1975. LUDZ, Ursula; NORDMANN, Ingeborg. (Eds.). Berlim: Editora Piper, 2002.

ARENDDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. Volume 2. 3ª ed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2016.

BOLTON, Lucy. **Film and Female Consciousness: Irigaray, Cinema and Thinking Women**. Londres: Palgrave Macmillan, 2011.

CALIFORNIA, Dani. **De diretores que já foram casados, her e lost in translations são filmes que se comunicam**. Cinéfilos Anônimos, 2017. Disponível em: <http://www.cinefilosanonimos.com.br/de-diretores-que-ja-foram-casados-her-e-lost-in-translation-sao-filmes-que-se-comunicam/>. Acesso em: 01.set.2020.

CAVELL, Stanley. **Pursuits of Happiness**. Harvard: Harvard University Press, 1981.

CAVELL, Stanley. **The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy**. Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1979a.

CORREIA, Adriano. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, set./dez. 2010.

FLORES, Pamela. Place and subjectivity in contemporary world: An analysis of Lost in Translation based on the semiotics of passion. **Semiotica**, n. 193, 2013, p. 175-193.

FREEMAN, Lauren. Toward a Phenomenology of Mood. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 52, n. 4, dez. 2014, p. 445-476.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

INWOOD, Michael. **Heidegger: A Very Short Introduction**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.

KING, Geoff. **Lost in Translation**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010. (Col. American Indies).

LANCELIN, Aude; LEMONNIER, Marie. **Os Filósofos e o Amor**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2008.

MULHALL, Stephen. Words, Waxing and Waning: Ethics in/and/of the 221 Tractatus Logico-Philosophicus. In: KAHANE, Guy; KANTERIAN, Edward; KUUSELA, Oskari. (Orgs.). **Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker**. Oxford; Malden: Blackwell Publishing, 2007.

NETZEL, Daniel. **Lost In Translation and the Language of Love**. 2019. (10m39s). Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=1St58_dTR0s&t=15s. Acesso em: 19.ago.2020.

NUNES, Igor Vinícius Basílio. Amor *mundi* e o espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, São Paulo, v. 21, n. 3, dez. 2016, p. 67-78.

PETTERSEN, Tove. Love – According to Simone de Beauvoir. In: HENGELHOLD, Laura; BAUREN, Nancy. (Orgs.). **A Companion to Beauvoir**. Hoboken, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2017. p. 160-173.

POPOVA, Maria. **Hannah Arendt on Love and How to Live with the Fundamental Fear of Loss**. Brainpickings, 2019. Disponível em

<https://www.brainpickings.org/2019/02/25/love-and-saint-augustine-hannah-arendt/>.
Acesso em: 19.ago.2020.

THOREAU, Henry David. **Walden ou a vida nos bosques**. Tradução de Marina Della Valle. São Paulo: Planeta, 2021.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico Philosophicus**. 3^a ed. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2017.

Recebido em: 07.12.2022.
Aprovado em: 30.01.2023.



Luciana de Souza Silva*
Raimunda Cristina Alves da Silva**
Verônica de Oliveira Alves***

RESUMO

O presente artigo faz uma breve análise sobre a formação continuada de professores na perspectiva da educação reflexiva, à luz de teóricos que tratam desse tema, bem como discorre sobre os avanços e mudanças da formação, enquanto processo de emancipação dos sujeitos humanos envolvidos. Compreende-se que a educação é uma prática social que constrói saberes pedagógicos da prática e para a prática. Essa perspectiva significa ampliar a concepção docente, em que a teoria e o fazer pedagógico sejam expressões dos saberes e fonte do desenvolvimento da práxis docente. Faz-se, de início, um breve resgate histórico sobre o percurso da formação continuada dos professores, desde sua origem até os dias atuais e, por conseguinte, são apresentados questionamentos sobre por que as ações formativas para professores não têm alcançado seus objetivos de transformação de saberes produzidos no cotidiano das escolas e, também, se discute como uma prática formativa emancipatória pode se tornar um processo permanente de reflexão na socialização de saberes produzidos coletivamente pelos professores. Para tanto, postula-se que há de se investir em políticas públicas de formação continuada cada vez mais alinhadas entre a gestão dos saberes dos docentes e a realidade vivenciada pelos estudantes, no sentido de priorizar o professor enquanto sujeito do seu saber/fazer pedagógico, reconhecendo-o como agente mutável (ação-reflexão-ação), para que ele possa traduzir sua realidade em ações emancipadoras, fortalecendo sua produção cotidiana em um processo de reflexão sobre sua prática, visando uma educação plena e libertadora para si e para os outros.

Palavras-chave: Educação. Emancipação. Formação Continuada. Reflexão. Saberes.

Continuing education: a reflection on teaching practice

ABSTRACT

The present article made a brief analysis about the Continuing Formation of Teachers in the perspective of reflective education, in the light of theorists who deal with this theme, as well as to discuss the advances/changes of Formation, as a process of emancipation of the human subjects involved. It is understood that education is a social practice that builds pedagogical knowledge from practice and for practice. This perspective means expanding the teaching concept, where theory and pedagogical practice are expressions of knowledge and the source of development of teaching praxis. It is also intended to make a brief historical review of the course of Continuing Teacher Education, from its beginning to the present day and, therefore, to raise questions about why training actions for teachers have not achieved objectives of transforming their knowledge, produced in the daily life of schools and also to discuss how an emancipatory training practice can become a permanent process of reflection in the socialization of knowledge collectively produced by teachers. To this end, it is postulated that it is necessary to invest in public policies for Continuing Education that are increasingly aligned between the management of teachers' knowledge and the reality experienced by students, in order to prioritize the teacher as the subject of their pedagogical knowledge/doing, recognizing himself as a changeable agent (action-reflection-action) and that he can translate his reality into emancipating actions, strengthening his daily production in a process of reflection on his practice, aiming at a full and liberating education for himself and for others.

Keywords: Education. Emancipation. Continuing Training. Reflection. Knowledge.

* Mestranda em Ciências da Educação pela Word University Ecumenical. E-mail: lucianasougaby@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2990311282141762>.

** Mestranda em Ciências da Educação pela Word University Ecumenical. E-mail: cristinaalvesa74@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7880785290871864>.

*** Mestranda em Ciências da Educação pela Word University Ecumenical. E-mail: veronicaolive3@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1374132550738610>.

Introdução

As reflexões ou ações sobre a formação continuada de professores têm seu apogeu principalmente na década de 1980. Porém, é a partir da década de 1990 quando esse processo, que perpassa o cotidiano dos professores, passa a ser considerado como uma fundamental estratégia para a construção identitária e imprescindível para um novo perfil do profissional da docência.

É importante pensar a formação continuada não apenas como um processo distante da teoria e da reflexão sobre a prática; antes, é necessária a compreensão de que a prática docente vai além do trabalho. Essa formação deveria possibilitar a abertura de espaços para o sujeito refletir, intervir em seu plano teórico, pois sua dimensão criativa o possibilita transformar a realidade e a sua atividade docente.

A formação continuada há muito tempo é entendida como uma ideia sobre a necessidade contínua do fortalecimento dos saberes a serem manipulados pelos professores em sua prática. Sua finalidade consensual é de estar centrada na busca de uma melhor qualidade e estar a serviço do aperfeiçoamento incansável da prática e do trabalho docente. Essa percepção, porém, quando questiona e observa as práticas, as mudanças, as concepções da educação, as inovações significativas e outras nuances nessa trajetória da formação continuada para os professores, apresenta entraves, pois ainda existem desafios que causam perplexidades aos pesquisadores da área, já que os paradoxos são visíveis no exercício da docência. Diante disso, os resultados da formação dos docentes e os impactos que a mesma revela não alcançaram os objetivos da riqueza dos saberes produzidos no cotidiano da atividade docente. A partir disso levantam-se alguns questionamentos: Por que as ações formativas para professores não têm alcançado objetivos de transformação de seus saberes produzidos no cotidiano das escolas? Como uma prática formativa emancipatória pode se tornar um processo permanente de reflexão na socialização de saberes produzidos coletivamente pelos professores? São essas e outras questões que desafiam pesquisadores que sabem que, embora existam inúmeras pesquisas a esse respeito, as respostas e as certezas de uma prática docente libertadora ainda são insuficientes.

Nessa perspectiva, se justifica a produção do presente artigo científico como uma proposta para contribuir com a discussão sobre a prática material, social, criativa,

transformadora dos docentes, tendo como ponto de partida uma concepção de formação continuada problematizadora e contextualizada, a fim de que se possa apontar outras possibilidades nessa área de pesquisa.

Resgate histórico

Sabe-se que o conceito de formação continuada compreende uma etapa da vida profissional docente. A formação é um processo que se inicia após a conclusão da graduação, se desenvolvendo na atividade docente e no seu cotidiano. Essa formação vai atualizando-se nos seus saberes e na produção de conhecimento social, tecnológico e, ao mesmo tempo, avaliando suas lacunas, limites a serem supridos. Nessa esteira de pensamento, a LDB nº 9394/96 se refere a essa formação de maneira tímida, imbuída da ideia de reforma educacional e atendendo ao mercado:

Art. 61. I - A associação entre teorias e práticas, inclusive mediante a capacitação em serviço; Art. 62 - A. Parágrafo Único. Garantir-se-á formação continuada para os profissionais a que se refere a caput, no local de trabalho ou em instituições de educação básica e superior, incluindo cursos de educação profissional, cursos superiores de **graduação plena** ou tecnológicos e de pós-graduação. Art. 63. Os institutos superiores de educação manterão: III - programas de educação dos diversos níveis. Art 67.II – Aperfeiçoamento profissional continuado, inclusive com licenciamento periódico remunerado para esse fim. (BRASIL, 1996).

Como está citado, a LDB 9394/96 não esclarece a função real e usa termos variados para a formação continuada, que interpreta a ideia dessa formação como sendo apenas um momento que compensa o *déficit* do início dos estudos dos professores na graduação. Essa interpretação impõe ao professor que são necessários conhecimentos que sirvam apenas para elevar níveis de resultados ou índices de aprendizagem dos estudantes, a fim de oferecer respostas aos compromissos assinados em políticas educacionais compensatórias, no Programa para Avaliação Internacional de Estudantes (PISA), dentre outros, envolvendo organismos internacionais.

Nos anos 1970, a formação continuada tem sua trajetória iniciada no Brasil, em São Paulo, através das Secretarias Estaduais de Educação (CENP - Coordenadoria de Estudos e Normas Pedagógicas), por meio de iniciativas com ações pontuais e

particulares com ênfase principalmente no aperfeiçoamento profissional dos professores numa perspectiva tecnicista e na chamada “reciclagem” para professores em serviço. Nessa linha de ensino, o professor era o transmissor do conteúdo descontextualizado do ambiente social e político, ou seja, o saber era centrado na tecnologia educacional, de modo que estudantes e professores eram meros executores de programas e projetos elaborados de maneira autoritária, desmerecendo a reflexão sobre os contextos daqueles que estavam diretamente ligados à atividade educativa. Essa “transmissão” do “saber” realizada pelo professor era não dialógica. Freire (2002) esclarece-nos em seus escritos sobre essa capacidade humana, no interior do processo educativo, de estabelecer diálogos e assim elevá-lo a uma esfera libertadora e transformadora dos sujeitos e do seu mundo.

A formação continuada no Brasil, então, é relativamente jovem e inicia-se na perspectiva tecnicista a partir de uma lógica centrada em programas ou treinamentos com ênfase em capacitar, trazendo em seu bojo estratégias emergentes baseadas nas orientações da reforma do ensino de 1º e 2º graus de 1976.

Já na década de 1980, em um contexto desafiador e complexo, a educação é marcada primeiramente pelo movimento de luta pela redemocratização brasileira, pela globalização da economia e pelo fim da ditadura. Esse processo histórico influencia fortemente as políticas educacionais até os anos 2000. Os profissionais da educação passam a se engajar nas discussões e questionar o modelo então adotado e centrado no fazer técnico. O debate nesse cenário traz a marca da dimensão política da prática docente, ou seja, valoriza o contexto social e histórico da atividade docente e da formação continuada. Essa formação, em seu bojo, sinaliza para uma preocupação, nesse momento, com os programas que deveriam garantir o aprendizado. Nesse contexto, ocorre a promulgação da Constituição Federal de 1988. A partir daí, vários debates são iniciados, incluindo as reivindicações para a melhoria das políticas de educação no Brasil.

As transformações e o cenário mundial do final dos anos de 1980 atingem todos os complexos sociais e marcam o início de uma lógica forte e hegemônica do capital. Assim sendo, as reformas educacionais no Brasil começam a se adaptar às exigências do capital estrangeiro.

Embora a Educação ao Longo da Vida tenha sua matriz na Educação Permanente, há diferenças. Há uma certa compreensão da Educação ao longo da Vida que subordina a educação lógica mercantil, revivendo a Teoria do Capital Humano de 50 anos atrás, reduzindo a Educação Permanente à formação profissional a serviço de empresas [...] Conforme mostram os estudos de Licínio Lima (2007; 2010; 2012) e Rui Canário (2003), essa expressão foi se reconceituando ou desvirtuando a partir do receituário da OCDE e do Banco Mundial, acomodando-se cada vez mais à racionalidade econômica. O princípio universal de que aprendemos ao longo de toda a vida foi substituído por uma “formação profissional ao longo da vida”. Na visão desses autores, o conceito nasceu no contexto do Estado Providência e acabou sendo reconceituado pelo Estado - Neoliberal. (GADOTTI, 2016, p. 4).

Tanto Gadotti (2016) quanto Charlot (2013) também acrescentam que essas denominações difundidas pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) são colocadas pelos organismos internacionais e ocorrem após a Revolução Industrial e, por isso, se submetem à lógica mercadológica explicitada acima.

São vários os desdobramentos e conceitos para justificar e validar a formação continuada: desenvolvimento de competências para dominar uma sala de aula; o saber fazer; a eficiência; a competitividade; a produtividade e os planejamentos ditados pelos organismos internacionais que não priorizavam a reflexão sobre a escola e nem sobre o fazer pedagógico. O que legitimava esse tipo de planejamento para os cursos de capacitação eram os resultados das pesquisas que apontavam uma urgência na reforma do currículo de formação de professores. E, para tanto, foram contratados “especialistas em educação” e esse processo foi esvaziando, desmotivando e desvalorizando as vozes e ações dos sujeitos envolvidos no processo educativo, desqualificando a prática docente.

Esse currículo prescrito ideologicamente e esse aligeiramento do processo de formação docente prescreve uma formação continuada esboçando um novo perfil para o professor, buscando responder às exigências da lógica mercadológica do século XXI, potencializando a ideia do professor como transmissor de conteúdos e executor das tarefas planejadas por especialistas. Isso evidencia a prática de um Estado que se isenta e transfere suas responsabilidades de implementar políticas públicas de formação para o professor que precisa “correr atrás” de sua “capacitação”.

Dessa maneira na década de 1990, em Minas Gerais e em São Paulo, surgem programas financiados pelo Banco Mundial (PROCAP - Programa de Capacitação de Professores e PEC - Programa de Educação Continuada) que, nesse contexto, passam a ser um marco histórico e usam a profissionalização do magistério como estratégia para o Estado implementar reformas educacionais, trabalhistas e administrativas. Porém, na prática docente não houve mudanças significativas, já que as reflexões eram pautadas pelo estudo das individualidades do aluno e suas dificuldades de aprendizagem (GATTI, 2003; BARRETO, 2009).

A cultura, os significados partilhados e o meio social permeiam as experiências individuais, construindo as referências com as quais ou em contraposição às quais as pessoas agem. O conhecimento é enraizado na vida social, expressando e estruturando a identidade e as condições sociais dos que dele partilham. Por isso, ações sociais ou educacionais que têm por objetivo criar condições de mudanças conceituais, de atitudes e práticas precisam estar engrenadas com o meio sociocultural no qual as pessoas, os profissionais, que serão abrangidos por ações (GATTI, 2003, p. 197).

Do início dessa década (1990), com algumas pequenas mudanças ou não, até os tempos atuais, a educação continua sendo influenciada pelos organismos internacionais (BANCO MUNDIAL, UNESCO E UNICEF), e suas políticas ainda são constituídas a partir das exigências da flexibilização, que tem como características a desregulamentação com a tônica enviesada da descentralização, a imposição de padrões curriculares, a institucionalização da técnica como referencial teórico, e por consequência, uma perspectiva de formação docente pautada ainda na lógica tecnicista. Ainda se estudam conceitos como *experiências de aprendizagens*, *habilidades e competências* e essa concepção de *formação continuada docente*, em especial, foi criada para designar um processo de despolitização e se contrapõe ao conceito de *formação permanente*, dando forma a um discurso de despolitização da formação do professor.

Para alguns autores (SANTOS, 2004; FREITAS, 2003), essa “cultura do desempenho” cria novos valores e interesses, performatizando a identidade docente, numa preocupação com a eficiência dos sistemas, os custos, a eficácia, se adequando às exigências do mercado e se submetendo aos indicadores de desempenho (sistemas como o SAEB, ENEM, ENADE). Bem como os PCNs (*o que se deve ensinar*), que também impõem e se restringem a uma lógica de produção e

desenvolvimento de tarefas laborais em detrimento de uma formação integral, tem-se as Diretrizes Curriculares para Formação de Professores para a Educação Básica (como desenvolver os conhecimentos - CNE, 2002), que centralizam-se na ideia de Competências Necessárias (*como preparar os professores*) e no Controle do Trabalho Docente e da Formação (*processos de certificação*) e, assim, materializam a concepção da organização institucional e da estrutura curricular no caráter de regulação das políticas por meio da ação decisiva do Estado.

Reúnem-se um conjunto de habilidades/capacidades/competências, centradas no conhecimento/conteúdos que as crianças devem aprender e que o professor deve ensinar. Nesta perspectiva restrita, reduzem o processo educativo ao processo de ensino-aprendizagem, à instrução, limitando as enormes possibilidades de formação de nossa infância e nossa juventude para seu desenvolvimento pleno e a produção de uma nova vida (FREITAS, 2003, p. 1116).

Pesquisadores (BARRETO, 2015; MELO; BASSO, 2002) apontam que na metade da primeira década dos anos 2000, ações do governo federal, tendo o MEC como organizador e articulador de ações no âmbito da educação, promovem a formação docente como um processo contínuo e necessário à carreira. Nesse contexto, surge em 2009 a CAPES (Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior), em parceria com outros órgãos, instituições e Secretarias de Educação, para organizar e oferecer cursos superiores e de formação continuada para professores em serviço.

Neste sentido, a partir dessa trajetória compreende-se que a formação continuada ainda é um desafio, pois ainda é vista como uma atividade desarticulada de saberes que são oriundos da própria prática e que se transformam em práxis social, quando assumida como uma reflexão sobre as consciências, intenções e saberes enriquecidos pelo contexto social e histórico. Um professor que se constitui pela sua práxis como ser social percebe e discerne o que transforma, liberta ou oprime sua prática docente.

Prática docente: saberes e identidade

Face à importância de refletir sobre a formação continuada de professores no contexto de uma educação reflexiva e sobre o legado conquistado até a atualidade, vislumbra-se que ainda há um longo caminho a ser percorrido. Segundo Paulo Freire (2002), o preparo científico do professor, ou seja, sua formação docente, deve coincidir com sua retidão ética. O autor preconiza que é lastimável qualquer descompasso entre a formação científica do professor e sua correção ética, respeito aos colegas, coerência em seus atos, capacidade de conviver e aprender com as diferenças, bem como é importante não permitir que a antipatia ou mal-estar pessoal possam prejudicar as obrigações, cujo cumprimento devem ter perseverança e dedicação.

Paulo Freire traz em seus escritos a dialeticidade como elemento fundante da educação libertadora, visto que existe a possibilidade revolucionária do conhecimento transformar o indivíduo e levá-lo a encontrar outras oportunidades, abolindo a acomodação e rompendo velhos paradigmas. Diante disso, Freire (2002), ao tratar da educação formal, conceitua a princípio dois tipos de educação: a educação bancária e a educação libertadora.

Segundo o autor, a educação bancária é aquela em que o professor detém o conhecimento e o deposita no aluno, para que ele possa reproduzi-lo no futuro, repetindo uma fórmula dada, em um círculo vicioso. A educação bancária parte de um conceito limitante, cria um ambiente frio e silencioso de opressão e alienação em que os alunos são desencorajados a interagir. A sala de aula reproduz um conhecimento congelado que será útil na produção de seres opacos e acomodados com seu destino.

Para o autor, na concepção da educação libertadora ou problematizadora, o educador acolhe o conhecimento prévio do educando, tomando seus saberes e leituras de mundo como ponto de partida para mediar o conhecimento científico. O educador se utiliza da realidade de seus educandos para fomentar a curiosidade, a coragem, a esperança e o desejo de transformar sua própria realidade e a realidade ao seu redor.

É exatamente neste sentido, que ensinar não se esgota no “tratamento” do objeto ou do conteúdo, superficialmente feito, mas se alonga à produção das

condições em que aprender criticamente é possível. E essas condições implicam ou exigem a presença de educadores e de educandos criadores, instigadores, inquietos, rigorosamente curiosos, humildes e persistentes. Faz parte das condições em que aprender criticamente é possível a pressuposição por parte dos educandos de que o educador já teve ou continua tendo experiência de certos saberes e que estes não podem a eles, os educandos, ser simplesmente transferidos. Pelo contrário, nas condições de verdadeira aprendizagem os educandos vão se transformando em reais sujeitos da construção e da reconstrução do saber ensinado, ao lado do educador, igualmente sujeito do processo (FREIRE, 1996, p. 26).

Pela ótica de Freire, o educador precisa ter a visão de que o educando precisa ser visto e acolhido em sua totalidade, sempre respeitando o contexto no qual está inserido, levando em conta seu percurso social. Logo, a formação continuada tem que ser pensada e norteada nesse caminho de entendimento para a construção do ser social. Pois, para se refletir sobre educação, antes tem que se pensar o humano em todas as suas dimensões. Vale ressaltar que além da razão e do conhecimento intelectual, cabe também valorizar o ser constituído de criticidade, amorosidade, desejos e esperança, em um diálogo permanente com a realidade e com a vontade de fazer e de “pensar certo”. O educador, enquanto está formando o educando, também está sendo formado numa dialeticidade contínua e permanente, como bem afirma o autor em seu postulado *Pedagogia da Autonomia*, dividido em três dimensões, a saber:

Não há docência sem discência

Quem forma, se forma e se reforma ao formar, e quem é formado forma-se e forma ao ser formado. Ou seja, quem ensina, aprende ao ensinar e quem aprende, ensina ao aprender (FREIRE, 2002). Na primeira dimensão, o autor afirma que o ato de ensinar exige rigorosidade metódica, pesquisa, respeito aos saberes dos educandos, criticidade, estética e ética, corporificação das palavras pelo exemplo, risco e aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, reflexão crítica sobre a prática, reconhecimento e assunção da identidade cultural.

Ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção.

Na segunda dimensão, Freire (2002) diz que o ato de ensinar exige consciência do inacabamento, o reconhecimento de ser condicionado, respeito à autonomia de ser do educando, bom senso, humildade, tolerância e luta em defesa dos direitos dos educandos, apreensão da realidade, alegria e esperança, convicção de que a mudança é possível.

Ensinar é uma especificidade humana

O autor declara que o espaço pedagógico é um texto para ser constantemente lido, interpretado, escrito e reescrito num movimento contínuo de atualização e ação-reflexão-ação. Só assim o educando poderá se avaliar como sujeito autocrítico e ser capaz de interferir e de construir socialmente sua própria trajetória. E, por fim, Freire (2002) postula que o ato de ensinar exige segurança, competência profissional e generosidade, comprometimento, compreender que a educação é uma forma de dimensão no mundo, liberdade e autoridade, tomada consciente de decisões, saber escutar, reconhecer que a educação é um ato ideológico, disponibilidade para o diálogo, querer bem aos educandos. De acordo com o autor, deve-se compreender a História como possibilidade de transformação, e não como determinismo. Dessa maneira, ao pensar em Educação, Freire (2002) aposta na beleza de se fazer e se *pensar certo*, esperando sem esperar sentado, construindo o devir de forma responsável e consciente dos tantos desafios de ser gente, num tempo teimoso e cheio de obstáculos

Nesse sentido, Freire (2007) assevera a importância de considerar o nível de conhecimento em que os estudantes se encontram, e não o nível que o professor considera que eles deveriam estar, pois este professor necessita entender a situação gnosiológica do objeto cognoscível e, por outro lado, a situação existente: só assim ambos, juntos, professor e estudante, desvelam os próprios entraves da compreensão da realidade. Para esse autor, a conscientização pressupõe inserção crítica no mundo: desmistificar a realidade e imprimir uma ação para transformá-la. Portanto, a ação dos sujeitos é muito importante, pois mesmo tendo o alcance do conhecimento crítico, este não é o bastante para permitir a libertação de qualquer situação opressora.

Somam-se também as contribuições de Pimenta (1997) sobre formação continuada de professores. A pesquisadora afirma que uma identidade profissional se constrói a partir da significação social da profissão, fazendo uma revisão constante dos significados sociais da docência e de suas tradições, revisando e reafirmando as práticas consagradas culturalmente, mas que permanecem significativas. Em consonância com Freire (2002), a autora salienta que mobilizar os saberes da experiência é o primeiro passo para mediar o processo de construção da identidade dos professores.

Pimenta (1997) destaca ainda a importância da práxis. A autora diz que nas práticas docentes estão contidos elementos extremamente importantes, tais como: a problematização; a intencionalidade para encontrar soluções; a experimentação metodológica; o enfrentamento de situações de ensino complexas; as tentativas radicais, mais ricas e mais sugestivas de uma identidade inovadora que ainda não está configurada teoricamente.

A formação continuada de professores tem sido crucial para o avanço da prática emancipatória no contexto escolar, visto que é na relação ação-reflexão-ação que se encontra a possibilidade das mudanças. Porém, ela precisa ser repensada e reconstruída de modo que nos permita, enquanto profissionais da educação, criar um elo entre a teoria e a prática, e que resulte numa atuação de professores, em sala de aula, de forma colaborativa, para que juntos possam trocar ideias, experiências, discutir problemas e levantar sugestões que corroborem com as situações e aprendizagens do coletivo.

Segundo essa concepção de reconstrução e revisão constantes percebe-se que o papel da educação é exercer e garantir esse caráter formador, que cada vez mais é desafiador para o professor, que precisa construir-se como ser social. A escola, enquanto *lócus* de aprendizagem, tem a tarefa de articular os saberes construídos pelos seus atores sociais. Nessa perspectiva, o saber necessário à atuação do professor requer um olhar especial em seu processo de formação. Pimenta (1999) afirma que o saber do professor é um saber social. Diante de um mundo em constante transformação, o docente se depara com o uso de novas tecnologias, com a relação pedagógica centrada nas necessidades do estudante, com a interação com as famílias, com as relações sociais, com as novas formas de trabalho. Ou seja, questões objetivas e subjetivas da vida material.

Sob essa realidade, logo coloca-se que é na formação continuada que o profissional educador busca compreender e refletir sobre as ações e os procedimentos de sua teoria e prática. Conseqüentemente, realiza o exercício de avaliar a si mesmo e, assim, estará em constante aprendizagem.

Nesse contexto, Nóvoa (1992) propõe uma formação de professores que prime pela concepção crítico-reflexiva do seu próprio processo, investimento pessoal, possibilitando um pensamento autônomo, perpassado por dinâmicas de autoformação participativa. Para esse autor, o professor, em sua formação, constrói sua identidade a partir de um trabalho livre e criativo, traçando o caminho de seus projetos pessoais, articulando esses elementos com a construção de sua identidade profissional.

A formação não se constrói por acumulação (de cursos, de conhecimentos ou de técnicas), mas sim através de um trabalho de reflexividade crítica sobre as práticas e de (re)construção permanente de uma identidade pessoal. Por isso é tão importante investir na pessoa e dar um estatuto ao saber da experiência (NÓVOA, 1992, p. 25).

Assim, podemos salientar que nessa compreensão de Nóvoa (1992), entende-se que o modelo de formação deve se basear na necessidade dos sujeitos que observam o contexto educativo e partir de sua reflexão interativa, integrativa e contextualizada, articulando teoria e prática. Isso seria um processo de construção e reconstrução do fazer docente em uma condução pedagógica que facilita a apropriação do conhecimento como objeto de estudo permanente.

Atualmente, Nóvoa (2023) ressalta o desprestígio da profissão e diz que o próprio professor deve se valorizar e ter noção da sua responsabilidade pública, do seu valor ético, do compromisso de firmar-se como profissional, de posicionar-se e de afirmar-se. Afirmar-se como voz ativa, clara e forte para fazer a transformação necessária do que é comum entre tantas diferenças. O autor faz um convite ao professor para que ele saia da sala de aula e conduza o educando a conhecer novos mundos, organizando o trabalho dos estudantes, supervisionando, acompanhando, avaliando, incentivando. Nóvoa (2023) acredita que a nova forma de trabalho da escola é trazer o estudante para um novo ambiente educativo, cada vez mais voltado à sua maneira de viver e interagir com o mundo.

Segundo Tardif (2014, p. 54), o saber docente é um saber plural, isto é, formado por saberes oriundos da profissão, das disciplinas, dos currículos e da experiência

pessoal. Esse saber experiencial muitas vezes é desvalorizado. Importa aqui compreender que ele é constituído pela relação que o docente estabelece com as atitudes, com seus princípios e com tudo que enfrenta em seu cotidiano no chão da escola.

Enfim, a experiência cumpre uma função crítica que permite aos professores tomar distância em relação aos programas, às diretivas oficiais, à sua formação universitária, aos conhecimentos formais, etc. Deste ponto de vista, a experiência também representa uma certa contestação das práticas e dos conhecimentos provenientes de outras fontes, que pretendem substituí-las de alguma forma (TARDIF, 2005, p. 286).

Aqui pode-se entender e pontuar que na intenção de superar esse saber da experiência o professor não recai na desvalorização de seu cotidiano, nem despreza a teoria, tampouco supervaloriza ou diviniza o saber teórico em detrimento do saber de sua prática. Este professor, como ser social, é agente de transformação e se debruça sobre seu conhecimento da prática, articulando-o com o saber teórico, superando as desigualdades das aprendizagens através do saber construído coletivamente e em constante diálogo com seus pares, possibilitando a instrumentalização de saberes para uma prática transformadora e coletiva.

Na reflexão de Pimenta (1999) existem três saberes da docência: os *saberes da experiência* (que levam em consideração todo o processo de formação do professor e também tudo o que resulta dos processos reflexivos e experiências com outros profissionais na prática),

[...] são também aqueles que os professores produzem no seu cotidiano docente, num processo permanente de reflexão sobre sua prática, mediatizada pela de outrem - seus colegas de trabalho, os textos produzidos por outros educadores (PIMENTA, 2005, p. 20).

Os *saberes do conhecimento* (que envolvem a ciência de avaliar as funções e o contexto no qual a escola/educação está inserida):

Assim, educar na escola significa ao mesmo tempo preparar as crianças e os jovens para se elevarem ao nível da civilização atual - da sua riqueza e dos seus problemas - para aí atuarem, isso requer preparação científica, técnica e social. Por isso, a finalidade da educação escolar na sociedade tecnológica, multimídia e globalizada, é possibilitar que os alunos trabalhem os conhecimentos científicos e tecnológicos, desenvolvendo habilidades para

operá-los, revê-los e reconstruí-los com sabedoria, o que implica analisá-los confrontá-los, contextualizá-los (PIMENTA, 2005, p. 22-23)

E os *saberes pedagógicos* (que compreendem não só conhecimentos de conteúdos específicos, como o saber da experiência):

O futuro profissional não pode constituir seu saber-fazer senão a partir de seu próprio fazer. Não é senão sobre essa base que o saber, enquanto elaboração teórica, se constitui. Frequentando os cursos de formação, os futuros professores poderão adquirir saberes sobre a educação e sobre a pedagogia, mas não estarão aptos a falar em saberes pedagógicos. [...]Os profissionais da educação, em contato com os saberes sobre a educação e sobre a pedagogia, podem encontrar instrumentos para se interrogarem e alimentarem suas práticas, confrontando-os. E aí que se produzem saberes pedagógicos, na ação (PIMENTA, 2005, p. 26-27).

No entanto, a partir dessa construção de reflexão, a especificidade do saber docente ultrapassa a formação acadêmica, abarcando a prática cotidiana e a experiência vivida, construindo sua prática. Assim, encontra uma nova percepção da ação, um pensar sobre um auto entendimento sobre essa ação efetiva. Dessa maneira, a reflexão crítica permanente deve constituir-se como orientação prioritária para a formação continuada dos professores que buscam a transformação através de sua prática educativa.

Considerações Finais

Partindo da premissa que o conhecimento é construído por meio do diálogo e prima pela humanização do ser social, numa relação transformadora das realidades objetivas e subjetivas, a formação do professor deve estar ancorada nos princípios da eticidade e da dialogicidade, visto que o fim almejado é a emancipação do estudante, em uma relação sujeito-mundo, como defende Freire (2002). Desse modo, ainda há muito o que se fazer no Brasil, em termos de políticas educacionais, no que se refere à formação docente. Nóvoa (2023) declara que a educação e a escola pública nasceram para combater a desigualdade social. Porém, o autor cita o desprestígio da profissão, os baixos salários, as grandes tensões do cotidiano, fazendo com que as universidades não atraiam os melhores alunos do ensino médio para a profissão. Junto a isso, soma-se uma retração na vontade de se tornar professor. Nóvoa (2023)

postula que o problema vai além dos salários baixos, mas que a escola precisa ser repensada, pois a estrutura escolar vigente não faz mais sentido.

Há ainda uma longa caminhada rumo à educação integradora e emancipatória, seja para os professores, seja para os estudantes. Diante do impasse, há que se investir em políticas públicas de formação continuada cada vez mais alinhadas e articuladas entre a gestão dos saberes dos professores e a realidade vivenciada pelos estudantes. Por sua vez, os educadores precisam autoconhecer-se, reconhecer-se como educadores, valorizar sua escolha pela docência, investir em estudos que os instrumentalizam como sujeitos históricos de uma categoria que luta em várias frentes por seus direitos e pelos direitos dos educandos. Destarte, as ações formativas dos professores devem trilhar um caminho sem volta, em uma busca permanente da reflexão sobre os saberes produzidos coletivamente. O “pensar certo” do professor deve ser alinhado ao futuro do estudante, em um movimento de ação-reflexão-ação, permitindo que haja a tomada de consciência e a apropriação do conhecimento adquirido, de modo a favorecer todos os envolvidos, numa crescente ação impregnada de práticas emancipatórias e transformadoras.

Referências

BARRETO, E.S. S. Tendências recentes do currículo do ensino fundamental do Brasil. *In*: BARRETO, E. S. S. (Org.). **Os currículos do ensino para as escolas brasileiras**. Campinas: Fundação Carlos Chagas, 2015. p. 5-42.

BRASIL. Congresso Nacional. **Lei Federal Nº 9394 de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, 1996.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. Secretaria de Educação Fundamental. **Referências para Formação de Professores**. Brasília, 1999.

CHARLOT, B. **Da relação com o saber às práticas educativas**. São Paulo: Cortez, 2013.

ESTRELA, M. T. A formação continuada: entre teoria e prática. *In*: Ferreira, N. S. C. (Org.). **Formação Continuada e gestão da educação**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2003. p. 43-64.

FREITAS, H. C. L. de. Certificação docente e formação do educador: regulação e desprofissionalização. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, v. 24, n. 85, p. 1095-1124, dez./2003.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa.** 25ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa.** 27ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GADOTTI, M. **Estado e Educação Popular - Desafios De Uma Política Nacional.** 2016. Disponível em: http://www.acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/4336/2/FPF_PTPF_01_0955.pdf.

GATTI, B. A. BARRETO, E. S. S. **Professores do Brasil: impasses e desafios.** Brasília: UNESCO/MEC, 2009.

NÓVOA, A. Formação de professores e Profissão Docente. *In:* NÓVOA, A. **Os professores e sua formação.** Porto: Ponto, 1992.

NÓVOA, A. Temos que sair da sala de aula. **Jornal GZH** [online], Rio Grande do Sul, 1.mar. 2023. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/educacao-e-emprego/noticia/2023/03/temos-que-sair-da-sala-de-aula-defende-antonio-novoa-referencia-global-em-educacao-cleoi3tht007o017144igzfon.html>. Acesso em: 14.mar.2023.

PIMENTA, S. G. Formação de professores: identidade e saberes da docência. *In:* PIMENTA, S. G. (Org.). **Saberes pedagógicos e atividade docente.** São Paulo: Cortez Editora, 1999. p. 15-34.

PIMENTA, S. G. (Org.). **Saberes pedagógicos e atividade docente.** Textos de Edson Nascimento Campos *et. al.* 4ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2005. (Saberes da docência).

SANTOS, L. L. de C. P. Formação de professores na cultura do desempenho. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, v. 25, n. 89, p. 114-1157, set./dez. 2004.

TARDIF, M. **Saberes docentes e formação profissional.** 17ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

TARDIF, M; LESSARD, C. **O Trabalho Docente: Elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas.** 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

Recebido em: 08.05.2023.

Aprovado em: 19.05.2023.



Érico Tadeu Xavier*

RESUMO

Crise é um termo associado a mudança, desequilíbrio, incerteza, carência, que pode surgir em momentos e situações inesperadas, atingindo a pessoa em diferentes aspectos, tanto no pessoal quanto emocional ou profissional. Na educação a crise está presente também no caráter de profissão em crise e de crise na profissão. Esse tema é de relevância atual para a reflexão sobre as diferentes crises que atingem as pessoas no sentido de se buscar soluções ao enfrentamento das mesmas. O objetivo da pesquisa é demonstrar que as crises podem ser instrumentos de crescimento pessoal e profissional quando direcionadas para a busca do equilíbrio e do conhecimento sobre os fatores que as geram. Por meio da pesquisa bibliográfica em obras de abrangência do tema são apresentadas algumas possibilidades de enfrentar as crises pessoais e profissionais que possam assolar o professor/educador em sua vivência profissional, numa perspectiva cristã. A crise no campo profissional e pessoal pode ser enfrentada com a busca do conhecimento de si mesmo e das situações, do reconhecimento da responsabilidade pessoal e do fortalecimento da fé em Deus e em sua própria capacidade de vencer com o auxílio divino. A conclusão a que se chega é que é possível tirar proveito das crises e buscar o equilíbrio nas situações de crise vendo nelas oportunidades para crescer em todos os aspectos da vida.

Palavras-chave: Crises. Enfrentamento. Oportunidades. Crescimento.

Perspectives for fighting personal and professional crises

ABSTRACT

Crisis is a term associated with change, imbalance, uncertainty, lack, which can arise in unexpected moments and situations, affecting the person in different aspects, both personally, emotionally and professionally. In education, the crisis is also present in the character of a profession in crisis and of crisis in the profession. This topic is of current relevance for reflection on the different crises that affect people in order to seek solutions to face them. The objective of the research is to demonstrate that crises can be instruments of personal and professional growth when directed towards the search for balance and knowledge about the factors that generate them. Through bibliographic research in works covering the theme, some possibilities are presented to face the personal and professional crises that can devastate the teacher/educator in their professional experience, from a Christian perspective. The crisis in the professional and personal field can be faced with the search for knowledge of oneself and the situations, the recognition of personal responsibility and the strengthening of faith in God and in one's own ability to win with divine help. The conclusion reached is that it is possible to take advantage of crises and seek balance in crisis situations, seeing in them opportunities to grow in all aspects of life.

Keywords: Crisis confrontation. Opportunities. Growth.

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

Introdução

Crise é um termo associado a diversos aspectos relacionados com mudança, desequilíbrio, incerteza, ausência, carência, cujos significados estão emanados da percepção de uma alteração em um determinado evento, acontecimento ou situação, que pode afetar a parte física ou simbólica. O Dicionário Michaelis (2022) define crise como um evento da medicina associado à melhoria da doença; mas também como um estado emocional de desequilíbrio que provoca sofrimento ou angústia mental, dúvida e incerteza quanto à ordem moral, política, religiosa; e como deficiência ou escassez de algo, entre outros fatores.

As crises podem surgir em diferentes momentos e situações, quando se menos espera, como a morte de um ente querido, uma doença que se prolonga, uma perda financeira que reduz as condições individuais e da família. E atinge também o campo das profissões, a formação identitária individual e profissional, mesmo entre os cristãos.

Na área da educação se tem percebido que a profissão educador/professor é avaliada como sendo uma profissão em crise, associada a diferentes aspectos, como: crise de identidade profissional, de caráter financeiro, de valorização da docência, de formação acadêmica, entre outros fatores que contribuem para uma reflexão mais aprofundada do tema.

Em meio às diferentes situações que podem ocasionar crises pessoais e profissionais, se faz relevante analisar as perspectivas de enfrentamento dessas crises e avaliar as oportunidades de crescimento que elas trazem às pessoas como indivíduos e profissionais. Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo demonstrar que as crises podem ser instrumentos de crescimento pessoal e profissional quando direcionadas para a busca do equilíbrio e do conhecimento sobre os fatores que as geram.

Mediante a pesquisa em obras que tratam da temática são apresentadas algumas possibilidades de enfrentar as crises pessoais e profissionais que possam assolar o professor/educador em sua vivência profissional, numa perspectiva cristã.

Os diferentes tipos de crises

De forma geral, as crises que afetam a humanidade podem ser classificadas em diferentes tipos. Conforme Collins (1988, p. 41-42) há três tipos de crises, quais sejam:

- **Crises acidentais ou situacionais**, que ocorrem quando surge uma ameaça repentina ou perda inesperada, como exemplo, a morte de um ente querido, uma doença súbita, a descoberta de uma gravidez fora do casamento, distúrbios sociais como guerras ou depressão econômica, perda da casa ou das economias, perda súbita da reputação e posição.

- **Crises de desenvolvimento**, que surgem no curso do desenvolvimento humano normal, tais como: entrada na escola ou faculdade, ajustes no casamento, paternidade, aceitação de críticas, adaptação à aposentadoria, enfrentamento da morte de amigos, declínio da saúde.

- **Crises existenciais**, que surgem quando somos forçados a enfrentar verdades perturbadoras que nos forçam a compreender fatos como: fracasso, velhice, falta de propósito, doença incurável, falta de em que acreditar, perda de bens, aposentadoria, rejeição, viuvez, desvalor, entre outros.

Para Ferreira (2021), essas três crises são percebidas da seguinte forma: a crise de desenvolvimento ocorre em períodos transacionais, ou seja, quando a pessoa passa por um processo de transição, de mudanças, a nível cognitivo, emocional ou comportamental próprio do desenvolvimento, como a transição da infância para a adolescência, casamento, nascimento de filhos, entre outros. A crise situacional é causada por eventos traumáticos que afetam a identidade e os papéis desempenhados pela pessoa, derivada de um acontecimento inesperado, como um acidente grave, a perda súbita do emprego, morte, doença, e outros que possam afetar o modo como a pessoa se percebe ou se aceita. Já a crise acidental é pouco comum, mas resulta em perdas e mudanças ambientais drásticas, como desastres naturais, guerras, inundações, eventos que causam elevado stress. E a crise existencial tem a ver com a percepção da pessoa sobre si mesma, sobre a forma como enxerga a vida, suas crenças e filosofias.

Einstein (2017), em seu livro *Como vejo o mundo*, falou sobre uma crise que tem afetado grandemente o mundo e, conseqüentemente, também as pessoas: a crise econômica, cujas conseqüências contribuem para que as demais crises sejam exacerbadas. A crise econômica influencia a economia mundial e a vida das pessoas, de modo que provoca mudanças que podem acarretar crises individuais e sociais. Essas crises refletem na capacidade das pessoas de viver uma vida equilibrada, sendo necessário o enfrentamento e a compreensão dos sentimentos, das mudanças socioculturais e das percepções pessoais e coletivas a respeito da crise vivenciada.

As crises podem provocar diversas reações nas pessoas, de acordo com Ferreira (2021), sendo os principais sinais de crise: “1) irritabilidade; 2) raiva; 3) ansiedade; 4) apatia; 5) desesperança; 6) negação; 7) reduzida capacidade de concentração; 8) experiência de luto/perda; 9) tendência a entrar em conflito com outros; 10) alterações a nível do sono ou apetite; 11) depressão; 12) evitamento de interações sociais; 13) aumento do consumo de álcool e/ou abuso de outras substâncias”.

As crises refletem a transformação de uma realidade já firmada para outra em construção, necessariamente dinâmica e que requer adaptações e mudanças para alcançar um modelo mais adequado, seja no campo afetivo, econômico, religioso, político ou profissional.

As crises que afetam o campo profissional estão relacionadas mais diretamente com os tipos situacionais e econômicos, embora possam ter elementos dos demais tipos. Especialmente no campo da educação, se tem percebido que a profissão de professor/educador enfrenta uma crise que tem motivado reflexões sobre o ser professor, a formação docente, a prática educativa, entre outros aspectos que merecem um pequeno aparte a ser analisado na perspectiva da pessoa do educador/professor em crise com sua profissão.

Educador/Professor em crise

A profissão de professor/educador gera debates que, por si só, refletem uma crise, já que a prática profissional requer uma análise mais ampla do que é ser

professor em uma conjuntura econômica que exige muito da educação, mas oferece pouco em troca.

Na compreensão de Boufleuer (2013), a crise na profissão de professor se expressa pela manifestação de insatisfações por parte dos educadores, o que provoca um “mal-estar docente” generalizado. Ao mesmo tempo, a crise se agrava pela redução drástica de candidatos aos cursos de formação de professores nas instituições de ensino superior. Assim sendo, se observa a existência de uma *crise de profissão*, vinculada à ocupação, demanda de trabalho e expectativa de remuneração, e também de uma *profissão em crise*, situação vinculada à identidade do profissional, à sua percepção do caráter da atividade e do seu papel na sociedade. Sobre isso, o autor comenta o seguinte:

Uma das ideias, senão a primeira, que costuma vir à cabeça quando se fala de uma crise de profissão da docência é que o emprego aí proporcionado é mal remunerado, ou seja, que a remuneração percebida como professor não permite um nível desejável de usufruto dos bens materiais e culturais que o mundo de hoje oferece. A expectativa de uma vida confortável e rica em vivências culturais, tal como oportunizada pela sociedade atual, não teria, portanto, na profissão docente uma via de realização, fazendo com que a opção pela docência seja pouco considerada pelos jovens na hora de se decidirem por uma carreira profissional, além de produzir certo desalento naqueles que já estão atuando como docentes (BOUFLEUER, 2013, p. 393).

Conforme Boufleuer (2013), a crise quanto à expectativa de salário não abarca somente a profissão docente, já que muitas outras profissões possuem dificuldades quanto a isso e nem por isso sofrem com esse tipo de crise. A carreira docente oferece também oportunidades de ascensão, especialmente por meio da formação continuada que possibilita melhor remuneração e reconhecimento profissional. A questão salarial pode contribuir para configurar a crise profissional, mas não a explica. A crise apresenta um conteúdo mais amplo, vinculado ao campo de trabalho e à identificação do professor como educador.

A educação é um direito que o Estado brasileiro garante aos cidadãos. Para isso, o campo de atuação do professor está não apenas previsto na Constituição, mas está garantido, por ser este um profissional considerado essencial, como destaca Gatti (2016, p. 164):

Qualquer que seja o tipo de relação estabelecida, e as formas dos processos educativos, o professor é figura imprescindível. Os insumos, a infraestrutura, são condições necessárias, mas, não suficientes para a implementação de processos educacionais mais humanamente efetivos. A formação dos professores, suas formas de participação em sala de aula, em um programa educacional, sua inserção na instituição e no sistema, são pontos vitais.

Como figura imprescindível, o professor/educador precisa obter uma formação adequada, haja visto que “quando bem formado, ele detém um saber que alia conhecimento e conteúdos à didática e às condições de aprendizagem para segmentos diferenciados” (GATTI, 2016, p. 164).

Nas faculdades a oferta do magistério continua a ser ampla, apesar da baixa procura apontada por Ferreira (2013), que destaca um estudo onde foram identificadas algumas situações que salientam a crise na formação de educador. Segundo este autor, os cursos de licenciatura têm sido pouco procurados e apresentam alto índice de desistência dos ingressantes, fato relacionado à precarização das condições de trabalho e exigências do poder público e privado para com a atuação dos professores, além da desmotivação dos licenciados com a falta de comprometimento dos alunos com relação à sua formação e uma não identificação com a profissão. Um aspecto percebido pelo autor foi que a procura pelo magistério nem sempre está ligada à vontade de ser professor, mas ao fato de ser uma opção válida para participar de concursos públicos. O aumento do ensino superior “facilitado” e com preços acessíveis também foi apontado como um chamariz ao campo profissional.

Discute-se, nesse viés, a crise no processo de formação de professores que aponta para uma baixa qualidade de formação, o que representa um desafio a ser superado através de políticas governamentais e de mudanças nas práticas formativas institucionais, tarefa que leva tempo se quiser reverter o quadro de formação inadequada. Gatti (2016) chama a atenção para isso analisando a necessidade de mudanças no processo de formação a partir do próprio corpo de formadores de professores para adequar o processo às demandas atuais.

Não se fez avanços na formação do corpo de formadores de professores a partir de exigências mais claras quanto às suas competências e habilidades na direção de serem detentores de saberes teórico-práticos que lhes permitam desenvolver, criar, ampliar os aspectos formativos específicos

relativos ao desenvolvimento da educação escolar em suas variadas facetas. Na formação continuada, oferecida sob várias condições, ou procurada em vários contextos pelos próprios professores, é que estes tentam encontrar novos caminhos e mais fundamentos e meios para seu desempenho profissional. Nem sempre esta formação se acha disponível, nem sempre ela é adequada. (GATTI, 2016, p. 167).

As cobranças individuais, sociais e institucionais também se refletem na profissão, especialmente no ser e no fazer do professor, gerando insatisfação com a profissão, desmotivação pessoal, pouca definição da função de educador, o que contribui para uma má formação da identidade profissional e, conseqüentemente, da baixa qualidade de vida desse profissional, senão da deficiência de ensino. Nesse sentido, Freitas (2022) afirma que embora a baixa qualidade de ensino seja relacionada com a deficiência do professor por algumas pesquisas veiculadas na mídia, essas pesquisas, em geral, não levam em conta os fatores que afetam a qualidade do trabalho do professor, fatores estes ligados a excesso de trabalho e atividades dentro e fora das horas consideradas pelas instituições, defasagem salarial, falta de recursos, indisciplina escolar, violências em sala de aula, excesso de cobranças burocráticas. Esses fatores em conjunto afetam a qualidade de vida e de trabalho do professor e influenciam no desempenho profissional.

Outro aspecto considerado como crise na profissão de professor/educador é a formação da sua identidade profissional. Conforme explicam Silva e Chakur (2009), a identidade profissional é formada a partir da definição da identidade pessoal e da identidade coletiva. O processo de identidade pessoal tem início na infância e ocorre conforme a cultura e a categoria social do indivíduo, quando este adota papéis e atividades com as quais se identifica subjetivamente. A identidade se forma não apenas no campo individual, mas também no coletivo, mediante um sistema de relações que se tornam referência para o indivíduo. A identidade profissional é construída a partir da significação social da profissão. Nesse sentido, a identidade profissional docente é

[...] um processo contínuo, subjetivo, que obedece às trajetórias individuais e sociais, que tem como possibilidade a construção/desconstrução/reconstrução, atribuindo sentido ao trabalho e centrado na imagem e autoimagem social que se tem da profissão, e também legitimado a partir da

relação de pertencimento a uma determinada profissão, no caso, o Magistério. (SILVA; CHAKUR, 2009, p. 224).

A identidade profissional tem muito a ver com a significação que o professor confere à atividade docente a partir de seus valores, de seu modo de ver o mundo, de suas representações, saberes, anseios, bem como o se enxergar professor. A formação identitária do professor depende das representações que o mesmo tem das escolas, dos currículos escolares, dos sistemas de formação, de sua percepção das propriedades socioculturais que envolvem a escola, os alunos e a comunidade, ou seja, de como ele interpreta espaços, tempos e representações sociais. Nessa perspectiva, a crise de identidade profissional docente se insere num contexto de demanda do redimensionamento dos papéis que o professor desempenha a partir de suas percepções pessoais e sociais em confronto com as exigências que o campo de trabalho requer (GOMES; DE PAULA, 2012).

Tendo feitas essas considerações é possível perceber que a crise na profissão de educador apresenta diversos contextos a serem avaliados. Nem por isso essa reflexão se abstém de buscar possibilidades de enfrentar as crises que afetam o campo de atuação do professor, especialmente quando este se propõe a se ver como docente. Nesse aspecto, a motivação para viver o momento de crise profissional e buscar obter proveito dele vem de compreender que é possível rever práticas e construir melhorias, repensando os processos de formação e de construção da identidade docente, do ser professor.

Possibilidades de enfrentamento das crises

O enfrentamento de crises requer que se busque um equilíbrio. A pessoa, como indivíduo, como ser social ou como profissional, sofre influência de fatores psicossociais que interferem na forma como a mesma reage aos impasses.

As crises podem gerar dor e sofrimento. Mas é em meio a esses momentos que se percebe que existe um processo gerado pelas crises pelo qual se pode aprender algo que impulsiona à sobrevivência, ao crescimento. Por isso, é possível afirmar que as crises são oportunidades para mudar, para crescer e desenvolver os recursos

internos. Essa percepção é corroborada pela Bíblia Sagrada e por estudos cristãos sobre o enfrentamento das crises que sobrevêm ao ser humano, sejam elas de ordem existencial, de desenvolvimento, situacionais ou acidentais, podendo esses ensinamentos serem aplicados às crises profissionais também.

A Bíblia e o enfrentamento das crises

Na Bíblia Sagrada existem muitas histórias que falam de crises. Desde Adão, Eva, Caim, Noé, Abraão, Isaque, José, Moisés, Sansão, Jefté, Saul, Davi, Elias, Daniel, e vários outros personagens do Velho Testamento enfrentaram crises. O exemplo de Jó vivenciando uma crise situacional nas cinco áreas vitais – saúde; família; finanças; amigos; casamento; Abraão e Sara enfrentando mudanças críticas; Elias em crise existencial achando que fracassou. O Novo Testamento relata a família de Lázaro, de Jairo, a viúva de Naim, perdendo seus entes queridos, diversos casos de doenças, dissensões. O que houve em comum, em todas essas histórias, foi que Deus se fez presente dando a vitória completa após um período necessário para que houvesse a compreensão e a aceitação.

Embora seja difícil aceitar, as crises da vida podem afetar até mesmo os que se julgam mais preparados emocional e espiritualmente, inclusive os cristãos mais fervorosos. Todos, um dia, passam por uma luta interna, onde são provados seus conceitos, princípios e valores, a firmeza de caráter e a fé. Dessa crise ninguém escapa, nem mesmo o melhor dos líderes. Nem Elias (I Re 19), nem mesmo o próprio Jesus, especialmente antes de Sua crucificação (Lc 22:39-46) deixaram de passar por momentos angustiosos. O mesmo ocorreu com os discípulos, com Pedro, com Paulo e com os primeiros cristãos. Por isso muitas das epístolas foram escritas com o intuito de auxiliar a enfrentar as crises que, certamente, eles mesmos enfrentaram e sabiam que todos haveriam de enfrentar.

Jesus nos advertiu que, nesse mundo, teríamos aflições, mas Ele também nos pediu para termos bom ânimo, pois, garantiu, “Eu venci o mundo”. E, se Cristo venceu, mesmo que, por amor a Ele sejamos todos os dias entregues à morte, nada que nos aconteça (incluindo aqui a angústia e as crises da vida) podem nos separar do amor

de Cristo, pois “em todas essas coisas somos mais que vencedores, por aquele que nos amou” (Rm 8:35-37).

O apóstolo Paulo afirma que devemos olhar para Jesus, autor e consumidor da nossa fé, o qual suportou a cruz e desprezou a afronta para então assentar-se à destra do trono de Deus. E aconselha a cada um de nós que perseveremos: “Considerai, pois, aquele que suportou tais contradições dos pecadores contra si mesmo, para que não enfraqueçais, desfalecendo em vossos ânimos. Ainda não resististes até ao sangue, combatendo contra o pecado” (Hb 12:2-4).

Não é por serem cristãs que Deus transforma as pessoas em ferro, ao contrário, elas continuam a ser humanos de carne e osso, porém, revestidos do poder do Espírito Santo, confiantemente achegados a Cristo, sabedoras de que podem vencer todas as crises da vida. Da salvação se obtém bênçãos maravilhosas, mas somente se pode desfrutar dessas bênçãos à medida que ocorre a transformação e a pessoa se deixa moldar segundo o caráter de Cristo.

Dessa maneira, se passar pelas crises firmados na fé em Cristo, qualquer pessoa poderá entender o que o apóstolo Paulo quis dizer quando declarou que: “em tudo somos atribulados, mas não angustiados; perplexos, mas não desesperados” (II Co 4:8).

Por mais difíceis e insuportáveis que pareçam ser as crises que sobrevêm a nós, a Palavra de Deus garante: “Não sobreveio a vocês tentação que não fosse comum aos homens. E Deus é fiel; Ele não permitirá que vocês sejam tentados além do que podem suportar. Mas, quando forem tentados, Ele mesmo providenciará um escape, para que o possam suportar” (I Co 10:13). É importante considerar que as crises fazem parte da vida e que depende de cada um como sair delas. A maioria dos cristãos exalta os profetas de Deus e o poder do Espírito sobre eles; poucos param para pensar sobre as crises que enfrentaram na vida.

Sepúlveda (1988, p. 86) relata que Ellen White, vista como grande escritora adventista, mensageira, mãe, esposa, amiga, experimentou lutas e dificuldades, como mortes de pessoas próximas, enfermidades pessoais, escassez de recursos a ponto de passar necessidade, críticas e oposições, e tal como os profetas bíblicos, necessitou da graça divina para continuar confiando incondicionalmente em Deus

para sua salvação. E, de acordo com Knight (1999), porque confiava incondicionalmente em Deus, agia sempre com dedicação, equilíbrio e fidelidade, dando um testemunho condizente com a fé que professava, apesar das crises que enfrentava. Tal postura fez com que muitos de seus críticos concordassem que seu cristianismo era exemplar. E é essa autora que apresenta as crises como oportunidades de crescimento em diversos aspectos da vida. Ela afirma:

O verdadeiro sucesso em cada setor de trabalho não é resultado do acaso, ou acidente ou destino. É a operação da providência de Deus, a recompensa da fé e discipulação, da virtude e perseverança. Finas qualidades mentais e alto tom moral não são resultado de acidente. Deus dá oportunidades; o sucesso depende do uso que delas se fizer. (WHITE, 1989, p. 100).

Algumas lições que podem ser tiradas das crises possibilitam abrir novos horizontes e perspectivas na vida. Podem revelar novos amigos, novos negócios; podem trazer a pessoa para mais perto de Deus; podem mostrar como realmente somos; podem mostrar com quem realmente nos relacionamos.

As crises são momentos para parar e pensar não apenas em quem ou no que provocou a crise, mas também no que nós podemos fazer para mudar a perspectiva e a continuidade dos acontecimentos. Muitas crises são a encruzilhada necessária para fazer com que tomemos a decisão de mudar o que não tínhamos coragem e passarmos a viver de uma forma diferente.

Para enfrentar as crises, sugerem-se algumas lições que servem para mostrar oportunidades de crescimento pessoal e profissionalmente. Os textos bíblicos reforçam a importância que a fé em Deus tem para a busca do equilíbrio em meio às crises.

a) **As crises são oportunidades para libertação** (Jz 6:8-9): “Do Egito eu vos fiz subir, e vos tirei da casa da servidão; E vos livreí da mão dos egípcios, e da mão de todos quantos vos oprimiam”;

b) **As crises são oportunidades para recomeço** (I Co 6:9-11):

Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganéis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizentes,

nem roubadores, herdarão o reino de Deus. Tais fostes alguns de vós; mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados, em o nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus.

c) **As crises são oportunidades para enxergarmos nosso valor** (I Pe 2:9): “vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido”; e (I Pe 1:18-19): “Sabendo que não foi com coisas corruptíveis, como prata ou ouro, que fostes resgatados da vossa vã maneira de viver que por tradição recebestes dos vossos pais, mas com o precioso sangue de Cristo, como de um cordeiro imaculado e incontaminado”;

d) **As crises são oportunidades para reconhecermos nossas fraquezas** (Lc 22:60-62):

Pedro respondeu: Homem, não sei do que você está falando! Falava ele ainda, quando o galo cantou. O Senhor voltou-se e olhou diretamente para Pedro. Então Pedro se lembrou da palavra que o Senhor lhe tinha dito: Antes que o galo cante hoje, você me negará três vezes. Saindo dali, chorou amargamente.

e) **As crises são oportunidades para vencer a depressão e o medo** (Sl 42: 11): “Por que estás abatida, ó minha alma, e por que te perturbas dentro de mim? Espera em Deus, pois ainda O louvarei, o qual é a salvação da minha face e o meu Deus”.

f) **As crises são oportunidades para superar nossos limites e usar a criatividade** (Jz 16:28-30):

então Sansão clamou ao Senhor, e disse: Senhor Deus, peço-te que te lembres de mim, e fortalece-me só esta vez. Abraçou-se, pois, Sansão com as duas colunas do meio em que se sustinha a casa, e arrimou-se sobre elas, e inclinou-se com força e a casa caiu sobre os príncipes e sobre todo o povo que nela havia.

g) **As crises são oportunidades para nos aproximarmos de Deus** (Jn 2:7): “quando dentro de mim desfalecia minha alma, eu me lembrei do Senhor”;

h) **As crises são oportunidades para arrependimento e conversão** (II Co 7:9-10):

Agora, porém, me alegro, não porque vocês foram entristecidos, mas porque a tristeza os levou ao arrependimento. Pois vocês se entristeceram como Deus desejava e de forma alguma foram prejudicados por nossa causa. A tristeza segundo Deus não produz remorsos, mas sim um arrependimento que leva à salvação, e a tristeza segundo o mundo produz morte.

Essas são apenas algumas das muitas oportunidades que se apresentam em meio às crises. Cada um terá suas próprias oportunidades, que podem surgir mais cedo ou mais tarde, dependendo de sua disposição em enxergá-las.

No que diz respeito à crise profissional, em especial a crise do professor, é possível argumentar que, em muitos aspectos, ela está ligada à forma como o professor se percebe em sua visão de si mesmo e de sua práxis cotidiana. Não se quer diminuir a importância dos fatores que contribuem para que a profissão de educador apresente dificuldades; é essencial que haja mudanças em vários aspectos, tanto estruturais quanto formativos, mas principalmente no fator da identidade profissional, no querer ser professor. Os conselhos de White (2007, p. 144) podem servir para motivar ao enfrentamento da crise. Ela ensina que os professores devem “aprender constantemente”, e precisam reformar a si mesmos “não somente em seus métodos de trabalho, mas no próprio coração”. Ou seja, para enfrentar as crises, primeiramente, é preciso compreender a si mesmo, avaliar a própria visão acerca das crises e buscar a superação, para obter, então, o equilíbrio diante delas.

Conclusão

Por mais difícil que seja enfrentar as crises que surgem ao longo de nossas vidas é possível tirar proveito delas. Muitas histórias de superação mostram que até mesmo o mal que nos sobrevém pode ser revertido em benefício. O importante é que, diante da crise, conservemos a fé e recordemos as promessas de Deus para nós, tal como está escrito em Romanos 8:28: “todas as coisas contribuem para o bem daqueles que amam a Deus” e que, “o choro pode durar uma noite, mas a alegria vem pela manhã” (Sl 30:5).

Para enfrentar as crises é necessário buscar o equilíbrio nas mais diversas situações de ruptura. Nesses momentos, a criatividade é posta em movimento, desperta a capacidade de compreender, coloca-se o coração e o intelecto mais

próximos de Deus. Mesmo quando não sabemos para onde seguir, o processo de sofrimento pode servir para conduzir ao despertar quando reconhecemos que, mesmo em meio às crises, Deus sempre está presente. Desse modo, por mais que a vida seja cheia de contratempos, adversidades e problemas, é possível vencer as crises e ver nelas oportunidades para crescer em todos os aspectos da vida.

Referências

BÍBLIA SAGRADA. Tradução João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BOUFLEUER, José Pedro. A profissão professor – crise de profissão ou profissão em crise? **Linhas Críticas**, Brasília, v. 19, n. 39, p. 391-408, mai./ago. 2013.

COLLINS, Gary R. **Aconselhamento cristão**. São Paulo: Vida Nova, 1988.

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

FERREIRA, Marilda de Lima Oliveira. **Formar professores em tempos de crise da profissão: um olhar sobre a atuação dos docentes do campus universitário da UEG de Iporá-Goiás**. Mestrado (Educação). 15f. 2018. Disponível em: <https://sites.pucgoias.edu.br/pos-graduacao/mestrado-doutorado-educacao/wp-content/uploads/sites/61/2018/05/Marilda-de-Lima-Oliveira-Ferreira.pdf>. Acesso em: 02.ago. 2022.

FERREIRA, Maria. **O que é a Intervenção na Crise?** 2021. Disponível em: <https://wecareon.com/blog/intervencao-crise/>. Acesso em: 02.ago.2022.

FREITAS, Eduardo de. **A situação do professor brasileiro**. Disponível em: <https://educador.brasile scola.uol.com.br/trabalho-docente/a-situacao-professor-brasileiro.htm>. Acesso em: 02.ago.2022.

GATTI, Bernadete A. Formação de professores: condições e problemas atuais. **Revista Internacional de Formação de Professores (RIFP)**, Itapetininga, v. 1, n. 2, p. 161-171, 2016.

GOMES, Maria Cristina da Silva; DE PAULA, Eduardo. Crise de identidade profissional na profissão docente. **IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR**. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012. Disponível em: <https://www.aacademica.org/000-072/622.pdf>. Acesso em: 02. ago.2022.

KNIGHT, George R. **Walking with Ellen White**: the human-interest story. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1999.

MICHAELIS. **Dicionário brasileiro de língua portuguesa**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/crise/>. Acesso em: 02.ago.2022.

SEPÚLVEDA, Ciro. **Elena G. de White**. Lo que no se contó. Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1988.

SILVA, Eliane Paganini da; CHAKUR, Cilene Ribeiro de Sá Leite. A tomada de consciência da crise de identidade profissional em professores do ensino fundamental. **Schème**, Marília, v. 2, n. 3, p. 221-241, jan./jul. 2009.

WHITE, Ellen G. **Conselhos sobre educação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, Ellen G. **Mente, caráter e personalidade**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1989.

Recebido em: 16.08.2022.

Aprovado em: 20.12.2022.



Lucas Vera Guarneri*

RESUMO

O presente texto tem como tarefa mostrar a coligação entre o místico e o que há de mais alto à época do Tractatus. Nosso principal objetivo é mostrar como essa ideia de místico, uma compreensão do mundo como um todo limitado, e, por exemplo, Deus, que se destina ao sentido da vida, ou o bom em sentido absoluto, são coligados. Para fazermos isso, começamos elucidando o que seria este místico, para após mostrarmos como ocorre tal relação, que possui profundas implicações na compreensão wittgensteiniana.

Palavras-chave: Wittgenstein. Místico. Valor. Sujeito.

The mystical in Wittgenstein

ABSTRACT

The present text has the task to show the colligation between the mystical and higher things in the age of Tractatus. Your main point is to show how this idea of mystical, a comprehension of the world as a hole limited, and, for example, God as the meaning of life, or the good in an absolute meaning, are colligated. To do that, we're going to start elucidating what is this mystical. After that, we're going to show how this relation happen which have intense implications on the Wittgenstein's comprehension.

Keywords: Wittgenstein. Mystical. Value. Subject.

1 Introdução

Ao adentrarmos no âmbito do *Tractatus* em que Wittgenstein trata do místico, torna-se muito obscura a ideia de que Deus não se revela no mundo (Cf. TLP, 6.432), que o mundo é independente da nossa vontade (Cf. TLP, 6.373), ou ainda que “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (TLP, 6.522). Ao Wittgenstein nos dizer que o Místico se mostra, temos de entender que as sentenças religiosas, por exemplo, se mostram para nós de uma certa forma, a saber, em ações e atitudes que tomamos diante do mundo. Assim, um dos fatos necessários para compreendermos que algo se mostra, e que isso se perpetua pelo *Tractatus*, é que as sentenças místicas estão num mesmo âmbito, ou seja, para além da linguagem significativa. Mas, o que isso significa?

Neste âmbito habitam as sentenças com maior valor, pelo próprio autor entender que tudo o que está neste mundo é contingente, e, por conseguinte, as coisas não possuem valor algum. Proposições com sentido, aquelas que figuram o mundo, podem ou não ser o caso, se resumem na mera possibilidade. Ao figurarmos um fato, é possível que essa proposição seja verdadeira ou falsa – a chamada bipolaridade; e junto com a figuração, tomam-se critérios para que a proposição seja designada como possuidora de sentido. No entanto, ao falarmos ‘Deus existe’, não se figura nenhum fato do mundo, e por consequência disso, tal sentença não possui sentido. No entanto, ela se mostra de alguma forma. Para Wittgenstein, será esse tipo de sentença que possui valor. É como Phillips explicita: “Dizer que Deus está na pintura, não quer dizer que isto é uma imagem de Deus. Acreditar na verdade de uma tal imagem é adotar o que ela diz como uma norma de verdade. Dizer Deus está na pintura é uma confissão de fé” (PHILLIPS, 2021, p. 25).

Dado isso, o objetivo deste trabalho é justamente mostrar a coligação entre a ideia de místico no *Tractatus* e a concepção daquilo que é entendido pelo autor *do que há de mais alto*. Nosso intuito é mostrar a importância de tais concepções dentro de sua filosofia e suas implicações para uma visão *total* de um escopo wittgensteiniano. Mostrando esses *dois lados da moeda linguística*, a linguagem figurativa e a linguagem representativa, o que temos é que não há uma separação radical dentro deste meio. O assombro diante da existência do mundo se torna algo

único para o sujeito que representa, e isso se torna *uma fonte de oração* ao mesmo (Cf. PHILLIPS, 1981).

2 O místico

Uma boa forma de início para que possamos compreender as ideias postas no *Tractatus* são as ideias referidas em seus diários pré-*Tractatus*. Em seus *Cadernos 1914-1916* (2004), no dia 08/07/1916, Wittgenstein afirma que “Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino, ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente da nossa vontade” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 110). Aqui vemos mencionada uma ideia importante que reaparece no *Tractatus* (6.373), a saber, que mundo e vontade são independentes. E são independentes, para Wittgenstein, porque os fatos do mundo são pura possibilidade e nada do que o sujeito deseje muda as possibilidades do mundo.

O sujeito, mencionado apenas de forma indireta na passagem acima, não está no mundo, mas é limite e parte do mundo que representa, pois tudo se encerra nele (cf. TLP, 5.632). Ele é condição de possibilidade da linguagem. Este eu ou sujeito metafísico é o sujeito volitivo, que é portador do bem e do mal¹. Como os fatos do mundo não possuem valor, tal sujeito projeta-os no mundo. Por conta disso, o valor é caracterizado como categoria do sujeito. Deste modo, o mundo só pode ser meu mundo: “os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo” (TLP, 5.62). Mas esse meu mundo precisa ser entendido não como solipsismo, mas como o fato de que a linguagem, aquela que apenas um sujeito volitivo entende, limita o mundo desse mesmo sujeito. Assim, o mundo é sempre mundo do sujeito, aquele que o Eu representa. Esse mesmo sujeito que representa é o sujeito que dá sentido ao mundo e à vida. Então, quando falamos de sentido da vida, estamos falando de um sentido que não se encontra no mundo dos fatos, mas

¹ Uma ideia que exemplifica muito bem o que Wittgenstein quer nos dizer é o exemplo que o próprio autor utiliza ao mencionar o sujeito metafísico, que é o exemplo do olho e do campo visual: “Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê. E nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho” (TLP, 5.633). Isso, basicamente, ilustra que não há nada no mundo que permita dizer que exista um sujeito metafísico, ele é o olho que tudo vê mas que não pode ver a si próprio. Mas, como insinuamos, há algo que vê e que dá sentido ao mundo, e isso se mostra na própria linguagem.

propriamente no limite do mundo, enquanto sujeito volitivo. É ele que atribui sentido à vida.

A vontade é uma intencionalidade transcendental do sujeito que se dirige ao mundo, ou seja, uma atitude ética do sujeito para com o mundo. Essa vontade “penetra o mundo” (Cf. SPICA, 2011), de modo que o sujeito consegue fazer juízos de gosto e de valor acerca do mundo. Por isso ela é entendida como uma atitude ou uma posição que se toma com respeito ao mesmo. Os fatos do mundo não possuem valor (TLP, 6.41) e o valor está fora do mundo factual. É o sujeito volitivo que vê os fatos valorativamente, ele possui a necessidade de dar um sentido aos fatos. Dessa necessidade do sujeito surge a intuição de que há no mundo algo de mais profundo, ou seja, o *que* de sua existência. *Que o mundo exista* gera no sujeito um assombro. Esse assombro diante da existência do mundo é o místico (WITTGENSTEIN, 2005, p. 220). O místico se dá quando o sujeito volitivo, enquanto sujeito que valora mundo, tem a experiência acerca de *que* o mundo é, que há um mundo, que há o que há, essa experiência se chama ‘o místico’ (Cf. BARRETT, 1994).

Adjacente à essa experiência, há também a forma de contemplar tal mundo *sub specie aeterni*. Ao contemplarmos algo deste modo, estamos contemplando-o fora de seu espaço temporal. Desta maneira, há uma conexão entre ambos, acerca da qual Barrett (1994, p. 117) comenta:

Pode-se estabelecer uma interessante conexão entre o mundo como todo limitado e a contemplação *sub specie aeterni*. São mutuamente dependentes. É impossível contemplar o mundo *sub specie aeterni* sem vê-lo como um todo limitado [o sentimento do mundo como todo limitado é o místico (TLP, 6.45)], e ninguém não pode vê-lo como um todo limitado a menos que o contemple *sub specie aeterni*. Tomar os eventos como um todo é ver eles fora do tempo, isto é, *sub specie aeterni*; para ver eles *sub specie aeterni*, ninguém pode olhar eles como parte de uma sequência temporal (Cf. Cadernos 1914-1916, 7.10.16), senão junto com o espaço e com o tempo.

O que entendemos com essa experiência é a compreensão do mundo como um todo limitado. O *Tractatus* entende o mundo como a totalidade de fatos que ocorrem dentro de um campo de possibilidades, aquilo que se entende por espaço lógico. Todos os fatos podem ou não ser o caso. Todos os fatos são dentro de um espaço lógico. É preciso lembrar que “no mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (TLP,

6.41). O mundo é um todo composto de fatos, limitado por eles. No mundo nada é além dos fatos, nada além de um espaço de possibilidades dado pelo espaço lógico. Tudo pode ser de outra forma.

A visão do mundo como totalidade limitada é a intuição de que há algo para além do mundo factual que não pode ser expresso em palavras. Este algo é o sentido do mundo, aquilo que tem valor autêntico. No mundo só há fatos e nada de valor, tudo o que tem valor está fora do mundo. Assim, quando Wittgenstein afirma que o sentimento místico é a intuição do mundo como totalidade limitada, ele não está afirmando algo de metafísico ou extra-linguístico, mas, simplesmente, que ver o mundo sob a forma da eternidade é ver o mundo como limitado a fatos. O sujeito² que percebe o mundo de um ponto de vista atemporal o está percebendo fora do espaço e do tempo, como a totalidade de possíveis fatos. É a percepção do mundo num espaço de possibilidades onde tudo pode ser de outra forma, mas de outra forma factual. É um sentimento que surge da compreensão lógica do mundo, da certeza de que o mundo não passa de uma totalidade de fatos, sendo, portanto, limitado a fatos.

O místico, em razão disso, é uma compreensão do mundo como um todo limitado, ou ainda, é a compreensão de que o mundo é mundo, de que há um mundo. O místico cede essa compreensão de origem do mundo a nós. Sabendo que a origem do mundo é o próprio místico, como colocaremos isso numa linguagem com sentido? Não será possível. “O que há de misterioso no mundo é a impossibilidade de falarmos na sua existência com sentido” (SPICA, 2010, p. 114). Dizer que “há mundo” é um absurdo, mas, como foi ressaltado, tudo isso se mostra. O mundo existe nesse mostrar-se que ocorre ao fazermos uso da linguagem, e a própria existência da linguagem enquanto tal mostra-se no seu uso. Ligado a isso, Glock (1998, p. 321), dirá que:

“Distinguindo-se da lógica da linguagem, mas à semelhança da ética, ela se mostra não em proposições dotadas de significado, mas antes em ações e atitudes que tomamos”, como, por exemplo: “Alguém que diz “é a vontade de Deus” pode estar dizendo algo semelhante a “Não reclame!” (GLOCK, 1998, p. 321).

² Esta visão não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está no tempo e no espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, que, como limite, está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte do mundo.

Para Wittgenstein, se trata de uma experiência de sentir-se *absolutamente* seguro. Ou seja, *aconteça o que acontecer, estou seguro, nada pode prejudicar-me*. Deve-se entender essa experiência como algo único, não como uma experiência de ver um tamanho de um cachorro. Wittgenstein esclarece:

E aqui está o que primeiro tenho a dizer: a expressão verbal que damos a estas experiências carece de sentido. Se afirmo “Assombro-me ante a existência do mundo”, estou usando mal a linguagem. Deixem-me explicar isso. Tem perfeito e claro sentido dizer que me assombra que algo seja como é. Todos entendemos o que significa que me assombre o tamanho de um cachorro que é maior do que qualquer outro visto antes ou de qualquer coisa que, no sentido ordinário do termo, seja extraordinária. Em todos os casos desse tipo, assombro-me que algo seja como é, quando eu *poderia* conceber que *não* fosse assim. Assombro-me com o tamanho deste cachorro porque poderia conceber um cachorro de outro tamanho, isto é, de tamanho normal, do qual não me assombraria. Dizer “Assombra-me o fato de que tal ou tal coisa seja como é” somente tem sentido se se posso imaginá-la não sendo como é... Mas carece de sentido dizer que me assombro com a existência do mundo *porque não posso imaginá-lo como não existindo...* Sentir-se seguro significa, essencialmente, *que é fisicamente impossível que certas coisas possam ocorrer-me e, por conseguinte, carece de sentido dizer que me sinto seguro aconteça o que acontecer* (WITTGENSTEIN, 2005, p. 220-221, grifo nosso).

3 Ligação do místico com o que há de mais alto

O que se mostra é que esse assombro único é uma experiência valorativa por excelência. Lembremos que “proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP, 6.42). O que se pontua é que, como a ética é transcendental, ética e estética são um só (Cf. TLP, 6.421) – podemos adicionar aqui também a religião – o que vemos é que elas são condições de possibilidade para que haja um sujeito volitivo que represente o mundo. Mostra-se que a linguagem não serve somente para figuração, mas para representação. Justamente por isso que se entende que a boa ou má volição não alteram o mundo dos fatos, mas alteram *o limite do mundo* (Cf. TLP, 6.43). Por isso, ao tentarmos expressar esse assombro, nos deparamos com os limites da linguagem. E disso decorre uma diferenciação importante feita por Wittgenstein.

Se segue dessa menção acima dois tipos de usos da palavra “bom”. Há o trivial e o absoluto. Usa-se trivialmente o termo ao falarmos de um bom trabalhador, por exemplo. O que se percebe com este uso é que se está utilizando o “bom” relacionado

a padrões determinados de um bom trabalhador. Porém, a ética utiliza este conceito de modo totalmente diferente. Se mostra aqui que quando ela o usa, não se está relacionando com nada; justifica-se por si só. No modo trivial, tal conceito é um mero enunciado de fatos – “X é um bom trabalhador” – mas, por outro lado, na medida que se toma em sentido absoluto, nenhum enunciado de fatos pode descrevê-lo. Basicamente, se entende disso que o bom em sentido trivial se refere a algo preestabelecido, e o bom em sentido absoluto não se refere a nada.

Quando abandonamos essas relações, percebemos que há a impossibilidade de qualquer descrição. A descrição por símiles falha justamente por uma redução daquilo que é sobrenatural a aquilo que é natural. Entende-se com isso que não se pode falar nada sem ter uma referência, isso é a linguagem figurativa do *Tractatus*, e, além disso, se uso símiles para falar do absoluto, reduzo-o a um fato. Isso carece de sentido, pois não satisfaz ao desejo da absolutidade. Por isso, se torna impossível descrever com sentido o *que* são as concepções ditas valorativas. Wittgenstein afasta destas a possibilidade de serem uma ciência. “A Ética, se ela é algo, é sobrenatural e nossas palavras somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um galão nela” (WITTGENSTEIN, 2005, p. 219).

Com isso, podemos entender a afirmativa de Barrett a respeito da religião:

Enquanto aspectos da natureza, como o oceano ou a terra, geram a oração para Deus, as mudanças na atitude dos homens diante deles irão, sem dúvida, influenciar as orações que os homens oferecem a Deus. Por outro lado, o fato de que deve haver qualquer coisa, que deve haver mundo, sobrevive a essas mudanças como uma *fonte de oração* fazendo permanecer distinto de qualquer contemplação de objetos *no* mundo (Cf. Wittgenstein: ‘*Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo*’ *Tractatus*, 6.432). (PHILLIPS, 1981, p. 76).

Isso nos leva a entender que não cabem especulações, por exemplo, acerca de Deus ser o sentido do mundo contingente, e torna-se importante essa ressalva, visto que serve para elucidar o *status* da fé em Deus e a concepção de místico. Por isso é importante a elucidação do dia 08/07/1916, porque com o seguimento desse aforisma, seria possível ter uma objeção dizendo que Deus, fato e mundo são sinônimos (Cf. ZEMACH, 1964). Se estaria utilizando dessas relações, então, para

compreender algo absoluto. No entanto, lembremos o que Wittgenstein nos diz em 5.621: “O mundo e a vida são um só”³. Portanto, como a vida e o mundo são um só, podemos agora dizer que o sentido do mundo/vida é Deus. Por isso, Wittgenstein diz que “podemos chamar Deus ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 99). E, portanto, ao entendermos isso, vemos que “acreditar em Deus, ter Seu espírito, não é contingente ao que acontece *no* mundo, mas é aquilo que é dado pela contemplação *que* o mundo é” (PHILLIPS, 1981, p. 105) e o mundo é pura possibilidade, pura contingência. Acreditar, então, que Deus é o destino do mundo é entregar-se, diante das meras possibilidades do mundo, a algo absoluto. É, no final das contas, dar sentido à contingência, percebendo que nada nesse mundo tem valor. E, diante dessa contingência, entregar-se a algo externo a ela, a um absoluto, a um destino.

Mostra-se que Wittgenstein não estava preocupado com Deus em sentido filosófico⁴. Wittgenstein não estava preocupado em afirmar ou teorizar a respeito de Deus⁵. Deus, por consequência, é remetido ao sentido da vida do sujeito. Deus, não estando *no* mundo (Cf. TLP, 6.432), não é um fato entre outros fatos. Por conseguinte, ele não se revela com coisas que formam parte do mundo. “‘Deus’, portanto, como o

³ “Se descrevo tudo que na projeção se pode descrever, sobra um resíduo, sua essência, que apenas se mostra. Esse resíduo não objetivável, que Wittgenstein chama de vida, coincide com a acessibilidade do mundo e nele está tudo o que toma o mundo meu mundo. O mundo e a vida são um só. O eu da filosofia não é imanente nem transcendente. Ele está nos limites do mundo e do pensamento, em sua forma essencial comum. É condição de existência do mundo e do pensamento. É transcendental” (LOPES, 2001, p. 106).

⁴ Quando o filósofo tentar tratar Deus como mera possibilidade, como sendo ou não o caso, ele se equivoca, porque estará tornando Deus essa possibilidade mundana, e ao fazer isso, ele estará descaracterizando sua própria busca. Quando ele faz isso, o ponto de partida é tendo em vista que a crença de que Deus é algo mundano, sendo, portanto, tratado nessa investigação como sendo um “pode ser”.

⁵ Poderia haver uma objeção do tipo: ‘Wittgenstein, então, não poderia estar se contradizendo neste aspecto? Falando sobre Deus e não querendo teorizar?’ Primeiramente, teorizar já implica algo acerca de uma linguagem com sentido, e o que se faz quando se fala de algo como Deus, é que a sentença se mostra. Realmente, não se pode perguntar quando não se há uma resposta. Uma opção que temos é entender essa ideia se aproximando do pensamento de Peter Hacker, que dirá que as sentenças do *Tractatus* são mal-formadas, por conta de não denotarem estados de coisas; mas, são *absurdos esclarecedores*, pois guiam o leitor a apreender o que é mostrado por outras proposições que não fazem sentido. Ou seja, leva-se o leitor atencioso a perceber os limites da linguagem e do mundo. Porém, disso não gostaríamos de tratar. Somente estamos dando foco à ideia das sentenças sem sentido, aquelas que ultrapassam o dizível, que entram na ideia do mostrar. Basicamente, com a ideia do mostrar, uma sentença *se mostra* em ações e atitude que tomamos frente ao mundo. Assim, um juízo “Deves manter as promessas” *nada diz*, mas *mostra* o que deve ser feito. Poderíamos exemplificar também, que a própria moralidade se exhibe na vida cotidiana das pessoas, com as ações e atitudes que tomam frente ao mundo.

valor, está ‘fora do mundo’, não é parte dele. ‘Deus’, da mesma forma que o valor, não é parte do mundo, do mundo dos fatos históricos e dos dados científicos” (BARRETT, 1994, p. 139). Basicamente, para Wittgenstein Deus é sentido da vida e do mundo (Cf. WITTGENSTEIN, 2009, p. 99). *Que* o mundo existe e que tudo o que nele existe, existe como mera possibilidade.

Assim, em algum sentido, podemos entender que Wittgenstein via a crença em Deus como uma espécie de aconchego diante da contingência do mundo e isso fica claro em seus *Diários*. No dia 07/12/1914, ele escreveu o seguinte: “...estou cansado. Tudo está nas mãos de Deus” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 154). Isso parece muito bem representar o que Wittgenstein vivia no tormento da Primeira Guerra Mundial. Mas, como uma espécie de aconchego, deixava tudo nas mãos de Deus. Por causa disso, o que ele fazia é “desejar e esperar, isso é o único!” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 162). Isso parece, pelo menos em tese, se conectar com o que Wittgenstein, num contexto que fala acerca de que o homem religioso se considera um *desgraçado* por conta da crença da pessoa religiosa chegar ao ponto de se achar *doente*, faz menção acerca da crença: “Vá lá, creiam! Não faz mal nenhum” (WITTGENSTEIN, 2020, p. 94) e, poder-se-ia acrescentar: é uma forma de conforto diante do desespero⁶.

Portanto, parece haver uma necessidade do próprio Wittgenstein de que Deus o protegesse desse mundo que o rodeava, esse mundo completamente sem valor, com todos os fatos sendo contingentes. Porém, a sua *salvação* estava lá. “Deus me ilumine; Deus me ilumine; Deus ilumine minha alma” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 173). Esses ditos acerca da nossa insignificância vão ser elucidados mais a frente, no *Cultura e Valor* (2020), onde Wittgenstein irá dizer que “qualquer homem de uma decência mediana considera-se extremamente imperfeito, mas um homem religioso considera-se um *desgraçado*” (WITTGENSTEIN, 2020, p. 94). Ou seja, dar-se conta da sua própria insignificância⁷ é ter uma experiência mística (Cf. BARRETT, 1994). A

⁶ Não temos tempo aqui, mas se poderia fazer um importante paralelo entre a visão de Wittgenstein e Kierkegaard sobre religião, no que tange a natureza da fé como um salto no absurdo ou um entregar-se totalmente à vontade de Deus.

⁷ Ou seja, Barrett nos dirá que perceber isso “é perceber que como somos fatos, coisas e estados de coisas que compõem o mundo e temos um ‘eu’ psicológico, somos inadequados: esse é o nosso status” (BARRETT, 1994, p. 122). Disso se segue a própria experiência mística: se vê respondidas as questões da ciência, mas, a pergunta mais importante, a saber, ‘por que há algo?’, não possui resposta – científica. Percebo-me como os fatos do mundo, que são sem valor por excelência. “No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece [contingência]; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (TLP, 6.41).

noção de insignificância diante do mundo e a busca de conforto na vontade divina fica ainda mais claro em outras passagens de seus Diários, tais como “Estou doente e minha vida é ruim. Sou um pobre homem infeliz. Que Deus me salve e me conceda a paz. Amém” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 174). Ou ainda, “Que Deus me melhore... Deus, me ajude” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 175). E, para finalizar, “Deus, me ajude. Sofro terrivelmente” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 175).

Essas passagens, além de mostrar a natureza da fé como um entregar-se à vontade divina diante de uma consciência de insignificância, também elucida a questão de que os problemas da vida, aqueles mais profundos, estão para além dos fatos do mundo. Por isso Wittgenstein afirma que: “[...] mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa” (TLP, 6.52). Os problemas do sentido da vida, de Deus e sobre o *que* do mundo, não estão disponíveis ao campo da linguagem significativa. Isso nos faz perceber que “os fatos fazem parte apenas do problema, não da solução” (TLP, 6.4321). Assim, os problemas da vida não se resolvem como representações passíveis de verdade ou falsidade. Talvez por isso, Wittgenstein tenha afirmado que “Pensar no sentido da vida é orar” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 99). Pois, ao orar, deixamos de lado qualquer teoria científica.

Nesse segmento, Phillips explicitará muito bem essa ideia na seguinte passagem:

Nós não podemos falar da existência de Deus no modo que nós falamos da existência das coisas que vêm a ser e deixam de ser. Nós não podemos perguntar a quanto tempo Deus existe, o que causou sua existência, se ele ainda existe, e assim por diante. Deus não é um objeto entre outros objetos, um indivíduo entre indivíduos, um fenômeno entre fenômenos. Como Rush Rhees disse, nós não apontamos e dizemos “Aquilo é Deus” e, se nós queremos saber se duas pessoas significam o mesmo por “Deus”, não está envolvido, mesmo que remotamente, algo como se estivéssemos significando o mesmo por “A Rainha”, “Santa Maria da Igreja”, ou um planeta (PHILLIPS, 2021, p. 37).

Percebe-se que não cabe a ideia de que Deus e mundo sejam o mesmo. Podemos entender que “Deus continua sendo distinto e externo ao mundo, na medida em que se desenvolve a partir de sua natureza e essência” (BARRETT, 1994, p. 139). Explicitando acerca do conceito Deus, esclarece-se que a sua própria natureza ou

essência não permite que ele seja similar ou dentro do mundo, pois extrapola a contingência do mundo. Ou seja, isto está propriamente implícito no conceito de Deus.

Wittgenstein, ao proferir tais aforismas, estava interessado em tentar afastar do âmbito místico discursos científicos e perguntas metafísicas. Essa posição fica clara quando se foi explicitado que a ciência não alcança o problema da vida. Esclarece-se que os problemas do sentido da vida, de Deus e sobre o *que* do mundo não estão disponíveis ao campo da linguagem significativa. Isso nos mostra que a solução dos problemas não está nos fatos do mundo; não é compromisso da ciência tentar resolvê-los. Com isso, podemos entender que o desaparecimento dos problemas da vida não é a negação do sentido da vida ou a negação dos próprios problemas, mas um “cessar da busca por um sentido através de uma linguagem significativa” (SPICA, 2011, p. 59).

Visando uma elucidação a respeito disto, caso visitemos um aforisma em que Wittgenstein fala acerca de Deus, por exemplo, “*Como* seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no* mundo” (TLP, 6.432), fica clara a refutação de não poder argumentar acerca Dele como o próprio sendo uma hipótese. Deus não pertence ao *como* do mundo e, ao não pertencer a tal, não pode ser entendido por meio das instrumentalizações que utilizamos, ou que nos permitem dizer algo sobre *como* o mundo é. Por conseguinte, se as teorias científicas descrevem todas as possibilidades de *como* o mundo pode ser, o místico ficará com a percepção de *que* este mundo é (SPICA, 2010, p. 115).

Agora, com a outra parte do aforisma 6.432, não podemos pensar que ‘não se revelar’ é uma contestação de Wittgenstein às religiões que acreditam na revelação divina. Desse modo, vamos de total acordo com Spica (2011) e Barrett (1994), que afirmam que “o que Wittgenstein quer realmente dizer com essa questão é que ‘Deus’ não é um fato do mundo, sendo, portanto, impossível de figurar ‘Deus’ ou colocá-lo em linguagem significativa” (SPICA, 2011, p. 77). Além disso, Barrett segue dizendo que a forma *a priori* de demonstrar a existência de Deus é a que mais se ajuda a este aforisma proferido por Wittgenstein, por não converter Deus em uma parte causal do mundo.

O que podemos entender com isso, a respeito daquilo que Wittgenstein correlacionou o místico com uma segurança absoluta, a fé religiosa ou fé em Deus é,

nesse sentido, uma necessidade do próprio espírito do sujeito, por se ver abandonado neste mundo, com consciência da sua insignificância. É uma espécie de sentimento de segurança, como Wittgenstein nos mostra:

Quando falamos de Deus e de que ele tudo vê e quando nos ajoelhamos e oramos, todos os nossos termos e ações parecem ser partes de uma grande e completa alegoria que o representa como um ser humano de enorme poder cuja graça tentamos cativar, etc., etc. Mas esta alegoria descreve também a experiência que acabo de aludir. Porque a primeira delas é, segundo creio, exatamente aquilo a que as pessoas se referem quando dizem que Deus criou o mundo; e a experiência da segurança absoluta tem sido descrita dizendo que nos sentimos seguros nas mãos de Deus (WITTGENSTEIN, 2005, p. 222, grifo nosso).

Isso quer dizer que a função da religião ou da crença em Deus é dar um sentido à vida miserável. A partir do momento em que creio, a própria crença me levará a uma vida totalmente diferente daquele que não crê, assim como entendemos que “a vida do feliz é diferente do infeliz” (TLP, 6.43). Ao crer, adota-se um novo modo de vida; o mundo se altera entendendo-o como possibilidade, ou seja, se tem uma compreensão do mundo como todo limitado. “Em suma, o mundo deve, então, com isso, tornar-se a rigor outro mundo” (TLP, 6.43). Por isso, Phillips tem razão ao afirmar que: “A força de uma crença é medida, parcialmente, pelo que uma pessoa está preparada a arriscar por ela, pelo modo que ela governa sua vida” (PHILLIPS, 2021, p. 303).

4 Considerações Finais

Conseguimos concluir que o místico é uma compreensão do mundo como um todo limitado, fazendo com que entendamos que há mundo, e que Deus destina-se ao sentido da vida. A partir disso, inferimos que Deus não se revela na existência do mundo, a existência do mundo é pressuposta pela lógica. Deus se revela quando o sujeito vê que no mundo não há nenhum valor e que para além do mundo é onde se encontra a esfera daquilo que possui valor. Conclui-se, com isso, que Deus é o que designa o sentido da vida. Deus não se mostra como existência do mundo. O mundo existe no *mostrar-se* que ocorre quando fazemos uso da linguagem. Deus não é o sentido do mundo, o mundo existe pelo místico – na compreensão de mundo como

um todo limitado, de que há mundo –, e ele é esse estado único, no qual Deus destina-se ao sentido da vida.

À vista disso, conseguimos deduzir com este trabalho, e é isso que defendemos, que Wittgenstein parece estar preocupado com o papel que Deus desempenha na vida do sujeito. Para ele, a fé em Deus possui íntima ligação com um sentido para a vida e isso traz importantes contribuições para o entendimento do que tal autor entendia por fé religiosa, já que ele não está interessado nos problemas do mundo factual. Deus pode ser comparado com o destino ou com o sentido da vida. Ele é destino e sentido da vida porque aquele que tem fé em Deus entrega-se à sua vontade, pois, ao perceber a miséria de sua vida, ao ter a experiência mística e perceber a contingência de um mundo onde tudo é possibilidade, adquire-se a compreensão do mundo como um todo limitado a fatos.

Referências

GLOCK. H-J. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

SANTOS. L. H. L. “A essência da proposição e a essência do mundo”. *In*: WITTGENSTEIN. L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de SANTOS. L. H. L. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

SPICA. M. A. **A religião para além do silêncio**: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião. Curitiba: CRV, 2011.

SPICA. M. A. Místico *versus* misticismo: Reflexões sobre o místico de Wittgenstein em comparação ao misticismo religioso caracterizado por James. **Princípios**, Natal, v. 17, n. 27, p. 113-136, jan./jun. 2010.

SPICA. M. A. Observações sobre Deus e ética em Wittgenstein. **Ethic@**, Florianópolis v. 9, n. 3, p. 119-131, 2010.

SPICA. M. A. **O Tractatus e a indiferença de Deus em relação ao mundo**: notas sobre o aforisma 6.432. Texto não publicado, 2021.

WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre Ética. *In*: DALL’AGNOL. D. **Ética e Linguagem**: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Editora UFSC, 2005.

WITTGENSTEIN. L. **Diários. Conferências**. Barcelona: Editorial Gredos, 2009.

WITTGENSTEIN. L. **Cadernos 1914-1916**. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2004. (Biblioteca de filosofia contemporânea: 34).

WITTGENSTEIN. L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

Recebido em: 25.11.2022.

Aprovado em: 21.12.2022.



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Cooperatores Veritatis