

LOGOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Faculdade Católica de Fortaleza - Ano I / Nº 1/ Vol. 1 - Janeiro/Julho 2021

Raimundo de Freitas Brito Silva
André de Castro Alencar
Isaías Mendes Barbosa
Tiago dos Santos Alves
Sandonaity Monteiro Amorim
Daniel da Silva Vieira
José Gleison Silva Carlos
Daniel Benevides Soares
Rogério Tadeu Mesquita Marques
Maria Celeste de Sousa
Marcelo Feitoza Muniz

Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar
de Iniciação Científica

Fortaleza

v. 1

n.1

p. 1-150

2021



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

Diretor Geral: Dr. Francisco Antonio Francileudo

Diretora Acadêmica: Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica

Vol. 1, n. 1, p. 1-150, 2021.1

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editora-chefe: Profa. Dra. Raphaela Cândido Lacerda

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)
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Edição

Coordenação Editorial e diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Antonio Marcos Ferreira de Aquino

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

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

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

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

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /
Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 1, n. 1, (2021)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

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

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

CDD 000
100
200
300

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 1	n. 1	p. 1-150	2021
---	-----------	------	------	----------	------

Sumário

Editorial.....	6
Artigos	
A colônia brasileira como <i>lócus</i> filosófico do pensamento vieiriano.....	7
Raimundo de Freitas Brito da Silva	
A tarefa da Filosofia segundo Manoel de Oliveira.....	22
André de Castro Alencar	
Antropologia filosófica vaziana: as concepções do homem na filosofia contemporânea e a categoria de pessoa.....	31
Isaías Mendes Barbosa	
Brasil e o mundo: conquista e bases para a evolução do pensamento de Farias Brito.....	51
Tiago dos Santos Alves	
O itinerário da Filosofia Brasileira: reflexões filosóficas do Grupo de Estudo em Filosofia Brasileira (GEFIBRA).....	64
Sandonaity Monteiro Amorim Júnior	
O papel da (inter)subjetividade vaziana na sociedade brasileira: uma busca pela politização do <i>ethos</i> em tempos de Covid-19.....	79
Daniel da Silva Vieira José Gleison Silva Carlos	
Os literatos-filósofos e a expressão filosófica brasileira.....	93
Daniel Benevides Soares	
Os princípios abolicionistas de Tobias Barreto em “Glosas Heterodoxas”.....	108
Rogério Tadeu Mesquita Marques	
Por que criar um Centro de Estudos em Filosofia Brasileira?.....	119
Maria Celeste de Sousa	
Subjetividade e alteridade nas teias literárias de Patativa do Assaré: traços de um <i>ethos</i> e uma ética da responsabilidade.....	131
Marcelo Feitoza Muniz	

Editorial

Acreditando que o exercício da escrita é fundamental para a aprendizagem e que o conhecimento se fortalece quando compartilhado, apresentamos à comunidade acadêmica um espaço de publicação para jovens pesquisadores graduandos e graduados: a *Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica* da Faculdade Católica da Fortaleza (FCF). Como o próprio nome sugere, o periódico objetiva possibilitar que estudantes de graduação divulguem os seus textos acerca de investigações que perpassam as várias disciplinas científicas da grande área das ciências do homem e da sociedade.

Desde o primeiro anúncio do nascimento do periódico, a recepção positiva por parte dos alunos justificou a iniciativa da sua criação, assim como evidenciou a lacuna que ela vem preencher. Esperamos que mais estudantes se sintam estimulados à produção e à comunicação de seus textos, especialmente motivados a partir da publicação deste número inaugural!

Em maio de 2019, a Faculdade Católica de Fortaleza foi premiada com o nascimento do Centro de Estudos em Filosofia Brasileira (CEFB). Surgido a partir do amadurecimento dos grupos de estudos e com a coordenação geral da Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa, o CEFB estimula estudos em três linhas de pesquisa: A História das Ideias filosóficas no Brasil (GEHIFB); A Filosofia Sistemática Brasileira; (GEFIBRA) e os Literatos-Filósofos (GELIFI).

Dois anos após a sua fundação, o Centro já coleciona iniciativas muito bem-sucedidas de integração entre pesquisadores, alunos e diversos centros acadêmicos. Estas realizações se coadunam com um movimento de valorização da Filosofia feita em solo brasileiro, que já promoveu encontros, dossiês e a publicação de livros voltados ao tema. Como forma de conferir destaque a este trabalho empreendido na FCF, a primeira edição da *Logos & Culturas Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica* dedica o seu espaço inaugural à publicação das produções de professores e alunos dos grupos de estudos do CEFB.

Aos autores, nosso agradecimento.

Aos leitores, boa leitura!

As editoras



A COLÔNIA BRASILEIRA COMO LOCUS FILOSÓFICO DO PENSAMENTO VIEIRIANO

LA COLONIA BRASILEÑA COMO LOCUS FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO VIEIRIANO

Raimundo de Freitas Brito da Silva¹

RESUMO

Este trabalho pretende demonstrar a reflexão do Padre Antônio Vieira acerca de problemas próprios da realidade do Brasil Colônia. É importante, para este escopo, uma exposição e leitura da história deste período, como também do próprio filósofo colocado em questão. Diz-se o filósofo e não seu pensamento na certeza de que Vieira é um homem prático, ou seja, olhar para sua vida é contemplar sua filosofia e estudar suas ideias, é entrar em contato com sua história, por isso o ambiente colonial tornou-se uma grande influência no seu pensamento e um local propício para se elaborar uma autêntica Filosofia brasileira. Desta maneira, a importância de contextualizar o jesuíta no seu tempo está no fato de que sua teoria sempre esteve fundamentalmente unida à prática de pregador, político, diplomata e filósofo, trazendo consigo a tarefa árdua de mediar o conflito entre seus princípios religiosos e as exigências da realidade, as tensões entre o ideal e o possível. Esta característica será bem expressa ao se enfatizar o tema da escravidão na colônia.

Palavras-chave: Vieira. Colônia. Escravidão.

RESUMEN

Este trabajo pretende exponer la reflexión de Padre Antonio Vieira acerca de algunos problemas propios de la realidad del Brasil colonial. Es importante, para este fin, una exposición y lectura de la historia de este periodo, como también del filósofo en cuestión. Se habla del filósofo y no de su pensamiento en la certeza de que Vieira es un hombre práctico, o sea, mirar a su vida es contemplar su filosofía y estudiar sus ideas es entrar en contacto con su historia, por eso el ambiente de Brasil colonial se volvió en una gran influencia en su pensamiento y en lugar propicio para elaborarse una verdadera Filosofía Brasileña. De esta manera, la importancia de contextualizar

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Graduando em Teologia pela Faculdade Católica de Belém (FACBEL). Membro do grupo de estudos História das Ideias Filosóficas do Brasil. Área de pesquisa voltada à Filosofia Brasileira com ênfase no pensamento do Padre Antônio Vieira. E-mail: raimundovicentino@outlook.com.

el jesuíta en su tiempo está en el hecho de que su teoría siempre esteve fundamentalmente unida a la práctica de predicador, político, diplomático y filósofo, trayendo consigo la ardua tarea de mediar el conflicto entre sus principios religiosos y las exigencias de la realidad, las tensiones entre el ideal y el posible. Esta característica será bien expresada al enfatizarse el tema de la esclavitud en Brasil colonial.

Palabras-clave: Antonio Vieira. Brasil colonial. Esclavitud.

1 Introdução

A presente pesquisa surge da preocupação em apresentar o Padre Antônio Vieira frente a dificuldades muito próprias do Brasil colônia. Esta decisão de expô-lo neste ambiente busca ser um pequeno passo para solucionar uma grave deficiência do estudo filosófico e acadêmico do Brasil que é a escassa pesquisa acerca de temáticas tipicamente brasileiras pelos brasileiros e, conseqüentemente, a nível mundial.

Portanto, pretende-se vislumbrar as dificuldades presentes no Brasil colonial do século XVII, como o problema da escravidão, da devassidão na colônia, aumento das injustiças sociais, com o objetivo de demonstrar com maior clareza a busca empreendida pelo Pe. Antônio Vieira em motivar uma reflexão do homem acerca de si, a partir de suas fraquezas e debilidades e as resoluções que procurou empreender para tais problemas, sempre com a convicção de que o espaço brasileiro e os indivíduos que a ele pertencem trazem consigo uma preciosa possibilidade filosófica, quando colocam em questão suas dificuldades particulares ou mesmo quando questionam-se da própria possibilidade de haver filosofia neste país.

2 A Terra de Santa Cruz

A colonização do Brasil não foi um processo homogêneo no que se refere aos modelos que assumiu, muito menos, pacífico. Padre Alexandre Fonseca, CM, (Congregação da Missão), destaca em sua dissertação intitulada *A Defesa dos Povos Indígenas Segundo José de Anchieta* três momentos deste processo (Cf. DE PAULA, 1996).

A primeira fase se dá na data de 21 de abril de 1500 a partir da oficial tomada do território que mais tarde chamar-se-ia Brasil (DE PAULA, 1996). É bem verdade que, desde o começo, esta colonização se deu de forma controversa, pois os indivíduos europeus, com destaque para os portugueses, neste caso específico, chegaram e apossaram-se do território como se realmente fosse um local desprovido de habitantes, isto é, não consideraram os povos nativos. Paulo Roberto Margutti expõe este curioso e sombrio fato da história do Brasil através de uma leitura do ato dos portugueses de levantar uma cruz no território que haviam chegado:

É importante enfatizar aqui a ambiguidade deste ato. Do ponto de vista europeu, as providências tomadas constituíam explicitamente importantes atos civilizatórios. Através do marco de pedra eles estavam avisando aos concorrentes europeus (espanhóis, ingleses, franceses, etc.) que tinham tomado posse da terra, legalmente e em nome de Deus. Do ponto de vista dos índios, porém, o ato que eles receberam inicialmente como manifestação de uma alteridade cobiçada tinha um significado implícito que só seria revelado com o avanço da colonização. O marco de pedra significava que eles, os habitantes da terra por séculos, deixavam de ser donos dela mediante uma usurpação arbitrária disfarçada em ato jurídico. O território brasileiro e os povos que o habitavam, como por um passe de mágica, foram colocados sob a jurisdição do Estado português (MARGUTTI, 2013, p. 188).

Foi, porém, apenas após três décadas que os portugueses se empenharam de maneira mais intensa no processo de colonização. Desta maneira, em 1530, influenciados pelas dificuldades que surgiram no comércio de especiarias das Índias, os lusos voltaram-se, mais especificamente, ao Brasil e dividiram-no em capitanias hereditárias, isto é, extensos espaços de terra confiados a um indivíduo para que produzisse e cuidasse do local, tais propriedades passavam de pai para filho e eram uma maneira prática de ocupação dos territórios. Esta foi, segundo Padre Alexandre Fonseca, CM, a segunda fase da colonização (DE PAULA, 1996, p. 45).

Muitos problemas e dificuldades com os nativos surgiram. A escravidão dos índios era um projeto visto como necessário, por falta de mão de obra e por um pensamento de que os portugueses que habitavam as colônias não estavam pela labuta, mas para progredirem: “Os colonos portugueses não vieram ao Novo Mundo para servir e trabalhar, mas para conquistar poder e posses” (THOMAS, 1981 apud DE PAULA, 1996, p. 49). Este fator gerou no Brasil certo conformismo que permitia uma verdadeira degradação moral e até mesmo sanitária (MARGUTTI, 2013, p. 170).

A colônia não era vista como um local de permanência, mas de passagem e exploração (MARGUTTI, 2013, p. 170).

Quando o quadro do Brasil estava crítico, Portugal decidiu reajustar a colonização através do estabelecimento de um governo possuidor de poder e centralizado, representado por um indivíduo que deveria atenuar os conflitos entre colonos e indígenas, divulgar e preservar a fé e incentivar a economia da colônia, com principal ênfase na produção e beneficiamento de cana de açúcar (Cf. DE PAULA, 1996). Neste momento entra na história do Brasil de forma mais intensa a Companhia de Jesus. Em verdade, por causa das exigências geradas pela necessidade de cultivar a diplomacia entre os colonos e indígenas, urgências catequéticas e de auxílio religioso na colônia, o governo de Portugal acordou com os missionários de Inácio de Loyola para que as terras coloniais (Brasil) enviassem padres e irmãos. Eis a terceira fase da colonização do Brasil (Cf. DE PAULA, 1996).

Os Jesuítas tinham em seu projeto de evangelização alguns métodos que foram essenciais e marcaram de modo fulcral a cultura brasileira e permitiram um contato mais próximo entre os europeus e indígenas em um momento de crise. Eles intentavam morar junto com os nativos (Cf. DE PAULA, 1996), ensinavam-lhes as verdades da fé Católica com ênfase aos *curumins* para, a partir deles, catequisar os adultos, passaram a formar para a própria companhia rapazes mestiços (Cf. DE PAULA, 1996) e, talvez um dos maiores feitos dos jesuítas, aprenderam a língua dos nativos.

De fato, José de Anchieta em um esforço e auxiliado por grandes capacidades poderia afirmar com São Paulo: “Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo” (1 Cor 9,22). O apóstolo do Brasil, em poucos anos de estadia na colônia, organizou uma gramática da língua Tupi, o que permitiu o aprendizado e melhores diálogos entre os jesuítas e os índios. Anchieta afirma: “Quanto á língua eu estou adiantado (...) Tenho coligido toda a maneira dela por arte e pera mim tenho entendido quase todo seu modo” (ANCHIETA apud DE PAULA, 1996, p. 57).

O período colonial no Brasil foi, portanto, cheio de contrariedades que marcaram o pensamento e a filosofia da época. Como já foi expresso, os portugueses viviam uma corrupção, a madraçaria causada pelo orgulho era forte marca deste ambiente e influenciava a exploração dos nativos. Na medida em que a colônia foi tornando-se um pouco mais urbana também trouxe consigo outros problemas deste estilo de vida,

como dificuldades sanitárias, as festas constituíam verdadeiros bacanais, a devassidão era muito presente e essa era uma realidade que tocava até a vida religiosa e clerical (Cf. MARGUTTI, 2013). Tal quadro fazia com que os colonos buscassem meios de escapar dos gritos das suas consciências atormentadas por uma vida incoerente com a fé católica que professavam publicamente, mas que tinha como marca essencial a aparência. Inspirado em Roberto DaMatta, Margutti expressa a vida dos colonos em três pontos, viviam três condutas morais diferentes denominadas 'a casa', 'a rua' e 'o outro mundo' (Cf. MARGUTTI, 2013). Esta tríade é apresentada como modos de viver marcados por diferentes intenções, muitas vezes diversas, a saber, interesses pessoais e marcados pela priorização parental; interesses mais comunitários e o desprezo dos dois interesses anteriores entendidos como vaidade e a busca de algo considerado maior, isto é, a eternidade (Cf. MARGUTTI, 2013).

3 Vida de Vieira

Foi neste ambiente contraditório que atuou, viveu grande parte de sua peregrinação, influenciou e foi influenciado o grande jesuíta Padre Antônio Vieira. De fato, ele nasceu pouco mais de um século depois da primeira missa celebrada no Brasil. No ano de 1608, na cidade de Lisboa, em Portugal, vinha à luz este orador e filósofo. Seis anos depois mudou-se para o Brasil residindo na cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos juntamente com seus familiares (Cf. HAYASHI *et. al.*, 2012).

No dia 05 de maio de 1623, como muitos religiosos, à contragosto do pai, entra no noviciado da Companhia de Jesus e recebe o Sacramento da Ordem aos 26 anos (Cf. LOPES, 2008). Com pouco tempo ganha muito prestígio. De fato, por volta de uma década depois da sua ordenação recebe o posto de pregador do Rei (Cf. HAYASHI *et. al.*, 2012). Tal prestígio se dá pela vivacidade de seus sermões que, cheios de energia, encantavam os que lhe escutavam e, através das palavras, Vieira conseguia convencer tanto religiosa, quanto politicamente seus ouvintes: “[...] há um sério e poderoso arsenal intelectual atinado e concatenado, passível de reconstrução nas intervenções produzidas por este jesuíta que viveu ao longo de quase todo o século XVII (1608-1697)” (COELHO, 2003, p. 116).

Não se deve pensar, porém, que Antônio Vieira viveu somente os gozos de uma existência cheia de prestígio, de fato seu envolvimento político lhe custou renhidos combates, como bem explica J. Lúcio D'Ázevedo:

A subita retirada da politica, e a resolução de voltar á America, foram-lhe talvez impostas pelo geral. Era costume na Companhia apear os padres quando chegavam á mais elevada proeminência politica, mas aqui é de crer tivessem parte instancias do gabinete de Madrid. Nas contendias diplomáticas Vieira era um temido adversario. Em Roma, o embaixador duque do Infantado, desesperando de vence-lo, mandara attentar-lhe contra a vida: o jesuita salvou-se pela fuga. Que muito era agora que lhe retirassem das funções politicas, e o fizessem partir para um remoto exilio? [sic] (D'AZEVEDO, 1999, p. 44).

A vida na colônia era muito dura, cheia de desafios e perigos. Havia problemas próprios deste espaço físico e cultural que o padre Jesuíta foi obrigado a enfrentar, a saber, escravidão dos índios, extremo flagelo e escravidão dos negros, vida desregrada dos colonos. As intrigas entre os portugueses e indígenas eram constantes (Cf. DE PAULA, 1996). Desta maneira, deve-se imaginar o choque de realidade que viveu o padre Antônio Vieira ao voltar ao Brasil depois de passar um considerável período na Europa, já habituado a outros tipos de problemáticas e perigos particulares deste espaço do mundo tido como desenvolvido, em verdade não menos ameaçadores, mas de certo mais familiares. Padre Vieira demonstra sua vida na colônia nos seguintes termos:

Sabei, amigo, – escrevia do Maranhão, – que a minha vida é esta; ando vestido de um panno grosseiro da terra, mais pardo que preto; cômô farinha de pau; durmo pouco; trabalho de pela manhã até á noite; gasto parte della em me encomendar a Deus; não trato com viva creatura; não saio fóra senão a remedio de alguma alma; choro meus peccados; faço que os outros chorem os seus ; e o tempo que sobeja destas occupações levam-no o livro da Madre Santa Thereza, e outras de similhante leitura [...] [sic] (D'AZEVEDO, 1999, p. 47).

Como mais uma dificuldade de sua existência padre Antônio Vieira foi acusado de herege pela inquisição, onde teve que defender-se e não saiu deste momento sem receber desagradáveis correções: “Em 1659 escreveu a obra *Esperanças de Portugal – V Império*, que, mais tarde (1665), o levaria às barras do tribunal do Santo Officio” (HAYASHI *et. al.*, 2012, p. 99).

Foi em meio à procura da total exoneração de tais penalidades que Antônio Vieira pronunciou em Roma o instigante sermão de *Quarta-feira de cinza* no ano de

1672, onde reflete acerca do homem que já no presente de sua vida é pó (Cf. VIEIRA, 2014). Vieira consegue, enfim, gozar da plena inocência que tanto procurava: “Condenado pela Inquisição, Vieira foi absolvido pelo Papa (1675) [...]” (HAYASHI *et. al.*, 2012, p. 99). Depois de, como o próprio Antônio Vieira denomina, uma vida de vária e perpétua peregrinação (Cf. VIEIRA, 2014), parte para o Brasil no dia 17 de janeiro de 1681, onde sistematiza boa parte de seus sermões para a edição (Cf. MARGUTTI, 2008).

Segundo o conceito de ‘autopoiese’ apresentado por Fritjof Capra e Pier Luigi Louise na obra *A Visão Sistêmica da Vida*, um organismo depende de forma fundamental de um ambiente e o constitui enquanto individua-se. Na medida que é a parte de um todo, influencia esse todo e possui uma identidade própria: “Efetivamente, poderíamos dizer com os proponentes da teoria da autopoiese (Maturana e Varela, 1980/1972, 1980) que a principal função da célula é manter sua própria individualidade apesar da miríade de transformações químicas que ocorrem nela” (CAPRA; LUISI, 2014, p. 171).

Esta imagem pode ser usada para explicar o Padre Vieira. Influenciado pelo seu ambiente, tanto o da capital quanto o da colônia, apresenta em seus escritos e falas traços de um autêntico filho de seu tempo:

Os Sermões trazem as marcas desse século que colhe os frutos do Renascimento e naturalmente também as marcas pessoais de seu autor: religioso jesuíta, pregador régio, diplomata, missionário no Maranhão e no Pará, visionário, condenado pela inquisição, absolvido e confirmado pelo Papa, e finalmente escritor, editor e revisor de seus textos literários (VIEIRA, 2014, p. 7).

O padre jesuíta, todavia, não foi apenas um indivíduo que absorveu as ideias que o circundavam sem nenhuma reflexão ou crítica e, de fato, no século XVII houve muitos acontecimentos importantes e viveram diversos pensadores ilustres:

Viveu o século XVII – século da Guerra dos trinta anos, de Luís XIV, de Descartes, de Bossuet, de Galileu Galilei, de Kepler e de Isaac Newton, de Rembrandt, dos Stuarts, de John Milton, de Góngora, de Gregório de Matos, da gramatização das línguas indígenas, da expansão agrícola e pecuária... (VIEIRA, 2014, p. 7).

Vieira deu uma legítima contribuição por meio de uma maneira própria de se refletir acerca da vida e dos problemas sociais de seu ambiente, sem deixar de ser

uma expressão do momento em que viveu: “Com efeito, em primeiro lugar, ele não só viveu nessa época, mas também foi sobretudo um homem de ação que usa seus dons oratórios na forma literária do sermão para atingir objetivos práticos bem determinados” (MARGUTTI, 2008, p. 182).

Para se entender Antônio Vieira necessita-se sempre de um olhar para a sua história, tanto a de sua pessoa quanto a de seu tempo, ou seja, nunca o considerar tão somente como um teórico, mas como um prático, um homem que usou de sua arma mais poderosa que é a língua para convencer os indivíduos a aderirem aos seus ideais e que buscou traçar planos e metas para a resolução das dificuldades próprias da sociedade a que pertencia. Não se pode julgá-lo somente como padre jesuíta, mas como teólogo, escritor, diplomata (Cf. BORGES, 1992), conselheiro e, neste caso, especialmente, como filósofo. Seus sermões eram direcionados com a finalidade de cunho religiosos, porém isso em nada rebaixa o valor altamente filosófico destes textos.

Depois de uma longa e turbulenta vida, Padre Antônio Vieira, no dia 18 de julho de 1697 na cidade de Salvador no Brasil, morre como um verdadeiro católico, isto é, com o sentimento que procurava incutir nos homens marcados por pretensões ambiciosas e, no caso da colônia, por uma verdadeira degradação moral, uma visão cética, cheios de saudade (Cf. BERTINI, s/d), afligidos por enormes dores. De fato, Vieira morreu tomado de um desengano (Cf. MARGUTTI, 2013) acerca do mundo e de suas vaidades, tantas vezes por ele administrado aos que lhe ouviam como remédio da alma. Morreu também como missionário, pois faleceu nas terras longínquas para onde fora enviado para servir. Vieira morreu como português, em verdade ele mesmo afirma: “Para nascer, Portugal. Para morrer, todo o mundo” (VIEIRA apud BORGES, 1992, p. 516). Enfim, morreu como um filósofo, pois viveu as ideias que assumiu, ou melhor, as realizou morrendo. Entendendo no sermão de *Quarta-feira de cinza* que o homem é pó, não foi isento deste mesmo fim: “Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gn 3,19).

4 A Escravidão no Brasil

Antes, porém, de tornar-se ou mesmo já sendo este pó anunciado no subtópico anterior, Padre Antônio Vieira deparou-se no Brasil com o sério problema da

escravidão. Esta cruel prática exercida pelo colonizador europeu é bem descrita pelo próprio sacerdote no seu discurso *XXVII sermão de N. S. Rosa Mística* pregado aos escravos africanos. É importante se considerar que para o sacerdote jesuíta tal fato já era assombroso, comprova-se isso já no início do discurso mencionado acima: “Uma das grandes coisas que se vê hoje no mundo, e nós pelo costume de cada dia não admiramos, é a transmigração imensa de gentes de nações etíopes, que da África continuamente estão passando a esta América” (VIEIRA, 1998, p. 36).

Vieira demonstra o quanto o evento da escravidão o faz refletir (Cf. MARGUTTI, 2013). Em verdade, o transporte dos negros para a Terra de Santa Cruz, onde estes indivíduos viveram um verdadeiro calvário, não foi um evento tímido, se deu de forma vil e desnuda. Como se já não bastasse as desventuras vividas em alto-mar, elas continuaram nestas terras, na época, recém “descobertas”, mas já tão cobertas de sangue inocente e forçado suor. Assim, declara o padre a respeito de suas ponderações:

Não há escravo no Brasil, e mais quando vejo os mais miseráveis, que não seja para mim matéria de uma profunda meditação. Comparo o presente com o futuro, o tempo com a eternidade, o que vejo com o que creio, e não posso entender que Deus criou estes homens tanto a sua imagem e semelhança, como os demais, os predestinasse para dois infernos, um nessa vida outro na outra (VIEIRA, 1998, p. 38).

O sacerdote resolve esta problemática através da fé, não por meio de elucubrações teológicas, por outro lado, busca uma resolução simples, e muito própria da vida dos seus ouvintes escravos, ou seja, aponta para a devoção e, a partir daí, para a Providência Divina: “Procurarei que seja com tal clareza que todos me entendais” (VIEIRA, 1998, p. 40).

Desta maneira, alega que há no estado dos negros do Brasil uma especial influência dos desígnios de Deus que, por meios nem sempre convencionais e amiúde desagradáveis, abundantemente concede graças necessárias à vida e à salvação de seus filhos, distribuindo-lhes bens ou livrando-lhes de males, principalmente, por meio de Maria Santíssima:

Algum grande mistério se encerra logo nesta transmigração, e mais se notarmos ser tão singularmente favorecida e assistida de Deus, que não havendo em todo o Oceano navegação sem perigo e contrariedade de ventos, só a que tira de suas pátrias a estas gentes e as traz ao exercício do

cativeiro, é sempre com vento à popa, e sem mudar de vela (VIEIRA, 1998, p. 38).

A devoção à Virgem Maria, e mais especificamente, por meio do Rosário, seria o meio encontrado pela Divina Providência de auxiliar os africanos (VIEIRA, 1998, p. 38). Com isso, já que estes indivíduos não eram católicos antes da escravidão, este estado de cativeiro que, à primeira vista, demonstra-se totalmente negativo, é salvaguardado por Vieira quando concede aos homens escravizados a salvação cristã que se dará após suas mortes. Desta maneira, o cativeiro dos negros seria como uma fase de preparação (VIEIRA, 1998, p. 38). Tais elucubrações do inaciano demonstram empatia pelos etíopes escravizados e proferem sérias críticas aos senhores dos escravos de forma dura e corajosa (VIEIRA, 1998):

Estão açoitando cruelmente o miserável escravo, e ele gritando a cada açoite, Jesus, Maria, Jesus, Maria, sem bastar a reverência destes dois nomes, para moverem à piedade um homem que se chama cristão. E como queres que te ouçam na hora da morte estes dois nomes, quando chamares por eles? Mas estes clamores, que vós não ouvis, sabeí que Deus os ouve; e já que não têm valia para com o vosso coração. A terão sem dúvida sem remédio para vosso castigo (VIEIRA, 1998, p. 67).

O discurso de Vieira aos escravos africanos é, porém, perpassado por diversas dificuldades (Cf. MARGUTTI, 2013), umas clarividentes, outras mais obscuras. De fato, e em primeiro lugar, é obvio que uma alocução que argumenta no sentido de pessoas acomodarem-se a uma situação visivelmente desumana (VIEIRA, 1998) torna-se extremamente problemática (Cf. MARGUTTI, 2013), mesmo com a promessa de bem-aventurança: “Que importa, porém, que os senhores os não admitam à sua mesa, se Deus os convida e regala com a sua?” (VIEIRA, 1998, p. 63). E mais: “Tudo o que fizerdes, não seja por força, senão por vontade, advertindo outra vez que servis a Deus, o qual vos há de pagar o vosso trabalho, fazendo-vos seus herdeiros” (VIEIRA, 1998, p. 57). Outro fator que acaba mostrando-se como um impasse no argumento do filósofo cristão é o fato de que os africanos não passaram por uma “conversão”, tal como intenta a Igreja Católica ou mesmo como descreve Vieira no sermão:

Mas, quando hoje os vejo tão devotos e festivais diante dos altares da Senhora do Rosário, todos irmãos entre si, como filhos da mesma Senhora, já me persuado sem dúvida que o cativeiro da primeira transmigração é

ordenado por sua misericórdia para a liberdade da segunda (VIEIRA, 1998, p. 38).

Em verdade, os negros usaram das devoções católicas como espaços de manutenção de sua própria cultura. Um dos exemplos desta atitude são as próprias Confrarias do Rosário que, sendo vistas pelos pesquisadores em um primeiro momento como lugares de imposição da cultura europeia sobre a africana (Cf. BAHY, 2005), depois, com exames mais pormenorizados, descobriu-se que eram espaços de cooperação orgânica dos escravizados e símbolo de resistência cultural.

Desta maneira, no interior destes grupos, os africanos poderiam relacionar-se como iguais e, além de terem salvaguardados um apoio da comunidade pertencente à confraria no momento da morte, ou até de miséria maior que a dos demais membros, poderiam, nas festas dos padroeiros que eram sempre santos identificados com os negros, manifestar de forma disfarçada, mas plena, as suas raízes, a sua cultura e a sua religião originária. Este fator é evidenciado por Cristiane Pinto Bahy:

A partir da década de 90 as pesquisas sobre confrarias religiosas aumentam, trazendo obras que estudam as festas das irmandades leigas, analisando-as não somente como o momento de homenagem ao orago, mas também como espaços de sociabilidades ou de protesto político, por exemplo. Nos estudos sobre irmandades de escravos, são levadas em conta as experiências vividas pelos escravos dentro das Irmandades. As confrarias são vistas como espaços onde seus membros conheciam seus limites dentro da sociedade, mas que não deixavam de agir conquistando seus espaços e atuando dentro do possível (BAHY, 2005, p. 203).

As confrarias como meio de manifestação cultural por parte dos escravos podem ser também verificadas em outro trecho produzido por Bahy:

Iniciavam as danças, a música e distribuição de comida, não ficando muito claro o limite entre o sagrado e o profano dentro das festas. A Igreja Católica procurava coibir os aspectos profanos das festas [...]. Com o objetivo de unir os irmãos e a população, as irmandades distribuíam comida e bebida, pois além das 'comilanças' embebedar-se também fazia parte dos festejos (BAHY, 2005, p. 205-206).

Desta maneira, percebe-se que, enquanto Vieira fala de uma sincera devoção dos irmãos do Rosário, evidencia-se que esta atitude não era tão somente católica, mas prenhe das suas culturas originárias. Com isso, a vinda dos escravos como uma providencial maneira de Deus conceder-lhes a salvação seria um argumento pouco

convincente, já que a escravidão e até a imposição do catolicismo não são sinônimos de adesão total à Igreja que Padre Vieira demonstrava como caminho do céu.

Outro aspecto problemático na argumentação sobre a escravidão nos discursos de Vieira que, à primeira vista pode passar despercebido, mas com a simples comparação entre o discurso *XXVII sermão de N. S. Rosa Mística* e o sermão das *Tentações* pregado aos moradores do Maranhão, é desvelado, são as contradições na atitude do jesuíta no que se refere a escravidão dos índios e a dos negros.

Os dois discursos tematizam a escravidão, mas enquanto no primeiro o inaciano indica aos negros que sirvam seus senhores, como já foi discutido, no segundo, Vieira condena frontalmente o cativo dos indígenas e, apesar de propor uma resolução um pouco tímida, aprovando a servidão destes mesmos indivíduos (nativos) durante metade do ano (Cf. VIEIRA, 2011) ou consentindo com esta desumana prática no caso de indígenas condenados à morte e resgatados desta situação pelos colonos, seus argumentos a favor dos povos originários são magistralmente proferidos em vista da liberdade: “Mas não é necessário ir às religiões: ide à Turquia, ide ao inferno, porque não pode haver turco tão turco na Turquia nem demônio tão endemoniado no inferno que diga que um homem livre pode ser cativo. Há algum de vós, só com o lume natural, que negue? Pois em que duvidais?” (VIEIRA, 2011, p. 41).

As atitudes de Vieira não tão radicais quanto à escravidão podem ser explicadas pela característica diplomática e pragmática deste orador e político. Nas palavras de Alessandro Manduco: “Amplamente conhecido, o tom pragmático marca indelével a figura do padre Vieira” (COELHO, 2003, p. 116). Desta maneira, o sacerdote busca soluções possíveis para o seu tempo, e aplica-se a lutar contra a escravidão de forma sempre rigorosa, mas ao mesmo tempo homeopática.

As ponderações feitas acima, porém, não explicam a contradição entre a posição de Vieira que aconselha que os negros se acomodem com seu estado e a que condena a escravidão dos índios. Este fator pode ser esclarecido através da cultura, isto é, enquanto nos nativos do Brasil, como bem afirma o humanista Michel de Montaigne, “Não se vê nenhum que não prefira ser matado e comido a pedir mercê” (MONTAIGNE, 1972, p. 108), ou seja, a escravidão não era recorrente já que praticavam a antropofagia, os africanos já conheciam a escravidão entre eles (Cf. MARGUTTI, 2013). Darcy Ribeiro explica que os nativos não praticavam a escravidão

pelo fato dela não gerar tanta vantagem diante da manutenção do cativo, já que o sustento entre eles era visando a subsistência:

A antropofagia era também uma expressão do atraso relativo dos povos Tupi. Comiam seus prisioneiros de guerra porque, com a rudimentaridade de seu sistema produtivo, um cativo rendia pouco mais do que consumia, não existindo, portanto, incentivos para integrá-lo à comunidade como escravo (RIBEIRO, 1995, p. 35).

Portanto, percebe-se que seria mais complicado para Vieira combater a escravidão dos etíopes, levando em conta que ela estava fundada em um costume cultural dos próprios africanos: “Na verdade, a sua proposta é inteiramente pragmática, se levamos em consideração o fato de que na época os negros já conheciam e praticavam a escravidão na própria África” (MARGUTTI, 2013, p. 254). Diferente da escravidão dos nativos do Brasil que não era uma prática: “enquanto os indígenas se revelavam totalmente avessos a tal tipo de atividade” (MARGUTTI, 2013, p. 254). Esta atitude do sacerdote jesuíta diante da escravidão demonstra-se embebida de uma dimensão política: “Era o melhor que se poderia fazer para levar adiante a colonização do país” (MARGUTTI, 2013, p. 254).

Considerações Finais

Uma das preocupações da elaboração deste artigo foi, além de expor a história do filósofo e algumas sinuosidades de sua época, proporcionar o conhecimento da atuação de Vieira no Brasil colônia, com a finalidade de exibir uma filosofia de grande qualidade elaborada por este sacerdote católico visando questões desta localidade.

A dificuldade colonial escolhida para ser exposta foi uma das grandes chagas para o Brasil até os dias de hoje, a saber, a escravidão. Notou-se que é um ponto complexo para Vieira, já que, ao mesmo tempo que condena os abusos dos senhores para com os africanos, motiva-os (escravos africanos) a uma aceitação da situação deplorável em que se encontravam em vista da salvação.

É bem verdade que, como já foi trabalhado, dois fatores podem abalar o argumento de Vieira que aconselha o consentimento da escravidão aos africanos em vista da conversão e da eternidade, são eles o movimento que muitos desses indivíduos fizeram em mesclar os seus costumes com os que lhe foram prescritos,

impondo-se diante desta “conversão”, e a posição vieiriana contrária a escravidão dos índios, salvo algumas flexibilidades nas propostas que se tornam, também, problemáticas.

Por conseguinte, depreende-se de tal impasse que Padre Antônio Vieira trabalha de maneira política pois, entre combater a escravidão em uma cultura que esta prática estava arraigada, africana, e impedi-la de ser praticada com um povo que, exercendo a antropofagia, não possuía o costume de escravizar pessoas, os nativos brasileiros, o inaciano optou pelo caminho realizável, ou mais fácil, no seu tempo (MARGUTTI, 2013, p. 254).

Referências

BAHY, Cristiane Pinto. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos do Arraial de Viamão (1780-1820): Fontes primárias e perspectivas de pesquisa. *In: Jornada Setecentista*, Curitiba, p. 200-208, 2005. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/A-Irmandade-de-Nossa-Senhora-do-Ros%C3%A1rio-dos-Pretos-do-Arraial-de-Viam%C3%A3o-1780-1820-Cristiane-Pinto-Bahy.pdf>. Acesso em: 21.out.2020.

BERTINI, Fátima. O Conceito de Saudade (*Desiderium*): A Pertinência de Uma Tradução. *Santa Bárbara Portuguese Studies*, University of Califórnia, v. 2. Disponível em: https://sbps.spanport.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_sbps/files/sitefiles/bertini.pdf. Acesso em: 21.out.2020.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2016.

BORGES, Paulo A. E.: “Vieira”. *In: Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 5, Lisboa: Verbo, 1992.

CAPRA, F.; LUISI, P. L. **A Visão Sistêmica da Vida**: Uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas. Tradução de Mayra T. Eichemberg e Newton R. Eichemberg. São Paulo: Cultrix, 2014.

COELHO, Alessandro Manduco. O Empenho de Antonio Vieira. **Lua Nova Revista de Cultura e política**, n. 59, p. 115-136, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ln/n59/a06n59.pdf>. Acesso em: 21.out.2020.

D'AZEVEDO, J. Lúcio. **Os Jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e colonização. Belém: SECULT, 1999.

DE PAULA, Alexandre. **A Defesa dos Povos Indígenas Segundo José de Anchieta**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 1996.

HAYASHI, Maria *et. al.* A obra do Padre Antonio Vieira na agenda das pesquisas acadêmicas no Brasil. **ETD – Educ. Tem. Dig.** Campinas, v. 14, n. 1, p. 96-120, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.sumarios.org/artigo/obra-do-padre-antonio-vieira-na-agenda-das-pesquisas-acad%C3%AAsicas-no-brasil>. Acesso em: 21.out.2020.

LOPES, Marcos Antônio. Lógica e Alegoria: Argumentação e Ação nos Sermões de Vieira. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 35, n. 122, p. 157-165, mai./ago. 2008.

MARGUTTI, Paulo Roberto Pinto. **História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARGUTTI, Paulo Roberto Pinto. O Padre Antônio Vieira e o pensamento filosófico brasileiro. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 35, n. 122, p. 167-188, mai./ago. 2008.

MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. *In*: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1972. (Coleção Os Pensadores).

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Erechim: EDELBRA, 1998.

VIEIRA, Antônio. **Sermões escolhidos**. 4ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2011. (Coleção a obra-prima de cada autor; 146).

Artigo recebido em: 11/05/2021.

Artigo aprovado em: 30/05/2021.

A TAREFA DA FILOSOFIA SEGUNDO MANFREDO OLIVEIRA¹

IL COMPITO DELLA FILOSOFIA SECONDO MANFREDO OLIVEIRA

André de Castro Alencar²

RESUMO

Se lançarmos o olhar para o horizonte da reflexão filosófica ao longo da história apresentar-se-nos-á inúmeros objetos que foram alvos de acurada investigação pelos filósofos na tentativa de interpretar a realidade. Até mesmo a própria Filosofia tornou-se objeto de si mesmo. Desse modo, a presente comunicação objetiva refletir sobre a tarefa da filosofia hoje; à luz do pensamento de Manfredo Oliveira a partir da obra *A Filosofia na crise da modernidade*.

Palavras-chave: Manfredo Oliveira. Crise na Modernidade. Filosofia.

RIASSUNTO

Si noi lanciamo lo sguardo all'orizzonte della riflessione filosofica al lungo della storia, si presenterà innumerevoli oggetti che sono stati bersaglio di accurata investigazione per gli filosofi nel tentativo di interpretare la realtà. Addirittura, la propria Filosofia si è diventata oggetto di se stessa. In tal modo, la presente comunicazione tiene l'obiettivo di riflettere su il compito della filosofia oggi; alla luce del pensiero di Manfredo Oliveira a partire della sua opera *La Filosofia nella crise della modernità*.

Parole-chiave: Manfredo Oliveira. Crise nella Modernità. Filosofia.

1 Introdução

O propósito deste modesto labor reflexivo a que me dedico aqui pode ser comparado com a seguinte imagem (guardado as devidas proporções): um sênior que

¹ Esse artigo é fruto dos encontros do Grupo de Estudo em Filosofia Brasileira (GEFIBRA) e conta com a orientação da Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa.

² Graduando em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: andzejcastro@gmail.com.

faz sua jornada e à medida do seu caminhar, sabendo ou não, vai deixando rastros. Rastros estes que não são suas pegadas simplesmente, mas, sobretudo, suas palavras cheias de sabedoria. Ocasionalmente, aparece um jovem e, a seu modo, vai tentando recolher o máximo que pode das preciosidades deixadas por aquele respeitoso senhor.

Deixando a alegoria e passando para a precisão, intenta-se nestas despretensiosas páginas recolher do pensamento de Manfredo Oliveira a compreensão que este tem acerca da tarefa da Filosofia. Para isso, lançamos nosso olhar para um ponto específico de sua obra, intitulada *A Filosofia na crise da modernidade*. Deixando guiar por ela, procuramos responder à seguinte questão: *qual, segundo Manfredo, a tarefa da filosofia?*

Como veremos, tal pergunta não de nenhum modo ingênua nem marginal; mas tem sua devida importância e valor; porque toca não só a natureza mesma da filosofia, como diz respeito diretamente ao ser do homem.

2 A tarefa da Filosofia

A pergunta pela tarefa da Filosofia não é tão simples como se pensa, sobretudo, se tivermos em mente o contexto de pluralismo filosófico atual em que impera a incerteza até mesmo sobre o que é a Filosofia (ZILLES, 2016, p. 19), e conseqüentemente, sobre a tarefa que lhe compete realizar.

Com efeito, há quem defenda que a Filosofia é marcada pelo seu objeto. Nessa perspectiva ela se orienta para a realidade, o conhecimento e a ética. Em contrapartida, há os que pensam que aquilo que define a Filosofia é o método, ou, há ainda os filósofos que veem a Filosofia como uma maneira de se posicionar frente a vida.

Em resumo, o panorama contemporâneo é, por demais diversificado e especializado a ponto de poder-se concluir que no cenário em que vivemos não existe simplesmente a filosofia, mas muitas filosofias.

Diante disso, indicaremos três principais tarefas da Filosofia segundo o pensamento de Manfredo, ver-se-á então:

- 1) *Filosofia enquanto tematização racional;*
- 2) *A consciência histórica;*

3) *Filosofia como relação entre teoria e práxis.*

2.1 *Filosofia enquanto tematização racional*

A obra em questão é um útil farol a fim de alçarmos a terra firme de nossa investigação, isto é, saber qual é a tarefa da Filosofia para Manfredo, visto que, em linhas gerais, o capítulo tematiza sobre a “Filosofia enquanto auto-reflexão da Razão” e objetiva descobrir o sentido da Filosofia na situação de crise em que esse mundo novo está metido.

De princípio, nosso autor, destaca em suas primeiras páginas a tarefa sobre a qual a Filosofia se ocupa. Qual seria? Precisamente esta: *a tarefa da filosofia consiste em tematizar de modo racional aquilo que o homem experimenta em seu tempo* (OLIVEIRA, 1989, p. 6).

Dessa forma, podemos extrair algumas breves considerações.

Primeiramente observamos que para Manfredo a Filosofia consiste em *tematização*. Se por tema entende-se aquelas proposições a serem tratadas e demonstradas, a tematização, em termos filosóficos, seria colocar um ‘objeto’ no horizonte da reflexão filosófica. Antes de ser algo a ser esgotado, a Filosofia tematiza, põe em jogo discursivo seus ‘objetos’. A Filosofia por sua natureza implica um discurso específico: o discurso filosófico. Mas qual o conteúdo de tal discurso? Aqui trazemos o pensamento de Vattimo que pode ser esclarecedor: “...a filosofia é mais do que um discurso edificante que um discurso demonstrativo, se orienta mais a edificação da humanidade do que o desenvolvimento do saber e ao progresso dos conhecimento” (VATTIMO, 2012, p. 64).

Desse modo, ao mesmo tempo em que a Filosofia tematiza ela o faz de modo racional. Não é uma tratativa de qualquer teor, mas sim racional. Esse aspecto reflexivo da Filosofia não é casual em Manfredo, podemos encontrá-lo em outro momento como, por exemplo, quando ele afirma que a Filosofia é *o esforço de tematização metódica sobre aquilo que o homem já sabe de um modo implícito* (VATTIMO, 2012, p. 153).

Como vemos, a Filosofia tem como tarefa a tematização: tematização essa de ordem metódica, racional. Contudo, esse dado essencial não é empreendido no ar,

mas tem um chão preciso que é a história. Dessa forma, a consciência histórica de que falaremos adiante, não pode ser deixada de lado da tarefa da filosofia.

2.2 Consciência histórica

Do mesmo modo que a Filosofia se ocupa em tematizar racionalmente, tal atitude, contudo, não é vaga, ou seja, não é um introduzir qualquer coisa no horizonte reflexivo, pelo contrário, ela tematiza *aquilo que o homem experimenta em seu tempo*, conforme visto acima. Em outras palavras, a Filosofia localiza, demarca sua reflexão no momento exato do homem, sua realidade presente, em suma, seu terreno histórico. A consciência histórica não é dispensada na tarefa da Filosofia, mas sim, em última análise, pressupõe-na. Tanto é que, para Manfredo, a Filosofia é “*a articulação racional da totalidade histórica*” (VATTIMO, 2012, p. 153).

Ainda mais, para Manfredo, a tarefa da Filosofia só tem sentido no entendimento de que ela é capaz de contribuir para a realização humana enquanto história (VATTIMO, 2012, p. 139). Para além de sua dimensão teórica, a Filosofia pode favorecer ao homem em termos práticos, isto é, em sua dimensão histórica. Como ver-se-á mais adiante, a Filosofia só pode ser pensada enquanto teoria e práxis, contudo, basta sublinhar aqui essa sua caracterização com seu chão na consciência histórica.

Em vista de melhor compreendermos a noção de consciência histórica, vem em nosso auxílio o pensamento de Gadamer, a saber:

Na realidade, não é a história que pertence a nós mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica (GADAMER, 1997, p. 415s).

Diante disso, fica claro a compreensão de Manfredo a respeito da tarefa da Filosofia enquanto tematização racional, atividade situada, localizada na história. Como não inserirmos a própria tarefa da Filosofia dentro dessa ‘*centelha na corrente cerrada da vida histórica*’? Portanto, Manfredo Oliveira reflete a história como o espaço da efetivação das possibilidades humanas (OLIVEIRA, 1989, p. 178). Como

consequência nós podemos afirmar que a Filosofia em Manfredo não se efetivaria no horizonte das possibilidades humanas subtraída do espaço posto pela história, pois, em última instância, a Filosofia em Manfredo está voltada para historicidade, orbita em torno da realidade do tempo, visto que, como mencionamos anteriormente, o pensamento é essencialmente histórico.

2.3 Filosofia como teoria e práxis

Após delinear sobre a tematização racional da Filosofia sobre a realidade histórica, o nosso interesse se volta para a relação que o filósofo brasileiro faz entre teoria e práxis. Segundo Manfredo, a Filosofia se realiza no movimento dialético entre razão e prática (OLIVEIRA, 1989, p. 160). Rigorosamente falando, teoria e práxis não só constituem como sua tarefa, mas sobre a sua realização; essas duas dimensões formam a perspectiva total do homem (OLIVEIRA, 1989, p. 130). Isso porque teoria e práxis são os modos fundamentais do relacionamento do homem com a realidade. Se por um lado, através da teoria, o homem se abre à realidade mediante a sua interiorização; por outro, pela práxis, a razão se concretiza e se objetiva na realidade.

Em síntese, teoria e práxis expressam a totalidade do homem porque manifesta os dois dinamismos fundamentais do relacionamento do homem com a realidade. Tal dinamismo se caracteriza pela reciprocidade e pelo movimento de circularidade. Reciprocidade, pois um se abre ao outro, circularidade, pois o movimento da teoria leva a práxis e esta àquela. Desse modo, fica claro que tanto teoria quanto práxis, tomadas separadamente são apenas uma dimensão do homem, e não respondem ao que o homem em sua totalidade.

Posto isso, a pergunta colocada inicialmente acerca da tarefa da Filosofia não tem sua jurisdição nem no mais proeminente idealismo, a radicalizar um lado do processo de atividade humana que é a razão, nem muito mesmo se petrifica em filosofia prática; mas se encontra no espaço da unidade entre teoria e práxis. Ambos são como que a moldura na qual a realidade humana se expressa em sua essência, é nesse sentido que podemos entender a seguinte afirmação de Manfredo:

Só a realização concreta e sempre nova de teoria e práxis é que lhe dá propriamente um conteúdo à existência, uma essência, uma forma. O que o

homem é concretamente só é determinável a partir das realizações concretas de teoria e da práxis (OLIVEIRA, 1989, p. 137).

Nesse sentido, entende-se que se por um lado, teoria é, segundo Manfredo, 'manifestação interiorizante da realidade, recepção de sentido, revelação do que é' (OLIVEIRA, 1989, p. 140), e por outro, práxis é exteriorização enquanto atualização, tradução da razão na realidade, juntos, melhor, a unidade fundamental de uma com outra, *constitui o conteúdo da vida humana* (OLIVEIRA, 1989, p. 139).

Desse modo, como esse conteúdo poderia ficar de fora da tarefa da Filosofia? Não poderia de forma alguma. Por isso que não é uma problemática marginal pensar a tarefa da Filosofia como teoria e práxis, mas, pelo contrário, é essencial.

3 Filosofia e Liberdade

Manfredo Oliveira após ter afirmado a tarefa da filosofia como uma tematização racional da realidade histórica. Ele discorre sobre a relação entre teoria e práxis numa tentativa em esclarecer a unidade que existe na totalidade da vida humana. Seguindo nossa trajetória, neste terceiro tópico discorreremos sobre a relação entre Filosofia e Liberdade.

Em um primeiro momento Manfredo situa o problema do homem de hoje na perspectiva do olhar histórico, isto é, onde estaria localizado suas raízes. Ele lançará sua investigação na modernidade. Segundo Manfredo Oliveira, a modernidade é caracterizada pelo princípio da subjetividade, sobretudo enquanto experiência de si distanciado do mundo. Desse modo, o homem moderno experimenta um paradoxo desconcertante:

inserido totalmente no mundo, e neste sentido, um ser-no-mundo, o homem se experimenta modernamente sobretudo como para além do mundo, pois capaz de instrumentalizar o mundo, de transformar o mundo em função de si, em vista de sua autogênese (OLIVEIRA, 1989, p. 164).

Portanto, o mundo, para o homem moderno não é mais objeto de contemplação, mas sim objeto da ação dominante do homem. É precisamente esse aspecto que Manfredo destaca como sendo a nota determinante do homem no mundo

de hoje. Em outras palavras, o homem de hoje compreende-se a si mesmo, tendo consciência disso ou não, a partir de sua atividade no mundo e sobre o mundo.

Isso posto, qual seria então o papel da Filosofia para o homem de hoje o qual possui uma “consciência tecnificada”? Tal objeção também Manfredo toma à peito:

Dentro desse contexto, para que ainda filosofia? não é ela resquício do mundo que passou e que não é mais nosso? (...) têm os filósofos alguma função a desempenhar numa sociedade onde os técnicos têm a primeira e última palavra que pode pretender ser a filosofia num mundo onde “ciência” é a mesma coisa que saber experimentar (OLIVEIRA, 1989, p. 166).

É refletindo sobre tais perguntas que a Filosofia legitima sua tarefa. Precisamente no interior desse contexto que ela “só terá sentido se for capaz de justificar seu ser, seu sentido na vida do homem localizado” (OLIVEIRA, 1989, p. 166). Portanto, como acertadamente pontua Manfredo, a Filosofia é um “passo para trás” que por sua vez tem seu ponto de partida na facticidade. Isso quer dizer que, assim como a consciência comum e a ciência particular, a Filosofia parte dos fatos, sem estacionar neles. Com efeito, a Filosofia levanta uma questão fundamental que é a verdade dos fatos (OLIVEIRA, 1989, p. 167).

Perguntar pela verdade dos fatos, por sua condição de possibilidade, já é por si uma reflexão que ultrapassa toda a dimensão da facticidade, como sublinha Manfredo. Desse modo, a tarefa da Filosofia toma uma atitude transcendental, isto é, consiste em um distanciar de tudo o que o homem encontra em seu mundo na busca de sua verdade e do sentido que lhe justifique a existência (OLIVEIRA, 1989, p. 168). Sendo assim, a tarefa da Filosofia se constitui no tematizar o sentido e o fundamento de toda experiência. Seu questionamento incide sobre “toda o dimensionamento do real” (OLIVEIRA, 1989, p. 168). Tudo é questionado em seu sentido.

Justamente por ser tematização do sentido último é que a tarefa da Filosofia apresenta-se como sendo atividade sempre por se fazer, sempre inacabada. Sendo tarefa sempre aberta, a Filosofia ultrapassa toda e qualquer realização concreta da liberdade, que é o homem, e por isso, o liberta da fixação numa dessas normas (OLIVEIRA, 1989, p. 168). De modo lapidar, Manfredo entende a Filosofia como processo de libertação da liberdade do homem. Isso quer dizer, em breves palavras, que a liberdade não pode se fixar em nenhum de seus conteúdos manifestos neste

ou naquele tempo histórico, mas refere-se a uma busca constante do seu sentido em termos normativos.

Em linhas gerais, em Manfredo Filosofia e Liberdade não são apenas tema de um capítulo, mas sim realidades convergentes. Visto que a Filosofia, conforme Manfredo Oliveira, é a radicalização do próprio ser-homem em sua liberdade e sendo esta “o próprio homem realizado teoricamente no mais alto grau, de tal modo que o seu desprezo significa descaso pelo próprio ser do homem” (OLIVEIRA, 1989, p. 171). Citando Hegel, Manfredo ainda conclui que a Filosofia é um arauto da liberdade e que ela só terá efetivado sua tarefa quando a liberdade for seu objeto e sua alma (OLIVEIRA, 1989, p. 172).

4 Considerações Finais

Retomando a alegoria do início, recolhemos à medida de nossa mão e do que nossos olhos puderam notar, algumas preciosas reflexões. Respondemos à pergunta de qual seria tarefa da filosofia mediante a visão de Manfredo Oliveira. Para ele, a Filosofia tem como tarefa não outra que não esta: *a tematização racional daquilo que o homem experimenta em seu tempo*. Esse tempo é a realidade histórica. Por isso, a Filosofia em sua tarefa também não deixa de fora a teoria e a práxis, as duas, melhor, a unidade delas, que por sua vez, constitui o conteúdo da vida humana. Desse modo, a tarefa da Filosofia incide sobre a liberdade, que é o próprio homem enquanto realidade sempre aberta.

Bem entendido as questões colocadas por Manfredo, pode-se então considerar algumas implicações dessa descoberta da tarefa da Filosofia. Pontuamos duas principais: a) *A revitalização do pensamento metafísico*. Manfredo contribui ao retorno à metafísica porque a compreende sob um novo horizonte aberto pela perspectiva histórica; além de vinculá-la não ao terreno estrito da subjetividade, mas à amplitude do Ser. b) *Retorno ao ser e à busca da verdade*. O estado espiritual da contemporaneidade não está tão distante do mencionado por Schiller no século XIX quando este deu o diagnóstico de sua época ao afirmar naquela ocasião que abrimos mão da totalidade de nosso ser e buscamos a verdade por rotas separadas (SCHILLER, 2002, p. 39). A reflexão de Manfredo, como podemos ver, preocupa-se com a totalidade tanto do homem como da realidade; e em última instância, à

totalidade do ser; bem como volta-se seriamente à questão da verdade, já não através da rota da técnica nem da ciência, como foi é comum ser feito, mas por meio da Filosofia que, em suma, tematiza a verdade imanente às outras dimensões (OLIVEIRA, 1989, p. 158).

Por fim, teoria e práxis quando são atualizadas na realidade, elas favorecem profundas transformações no tecido social, no sentido de que ao se concretizarem, elas expressam a essência do homem na sociedade mediante as instituições sociais, no plano macro, e no reconhecimento da dignidade da liberdade do outro, no plano micro. Tanto as instituições sociais como expressão da liberdade do homem quanto o reconhecimento da dignidade da liberdade do outro; possibilitando dessa forma a comunhão das pessoas, são os marcos essenciais da concreção da Filosofia como teoria e práxis em um contexto social. Não seria a melhor atitude, a mais confiável imunidade para a situação pandêmica, em todos os aspectos, que atualmente enfrentamos?

Referências

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3ª ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem numa série de cartas**. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Vocación y responsabilidad del filósofo**. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2012.

ZILLES, Urbano. **Panorama das Filosofias do Século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.

Artigo recebido em: 15/05/2021.
Artigo aprovado em: 28/06/2021.



ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA VAZIANA: AS CONCEPÇÕES DO
HOMEM NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E A CATEGORIA DE
PESSOA

VAZIAN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: THE
CONCEPTIONS OF MAN IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY
AND THE CATEGORY OF PERSON

Isaias Mendes Barbosa¹

RESUMO

A questão do *homem* para Lima Vaz é basilar na antropologia filosófica. Sobre esse foco podemos entender a crítica à Modernidade (contemporânea) como promotora da *crise* do ser (humano) e ciência que ora reduziu a concepção de homem as múltiplas faces, ora fragmentou tal concepção na sua integralidade, ora excluiu os elementos da tradição (metafísica, ontologia, cultura, história) que constituam a antropologia no seu nível mais alto. O método da *anamnese* que equaliza o objeto ao sujeito da antropologia tanto retoma a história em que se formou a antropologia filosófica como rearticula as diversas imagens aporéticas de homem que se firmara no tempo, mas foram tratadas de modo opositivo. Nesse processo de reflexão crítica e reconstrução filosófica se delineia a compreensão do homem ao seu estado mais elevado, na categoria de *pessoa*. Assim, a pesquisa trata na antropologia vaziana sobre 1) a crise moderna-contemporânea da antropologia, 2) as diversas concepções do homem na contemporaneidade e 3) os pontos prévios da antropologia vaziana e a categoria de *pessoa*. Após a apresentação de algumas aporias acerca do homem nas “ciências do homem” e Lima Vaz retoma ao fundamento de relação, estruturação e constituição do homem presente na tradição ocidental. Nesse processo a categoria de *pessoa* demonstra ser a síntese integral da antropologia filosófica entre o transcendente e o imanente, o dado e a forma, a finitude e a imortalidade, o sujeito e o objeto do ser. Portanto, uma antropologia filosófica cuja fonte e riqueza deriva do transcendental, absoluto.

Palavras-chave: Modernidade. Contemporaneidade. Antropologia. Pessoa. Transcendental.

¹ Graduado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte (MG). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pesquisador na área de Ecoteologia, com ênfase na dimensão Ética ou Moral ecológica. Membro do Grupo de Estudos de Filosofia em Lima Vaz. E-mail: isaiasredentorista@hotmail.com.

ABSTRACT

The question of man for Lima Vaz is fundamental in philosophical anthropology. Through this lens we can understand the criticism of Modernity (contemporary) as a promoter of the crisis of being (human) and of science that in one moment reduced the conception of man to multiple faces; in another moment fragmented that conception in its completeness; in another moment excluded the elements of tradition (metaphysics, ontology, culture, history) that constitute anthropology at its highest level. The anamnesis method that equates the object to the subject of anthropology both takes up the history in which philosophical anthropology was formed and the various aporetic images of man that were established in time but were treated as oppositive. In the process of critical reflection and philosophical reconstruction, the understanding of man raised to his highest state is outlined in the category of person. Thus, the research looks at Vazian anthropology as 1) the modern-contemporary crisis of anthropology, 2) the various conceptions of man in contemporaneity and 3) previous points of Vazian anthropology and the category of person. After the presentation of some aporias about man in the “sciences of man”, Lima Vaz returns to the foundation of relationship, structuring and constitution of man present in western tradition. In this process, the category of person shows itself to be the integral synthesis of philosophical anthropology between transcendent and immanent, data and form, finitude and immortality, subject and object of being. Thus, a philosophical anthropology whose source and richness derive from the transcendental, the absolute.

Keywords: Modernity. Contemporaneity. Anthropology. Person. Transcendental.

Introdução

A Modernidade filosófica, apresentada por Lima Vaz, é marcada no seu estado derradeiro de “atualidades” como o tempo de uma racionalidade instrumental e de representação simbólica da realidade. Nesta a figura do homem é progressivamente, desde Descartes, desconstruída de sua base tradicional (metafísica, ontológica, cultural) e fragmentadas pelas ciências humanas.

Assim intervimos o *niilismo moderno* não somente como oposição ou negação da ética clássica, mas drasticamente como negação antropológica da tradição, e, conseqüentemente, como crise do ser, do humano. Como afirma Lima Vaz “a situação da Antropologia Filosófica em face dos novos saberes sobre o homem assume inicialmente as características de uma *crise*” (LIMA VAZ, 2006, p. 4) de vertente histórica (com as diversas e entrelaçadas imagens do homem na cultura ocidental) e metodológica (com a fragmentação antropológica nas múltiplas ciências do homem).

Tal *crise* só pode ser superada com a revisitação das concepções do homem ao longo da história ocidental, desde sua originalidade metafísica. Todavia, é observando características relevantes e *aporias* sobre o homem ao longo da tradição, mas sobretudo na modernidade e contemporaneidade, que podemos reformular uma antropologia que assuma o estatuto de saber integral sobre o homem.

Assim, é que tanto apresentamos o problema antropológico subjetivo da modernidade como expomos as diversas concepções de homem na contemporaneidade. Essa prévia nos abre espaço para melhor reformular e compreender o pensamento e antropologia vaziana. Pois é diante das aporias modernas e contemporâneas do ser humano que se faz necessário retornar ao fundamento da antropologia, no momento de sua gestação (metafísica-ontológica) e no ponto fonte e rico, de processual elevação conceitual da antropologia filosófica.

Deste modo Lima Vaz propõe a rememoração dos passos dados pela tradição (ideias do homem), porém rearticulando cada questão (crítica) de tal modo que seja possível elaborar de modo sistemático (explicação filosófica) uma antropologia integral (transcendental-filosófica). O método rememorativo-dialético constitui o processo pelo qual Lima Vaz fundamenta, integra, organiza, e desenvolve a antropologia filosófica, ele passa pela pré-compreensão, pela compreensão explicativa e pela sistematização. Nessa lógica segue a categoria mais elevada da antropologia vaziana: a categoria de *pessoa*.

Esta não somente se constitui como síntese integral da antropologia filosófica como também possui o referencial enriquecedor da antropologia filosófica: a teologia, o transcendente. Em suma, percorremos nos três capítulos que se seguirão as razões pelas quais Lima Vaz critica a Modernidade subjetiva ao mesmo tempo que fundamenta e desenvolve uma antropologia filosófica de base transcendental.

1 A crise moderna-contemporânea da antropologia

O que é o homem sempre foi uma questão basilar tanto na história da filosofia assim como nos diversos períodos da história, tradição e cultura ocidental. Porém, desde a revolução cartesiana vemos emergir no mundo “uma nova idéia de *razão* que transforma profundamente a autocompreensão do homem” (LIMA VAZ, 2006, p. 75). A reviravolta antropológica, não mais assentada na razão como motor transcendental,

segue com Kant características específicas de uma *antropologia pragmática* na tensão (dualidade) entre a razão pura (sensibilidade e entendimento) e a razão prática (necessidade, paixões e liberdade) equilibrada pela faculdade do julgar para o fim (teleológico e estético) da natureza.

Todavia “a Kant não foi dada a oportunidade de realizar o projeto de uma Antropologia *transcendentalis*: essa tarefa ficará reservada à filosofia pós-kantiana” (LIMA VAZ, 2006, p. 93), com as “ciências humanas” (LIMA VAZ, 2006, p. 81) (cartesiana, naturalistas, de linguagem) e na emergência da razão instrumental-técnica (LIMA VAZ, 2006, p. 11). Tais mudanças evidenciou uma crise que imperou no universo simbólico e representativo da realidade.

Deste modo, tal crise *niilista* (moderna) ganhou até hoje seus os contornos característicos como “uma crise de negação do *ser*” (LIMA VAZ, 2002, p. 96), de “conflito dramático não apenas nas consciências individuais, mas igualmente na consciência social” (LIMA VAZ, 1995, p. 55), de crise do humano, portanto: uma crise metafísica, ética e fundamentalmente antropológica. Por razões delimitadoras nos deteremos na dimensão antropológica, que se refere aos dois volumes da obra de Lima Vaz: a *Antropologia filosófica*.

Ora, a crise antropológica se dá em duas vertentes: a vertente histórica e a metodológica: “a *histórica*, formada pelo entrelaçar-se, no tempo, das diversas imagens do homem que dominaram sucessivamente a cultura ocidental, (...); a *metodológica*, provocada pela fragmentação do objeto da Antropologia filosófica, nas múltiplas ciências do homem” (LIMA VAZ, 2006, p. 4).

Entre as tendências de responder ao problema sobre o homem, duas correntes (*naturalismo* e do *culturalismo*) distendem a questão sobre o polo da natureza e o polo da cultura, assim, não abrangendo ao todo, e integral da antropologia filosófica. Partindo da crise *niilista* que, nessa pesquisa, se constitui predominantemente como crise antropológica, é que situamos a reflexão de Lima Vaz. Para melhor explicitar algumas dessas aporias e contribuições filosóficas sobre a figura do homem, figura estas desenvolvidas pelas ciências humanas, Lima Vaz dedicará a última parte histórica da Antropologia filosófica. Nesta parte nos deteremos sobre as diversas concepções do homem na contemporaneidade.

2 As diversas concepções do homem na contemporaneidade

As filosofias que se desenvolveram entre o século XIX e XX pós-kantiano são denominadas de “filosofias contemporâneas”. “Mas essa contemporaneidade está, por outro lado, erichada de problemas ou de questões sobre o próprio estatuto da Filosofia ou mesmo sobre sua razão de ser. O refrão sobre o ‘fim da Filosofia’ é repetido a intervalos regulares durante esse tempo” (LIMA VAZ, 2006, p. 97).

Vaz destaca algumas correntes e pensadores que tanto desenvolveram concepções filosóficas significativas acerca do homem, como apresentam uma antropologia com algumas aporias. A primeira concepção se encontra no idealismo alemão, onde “a concepção do homem se elabora na confluência de várias correntes” (LIMA VAZ, 2006, p. 98), com particular importância na corrente do *Romantismo*. Este se caracterizou “por sua rejeição do Classicismo, do qual a Ilustração se mostra como uma exacerbação racionalista” (LIMA VAZ, 2006, p. 99). Os traços fundamentais da concepção de homem no *Romantismo* estão em dois pensadores, a saber: Jean-Jacques Rousseau e Johann Gottfried von Herder.

Em Rousseau o homem continua o centro da problemática, a sua antropologia é existencial, marcada pela experiência humana, todavia no centro do homem está “o *sentido*, cuja sede é o *coração* ou a *consciência moral*” (LIMA VAZ, 2006, p. 101) e a busca pelo *estado natural* que fora corrompido pela sociedade. Assim acontece a tensão entre homem e sociedade. O ponto central da aporia antropológica está na oposição com certos elementos antropológicos da tradição:

A antropologia de Rousseau é movida, assim, por uma motivação profunda que a impele numa direção aposta à antropologia clássica de tipo platônico e à antropologia cristão-medieval. Ele prolonga uma linha de pensamento que tem origem em Hobbes e irá levar a Nietzsche: rejeição de toda transcendência, seja ideonômica como no platonismo, seja teonômica como no Cristianismo, imanência absoluta da Natureza como fonte de todo bem e de todo valor e, enfim, crítica da cultura existente e de sua moral, fonte do mal e da corrupção no homem. (LIMA VAZ, 2006, p. 102).

Por sua vez Herder está no clima do pré-romantismo alemão *Sturm und Drang* e vinculado ao movimento filosófico alemão (*Naturphilosophie*). A influência de Rousseau é muito presente no seu discurso, todavia Herder considera, que antropologicamente o *sentimento* deveria não só acompanhar, mas guiar a razão (MAYOS SOLSONA,

2004, p. 33-34). A antropologia desenvolvida por Herder é marcada pela metafísica e pela linguagem, mas se distanciando da tradição racionalista:

Para Herder, a definição mais adequada do homem é a de *ser de linguagem*. A linguagem é uma criação do homem e atesta sua condição de ser racional ou é a própria forma humana da racionalidade e não um dom divino, como pretendia o mestre de Herder, (...). Assim o homem é o único animal capaz de fazer de si mesmo ou do seu Eu seu próprio objeto, distinguindo-o do mundo. (...) A antropologia de herdariana aparece assim, no mundo cultural da *Aufklärung* alemã, como uma alternativa à concepção do homem da tradição racionalista (...). (LIMA VAZ, 2006, p. 102-103).

Ora, o auge da ideia de homem, de expressiva concepção conceitual, está na filosofia de Hegel de grande contribuição para o pensamento vaziano. A antropologia hegeliana se desenvolve pelo processo gradual de *dialética* de integração em que a construção do homem se faz pelo *confronto* com as diversas realidades. Hegel segue um *sistema*, neste a concepção de homem está dialeticamente articulada pelos momentos de natureza, do espírito subjetivo, do espírito objetivo e do espírito Absoluto (LIMA VAZ, 2006, p. 105).

Nessa articulação dialética, entrelaçam-se as influências do racionalismo e do romantismo de um lado, da herança clássica e da herança cristã de outro. Desse modo, a concepção hegeliana do homem integra os traços fundamentais que definam o homem clássico, o homem cristão e o homem moderno (...). (LIMA VAZ, 2006, p. 105).

Nos diversos níveis da realidade o homem se relaciona com o mundo natural, com a cultura, com a história e com o Absoluto. O desenvolvimento da concepção antropológica passa por três fases da vida de Hegel: uma *pré-sistêmica*, uma de *preparação para o Sistema* e a última fase, a saber, a do *Espírito*. Porém nessas três fases o fio condutor para uma antropologia expressiva é o conceito de *Espírito (Geist)* que perpassa o projeto de uma *Filosofia do Espírito*:

Em seu movimento total, a Filosofia do Espírito subjetivo pode ser vista como o processo de “tornar-se aquilo que és”, que retoma uma das intuições fundamentais da antropologia grega clássica. Convém notar, no entanto, que a complexidade desse processo e seu ritmo triádico, desdobrando-se em *Antropologia, Fenomenologia e Psicologia*, deram origem a vivas discussões entre os discípulos de Hegel. É importante notar, por outro lado, que a Filosofia do Espírito subjetivo não é se não o primeiro momento da Filosofia do Espírito. Na verdade, a concepção hegeliana do homem insere-se num contexto (...) que compreende as esferas do Espírito objetivo e do Espírito Absoluto. (LIMA VAZ, 2006, p. 114).

Passando pela antropologia de Feuerbach que é rigorosamente materialista – projeção do homem natural, do ser sensível – contrária ao racionalismo kantiano e ao Espírito de Hegel, Lima Vaz descreve a antropologia do materialismo histórico de Karl Marx como uma antropologia das necessidades, da satisfação, da alienação espiritual e social, e da emancipação do sujeito social pelo fim da luta e divisão de classes: o comunismo.

Por fim, Vaz considera que a filosofia ocidental apresenta uma variante ora opositiva sobre a ideia de homem, apesar de haver uma superposição do homem como ser universal ou centralidade principal “em sua relação com a Natureza, a sua utilização mostra-se cada vez mais problemática em face do enorme crescimento e diversificação das ciências naturais e do próprio homem” (LIMA VAZ, 2006, p. 136). Assim, a contemporaneidade acaba por conceber o homem como um “ser pluriversal”:

A filosofia contemporânea inclina-se, assim, a conceber o homem como um *ser pluriversal*, no sentido de que, na representação de sua situação em face da realidade, opera-se uma inversão na direção dos vetores que circunscreve o lugar ontológico do sujeito (...) (LIMA VAZ, 2006, p. 137).

3 Pontos prévios da antropologia vaziana e a categoria de *pessoa*

Considerando a tendência de absolutização dos dois polos epistêmicos de abordagem do homem (natureza X cultura), a inversão na direção dos vetores (espaços regionais do ser) que circunscreve o lugar ontológico do sujeito, o reducionismo (psicologismo, sociologismo...) em que a concepção de homem ficou fada pelas ciências do homem e as aporia de tal concepção antropológica que se deu ao longo da histórica e tradição filosófica ocidental, Lima Vaz propõe a *rememoração* de tais passos dados pela tradição porém rearticulando cada questão de tal modo que seja possível elaborar de modo sistemático uma antropologia integral.

Cabe ressaltar que não vamos delinear todo o percurso feito pelo filósofo, mas apenas apresentar alguns *pressupostos básicos de compreensão* a fim de que possamos situar e desenvolver melhor o elemento mais relevante da pesquisa: a categoria de *pessoa* como elemento fundamental da antropologia vaziana. Como passo prévio Lima Vaz aponta três tarefas as quais é possível ser cumprido o estatuto epistêmico de uma antropologia propriamente filosófica:

- a elaboração de uma *ideia do homem* que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as constituições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem;
- uma justificação *crítica* dessa ideia, de modo que possa expressar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem;
- uma *sistematização* filosófica dessa ideia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da *essência*: “O que é o homem?” (LIMA VAZ, 2006, p. 5).

Tais tarefas propõe revisitar a tradição filosófica e cultural ocidental para abstrair as ideias e aporias que se acentuam em cada concepção de homem, tal percurso nos conduz ao suporte metafísico sem o qual não é possível pensar o homem na sua integralidade. Além disso, elas propiciam a união das variadas polarizações acerca do homem, isso se dá pelo método que constitui, e pelo qual se realiza (ética) o próprio ser humano: a *dialética*. Por fim, tal percurso se faz pela ontológica como espaço intrínseco em que se situa o ser humano enquanto tal e é direcionado para sua realização.

Três são os polos epistemológicos em que se organiza, se compreende e se propicia uma visão unitária do homem: o polo das *formas simbólicas*, o polo do *sujeito* e o polo da *natureza*. Eles quando são elaborados de forma relacional, cooperativa, não como referenciais estanques em si, tanto superam o reducionismo, a fragmentação, e limitação categórica como nos direciona para uma antropologia integral:

Uma Antropologia integral deve tentar uma articulação entre três pólos que não ceda ao reducionismo e não se contente com simples justaposição, mas proceda dialeticamente, integrando os três pólos da *natureza*, do *sujeito* e da *forma* na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem (...). (LIMA VAZ, 2006, p. 8).

O método rememorativo-dialético constitui o processo pelo qual Lima Vaz fundamenta (metafísica), integra (ontologia), organiza (dialética) e desenvolve a antropologia filosófica. Previamente, para o estatuto de uma saber antropológico, é preciso distinguir três níveis de conhecimento do homem, tal organização se reporta ao caminho percorrido por Lima Vaz de categorização e sistematização conceitual:

a) plano da pré-compreensão: essa tem lugar num determinado contexto histórico-cultural, no qual é predominante uma certa *imagem do homem*, que

modela uma forma de *experiência natural* que o homem faz de si mesmo e que exprime intelectualmente em representações, símbolos, crenças etc;

b) plano da compreensão explicativa: é o plano no qual se situam as *ciências do homem*, que pretendem compreendê-lo por meio da explicação científica, obedecendo a cânones metodológicos próprios de cada ciência;

c) plano da compreensão filosófica (ou transcendental): o termo “transcendental” é usado aqui em dois sentidos. O primeiro é o sentido *clássico*, ou seja, o sentido que pervade todos os aspectos do objeto ou, em outras palavras, considera o objeto *enquanto ser*. Portanto, tal sentido transcende os limites metodológicos postos pela explicação científica, o que exclui que a compreensão filosófica seja apenas a síntese dos resultados (...). O segundo do sentido *kantiano moderno*, ou seja, aquele que exprime a compreensão filosófica como *condição de possibilidade* (e, portanto, de inteligibilidade) das outras formas de compreensão do homem: a pré-compreensão e a compreensão explicativa. A compreensão filosófica tematiza, em suma, a *experiência* original que o homem faz de si mesmo com ser capaz de dar razão (*lógon didonai*) do seu próprio ser, ou seja, capaz de formular uma resposta à pergunta: “O que é o homem?” A expressão intelectual dessa compreensão é vazada em conceitos propriamente filosóficos ou categorias. (...) (LIMA VAZ, 2006, p. 143-144).

Por esse percurso metodológico que o filósofo irá apresentar um conceito que possa abarcar as diversas e antagônicas imagens do homem que se desenvolveram na história, nas ciências humanas até alcançar a dimensão propriamente filosófica, metafísica e integral do homem. Assim, a “tarefa que se propõe a Antropologia filosófica é identificar essas categorias, definir seu conteúdo, e articulá-las de modo a que se constitua com elas um discurso sistemático.” (LIMA VAZ, 2006, p. 144).

As três dimensões da experiência filosófica fundamental – Natureza, Sujeito e Eu – deve conduzir o homem para a experiência da transcendência ou filosófica. Essa experiência “é interpenetração de presenças: a presença do homem é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com -os-outros e uma presença a si mesmo” (LIMA VAZ, 2006, p. 145). O itinerário da antropologia vaziana retoma os momentos clássicos da análise aristotélica, a saber, o objeto (homem enquanto objeto), o conceito (que exprime o objeto com ser) e o discurso (movimento lógico de constituição do sujeito enquanto sujeito) atingindo, portanto, o nível formal e categorial do discurso acerca do homem (LIMA VAZ, 2006, p. 147).

A conceitualização filosófica – que constrói, fundamenta, integra e articula as categorias no discurso – se dá pela dialética que se rege por três princípios: o princípio da *limitação eidética* (não intuitivo), da *ilimitação tética* (que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser) e o princípio da *totalização* (da igualdade inteligível entre o objeto e o ser). Por essas linhas metodológicas que a Antropologia filosófica define o espaço

conceitual em que se inscreve o *ser-homem*. As coordenadas – estrutura, relação e unidade – de tais espaços tem como categoria antropológica determinante a *pessoa*:

Como unidade, o homem é *pessoa*. A *pessoa* aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre as categorias de estrutura, e as categorias de relação por meio de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua auto-realização. A ideia de um humanismo personalista é, portanto, a palavra final da Antropologia filosófica. (LIMA VAZ, 2006, p. 154).

Dessa prévia metodológica, vamos agora expor sobre a categoria de *pessoa* na antropologia vaziana. Esta categoria possui uma riqueza conceitual, pois ela está no vértice e centro da antropologia. Porém, para tratá-la, Lima Vaz segue o parâmetro metodológico de rememoração, compreensão e definição conceitual do termo – na história e cultura ocidental – passando por alguns filósofos e correntes filosóficas em que a categoria de *pessoa* se deu como temática central de reflexão ou foi prefigurada na antropologia clássica.

Vaz segue seu método, apresentando uma prévia introdução temática, a pré-compreensão da categoria de *pessoa*, a compreensão *explicativa* até chegar na compreensão propriamente *filosófica*. Esse processo de síntese e elevação conceitual é concluído com a compreensão da pessoa humana entre o tempo e a eternidade. Seguindo o itinerário metodológico e sistemático do autor vamos apresentar os pontos mais relevantes sobre a categoria de *pessoa*.

a) *Introdução*

Iniciando pela tradição metafísica do conceito de *pessoa*, Lima Vaz sustenta que tal conceito tem sua raiz mais profunda no terreno teológico, no encontro entre o *logos* bíblico e o *logos* grego. O discurso antropológico se dá, como chave de interpretação, pela seriação e regiões das categorias (na *suprassunção* dialética) assim como pela constituição dos níveis conceituais do ser (na tensão opositiva entre *essência* e *existência*), numa unidade final. “A categoria de *pessoa* é a expressão dessa unidade final. Ela pode ser designada igualmente categoria da *essência* como expressão ontológica plena do homem que se significa a si mesmo, e cumpre efetivamente o desígnio do seu *ser* no seu *existir*” (LIMA VAZ, 1992, p. 190-191).

O discurso antropológico, desde a categoria de *pessoa*, desvenda a ordem de inteligibilidade *em si*: é como *pessoa* que o homem exprime a inteligibilidade radical do seu ser, na passagem do dado à forma. No processo dialético, da categoria *corpo próprio* à categoria de *pessoa*, o homem é o *sujeito*. No dinamismo do *Eu sou* primordial, impelido pela *ilimitação tética* ao horizonte infinito do *Ser*, está presente toda a riqueza que convergiu na categoria de *pessoa* (LIMA VAZ, 1992, p. 191).

A categoria mostra-se, desta sorte, como a síntese dos momentos *eidéticos* percorridos pelo movimento dialético e, igualmente, como alvo apontado pelos movimentos da *ilimitação tética* que fizera avançar o movimento. Por conseguinte, ela é a expressão acabada do *Eu sou*, de sorte a podermos estabelecer, como resposta à interrogação inicial “que é o homem?”, (...) *A pessoa é, portanto, a expressão adequada, a forma formarum com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo.* (LIMA VAZ, 1992, p. 191-192).

O ponto mais elevado da antropologia vaziana está na categoria de *pessoa* como *princípio* e como *fim* do discurso dialético, mediado pelo *Eu sou*. Se tal categoria percorre e enriquece toda a extensão da antropologia filosófica, ela é o ponto nodal do discurso em que se entrelaça “a inteligibilidade *em-si* e a inteligibilidade *para-nós*, nela cumpre-se finalmente o princípio de *totalização*, com adequação inteligível entre o *sujeito* e o *ser*” (LIMA VAZ, 1992, p. 192), sem excesso ontológico, porém, com infinita densidade. Assim:

(...) a designação de *pessoa* convém do modo mais excelente ao Absoluto – a Deus – e é em virtude dessa referência analógica na *própria ordem de perfeição do ser* que a *pessoa finita*, seja no âmago mais íntimo da sua *essência*, seja no invariante ordenador da sua linha de *existência*, deve ser dita *ser-para-a-transcendência*. Dessa sorte, a *pessoa* pode ser apresentada como “síntese metafísica” e *pessoa* concreta como “resumo de toda ordem metafísica”. (LIMA VAZ, 1992, p. 193-194).

Ao resgatar a ontologia e metafísica da tradição na categoria tendo como base fundamental na *pessoa*, Lima Vaz critica a civilidade moderna e, pode-se dizer, contemporânea, por fragmentar, polarizar e promover o *niilismo* metafísico, espiritual, transcendental e ético da categoria de *pessoa* na antropologia filosófica: “o conceito de *pessoa* se apresenta hoje no cenário filosófico, (...) considerado o estágio final da dissolução da ‘unidade de oposição’ (...), ‘desconstruído’ filosoficamente no clima espiritual do *niilismo*” (LIMA VAZ, 1992, p. 194).

Retomando aos pensadores modernos e contemporâneos, Lima Vaz apresenta as aporias sobre a concepção de *pessoa* e limitações antropológicas. O *paradoxo* que acompanha o destino da pessoa no mundo moderno, dividida entre a exaltação de seu valor civilizatório e a querela em torno do conceito filosófico, reveste-se de uma situação dramática quando Kant colocou a pessoa no centro do universo moral e deixou como desafio a constituição de uma filosofia plenamente satisfatória da *pessoa*.

Na evolução do pensamento *pós-kantiano* verificamos que as linhas kantiana da *pessoa* se obscurece e confunde e que tal época não permite um consenso teórico. Para retomar aos fundamentos originários que constituíram e deram pleno sentido à categoria de *pessoa* na história, Lima Vaz fala do *paradigma dialético* e do *fenomenológico*. Assim está lança as bases para prosseguir no método vaziano com a pré-compreensão da categoria de *pessoa*.

b) *Pré-compreensão da categoria de pessoa*

A descoberta da pessoa ou conceito como expressão da inteligibilidade do ser-homem teve lugar ao longo de um caminho de reflexão, isto é, ao longo de toda história do pensamento ocidental. A essa “formação conceitual” correspondem às “formas típicas de experiência do existir pessoal” (LIMA VAZ, 1992, p. 200). Elas virão a constituir as dimensões da *experiência* que denominamos de pré-compreensão da pessoa e que assinala uma característica do mundo da cultura da nossa civilização.

A experiência do existir pessoal foi precedida pela emergência do indivíduo desde dois abrigos simbólicos da pre-história: a Natureza e a Sociedade. Ai, na cena da história aparece o indivíduo. Um passo que levaria ao pleno protagonismo do indivíduo tem lugar quando o aparecimento das grandes civilizações do “tempo-eixo” tornou possível o emergir de indivíduos excepcionais que, ao tornar explícita a relação de transcendência, se anunciam como interlocutores privilegiados da transcendência, assim, marcando um novo tempo histórico. Em ordem de delinear a figura da pré-compreensão de pessoa no estado presente, devemos voltar nossa atenção para duas formas de experiência: da transcendência em Israel e do surgimento da Filosofia grega:

A primeira forma (...) caracterizada pelo “existir na presença de Deus” como resposta à sua Palavra de revelação e à vocação que por ela é dirigida ao homem. (...) o *indivíduo* é alcançado à situação paradigmática de *profeta*, e será essa “diferenciação profética da consciência”, que (...) traçará o primeiro perfil da pessoa na tradição ocidental. (...) A segunda forma de experiência da *transcendência*, (...) na civilização grega. Aqui o evento espiritual determinante é o aparecimento da *filosofia* (...) que abre o *indivíduo* num caminho de saída para fora do abrigo dos mitos cosmogônicos ou teogônicos: (...) que vai dos antigos sábios (*sophoi*) ao filósofo (*philosophos*). (LIMA VAZ, 1992, p. 201-202).

A figura expressiva de tais formas está no “Fato Cristo”: “Evento absolutamente único e imprevisível e que podemos considerar a verdadeira gênese, história e teórica, do conceito ocidental de *pessoa*” (LIMA VAZ, 1992, p. 204). A experiência é integradora, sintética, interioridade e exterioridade num processo dialético do nosso ser-no-mundo e da finitude do nosso ser espiritual aberto ao horizonte infinito do Ser. “Ela é, assim, experiência de presença às coisas (Mundo), ao outro (História) e ao Transcendente (Absoluto)” (LIMA VAZ, 1992, p. 208). A figura geométrica de comparação expressiva e conceitual da *experiência* da *pessoa* é a de um triângulo isósceles:

(...) em cujo vértice superior inscrevemos o transcendental Uno, e nos vértices inferiores os transcendentais Verdadeiro e Bom; o triângulo quer representar o Absoluto do ser na identidade *real* e na diferença *formal*(...). Essa experiência é, no sentido mais rigoroso, experiência *transcendental* e, como tal, experiência da *pessoa*. (LIMA VAZ, 1992, p. 212).

c) *Compreensão explicativa da pessoa*

Dado o passo para pré-compreensão da categoria de *pessoa*, Lima Vaz desenvolve a compreensão explicativa desta. Uma ciência da pessoa é algo inalcançável, pois não é possível reduzir o centro dinâmico ordenador do *eu sou* à coisa observável como objeto de experimentação. De modo semelhante a experiência transcendental se demonstra ser inacessível aos procedimentos metodológicos científicos e repetitivos, uma vez que cada sujeito é singular e único.

Todavia, o “homem, no entanto, não renuncia a observar a si mesmo e a observar seus semelhantes *ab extrínseco* e a aplicar aos resultados dessas observações os instrumentos linguísticos e lógicos que permitam identificar cada um (...) por seu *nome*, bem como na classificação que faz do homem o *indivíduo* de uma

espécie” (LIMA VAZ, 1992, p. 213). “O homem assim observado na vida de cada dia e submetido aos procedimentos classificatórios e analíticos da ciência é o *indivíduo*, que pode ser considerado um sinal manifestativo que anuncia a presença da *pessoa*” (LIMA VAZ, 1992, p. 214).

Assim a ciência do sujeito ou ciência do indivíduo-homem está presente na tradição filosófica desde Aristóteles, todavia, na idade média tardia tal ciência permanece subordinada à filosofia do homem-espécie. Será no campo *analógico* que a filosofia da *pessoa* se orientará para seu arquétipo teológico. E será nas ciências humanas que se formará o conceito de *personalidade* englobante das manifestações do homem. Portanto, indivíduo, personalidade e pessoa farão parte sintética da compreensão explicativa conceitual na antropologia filosófica vaziana:

Como quer que seja, a *pessoa* é sempre referida à interioridade espiritual, o *indivíduo* à exterioridade corporal. Mas, distinção não é separação. Os fatores dessa distinção insistem em que a *pessoa* é *indivíduo* considerado na sua unidade mais profunda, e o *indivíduo* é a *pessoa* na sua participação à multiplicidade e temporalidade matéria. (LIMA VAZ, 1992, p. 215).

d) *Compreensão filosófica da pessoa*

A compreensão filosófica se dá no nível conceitual, portanto, na categoria de *pessoa*, a qual o discurso dialético se efetiva como ontológico na estrutura e movimento do ser. Mas a compreensão filosófica da *pessoa* como resultado dialético, transcategoriais e estruturais do conceito (todo) inteligível não pode ter um *novo conteúdo* no movimento discurso como síntese ou unidade de oposição.

Assim, “a categoria de *pessoa*, (...) pode ser designada, no sentido literal do termo, um *método* (caminho), no sentido de que ela traça um roteiro de unidade que recupera, ao termo do discurso, a direção primeira e a linha ordenadora da sucessão dos seus momentos” (LIMA VAZ, 1992, p. 216). “Do *corpo próprio* ao movimento de *autor-realização*, passando pelo *psiquismo*, pelo *espírito*, pelas relações de *objetividade*, de *intersubjetividade* e de *transcendência*, é a marca do *pessoal* que dá a cada uma dessas expressões do *sujeito* uma significação” (LIMA VAZ, 1992, p. 216).

Da categoria metodológica de *pessoa* como caminho de totalização ou realização humana, de adequação entre *sujeito* e *ser*, Lima Vaz fala da concepção do

homem como *expressividade*. Esta acontece pelo processo dialético do movimento na relação entre o *ser* e a *forma*:

(...) de passagem da forma 'natural' que é *dada* – e, nesse sentido é a *natureza* (N) do homem – à forma propriamente *humana* (F) e que é originalmente a forma "natural" por ele recriada como *expressão* do seu ser. Neste sentido, o homem é o artífice ou artista de si mesmo e sua primeira obra (...) é a sua própria *existência* como homem. (LIMA VAZ, 1992, p. 216).

Ora, se a expressão do ser humano se dá pela passagem do *dado* à *forma*, e se o movimento dialético se realiza na passagem da totalidade natural imediata à totalidade humana, tais passagens não se fazem sem a categoria de *pessoa*. Nessa "se mostra, assim, a forma última e totalizante da expressão do Eu" (LIMA VAZ, 1992, p. 218).

Explicitado a explicação filosófica do homem como *pessoa*, mediatizada pelo sujeito consigo mesmo, como termo e princípio de inteligibilidade, como método e autoexpressão e constituição, Lima Vaz apresenta sobre a aporética histórica da noção de *pessoa* no pensamento antigo clássico e no pensamento cristão medieval:

Se a grande aporia do pensamento antigo foi a impossibilidade de pensar a comunicação da inteligibilidade universal da essência à singularidade da existência, o pensamento cristão-medieval viu-se aqui diante da aporia inversa, qual seja a de preservar a inteligibilidade da existência singular – da *pessoa* – na sua relação de criaturalidade e como objeto de eleição salvífica por parte de Deus, (...) (LIMA VAZ, 1992, p. 220).

No primeiro caso, se a primazia da essência implicava o abandono da existência empírica ao destino ou ao acaso, no segundo caso vemos a primazia da existência que retirava do homem a *autarquia*, o livre domínio de si, portanto, condicionado pela vontade criadora e salvífica de Deus.

A aporia da categoria de *pessoa* na subjetividade do pensamento moderno está expresso na corrente kantiana em que havia a distinção entre o homem 'ser da natureza', o homem 'ser racional' e a oposição aparentemente irreconciliável entre o empírico e o racional, o natural e o transcendental. O ponto central dessa aporia está na atribuição ao *sujeito* como autocausalidade, com relação ao seu existir inteligível ou na imanentização do seu princípio essencial. Daí, suprimindo qualquer comunidade

analógica com o Absoluto transcendente. Isso implica o peso da pessoa humana ser ontologicamente criadora de si mesma e do seu mundo.

Na pós-modernidade vemos a fragmentação dos discursos unitários e demonstrativos sobre o ser humano. “A pós-modernidade proclama, pois, a dissolução, por obra das ciências humanas, do objeto-homem, tendo sido entendido como um dos seus sinais precursores o anúncio da ‘morte do homem’” (LIMA VAZ, 1992, p. 222). Assim o homem universal assim como o homem pluriversal se dissipam: “o que resta da ideia do homem são fragmentos de discurso ou microunidades narrativas” (LIMA VAZ, 1992, p. 222).

Por conseguinte, Vaz apresenta a aporética crítica da categoria de *pessoa*. Numa reflexão crítica ele busca unir na unidade do conceito os dois momentos antropológicos de tensão: o *eidético* e o *tético*. Entre os dois momentos está presente a aporia da categoria de *pessoa*. No primeiro caso tal aporia resulta da oposição entre o categorial e o transcendental presente no *eidos* da *pessoa*, e no dever da adequação entre o sujeito e o ser. É no momento de transgressão do *logos* categorial, pelo necessário movimento da analogia, que se dá a dialética do discurso para a afirmação do sujeito como espírito ou como abertura para a transcendência.

Esse processo da razão unívoca para razão analógica é onde se situa o segundo momento, o *tético*: trata-se de uma *totalização* ontológica do objeto e da identificação do sujeito com o ser por analogia. Na categoria de *pessoa* a totalização trata-se da superação dos limites eidéticos, no momento em que o homem se põe como ser ou como ser-para-o-Absoluto, ou ser absolutamente universal. “Aqui no momento *tético* não indica um *além*, porque a *pessoa* é o universal finalmente alcançado ou tornado *energeia* no sujeito que se auto-afirma como absolutamente singular” (LIMA VAZ, 1992, p. 225).

Finalmente, o paradoxo e a verdade profunda do homem manifestam-se na *totalização* operada pela categoria da *pessoa* como termo do discurso antropológico. Aqui, o homem mostra-se verdadeiramente como *unitas oppositorum*. Por um lado, essa unidade é mais perfeita que possamos conceber: (...). Por outro lado, ela reúne em si os extremos opostos alcançados pelo grande arco da nossa experiência e que coincidem com as fronteiras últimas do ser: a matéria e o Absoluto. (LIMA VAZ, 1992, p. 226-227).

e) *Conclusão: pessoa humana entre o tempo e a eternidade*

No momento derradeiro da antropologia vaziana, sob o olhar da categoria de *pessoa*, Lima Vaz retorna ao psiquismo para apresentar a problemática última que passou despercebida seja pelas categorias da antropologia filosófica, seja pela reflexão filosófica da *pessoa*: o tema da morte. Porque a mortalidade insinua-se em todas as obras do nosso *ser-no-mundo* e envolve na sua sombra todas as formas de expressão do nosso existir como homem” (LIMA VAZ, 1992, p. 228).

Como protesto ao problema da morte a tradição antiga desde as mais remotas experiências humana falam ontologicamente de “um poderoso anelo de imortalidade que habita o homem” (LIMA VAZ, 1992, p. 229). É dessa compreensão, na lucidez do ser que sabe-se mortal, que também emerge a resposta de um *ser-para-a-imortalidade* na tentativa de libertação da tragédia da finitude e contingência humana, da morte. Assim a categoria de *pessoa* se situa nesse ponto de convergência, na sua dimensão metafísica (ser) dilacerado entre a morte e a imortalidade.

É pela categoria de *espírito* que estar o terreno próprio dessa luta entre duas razões (da vida e da morte). Desde a tradição platônica que a imortalidade (*psyché*) se torna tema consagrado de reflexão, ora apresentando o problema da união da alma e do corpo, ora o problema da sobrevivência da alma sem o corpo. Esses dois problemas se seguirão na tradição cristã-medieval. Todavia, a história da ontologia da alma recebida pela teologia cristã sofre um choque transformador com a ressurreição:

Não se trata da sobrevivência de uma parte do homem – a *psyché* ou o *nous* – que não é atingida pela morte em virtude de sua identidade de natureza (*syggenés*) com a realidade divina (*theion*), por essência imortal. Trata-se de uma *nova vida* que transforma o *homem todo* e a cujo advento a aparente vitória da morte é absolvida na vitória definitiva da vida. Mas essa vitória não é uma certeza alcançada pela razão filosófica. É conhecida e proclamada como um dom que procede de Cristo ressuscitado como “espírito vivificante”. (LIMA VAZ, 1992, p. 231).

É a partir do terreno da teologia cristã que a categoria de *pessoa* se constitui com uma profunda revolução semântica, baseada em conteúdos novos: a fé e teologia cristã. Daí, o problema de fundo se dá, então, no confronto do conceito privilegiado da antropologia filosófica diante do drama existente da vida humana, isto é, entre a *pessoa* e a *morte*. Esse confronto é soteriológico, pois a morte não é um fato biológico

ou incidente metafísico, mas o último inimigo a ser vencido na gesta da salvação pela ressurreição de Cristo. Assim, é do Fato Cristão que o conceito de *pessoa* assumi analogicamente a antropologia e transita da teologia para a filosofia enriquecendo esta.

Estendido analogicamente ao homem o conceito de *pessoa*, na sua unidade paradoxal de subsistência e relação, mostra-se como conceito sintético por excelência e termo adequado do movimento dialético de *auto-expressão* do homem, suprassumindo a aporia entre *essência* e *existência* (...). (LIMA VAZ, 1992, p. 233).

É daí que podemos inferir que “a filosofia não pode demonstrar o deslanche dessa tensão e não pode, portanto, pronunciar a palavra final sobre o destino da *pessoa*” (LIMA VAZ, 1992, p. 234). Ao contrário, “ela pode – e deve – mostrar na estrutura da *pessoa* a capacidade essencial de acolher o *dom* da imortalidade, inscrita na capacidade de abrir-se à universalidade do Ser e de orientar-se para a transcendência”. Assim sustentamos que, na categoria de *pessoa*, a antropologia filosófica vaziana, diante das aporias e limitações da noção de homem, assume como resposta o estatuto de ser integralmente uma antropologia metafísica, ontológica, filosófica da *pessoa*, mas cuja riqueza inspiradora está na teologia.

Considerações Finais

A crítica vaziana à modernidade e contemporaneidade se dá pelo *niilismo antropológico* pós-Descarte, porque ora limitou a concepção de homem com a absolutização de um dos polos epistemológicos, a saber, a natureza ou o polo da cultura; ora apresentou uma concepção de homem limitada, fragmentada e em radical oposição categorial; ora expos uma visão pluridimensional do ser pelas ciências humanas; ora excluiu um dos fatores primordiais e enriquecedores da metafísica e antropologia filosófica: a transcendência. Tudo isso teve como consequência a destruição do homem de tal modo que a máxima “Deus está morto” teve forte repercussão na antropologia filosófica, no sentido do ser e mundo do homem.

Pelo método da rememoração histórica, estrutural e categorial da cultura e filosofia ocidental, resgatando os fundamentos essenciais da tradição filosófica (a ontologia, a metafísica), Lima Vaz desenvolve uma antropologia filosófica original. O

método, sistema e desenvolvimento filosófico tem a influência de grandes pensadores da tradição clássica (Platão, Aristóteles), cristã-medieval (Santo Agostinho, Tomás de Aquino) e contemporânea (Hegel), situando a antropologia filosófica numa pré-compreensão, compreensão explicativa e filosófica.

É na sistematização metódica que a categoria de *pessoa* se apresenta como nível mais elevado da antropologia vaziana para a questão sobre o que é o homem. O que compreende, caracteriza e constitui o homem enquanto objeto, caminho, sujeito e totalização humana é a categoria de *pessoa*, desde sua experiência primeira, constituição e conceituação filosófica. Todavia a raiz teológica e originalidade transcendental coloca uma interrogação pertinente na tensão pessoal entre a essência e a existência, o dado e a forma, a imanência e a transcendência, a vida e a morte: se a pessoa é ser para Absoluto, então como fica o drama da finitude humana, do ser para o não-ser?

Tal resposta provem não da filosofia, mas da abertura desta para acolher a boa nova exemplar expressada no modelo ideal da categoria de *pessoa*: Jesus Cristo, na graça de Ressurreição. Neste a *pessoa* assume seu nível mais elevado assim como é filosoficamente delineado, refletido, categorizado e bem acentuado na filosofia antropológica vaziana. Pelo vínculo teológico tal antropologia assume o estatuto de ser uma antropologia transcendental filosófica da pessoa.

Referências

ANDRADE, Paulo Raphael de Oliveira. **Antropologia filosófica de Henrique Cláudio Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). São Paulo, 2016.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica I**. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica II**. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Ética e Razão Moderna. Síntese**. Belo Horizonte, v. 22. n. 68, p. 53-85, 1995. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1132/1539>. Acesso em: 03.mai.2021.

FERREIRA, Márie dos Santos. **O conceito de pessoa humana no pensamento de Lima Vaz**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, 2009.

KONZEN, Felipe Klafke. **O conceito de pessoa em Lima Vaz**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2017.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. **Ilustración y Romanticismo**: introducción a la polémica entre Kant e Herder. Barcelona: Editorial Herder, 2004.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; MELO, Edvaldo Antônio de. Ética e educação em Lima Vaz. **Conjectura**, v. 23, n. especial, p. 207-222, 2018. Disponível em: <http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/6230/pdf>. Acesso em: 03.mai.2021.

Artigo recebido em: 15/05/2021.
Artigo aprovado em: 25/06/2021.



BRASIL E O MUNDO: CONQUISTA E BASES PARA A EVOLUÇÃO
DO PENSAMENTO DE FARIAS BRITO¹

BRAZIL AND THE WORLD: CONQUEST AND FOUNDATIONS
FOR THE EVOLUTION OF FARIAS BRITO'S THINKING

Tiago dos Santos Alves²

RESUMO

Raimundo de Farias Brito (1862-1917) teria todas as características para ser mais um entre os muitos retirantes que figuram a história tanto do Ceará como de qualquer outra região do Nordeste Brasileiro. Porém as realidades que permearam a sua vida, desde criança na pequena vila de São Benedito até a sua morte no Rio de Janeiro, são marcos que se apresentam na maneira do filósofo de enxergar o mundo e assim procurar desvendá-lo. Seguindo essa perspectiva esse texto procura apresentar alguns elementos que compõem a trajetória do filósofo ao sair de São Benedito, os primeiros estudos em Sobral, a ida a Fortaleza e a realização de seus estudos de Direito na Faculdade do Recife. Nesse entremeio a realidade da seca contrastando com a *Belle Époque* presente em Fortaleza e a renovação cultural vivenciada no Recife marcam a sua forma de questionar o que está ao seu redor construindo um arcabouço filosófico que pensa a realidade presente e lança perspectivas de suas consequências. O texto encontra-se dividido em três partes apresentando o panorama geral da época, seguindo pela construção histórica de Farias Brito culminando com seus estudos na Escola do Recife.

Palavras-chave: Homem. Filosofia. Conhecimento. Escola do Recife.

ABSTRACT

Raimundo de Farias Brito (1862-1917) would have all the characteristics to be one more among the many migrants that figure in the history of Ceará as well as any other region in the Brazilian Northeast. However, the realities that permeated his life, from childhood in the small village of São Benedito to his death in Rio de Janeiro, are milestones that present themselves in the philosopher's way of seeing the world and thus seeking to unravel it. Following this perspective, this text seeks to present some elements that make up the philosopher's trajectory when he left São Benedito, his first

¹ Artigo feito sob orientação da Profa. Dra. Raphaela Cândido Lacerda.

² Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Graduado em Pedagogia pela Faculdade Kuirós (FAK). Graduado em Ciências Biológicas Pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: tiago01alves@hotmail.com.

studies in Sobral, his visit to Fortaleza and his studies in Law at the Recife Faculty. In this interplay, the reality of the drought contrasting with the Belle Époque present in Fortaleza and the cultural renewal experienced in Recife mark his way of questioning his surroundings, building a philosophical framework that thinks about the present reality and launches perspectives on its consequences. The text is divided into three parts, presenting the general panorama of the time, followed by the historical construction of Farias Brito, culminating with his studies at Escola do Recife.

Keywords: Man. Philosophy. Knowledge. Recife School.

Introdução

Na busca por compreender a si mesmo e a realidade à sua volta, o homem demonstrou a sua inquietação em diferentes épocas, contextos e paradigmas tornando-se algo pertinente à atividade humana. Esse movimento causou ao longo da história das ideias o surgimento de várias interpretações que, de maneiras variadas, influenciaram a forma de pensar do homem. Contudo o crescimento de algumas dessas correntes passou a influenciar não só a forma de pensar, mas também a maneira de se conceber a sociedade, de se construir conhecimento chegando a modificar padrões éticos.

Os eventos acima expostos não ocorreram de forma totalmente passiva e aleatória, pois sempre houve pensadores com capacidade de perceber as modificações e levantar questionamentos acerca das peculiaridades de cada teoria, evidenciando elementos que deveriam ser refletidos de forma mais cuidadosa evitando equívocas e más interpretações.

No presente texto tem-se a localização do problema da relação entre Filosofia e Ciência na passagem do século XIX para o XX apresentando as principais correntes do pensamento que imperavam na época delimitada aliando a elementos da biografia de Farias Brito. Nesta perspectiva foram evidenciados os principais acontecimentos histórico-culturais que influenciaram o conhecimento científico-filosófico no período delimitado.

1 Panorama geral

Aportando na contemporaneidade, dentre as várias ideias que se difundiram nesse período, têm-se as reflexões do movimento evolucionista, que teve seu grande marco com Charles Darwin e Wallace; a teoria da evolução das espécies, conhecida também por Darwinismo³, e o positivismo de Augusto Comte, que chegou a ser erigido como a religião positiva valorizando o pensamento científico. As correntes de pensamento evolucionista não ficaram somente no campo da biologia, passaram também para as ciências sociais como a conhecida teoria do darwinismo social⁴. Este panorama, gestado pela Modernidade⁵, servirá de pano de fundo para grandes eventos do século XX.

O século XX caracterizou-se como o século dos extremos. Por um lado, houve guerras mundiais, o nazismo e o fascismo, totalitarismos de diferentes ideologias, explosão mortal de bombas atômicas, enfim, genocídios; por outro, houve progressos significativos no campo cultural, científico e sociopolítico, e, na Europa e na América do Norte, o desenvolvimento de um Estado moderno com relativo bem-estar material. De um lado, os homens vivem uma situação de bem-estar e aparente segurança nos países industrializados; por outro, a prosperidade econômica parece basear-se em

³ Termo que serve para designar a teoria fundamental do naturalista inglês Charles Darwin (1809-1882) segundo a qual a luta pela vida (*struggle for life*) e a seleção natural são consideradas como os mecanismos essenciais da evolução dos seres vivos. A idéia [*sic*] de seleção natural encontra-se no cerne do pensamento biológico de Darwin. Sua significação é a seguinte: os organismos vivos formam populações denominadas espécies e apresentam "variações" graças às quais certos indivíduos são melhor "adaptados" a seu meio ambiente e engendram unia descendência mais numerosa; assim, a "seleção natural" designa o conjunto dos mecanismos que triam (escolhem) os melhores indivíduos; e, graças à "luta pela vida", as populações evoluem lentamente, vale dizer, se transformam e se diversificam produzindo formas cada vez mais complexas. É na Origem das espécies (1859) que se encontra a exposição "canônica" da teoria da evolução por seleção natural (DARWINISMO in JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 48).

⁴ Concepção socioideológica que idealiza a concorrência econômica e a justifica pelo princípio natural da concorrência vital, a ponto de dizer que a exploração de uma classe por outra classe também é natural e necessária ao bom funcionamento da sociedade. Em Darwin, a expressão "concorrência vital" não possui essa conotação ideológica: para ele, o melhor, o mais apto, não é outro senão aquele que encontra, por acaso um meio favorável à sua sobrevivência, não considerado como o melhor em si. A concorrência vital, diferentemente do darwinismo social, de cunho malthusiano, é apenas o meio pelo qual a natureza opera a seleção: luta entre cada indivíduo e seu meio (DARWINISMO SOCIAL in JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 48).

⁵ "Esse termo é utilizado nesse texto obedecendo às ideias de Hegel na elabora de sua compreensão de uma filosofia da História. Compreende-se como uma nova forma de pensamento e de visão de mundo inaugurada pelo Renascimento e que se contrapõe à escolástica e ao espírito medieval, desenvolvendo-se nos sécs. XVI e XVII com Francis Bacon, Galileu e Descartes, dentre outros, até o Iluminismo do séc.XVII, do qual é a principal expressão" (MODERNIDADE in JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 132). Embora essa ideia leve questionamentos se houve de fato essa era Moderna, o conceito é utilizado pela maneira como Farias Brito faz suas leituras dos filósofos desse período, além de ser o conceito vigente durante o seu período de produção filosófica.

numerosas contradições, pois deixou massas na pobreza e na miséria, os chamados excluídos (ZILLES, 2016, p. 7).

Quando se lança o olhar na forma como o conhecimento foi se desenvolvendo, ao embasar-se em um paradigma norteador, torna-se perceptível a maneira de se responder aos questionamentos que o ser humano sempre se fez. A passagem gradativa da visão cosmológica para a antropológica foi trazendo consigo elementos que fomentou de forma significativa à própria percepção de si mesmo, do outro e da realidade. A visão mecanicista de Descartes e o Idealismo de Kant foram fundamentais no desenvolvimento de uma visão antropológica madura. Nesse sentido é salutar aquilo que Zilles afirma:

O homem moderno questiona o acesso imediato ao real e passa a falar da realidade através da mediação da subjetividade; desenvolve novo método de investigação e conhecimento, apoiando-se unicamente na razão e na experimentação científica (ZILLES, 1991, p. 8).

Dessa forma o homem se constrói e abre a possibilidade do desbravamento de novos caminhos. Esses caminhos não são meramente de ordem figurativa no sentido das possibilidades, mas também no plano físico considerando que a busca por recursos ou a própria perseguição fez com que os homens desbravassem novas terras e carregassem consigo suas culturas. Isso não foi diferente com o Brasil.

O Brasil, país da América Latina, foi marcado pela ocupação portuguesa em meados de 1500. Isso levantou também no país latino a própria influência cultural dos desbravadores ibéricos frente às culturas indígenas dos povos presentes, sem contar com a miscigenação que ocorreria futuramente com a chegada de holandeses, os escravos oriundos das mais variadas tribos africanas, além de italianos, judeus e alemães que saíram da Europa por volta do século XVIII bem como os descendentes das regiões orientais como o Japão, por exemplo.

Tal embate cultural figurou a construção da forma como o brasileiro se vê em relação a outras nações. Isso influenciou também a produção de conhecimento principalmente no tocante da reflexão filosófica. A influência da colonização é marcante, nesse aspecto Paulo Margutti Pinto afirma que:

Em virtude do processo de colonização, a história do pensamento filosófico brasileiro, pelo menos em sua fase inicial, está indissolivelmente ligada à história do pensamento filosófico português. Com efeito, os nossos primeiros

passos em direção à reflexão filosófica foram inspirados e moldados pelo pensamento português na época da colonização (PINTO, 2013, p. 43).

Em meio a tal reflexão, pode-se perceber por que existe entre os brasileiros um sentimento de inferioridade e de supervalorização com aquilo que vem de fora do país. Entretanto ao longo dos quatro primeiros séculos pode-se perceber uma série de movimentações na província que geraram certa evolução de pensamento e trazendo certo desenvolvimento para a então Terra de Santa Cruz.

O modelo apresentado até aqui passa, ao longo da construção da história do povo brasileiro, por diversas influências. As primeiras foram marcadas pelos colonizadores e em seguida por povos de outras nacionalidades que se instalaram por essas terras. O pensamento, dessa maneira, acompanha o homem mesmo que ele próprio não se dê conta disso.

Todo este contexto não é diferente do que vai se espalhando pelas regiões que futuramente formariam o Nordeste brasileiro. Nesse sentido poder-se-ia dizer que as próprias condições, tanto climáticas como sociais, fomentaram uma maneira típica de realizar a articulação do pensamento gerando expoentes intelectuais, embora que para muitos brasileiros, no contexto atual, não passam de meros desconhecidos. É em meio a tantas adversidades que surgem pensadores como Clóvis Beviláqua, Tobias Barreto, Sílvio Romero, José de Alencar e Raimundo de Farias Brito.

A partir daqui será apresentado parte da historiografia de Raimundo de Farias Brito partindo de sua origem simples no interior do Ceará, passando por Sobral, Fortaleza e Recife até o seu retorno à terra natal iniciando a fase filosófica da construção de interpretação do mundo.

2 Farias Brito e sua construção histórica

Raimundo de Farias Brito (1862-1917) teria todas as características para ser mais um entre os muitos retirantes que figuram a história tanto do Ceará como de qualquer outra região do Nordeste Brasileiro. Porém as realidades que permearam a sua vida, desde criança na pequena vila de São Benedito até a sua morte no Rio de Janeiro, são marcos que se apresentam na maneira do filósofo de enxergar o mundo e assim procurar desvendá-lo.

Filho de Marcolino José de Brito e Eugênia Alves Pereira, sua vida inicia-se de forma simples em uma casa próxima à Igreja pertencente ao Coronel Cassiano Amaral. Seu pai trabalhava como escrivão e apresentava certa compreensão das leis, fato este que influenciará o futuro de Farias Brito que estudará direito e se tornará um magistrado. Visando a formação do filho, a família muda-se para Sobral onde ele é aceito no Ginásio Sobralense por volta de 1872 (Cf. NETO, 2008). Todavia, em 1877 frente a uma das maiores secas que atingiu o estado do Ceará, a família do filósofo vê-se impossibilitada de continuar no interior do estado e parte para Fortaleza, como muitos emigrantes de várias regiões distintas da província. Jonathas Serrano relata esse trecho da vida de Farias Brito com as seguintes palavras:

Mas em fins desse mesmo ano, Marcolino José de Brito se vê obrigado a regressar à Alagoinha. Aí os surpreende a terrível sêca [sic] de 77. Marcolino perdeu tudo quanto possuía, vendo-se literalmente na miséria. Compelido a emigrar para Fortaleza no ano seguinte, 1878, a sua penosa viagem foi para Raimundo, ainda adolescente, uma rude provação. O Futuro crítico de Kant e de Augusto Comte chegou à capital cearense como simples flagelado, vestindo pobres roupas de algodão, calçando alpercatas de couro e puxando um burrinho carregado de velhas malas (SERRANO, 1939, p. 27).

Esse período que durou de 1877 a 1880 caracterizou uma das mais graves secas que assolou a região já citada. A escassez de recursos hídricos, a perda de milhares de cabeças de gado, a morte das plantações causou a instalação de uma situação de miséria que até então não se tinha tomado conhecimento por parte dos moradores da região Sul do Império.

Naquele tempo, o país dividia-se entre Norte e Sul, e a "descoberta" da seca funcionou como elemento integrador das elites nortistas em torno de um discurso reivindicador de recursos públicos. Elites que se encontravam em processo contínuo de decadência, passados os tempos áureos da economia açucareira e escravocrata. Começava ali a formatação da "indústria da seca", por meio da qual as velhas aristocracias mantiveram seu poderio (BARBALHO, 2005, p. 140).

Foi nesse contexto em que Fortaleza, que passava pelo processo de embelezamento devido à *Belle Époque*⁶, passou de 20 mil habitantes a mais de 100

⁶ A *Belle Époque* se caracteriza pela expressão do grande entusiasmo advindo do triunfo da sociedade capitalista nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, momento em que se notabilizaram as conquistas materiais e tecnológicas, ampliaram-se as redes de comercialização e foram incorporadas à dinâmica da economia internacional vastas áreas do globo antes isoladas. Época marcada pela crença de que o progresso material possibilitaria equacionar tecnicamente todos os problemas da humanidade (FOLLIS, 2004, p. 14).

mil em um curto período. Como a mesma não estava preparada para tal inchaço populacional viu-se um crescente quadro de miséria se espalhar pela cidade. Para Alexandre Barbalho, houve uma mudança gradativa que passou de uma produção de subsistência à produção de açúcar e algodão para a geração de capital. Isso fez com que as relações de onde os sertanejos se ajudavam durante a época de estio passassem por dificuldades frente ao novo cenário (Cf. BARBALHO, 2005). É também por meio desse pano de fundo que a “indústria da seca”⁷ começa a ser apresentado e a figurar o campo da reflexão sobre o regime de estiagem e chuvas no Nordeste, onde além da realidade de êxodo e morte frente à essas condições de vida nota-se, em um segundo plano, a grande saída de nordestinos para a região amazônica.

Em meio aos que chegavam a Fortaleza, o filósofo cearense percebia tal realidade de miséria e, sobre essa passagem de sua vida, narra:

Eu fui testemunha ocular dos horrores por que passou o Ceará naquele tempo. Em torno da pequena casa em que morava no Calçamento de Porangaba [sic], casa que já hoje não existe, havia grande número de palhoças, onde habitavam emigrantes, além dos que moravam debaixo dos cajueiros, ou dormiam pelas calçadas, famintos, imundos. E quando chegou o período agudo da epidemia, lembro-me bem que durante as noites continuamente se ouviam por toda parte lamentações e clamores; de todos os pontos, dos fundos, dos lados, como da frente da casa em que eu morava, partiam gemidos de moribundos.

E pela manhã passavam uns após outros, formando verdadeiras fileiras, carregadores conduzindo mortos envoltos em redes, que gotejavam pus.

O número incalculável dos enfermos do abarracamento do Alto da Pimenta dá uma idéia [sic] do que fez o Dr. Studart durante os célebres dois meses, que constituem a página mais triste do terrível flagelo (BRITO, 2008, p. 43).

Em meio a tal realidade inicia-se a vida estudantil de Farias Brito em Fortaleza como ouvinte no Liceu do Ceará. Neste meio tempo, mesmo adolescente, lecionou matemática, pois desejava estudar na Escola Politécnica no Rio de Janeiro. Porém as

⁷ Embora o termo sugira a produção de algo, como aquilo que é fruto do pensamento moderno com a revolução industrial entre outros, a indústria da seca não passa de uma construção ideológica levantada a partir de várias ações em que aquele evento natural de estiagem cria um estereótipo da Região Nordeste. Com isso evidencia-se a ausência de uma política social às populações atingidas e o que fica presente é o desvio dos poucos recursos destinados para a população da região para aqueles que têm terras, ou que apresentam grande influência política produzindo currais eleitorais. Tal fato surge no império com a seca de 1987 e passará por todas as demais que assolaram a região nordestina e que produzirão no futuro os campos de concentração no interior do Ceará para evitar que as massas miseráveis chegassem em Fortaleza, além das chamadas frentes de serviço para construção de açudes que deveriam suprir a necessidade da população, mas que muitas vezes eram construídos nos terrenos de grandes proprietários (Cf. RANGEL; MARQUESAN, 2018).

condições as quais se encontrava o levaram para o Recife, onde iniciará seus estudos na Faculdade de Direito (Cf. SERRANO, 1939).

3 A Escola do Recife e as correntes de pensamento do século XIX

Com o principiar de uma modernização do Brasil, emergem as primeiras instituições de ensino superior que se separam de uma administração direta da Igreja Católica, uma em São Paulo e outra em Olinda. Estas se tornaram as primeiras faculdades de direito do país e foram essenciais para o amadurecimento intelectual daqueles que encabeçariam as revoluções que futuramente ocorreriam no Brasil.

Na região de Olinda, no antigo mosteiro de São Bento, instalou-se a Faculdade de Direito por decreto de Dom Pedro I, que em anos posteriores seria transferida para a cidade do Recife (Cf. SERRANO, 1939). Foi neste lugar em que intelectuais, juristas, professores, poetas, entre outros, iniciaram um movimento intelectual que ficou conhecido como a Escola do Recife⁸. Marcada pelas grandes correntes de pensamento que se pronunciavam pela Europa e que haviam chegado pelo Brasil, esse movimento passa a refletir questões que permeiam a vida do brasileiro do século XIX, a saber, a questão dos escravos; as ideias do Positivismo de Comte e o fim da Metafísica; o movimento republicano e o cientificismo.

Dentre os que compuseram esta escola de pensamento despontam o sergipano Tobias Barreto (1839-1889) como grande idealizador seguido do também sergipano Sílvio Romero (1851-1914) além do cearense Clóvis Beviláqua (1859-1944) entre outros. Para fins didáticos Antônio Paim descreve o desenvolvimento das reflexões em quatro ciclos.

Na primeira delas, seus fundadores são simples participantes do movimento geral que aspira alcançar uma simples renovação no terreno das ideias. Do mesmo modo que grande parte da intelectualidade da época, rejeitam o ecletismo espiritualista. Para combatê-lo, apoiam-se tanto no positivismo como no darwinismo e até mesmo no materialismo (Sílvio Romero) (PAIM, 1981, p. 75).

⁸ “Embora o nome *escola* não fosse o mais apropriado, pois essa agitação de novas idéias [*sic*] tinha características próprias mais de um movimento do que de uma escola propriamente dita, com certo grau de homogeneidade de visão de mundo.” (NETO, 2008, p. 45).

À primeira vista é perceptível um levante a algumas formas de pensar presentes no Brasil. Nesse período destacam-se o ecletismo espiritualista; o positivismo apoiando-se no darwinismo, que desembocará em um cientificismo, e o materialismo.

O ecletismo espiritualista é de origem francesa que busca extrair, de diferentes sistemas de pensamento, elementos para fundi-los num novo sistema tendo Victor Cousin (1792-1867) como expoente (Cf. JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Ter-se-ia dessa maneira uma síntese entre elementos da Filosofia e da religião cristã, o que daria esse tom espiritualista. O positivismo de Comte seria justamente o contraponto, onde há um desencanto com a dimensão da transcendência e um apoio à Ciência como grande expressão da verdade.

A característica do Positivismo é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível. Como Romantismo em ciência, o Positivismo acompanha e estimula o nascimento e a afirmação da organização técnico-industrial da sociedade moderna e expressa a exaltação otimista que acompanhou a origem do industrialismo (ABBAGIANO, 2007, p. 787).

Essa maneira de pensar marcou fortemente todo o século XIX e será propulsor para vários acontecimentos dos séculos posteriores. Vale ressaltar que o próprio pensamento materialista terá peso nessas críticas e que posteriormente o mesmo será colocado também no alvo das reflexões com Farias Brito.

A segunda fase é marcada pela querela intelectual de interesses opostos entre Sílvio Romero e Tobias Barreto; onde aquele afirma que a Metafísica está morta, este refuta essa ideia e escreve o texto *Deve a metafísica ser considerada morta?* (Cf. PAIM, 1981). Nesse entremeio, Sílvio Romero apresenta um elemento importante do pensamento historiográfico das ideias filosóficas do Brasil, servindo de marco para a transição da primeira para a segunda fase da Escola do Recife.

O livro de Sílvio Romero *A Filosofia no Brasil* marca a transição entre a primeira e a segunda fases. Nesta é que teria lugar o rompimento radical com o positivismo e a busca de uma doutrina nova. Abrange cerca de dez anos. Tobias Barreto é então a figura central da Escola. Incumbe-lhe fixar as linhas gerais de uma posição autônoma no debate entre as correntes difundidas no país (PAIM, 1981, p. 75).

A terceira fase ocorre em meados da década de 1880. Nesse período além dos estudantes que se destacavam como o já citado cearense Clóvis Beviláqua, chega à cidade do Recife, Farias Brito com sua família. O contexto da cidade é diferente daquele do início da Faculdade de Direito e ela já recebe pessoas de diferentes regiões do Nordeste. As reflexões dos estudantes já se tornam perceptíveis no ambiente.

O ambiente do Recife, na época em que Farias Brito aí fez os seus estudos jurídicos, já não era o dos primeiros tempos da Faculdade, na velha Olinda, qual o descreveu Carvalho Moreira, o futuro Barão de Penedo. A princípio a vida dos estudantes era "completamente escolástica", o que se compreende sem dificuldades, atendendo a que a antiga cidade cantava a população reduzida e dispunha de poucos recursos. Distrações, a bem dizer, não as havia. Os moradores se conheciam e os estudantes viviam a-parte [*sic*], em repúblicas, organizadas quasi [*sic*] sempre entre comprovincianos. O maior contingente vinha da Baía [*sic*]. Olinda parecia uma espécie de pequena Coimbra, tendo mesmo várias das características do velho centro universitário lusitano nos costumes, nos ditos, nas denominações dadas aos calouros e veteranos. Faltavam apenas o gorro e a batina. Estudava-se com real proveito, os exames exigiam cuidados e a frequência obrigatória concorria para a seriedade do curso. As troças não raro se convertiam em verdadeiro tumulto, com algazarras diurnas e noturnas, quebrando o silêncio da vetusta cidade (SERRANO, 1939, p. 31-32).

Nestes ares se respiravam reflexões do idealismo e do movimento republicano. Em meio a este estremecer de novos estilos de vida, falece Tobias Barreto em 1889, que havia sido professor de Farias Brito ao longo do curso de Direito. Um novo cenário se estabelecia e é justamente esta perspectiva que Paim apresenta:

A nova corrente já constituída, que se propunha enfrentar simultaneamente ao positivismo e ao espiritualismo, lograria alcançar uma posição de predomínio nos meios intelectuais do Nordeste, conservando alguns centros de influência no Sul do País (PAIM, 1981, p. 75).

Com o cenário já mencionado começa-se um trabalho de organização e reedição das obras de Tobias Barreto encabeçado por Silvio Romero. Essa menção caracteriza um avanço nas reflexões filosóficas e um verdadeiro fervilhar de ideias que coincidirá tanto com as interpretações acerca do positivismo, ainda bastante influente, como o acirrar de opiniões contrárias como identificação de 'bandeira' filosófica admitida pelo sujeito. Dessa maneira percebe-se que o núcleo filosófico de

Tobias Barreto, juntamente com seu *culturalismo*⁹, não foi desenvolvido por seus discípulos (Cf. PAIM, 1981).

Mesmo com o campo frutífero que a Escola do Recife conseguiu produzir, ela chega a sua quarta fase com caracteres de declínio encerrando-se, como corrente de pensamento em meados da Primeira Guerra Mundial. No Brasil deste momento percebe-se muito forte as leituras do idealismo alemão, principalmente Kant e Hegel, o naturalismo e o monismo de Ernst Haeckel (1834-1919), o positivismo de Comte e o materialismo de Marx e Engels.

Neste entremeio o jovem Farias Brito desponta entre os estudantes passando pela forma de pensar tanto de Tobias Barreto como de Sílvio Romero. Sua participação nos círculos de influências dá-se de forma comedida sem exaltar muito os ânimos, ao contrário de seus mestres.

O espírito crítico de Farias Brito se manteve quase sempre no limite estritamente filosófico, argumentativo, respeitoso, com o cuidado para não resvalar para o campo pessoal, considerando que o texto de O Panfleto foi uma exceção à parte. [...] A suavidade de Farias Brito no trato pessoal e a independência de espírito fez-lhe evitar futuros aborrecimentos com Sílvio Romero, que lhe fez justiça no Rio de Janeiro no momento que mais precisava. Sílvio Romero foi outro importante arauto da Escola do Recife (NETO, 2008, p. 48).

Com isso percebe-se um pouco do perfil do autor. Ele irá se diferenciar dos demais estudantes da Faculdade de Direito, o que se mostrará pelo restante da condução de sua vida. Sua paixão pela Filosofia, o ímpeto de querer desvendar a finalidade do mundo e da vida em geral, partirá não só das elucubrações teóricas advindas de seu estudo da Filosofia Moderna e suas bases, mas também das próprias experiências que o levaram à esfera intelectual.

Acompanhando a trajetória de Farias Brito e seu interesse pela filosofia, podemos dizer que ele não pretendia ser apenas um filósofo de ocasião, como alguns de seus colegas da Escola do Recife. Sua pretensão consistia em discutir os sistemas filosóficos, seus autores e suas obras, na busca de sua própria filosofia (NETO, 2008, p. 50).

⁹ “[...] doutrina de que a criação humana constitui objeto privilegiado da meditação filosófica, sendo mesmo aquela esfera apta a superar, de uma vez por todas, o positivismo e o cientificismo em geral” (PAIM, 1981, p. 77).

Nessa nova etapa de sua vida, Farias Brito torna-se bacharel em Direito e retorna com sua família para o Ceará. Nesse retorno ele torna-se promotor de Justiça, primeiramente em Viçosa e depois em Aquiraz (Cf. SERRANO, 1939). Será a partir daqui que ele iniciará de forma mais concisa sua investigação filosófica, quando trabalhará em suas primeiras obras, onde apresentará sua filosofia lançando luz à situação intelectual do Brasil.

Considerações Finais

O caminho trilado na construção dessa reflexão evidencia uma das realidades da condição humana. Os homens evoluem ao longo da história, no tempo e no espaço, porém não somente do ponto de vista biológico, mas abarcando-o como um todo no que tange o conhecimento e a visão de mundo.

Essa máxima justifica a existência de paradigmas que, em cada época, nortearam a forma de pensar da humanidade. Tal assertiva é percebida nas respostas que levaram à construção das Ciências e da Filosofia. Como sujeitos históricos, os homens, encontram respostas diferentes frente às necessidades de cada época levando em consideração as condições do meio onde se encontravam.

Foi partindo dessa ideia que se pode encontrar no contexto de Farias Brito os elementos que influenciaram seu modo de pensar. Os conhecimentos adquiridos e sua capacidade de aprender e repassá-los levou-o a aspirações que entraram em oposição às ideias que eram gestadas no meio social.

Referências

ABBAGIANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BARBALHO, Alexandre. **Corpos e Mentes Dilacerados: O grotesco nas imagens da seca de 1877**. **Revista de História UFC**. Fortaleza, 2005, n. 06, p. 139-150.

FOLLIS, Fransérgio, **Modernização urbana na Belle Époque paulista**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. Versão online disponível em: http://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf.

NETO, Júlio Filizola. **Farias Brito, um filósofo brasileiro: vida, pensamento e historiografia**. 355f. Fortaleza, 2008. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) Universidade Federal do Ceará, 2008.

PAIM, Antônio. **A Filosofia da Escola do Recife**. São Paulo: Editora Convívio, 1981.

PINTO, Paulo Margutti. **História da Filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte o período colonial (1500-1822)**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RANGEL, Jose Messias; MARQUESAN, Fábio Freitas Schilling. A nova relação do sertanejo nordestino brasileiro com a face visível da seca. *In: Desenvolvimento em Questão*. Ijuí: Editora Unijuí, ano 16, n. 42, jan./mar. 2018, p. 269-300.

SERRANO, Jonathas. **Farias Brito: o homem e a obra**. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1939.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991.

ZILLES, Urbano. **Panorama das Filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.

Artigo recebido em: 05/06/2021.
Artigo aprovado em: 20/06/2021.



O ITINERÁRIO DA FILOSOFIA BRASILEIRA: REFLEXÕES
FILOSÓFICAS DO GRUPO DE ESTUDO EM FILOSOFIA
BRASILEIRA (GEFIBRA)¹

THE ITINERARY OF BRAZILIAN PHILOSOPHY: PHILOSOPHICAL
REFLECTIONS OF THE STUDY GROUP ON BRAZILIAN
PHILOSOPHY (GEFIBRA)

Sandonaity Monteiro Amorim Júnior²

RESUMO

Há aproximadamente dois anos o grupo de estudo em filosofia sistemática brasileira da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) iniciou suas atividades debatendo sobre o itinerário filosófico do Brasil desde a época colonial até a contemporaneidade. Percebeu-se com tal análise que foram os padres jesuítas que deram início e preservaram os discursos metafísicos na filosofia brasileira, entretanto tais debates metafísicos foram ficando muito defasados por conta do apogeu da era tecnicista. Neste sentido, o contexto filosófico brasileiro se viu por muito tempo dominado por pensamentos positivistas, sem que houvesse filósofos que conseguissem reaver solidamente um debate metafísico forte o bastante para barganhar com as correntes positivistas reinantes. Entretanto surgem no século XX dois grandes pensadores que não só trouxeram para o Brasil uma nova base metafísica, como também se apresentam como frutos de uma nova era filosófica brasileira, onde os filósofos são tidos como pensadores mais preocupados em desenvolver uma filosofia mais enraizada na cultura brasileira, além de também deter uma preocupação metodológica.

Palavras-Chave: Brasil. Filosofia. Influências. Itinerário.

ABSTRACT

About two years ago, the study group on Brazilian systematic philosophy at the Catholic University of Fortaleza (FCF) began its activities by debating the philosophical itinerary of Brazil from colonial times to contemporary times. It was noticed with such an analysis that it was the Jesuit priests who initiated and preserved the metaphysical discourses in Brazilian philosophy, however such metaphysical debates were getting

¹ Artigo escrito sob a orientação da Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa.

² Graduando em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: sandonaity@gmail.com.

very out of step due to the heyday of the technicist era. In this sense, the Brazilian philosophical context has for a long time been dominated by positivist thoughts, without having philosophers who could solidly recover a metaphysical debate strong enough to bargain with the prevailing positivist currents. However, in the 20th century, two great thinkers emerged that not only brought a new metaphysical basis to Brazil, but also presented themselves as the fruit of a new Brazilian philosophical era, where philosophers are considered as thinkers more concerned with developing a philosophy more rooted in society. Brazilian culture, in addition to also having a methodological concern.

Keywords: Brazil. Philosophy. Influences. Itinerary.

Introdução

Este artigo é fruto de um laborioso estudo acerca da filosofia sistemática brasileira realizado pelo Grupo de Estudo em Filosofia Brasileira (GEFIBRA) ao longo de dois anos. A maneira como as seções deste artigo estará disposta não seguirá necessariamente uma linha cronológica, nem seguirá precisamente uma sistemática de conteúdo ou de tema, mas terá como linha condutora os três temas trabalhados no grupo de estudo. O primeiro tema focará no modo como a filosofia foi se desenvolvendo no contexto brasileiro, tentando observar: quais as principais correntes filosóficas influenciaram os primeiros pensadores no território brasileiro; quais eram os déficits destes primeiros “filósofos” e, principalmente, quais eram as consequências da influência europeia no desenvolvimento intelectual no Brasil. A segunda seção terá como ponto de partida uma análise introdutória da filosofia de Manfredo Araújo de Oliveira, este que é considerado o maior filósofo brasileiro ainda atuante. Por fim o último tópico se fixará em demonstrar o modo como Lima Vaz introduz um debate antropológico acerca da realidade cultural do Brasil.

O GEFIBRA é um grupo de estudo que teve seu início em meados de 2019. A princípio o objetivo do grupo era realizar um estudo sobre como o pensamento filosófico se encontra no Brasil nos dias atuais e como ele chegou à sua atual configuração, ou seja, qual foi seu itinerário formativo. Para tanto dois textos serviram de base para estas questões: *O pensamento filosófico no Brasil de hoje* de H. C. Lima Vaz; além deste texto também foi usado o livro *A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*, que tem como autor Antônio J. Severino. Com a

chegada do aniversário de 80 anos de Manoel A. de Oliveira o grupo resolveu focar no estudo deste filósofo, tendo como objetivo principal conhecer a biografia e as obras de Manoel Oliveira, pesquisar a sua contextualização histórica, as suas matrizes filosóficas, os seus parâmetros interpretativos e as suas temáticas. Para concretizar tal empreitada foi utilizado também dois textos norteadores: *A filosofia na Crise da modernidade*; e o segundo texto tem o título: *Da filosofia da subjetividade à filosofia do Ser. resumo programático*, vale destacar aqui que este escrito foi cedido de forma inédita para o GEFIBRA pelo próprio autor, ou seja, este é um texto ainda não publicado. No mesmo ano em que Manoel comemorava seus 80 anos o Brasil também comemorava os 100 anos de nascimento de Lima Vaz, por isto, após concluir o estudo acerca de Manoel o GEFIBRA se voltou para a análise da antropologia filosófica de Vaz, esta que era a principal área do pensamento deste filósofo, mas para que o grupo pudesse desenvolver um debate mais embasado sobre sua antropologia foi colocado como diretriz o estudo do conceito de pessoa, ou seja, o grupo se deteve em compreender o lugar, a importância e a significado deste conceito no sistema filosófico de Lima Vaz.

1 Filosofia como algo coextensivo à história da humanidade

Quando e como iniciou a filosofia na história da humanidade? Essa pergunta é difícil de responder, porque a filosofia é tão antiga quanto a humanidade. Muitas vezes se atribui ao período pré-socrático como sendo o momento em que a filosofia surgiu, entretanto afirmar tal coisa é, de certa, forma errado, pois os pré-socráticos apenas sistematizaram as diversas perguntas que a humanidade já vinha laboriosamente se questionando. Em outras palavras, o período pré-socrático somente fomentou o início da filosofia sistemática, mas não foi ali que houve o início da filosofia mesmo. Neste sentido não se pode dizer que no Brasil não havia filosofia até o momento que os colonizadores chegaram, pois os índios já praticavam a filosofia. Já que, nas palavras de Antônio J. Severino (2011, p. 21), o filosofar pode ser considerado em sua primeira modalidade

[...] como uma elaboração implícita, um dimensionamento quase que espontâneo da consciência humana. Pelo simples fato de exercerem seu poder de pensar, praticando sua consciência, os homens elaboram formas

de reflexão que já tem a ver com a significação de sua própria existência, de seu agir, de seu ambiente natural, de seu contexto social, de sua história. Elabora um pensamento interpretativo de seu contorno, embora não explicitamente.

Ou seja, filosofia, de maneira simples, é a natural busca humana por uma verdade absoluta, pelas causas últimas da realidade, ou ainda se poderia dizer que filosofia é a característica humana de querer abarcar a totalidade do real, em outras palavras, o homem detém como característica própria dele o perguntar, perguntar quem ele é, perguntar qual o seu papel no cosmo, ou seja, o homem é essencialmente “um ente filosófico”, como afirma o filósofo Manoel A. de Oliveira (2001, p. 154), de forma ainda mais esplendorosa este filósofo também explana que “o homem só filosofa porque é filosofia”. Ou seja, mesmo quando o homem não está preocupado em sistematizar uma resposta para suas perguntas filosóficas, mesmo quando este apenas é um simples camponês, ou um índio, que está mais preocupado em se alimentar e cuidar de sua família ou tribo, mesmo essas pessoas buscam de alguma forma “o saber, o saber da totalidade” (OLIVEIRA, 2001, p. 155). Os índios, por exemplo, enraízam seu conhecimento na mitologia assim como os gregos também fizeram, para eles o todo era ordenado pelos deuses, qualquer pergunta que se fizesse tinha sua resposta extraída diretamente desse entendimento, se alguém perguntasse o porquê de estar chovendo, ou o porquê de não estar chovendo, logo se respondia que esse era o querer de um certo deus; até perguntas mais complexas também tinham suas respostas nos deuses, tais como: Por que eu existo? Por que o universo existe em vez do nada absoluto?

Os pré-socráticos, por exemplo, procuraram resposta no mundo empírico, nos elementos que poderiam ser encontrados no mundo dos sentidos. Platão, por sua vez, fomentou a ideia de um mundo das formas onde a realidade poderia se fundamentar. Depois de Platão veio Aristóteles e depois vieram os helênicos, os medievais e os modernos, e cada um ao seu tempo e a sua maneira instigava e colaborava com os principais questionamentos da humanidade. Mas claro que a cada período da história surgiam meta-discursos que serviam de linha condutora para quase todos os debates, no medievo a principal questão era saber como se poderia unir o pensamento racional filosófico com a teologia dogmática, no período helênico a preocupação era saber se alguém poderia ser feliz sem ter uma vida política. A modernidade também trouxe um

meta-discurso único: razão, aqui a atenção está na tentativa de fundamentar a realidade apenas no Eu teórico, a principal corrente que surge nesta época é o idealismo tendo como principal expoente Emmanuel Kant.³

1.1 Início da filosofia sistemática no Brasil

Ora, assim como a filosofia sistemática como um todo passou por diversas etapas, como foi apresentado, até poder ganhar consistência metodológica, no Brasil também não foi diferente. As primeiras grandes contribuições filosóficas vieram com os padres jesuítas enviados para o Brasil no período colonial para “educar” segundo os parâmetros da fé cristã, neste sentido os jesuítas instigavam um pensamento mais metafísico da realidade. Entretanto os jesuítas não foram os únicos a trazerem debates filosóficos, muitos outros aspectos da filosofia europeia também foram trazidos ao Brasil durante a colonização, e mesmo após tal período ter passado a filosofia no território brasileiro continuou sendo guiada pelos mesmos debates filosóficos que ocorriam na Europa, ou seja, por muito tempo não houve alguém que refletisse propriamente sobre a cultura brasileira, acerca deste assunto Antônio J. Severino (2011) explana que: seria como se os estudiosos brasileiros estivessem trabalhando para a Europa. Ainda segundo Severino não é possível negar os ensinamentos passados pelas filosofias estrangeiras, já que eles também ajudaram a sistematizar as discussões sobre a cultura brasileira, porém é necessário ir além, pois há perguntas tão específicas sobre a cultura brasileira que não conseguem obter respostas apenas tendo em vista a filosofia estrangeira. Claro que a cultura brasileira sofreu muita influência da cultura europeia, mas também não se pode negar as contribuições das culturas indígena e africana, portanto há no Brasil temáticas, ou melhor, problemas que precisam de uma apreciação filosófica única.

De qualquer maneira as pautas filosóficas debatidas na Europa continuaram atraindo os filósofos brasileiros, na modernidade, por exemplo, quando houve o advento do tecnicismo a filosofia europeia começou a enveredar pelos caminhos tortuosos do positivismo, do pragmatismo, do cientificismo e do materialismo, por causa disso no Brasil começaram a surgir diversos autores com a mesma linha de

³ Para compreender melhor como cada período da história que instiga o nascimento de uma nova filosofia ler (HEGEL, 2014).

pensamento, tais como: Clóvis Beviláqua, Tobias Barreto e Silvio Romero. O interesse por adentrar no positivismo foi tão grande que logo surgiram também movimentos intelectuais que corroboraram para o desenvolvimento deste pensamento no Brasil, um destes movimentos foi a Escola de Recife, esta escola, assim como a Escola de São Paulo, foi um movimento jurista, mas não se pode negar suas contribuições nas discussões filosóficas; nesta perspectiva Lima Vaz (1961, p. 2) afirma que: “as melhores páginas filosóficas da literatura brasileira saíram da pena de cultores da ciência jurídica, pois que eles formavam a imensa maioria dos que tinham acesso a um nível superior de cultura”. Ainda sobre esse movimento importantíssimo que foi a escola de Recife vale destacar que seu interesse pelo positivismo se desenvolve de forma paralela às apreciações feitas acerca da teoria da seleção natural de Darwin, juntas essas duas correntes “repercutiram no Brasil como instrumentos de combate político [...]” (CERQUEIRA, 2011, p. 180), e claro que o epicentro de tudo isso foi a escola de Recife.

Ademais não se pode esquecer que a tradição metafísica ainda era sustentada pelas escolas católicas, mesmo a contragosto do positivismo reinante. Tal metafísica marcava presença como uma linha de pesquisa da filosofia tomística-aristotélica e platônica-agostiniana, que foi preservada por meio dos padres jesuítas. Sobre a importância dos jesuítas para a identidade filosófica brasileira vale ressaltar o que Luiz Alberto Cerqueira (2011) falou, pois segundo ele por mais de dois séculos os jesuítas eram praticamente os únicos a disseminar conhecimento no Brasil utilizando o método pedagógico *Ratio Studiorum*. Sendo assim logo começou a surgir um embate muito grande entre estas duas linhas de pensamento. Um dos escritores que apresenta este contexto de crítica ao positivismo por meio da metafísica clássica é o filósofo Farias Brito, entretanto este filósofo não nega que as descobertas da ciência sejam importantes.

Para ele, há uma condicionalidade originária entre o ‘conhece-te a ti mesmo’ e a ideia de ciência. Tal condicionalidade configura o ideal grego do saber como algo virtuoso. E se a irrupção do método experimental introduzido pelos físicos modernos implica a necessidade do saber filosófico, a partir do século XVII a ciência se constituiu em condição para toda a atividade filosófica (CERQUEIRA, 2011, p. 186).

Mas antes de falar propriamente sobre esse embate é preciso destacar aqui o problema da filosofia neste período. Sobre isto, o filósofo Henrique Claudio de Lima Vaz (1961) chama a atenção para algo que era muito comum nesta época: o autodidatismo. O próprio Farias Brito foi um autodidata, isto é, estudava filosofia sem muita orientação pedagógica. Segundo Lima Vaz este foi um dos grandes motivos para os escritores brasileiros apresentarem pesquisas com base na cultura europeia, ou seja, os infindáveis debates entre positivistas e metafísicos eram muito ricos, porém não contribuíam muito para compreender a real situação brasileira. Até porque seria exigir demais que juristas realizassem a empreitada de formular sistemas filosóficos profundos, para estes só restava um estreito caminho de curiosidade: o autodidatismo. Nas palavras de Severino (2011, p. 24): “a grande maioria de nossos pensadores desenvolve seu esforço teórico deixando-se guiar por algum modelo filosófico já constituído”, ou seja, tais autores apenas ecoavam o já dito. O próprio Silvo Romero reconhece essa realidade, segundo ele era necessário buscar nos autores estrangeiros alguma inspiração. Para este autor este contexto era mais uma necessidade do que uma opção:

Na evolução filosófica [da cultura alemã], Kant dá Fichte; este dá Shelling e, por uma razão imanente ao sistema, aparecem, ao mesmo tempo, Hegel e Schopenhauer [...] neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha; o espírito público não está ainda criado e muito menos o espírito científico [...] As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das dos outros [...] É que a fonte onde nutriam suas ideias é extranacional. Não é um prejuízo; antes equivale a uma vantagem. (ROMERO apud CERQUEIRA, 2011, p. 182).

Entretanto Lima Vaz relata que esse autodidatismo característico de muitos autores antes da criação das universidades fez com muitos trabalhos fossem invalidados, pois os escritores não apresentaram um sistema de escrita mais metodológico. Depois da inauguração das universidades os trabalhos começaram a ganhar mais consistência sistemática, segundo Lima Vaz um dos autores frutos dessa sistematicidade é Miguel Reale.

Voltando a discutir a questão da reação ao positivismo aqui no Brasil, vale ressaltar que foi esta reação que fomentou diversas linhas de pesquisas, tais como: o existencialismo fenomenológico de inspiração heideggeriana, a fenomenologia-hermenêutica de inspiração husseliana; o culturalismo e, até mesmo, surgiu uma

corrente marxista. Cada uma destas correntes buscava de alguma maneira ou aproximar ciência e humanismo ou apenas estavam querendo romper com o positivismo de Comte para restaurar a metafísica. Neste sentido Severino apresenta o pensamento de Constança Marcondes César, que ratifica que o impacto do positivismo marcou profundamente a cultura brasileira, isto obrigou cada pensamento

a se posicionar frente a ele. O positivismo impregnou a própria mentalidade das pessoas, passando a incorporar o seu senso comum, moldando assim a cosmovisão cultural como um todo. Assim a própria tradição aristotélico-tomista e platônico-agostiniana, matriz originária de nossa amoldagem cultural, se vê forçada a rever sua direção intelectual, dada essa interferência histórica do positivismo (SEVERINO, 2011, p. 29).

Lima Vaz (1961, p. 2) fez alusão a esse contexto brasileiro quando na introdução do texto *O Pensamento Filosófico no Brasil de hoje* traz à tona a seguinte frase de João Ribeiro: “Não há raça mais refrataria à Metafísica de que a nossa”. Entretanto mesmo com esse contexto refratário não se pode negar que surgiram diversos filósofos brasileiros que beberam na fonte da metafísica clássica e trouxeram vivas reflexões contemporâneas, neste sentido talvez o filósofo Lima Vaz seja o principal nome que possa ser apresentado aqui. Em sua filosofia é possível perceber claramente três fases bem distintas, mas que se articulam em um sistema muito bem sistematizado. A primeira fase começa com o estudo dos filósofos clássicos, como Platão e Aristóteles, além de alguns filósofos medievais, entre os quais Tomas de Aquino. Após essa fase Vaz se dedica a compreender o mundo contemporâneo e, por fim, a última fase do pensamento vaziano desemboca em uma crítica a este mundo, crítica esta que prioriza a reflexão acerca do impacto das ciências matemáticas no entendimento que o homem tem sobre si mesmo e no modo como o homem compreende o mundo que o circunda.

2 Manfredo Araújo de Oliveira: um filósofo brasileiro

Assim como Lima Vaz o filósofo brasileiro Manfredo Araújo de Oliveira é sem dúvida um ferrenho defensor dessa retomada da metafísica como ponto de partida para compreender a realidade contemporânea. Mas para entender como este filósofo realiza tal empreitada é preciso antes analisar algumas características biográficas dele. Manfredo nasceu no dia 27 de fevereiro de 1941, ainda com tenra idade ingressa

no seminário e no dia 07 de setembro de 1968 foi ordenado sacerdote. No seminário vale destacar que Manfredo recebeu muita influência de alguns padres holandeses, que o auxiliaram na aprendizagem do grego e do inglês. Sua formação inicial de filosofia ocorreu na antiga Faculdade de Filosofia de Fortaleza, depois fez mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e doutorado em Filosofia pela Universidade Ludwig Maximilian de Munique. Foi principalmente durante seu doutorado que ele recebeu muita influência de pensadores como: Max Müller, Heidegger, Hegel, Kant e Puntel; foi de Heidegger, por exemplo, que ele aproveitou o conceito de Ser, conceito esse que será usado como base, em Manfredo, para entender como as duas manifestações da realidade, objetividade e subjetividade, relacionam-se. Além disso, tais filósofos serão necessários para que Manfredo desenvolva uma crítica a contemporaneidade, que supervaloriza a ciência e a técnica e desvaloriza a religião e a ontologia, ou seja, esse filósofo é ferrenho crítico também da redução da racionalidade ao tecnicismo. Ora,

Nosso tempo encontra-se sob a hegemonia do saber científico e isto significa que os grandes sucessos da empiria em todos os campos da experiência humana, fizeram com que o imediatamente experimentável aparecesse como o fim suficiente de tudo o que o homem faz. A riqueza inesgotável do mundo dos entes, as conquistas sempre novas na esfera do fático, o acúmulo de poder por meio da apropriação soberana do mundo dos fatos no saber sobre os fatos, tudo isso contribuiu para ocultar o ser e a essência transempíricos e terminaram fazendo com que a mentalidade contemporânea considerasse os próprios fatos como os únicos propriamente positivos, como a verdadeira realidade. É o reinado do positivismo e a negação da filosofia, enquanto tal (OLIVEIRA, 2000, p. 105).

Isto é um problema para Manfredo, pois a ciência para ele não é capaz de abarcar a complexa totalidade do ser, isto porque a ciência vai se particularizando, ou melhor, se especializando em campos de pesquisa onde dedica todo seu esforço para entender apenas um pequeno fragmento do Ser, isto não é necessariamente ruim, mas pode se tornar a partir do momento em que a ciência acreditar ter atingido o ápice do conhecimento quando isto não é verdade. Nas palavras do próprio Manfredo (2013, p. 184):

As ciências tratam seus objetos a partir de uma perspectiva particular, específica dos diferentes campos, com a finalidade de sua compreensão, e não simplesmente de acumular fatos. Assim, mesmo que, como é uma tendência importante hoje, as ciências busquem considerar o mundo

experimental pelo ser humano como uma totalidade, a consequência dessa posição e que sua consideração é sempre feita a partir da ótica específica da ciência, ou seja, de uma ótica particular no sentido explicitado.

Entretanto, Manfredo é um filósofo que reconhece que a ciência e a filosofia são dois campos do saber que de maneiras diferentes buscam abarcar a mesma coisa: conceituar a realidade. Todavia enquanto a filosofia tematiza a realidade tentando ver as relações em seu todo, isto é, a filosofia se preocupa em mostrar qual o lugar de cada ente em relação à totalidade, a ciência reduz seu campo de ação ao tematizar apenas as estruturas particulares do ser, neste sentido, a ciência tem uma visão parcial da realidade quando comparada a filosofia.

Aqui se deve entender que Manfredo toma cuidado para não rechaçar por completo as ciências, pois os dados obtidos por elas são de extrema importância para os debates filosóficos. Um exemplo disso é a utilização de premissas básicas da ciência como ponto de partida para os discursos filosóficos, tais como: o homem é um ser orgânico; o homem está sujeito a relações espaço-temporais e etc. Em suma, a ciência repassa à filosofia a premissa de que o homem é fruto deste mundo, é uma parte da natureza. A partir daí a filosofia começa a desenvolver outras conclusões lógicas com base nestas afirmações científicas, tais como: o ser humano é contingente; o homem possui limitações; o corpo é um princípio de individuação, pois é ele que possibilita a interação do homem com o mundo e etc. Deste modo Manfredo conseguiu demonstrar que quando filosofia e ciência andam juntas é possível extrair afirmações de grande valia acerca do homem, como por exemplo: Eu sou no mundo; Eu me relaciono com o mundo, mas também sou diferente deste mundo; e assim por diante. Neste sentido, vale salientar que o mundo é, para Manfredo, neste momento o mundo da unidade objetiva.

Em relação com esse mundo o homem, diferente dos animais, não age somente segundo os ditames das relações instintivas (estímulo-resposta), sendo assim o homem não apenas deixa rastros biológicos/orgânicos, mas deixa algo mais, isto é conclusivo pelo fato de que o homem consegue transcender sua realidade, ou seja, consegue se “distanciar” tanto desse mundo objetivo quanto de si mesmo. Ao fazer isto o ser humano acaba percebendo que o todo é bem mais complexo do que parece, que o todo é um monte de interconexões, assim o homem acaba percebendo também que ele mesmo é uma configuração de muitas dimensões e que em última

instância tudo isso forma domínios, domínios estes que também sustentam interconexões entre si, em outras palavras, tudo isso que o homem percebe ao transcender nada mais é do que o seu mundo, porém este é apenas o mundo teórico, ou seja, não se pode esquecer que ainda existe o mundo da práxis. Mas como poderia haver alguma relação entre realidades tão distintas?

Manfredo é muito cauteloso em falar que essa relação entre o mundo prático e o mundo teórico só é possível porque os dois emergem de um único e mesmo Ser primordial. Tentar abarcar essa totalidade é o ápice da transcendência humana. Neste sentido, para Manfredo, sempre que o homem quer presentificar o sentido de algo em relação ao todo ele deve se distanciar de si mesmo e do mundo para poder chegar à totalidade. Mas aqui não se pode esquecer que o homem faz tudo isso sem sair do mundo empírico, portanto, para resolver esse dilema, esse filósofo brasileiro relata que é o espírito do homem que detém essa capacidade de transcender, é esse espírito que consegue ao mesmo tempo ser extensivo a toda realidade e ainda abarca todo um conjunto infinito de possibilidades.

Neste momento da argumentação já deve ter ficado claro o suficiente que o conceito de Ser primordial em Manfredo tem mais proximidade com o conceito de Ser em Heidegger do que com o modo como se entendia o Ser na metafísica clássica, pois para os filósofos clássicos o Ser estava no campo da objetividade, ou seja, o Ser era mais um ente do que necessariamente o Ser da totalidade. Manfredo também observa que com a modernidade esse contexto não melhorou, pois os modernos, principalmente depois de Kant, começaram a tirar o Ser do campo objetivo e o colocaram no campo da subjetividade, ao fazer isto tais filósofos apenas complicaram mais as coisas, pois deram tanta autonomia ao sujeito que o abismo entre o sujeito e o objeto ficou cada vez mais profundo. Em suma, o Ser de Manfredo nem é o Ser subjetivado, nem é o Ser objetivado, mas sim o Ser da totalidade, já que é dele que parte tanto o mundo objetivo quando o mundo subjetivo, em outras palavras, o Ser aqui é a condição de possibilidade da relação entre sujeito e objeto, pois ele é anterior a estes, isto é, o Ser de Manfredo é a identidade originária do todo. Em suma, essa identidade originária “trata-se de uma unidade anterior ao encontro concreto entre os dois pólos e que justamente enquanto anterior torna o encontro concreto possível. A identidade que vislumbramos aqui é a dimensão na qual homem e mundo se enraízam

e se correspondem, é a *dimensão possibilitante* do encontro entre ambos” (OLIVEIRA, 2001, p. 150).

Após tanto labor, Manfredo consegue à sua maneira contribuir para a restauração de um discurso metafísico na contemporaneidade, discurso esse que perpassa por diversos campos do saber, tais como: a epistemologia, a ética, a religião, a política e a antropologia. Em cada uma destas áreas Manfredo inicia seu discurso sempre demonstrando a necessidade de uma unidade originária para se chegar à verdade. Em sua antropologia, por exemplo, Manfredo (2001) diz que é a unidade originária quem manifesta o sentido da existência do homem.

3 A antropologia filosófica em Lima Vaz

Lima Vaz é um filósofo que, em questões cronológicas, é anterior à Manfredo, porém quando o assunto é sobre antropologia filosófica, Vaz se destaca, pois este possui um sistema de antropologia muito mais amplo e aprofundado. Isto se dá pelo fato de que Lima Vaz está estreitamente preocupado com as consequências do niilismo dentro da filosofia, pois ele percebe que a abolição dos valores metafísicos, que é algo característico do niilismo, está modificando a imagem de homem nas sociedades tecnológicas da contemporaneidade.

Vaz inicia com mais força sua crítica a contemporaneidade depois da década de 70, período em que ele volta ao Brasil. Uma grande influência que muito auxiliou Lima Vaz nesta guinada filosófica foi Hegel, pois foi o sistema da dialética hegeliana que serviu de base para a reforma do sistema filosófico de Vaz, que antes era um sistema nos moldes aristotélico-tomistas. Isto ocorre porque ele acredita que a filosofia hegeliana é mais capaz de sintetizar o mundo contemporâneo, mundo este marcado compulsoriamente pelo cientificismo, positivismo, fisicalismo e etc. Para esse filósofo, tais modos de pensar levavam o homem ao patamar de mero funcionário do sistema capitalista, neste sentido “o mundo” já não consegue ter o homem como um fim, mas apenas como um meio, status este que faz com que todo valor ontológico do homem se esvaia. Em outras palavras a ciência moderna se mostrou capaz de realizar inúmeras tarefas, tais como: “estabelecer normas, formular hipóteses, enunciar teorias, verificar leis, propor modelos, simular situações, medir e calcular, produzir

quantidade enorme de objetos, mas se mostrou incapaz de pensar o simples-estar-no-mundo do sujeito” (OLIVEIRA, 2013, p. 50).

A busca vaziana por elaborar uma filosofia para o homem contemporâneo o leva a desenvolver um sistema antropológico integral, onde a totalidade e a unidade possam a combater o niilismo que é reinante no pensamento cientificista, e que apenas degrada a imagem metafísica de homem, deixa o homem sem casa, sem *ethos*, ou seja, o homem quando está sob a égide do niilismo fica sem rumo, sem nenhum sentido para viver. Esta reflexão acerca da realidade contemporânea leva Lima Vaz (1991) a ser reconhecido como filósofo realista, pois este observa as carências do real, ou melhor, do homem contemporâneo e, em consonância com E. Mounier, tenta entregar a tal homem uma sociedade personalista e unitária.

A antropologia integral de Vaz tem este nome porque ele se preocupa em mostrar o homem em tudo que lhe diz respeito: subjetividade, objetividade e intersubjetividade. Neste sentido é cabível dizer que Vaz está em busca de um ser do homem, para tanto ele desenvolve um conceito de sistema onde tal conceito tentará expressar discursivamente a realidade humana, isto é, ele apresenta uma análise do próprio ato de existir do homem, este que é um ser livre ao ponto de conseguir dizer: eu sou. Para chegar a este “eu sou” o homem deve si perceber como um ser psíquico, empírico e espiritual (VAZ, 1991). Estas dimensões deste ser não estão só na individualidade, ou melhor, singularidade do homem no presente, mas na história da humanidade, pois ele também é um ser histórico, ou melhor é um sujeito na história, porém em cada momento da história o ser humano busca uma forma diferente de chegar a tal conclusão.

Em sua pesquisa Vaz se utiliza de pólos epistemológicos para compreender o homem, tais pólos são: natureza, forma e sujeito. A natureza é o conjunto de todas as experiências existenciais do ser humano; a forma é a capacidade humana de dar sentido a sua realidade, as suas experiências, e por fim, o sujeito é esta relação entre a forma e a natureza, é o sujeito que através da forma consegue dar sentido ao seu mundo. Neste sentido, o homem, segundo Vaz, pode se apresentar como ser no mundo, ser com os outros e ser em si mesmo, este último é o homem em sua objetividade, em seu processo de autoconhecimento, o ser no mundo retrata, por sua vez, o homem em sua subjetividade e o ser com os outros é o ser humano em sua

intersubjetividade, é aqui onde o homem demonstra ser um ser cultural, um ser na história.

Considerações Finais

Quando se analisa a filosofia brasileira se percebe que ela não detinha necessariamente uma preocupação de apresentar uma metodologia sistemática nos debates filosóficos, primeiramente porque os estudos acadêmicos propriamente filosóficos só começaram tardiamente, as primeiras faculdades se detinham prioritariamente no campo jurídico. Outro ponto que tem relação com isto e que colaborou para a falta de um debate sistemático na filosofia no Brasil foi o autodidatismo; ora, como todo campo do saber, os juristas necessitavam de alguma base filosófica, uma base que alicerçasse as suas argumentações, para tanto eles tentavam estudar a filosofia por conta própria, isto, por sua vez, causou um grave problema, pois fez com que aos primeiros debates filosóficos no Brasil fossem apenas reproduções daquilo que já era discutido na Europa, ou seja, não havia, necessariamente, neste momento algo que se possa chamar de filosofia brasileira, pois não havia ainda muitos pessoas filosofando profundamente sobre a cultura brasileira.

Com o início das faculdades e das universidades de filosofia o Brasil começou a apresentar pessoas que estavam mais preocupadas em abordar as questões culturais do Brasil. Este advento de debates filosóficos mais sólidos é marcado pelo surgimento de filósofos como Lima Vaz e Manfredo de Oliveira, foram estes que perceberam que a cultura brasileira estava sobre a égide de uma querela filosófica, onde de um lado havia a corrente positivista, que foi trazida para ao contexto brasileiro pela grande influência que a filosofia europeia exercia no contexto brasileiro, e do outro lado estava a corrente metafísica sustentada desde do período colonial pelos padres jesuítas.

Manfredo e Vaz se apresentam perante esse contexto como críticos das correntes: positivista, materialista, cientificista, entre outras. Para eles tais corrente não são capazes de tematizar a totalidade, pois fragmentam o Ser e focam apenas em uma pequena parte dele, com isto até mesmo o próprio homem é afetado, pois é igualmente fragmentado e visto apenas em sua dimensão empírica. Eis, pois, a

necessidade de reaver a metafísica, todavia a metafísica clássica não é mais capaz de barganhar com a contemporaneidade, por isto é que tais filósofos desenvolvem, a sua maneira, uma nova base metafísica, que no caso de Vaz será usada para apresentar a antropologia integral do homem e no caso de Manfredo se manifesta como uma tentativa de fundamentar a ideia de uma identidade originária, que sirva como condição de possibilidade do encontro entre mundo teórico e mundo da práxis.

Referências

CERQUEIRA, Luiz Alberto. A ideia de filosofia no Brasil. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 20, n. 39, p. 163-192, 2011. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/a_ideia_de_filosofia_no_brasil>. Acesso em: 01.abr.2021.

GEORG, W. F. **Fenomenologia do espírito**. 9ª ed. Tradução de P. Meneses. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco, 2014.

OLIVEIRA, C.M.R. **Metafísica e ética**. A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013. (Coleção Estudos Vazianos).

OLIVEIRA, Manfredo A. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Editora Paulus, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo A. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Diálogos entre Razão e Fé**. São Paulo: Editora Paulinas, 2000.

SEVERINO, Antônio J. **A filosofia contemporânea no Brasil**: conhecimento, política e educação. 6ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

VAZ, Henrique C. Lima. **O pensamento filosófico no Brasil de hoje**. 1961.

VAZ, Henrique C. Lima. **Antropologia Filosófica I**. 12ª ed. São Paulo: Editora Loyola, 1991.

Artigo recebido em: 11/05/2021.
Artigo aprovado em: 29/05/2021.



O PAPEL DA (INTER)SUBJETIVIDADE VAZIANA NA SOCIEDADE
BRASILEIRA: UMA BUSCA PELA POLITIZAÇÃO DO ETHOS EM
TEMPOS DE COVID-19

THE ROLE OF (INTER) SUBJECTIVITY VAZIANA IN BRAZILIAN
SOCIETY: A SEARCH FOR THE ETHOS POLITICIZATION IN
TIMES OF COVID-19

Daniel da Silva Vieira¹
José Gleison Silva Carlos²

RESUMO

Esse artigo abordará a questão do ser humano nas relações que o constitui como ser chamado à totalização. Toma-se como instrumento de trabalho a ampla problemática mundial da pandemia do Covid 19 para tornar visível algo que novamente repercute: o grande debate sobre a subjetividade em seus parâmetros sociais, erroneamente interpretado com reducionismos. Utilizando-se do pensamento do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, no qual se baseia, principalmente, de Santo Tomás de Aquino e da dialética hegeliana, proporcionaremos um outro olhar para essa realidade que pode ser dita como de extrema importância para o futuro do próprio ser humano e também da sociedade na qual ele está inserido. Nas linhas que se seguem abordaremos primeiramente uma comparação entre a subjetividade e a intersubjetividade, as suas relações e suas dependências, e depois suscitaremos uma redescoberta do sentido da existência que engloba liberdade e singularidade pela utilização do caráter ético das relações amplamente verificados num *ethos* social bem definido.

Palavras-Chave: Subjetividade. Intersubjetividade. Sociedade. Ethos. Covid 19.

ABSTRACT

This article will address the question of the human being in the relationships that constitute him as being called to totalization. The wide global problem of the Covid pandemic 19 is taken as a working tool to make visible something that resonates again:

¹ Graduando em Filosofia pelo Centro Universitário Católica de Quixadá (UNICATÓLICA). E-mail: freidanielofmcap@outlook.com.

² Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Graduando em Teologia pelo Centro Universitário Católica de Quixadá (UNICATÓLICA). E-mail: gleysontag@gmail.com.

the great debate about subjectivity in its social parameters, erroneously interpreted as reductionism. Using the thought of the philosopher Henrique Cláudio de Lima Vaz, on which Santo Tomás de Aquino and Hegelian dialectics are based, we will provide another look at this reality that can be said to be of extreme importance for the future of the very human being and also of the society in which he is inserted. In the lines that follow, we will first approach a comparison between subjectivity and intersubjectivity, their relationships and their dependencies, and then we will bring about a rediscovery of the meaning of existence that encompasses freedom and uniqueness through the use of the ethical character of relationships widely verified in a well-defined social ethos defined.

Keywords: Subjectivity. Intersubjectivity. Society. Ethos. Covid-19.

Introdução

Nesses tempos contemporâneos em que o ser humano perpassa a sua existência, e mais precisamente no ano de 2020, percebeu-se uma forte ressonância de uma dificuldade já vista antes e que assola a humanidade novamente: o erro do cultivo de uma subjetividade individualista que leva o ser humano para uma decadência da própria singularidade e particularidade. Os pensamentos do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), surgem para esses tempos como legado para o entendimento de como investigar o ser humano e a própria sociedade da qual é pertencente, haja vista que estuda o sentido da essência e existência do homem em sociedade na busca de uma totalidade que o faça transcender e o tornar aquilo que deve ser: um ser realizado.

Esse trabalho científico, portanto, procura questionar o verdadeiro papel da subjetividade e da intersubjetividade na sociedade brasileira em tempos de pandemia. Tendo em vista a grande manifestação do relativismo e da indiferença de ambas as pessoas nesse momento turbulento, cujo traço do niilismo essencialista é bem evidente, se torna oportuno pensar o homem em si, e o seu verdadeiro sentido na sociedade brasileira.

A falta de conscientização com a vida tem sido outra problemática que atinge os valores e as normas da sociedade. Assim, estamos lidando com duas problemáticas na sociedade: a primeira é a perda do sentido da subjetividade, já a outra é o abandono da alteridade sendo pensado como um afastamento progressivo da intersubjetividade.

Será através de uma análise antropológica na filosofia de Lima Vaz que esse trabalho irá pensar o homem como ser no mundo. Resgatando as filosofias de São Tomás de Aquino e Hegel, Lima Vaz indica como via de autorrealização da subjetividade e da intersubjetividade a fenomenologia do *ethos*. É por meio de uma politização do *ethos* que será possível uma redenção do mal do niilismo ético.

Subjetividade e Intersubjetividade na sociedade: Uma redescoberta do Ser

Estamos em um mundo que vivencia um contínuo progresso rumo aos avanços das novas tecnologias e de novos saberes científicos. É nesse olhar sobre o frutuoso desenvolvimento do homem contemporâneo que se torna possível ver o homem através de suas vontades e de sua *práxis*. É notável esses sinais da evolução científica do saber e da técnica a partir da idade moderna. Da modernidade até a contemporânea, o desejo de progresso do saber prático sempre foi o maior desejo do homem. Porventura, quando se fala sobre o saber prático nesse sentido, recorda-se o objetivo da subjetividade na sociedade (*pólis*). No entanto, o papel da subjetividade na era contemporânea está cada vez mais preocupante.

Um novo conceito de homem pregado na atual sociedade contemporânea não se refere a uma busca de um autoconhecimento do homem para si mesmo, mas o autoconhecimento de que ele não será útil, enquanto sujeito, se nada puder oferecer à sociedade. O homem na idade contemporânea está perdendo o sentido da sua subjetividade. É funesto olhar alguns grupos e movimentos na era atual. Se por algum motivo não encontram algo no sujeito que satisfaça o sistema vigente esse mesmo sujeito não poderá ser útil em tal ambiente.

Diante dessa análise, o mal do esquecimento da subjetividade imposta ao homem, por ideologias como: niilismo, relativismo, utilitarismo e do ceticismo, tem gerado a grande decadência do humanismo das últimas décadas. Esse pensamento é visto propriamente por meio da revolução da filosofia moderna contra a revolução espiritual feita da Grécia antiga até a época medieval. O filósofo francês Alexandre Koyné, afirma:

Enquanto o homem medieval e o antigo visavam à pura contemplação da natureza e do ser, o moderno deseja a dominação e a subjugação. [...] O homem, como às vezes se diz, perdeu seu lugar no mundo, ou, dito talvez

mais corretamente, perdeu o próprio mundo em que vivia e sobre o qual pensava, e teve de transformar e substituir não só seus conceitos e atributos fundamentais, mas até mesmo o quadro de referência de seu pensamento (KOYRÉ, 2006, p. 5-6).

Assim, o aumento do abandono de forma racional da essência e da espiritualidade do homem, tem sido levada fortemente por um desejo ativista e utilitarista de algumas correntes ideológicas sobre o real valor do homem na contemporaneidade. Segundo a mentalidade da época presente, o homem não é o que ele é ou representa, mas o que ele pode oferecer à sociedade. É nesse contexto pandêmico de covid-19, que o homem tem elevado ao mais alto grau essa ideia de valorização da pessoa em forma de um utilitarismo desumano.

Foi visto por meio das plataformas digitais a grande banalização da doença. Os órgãos públicos e os agentes da área da saúde têm manifestado por diversos meios, o valor e o cuidado da vida que cada pessoa deve ter. Porém, nessa pandemia a sociedade convive em um constante paradoxo. Óbitos acontecem, famílias perdem pessoas, médicos lutam pela vida, e por outro lado, acontece o descumprimento de leis e decretos que pretendem orientar e politizar as consciências de cada cidadão brasileiro. Assim, a indiferença acontece na mais insensível forma de irresponsabilidade com a ética humana e social. Nesse caso, a vida do outro não incomodando a liberdade de algumas pessoas, a pandemia não se torna o problema, mas apenas mais uma gripe. Essas manifestações de “desprezo” pela vida humana foram reveladas de formas aterrorizantes.

Nesse contexto histórico da sociedade brasileira, a antropologia filosófica de Lima Vaz, traz ao homem a recordação de quem realmente ele é, através do aforismo “conhece-te a ti mesmo”, pensado segundo Sócrates. O pensamento vaziano procura levar o homem para uma relação de reencontro com o seu verdadeiro sentido. Todavia, principalmente nesses tempos de pandemia do novo coronavírus. A falta de pertença da essência e da existência humana, é um mal que se alastrou rapidamente com as infecções do vírus de covid-19. Não é apenas o medo de ser contaminado pela doença chinesa, mas de ser contaminado de forma feroz pela indiferença de algumas pessoas. Será que ainda podemos chamar o convívio social de sociedade ou comunidade?

A dialética humanística entre subjetividade (*eu*) e intersubjetividade (*outros*) é a tradução da filosofia de Tomás de Aquino acerca da singularidade do homem em si, por meio da unificação com os outros (humanidade). Dessa maneira, São Tomás de Aquino descreve:

Assim, portanto, evidencia-se que a essência do homem é significada tanto pelo termo homem como pelo termo “humanidade”, mas de maneiras diferentes, segundo ficou dito: o termo homem traduz a essência do homem como um todo, isto é, enquanto não subentende a designação da matéria, mas implicitamente a contém e indistintamente, como ficou dito, que o gênero abrange a diferença e por isso o termo homem se predica dos indivíduos. Em contrapartida, o termo “humanidade” designa a essência do homem como parte, englobando em seu significado exclusivamente o que compete ao homem enquanto homem, prescindindo de qualquer designação da matéria, razão pela qual não seria predicável dos homens considerados individualmente (AQUINO, 2000, p. 35).

O homem não é um sujeito perdido entre outros seres existentes. Ele é único na multiplicidade das formas das naturezas dos seres. Dessa maneira, Hegel defende o homem como sujeito integrante da sociedade em comunidade na realização da intersubjetividade:

A substância vivente é também o ser que na verdade é sujeito ou, o que dá no mesmo, é verdadeiramente efetivo somente na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesma, ou é a mediação consigo mesma do tornar-se outra. Como sujeito, ela é a pura simples negatividade e, justamente por isso, é a cisão do simples ou a duplicação que se opõe que é novamente a negação dessa diversidade indiferente e do seu oposto. O verdadeiro é unicamente essa diversidade que se enquanto tal, ou imediata enquanto tal. É o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como seu alvo, tem esse fim como princípio e é efetivo somente por meio da sua realização e do seu fim (HEGEL, 1992, p. 199).

Em contrapartida, é possível analisar o pensamento hegeliano como chave de leitura para compreensão cristã filosófica de Lima Vaz acerca do homem como sujeito singular e comunitário. O conceito de homem na antropologia de Lima Vaz, é lembrar o homem que ele é pessoa (*corpo, alma e transcendente*). Não é uma abstração física social, mas ele é um ser que não se faz sozinho ou em prol da limitação de se fazer apenas em outros. Ele é singular, porém que se faz no comunitário. O filósofo brasileiro, diz:

A pessoa é, assim, designada necessariamente pelo momento conceptual da singularidade na ordem de inteligibilidade do discurso para-nós. Ela surge ao termo do discurso como a singularidade que suprassume a universalidade da essência pela mediação da particularidade da existência que se realiza na história de cada um. Já na ordem da inteligibilidade em-si, a pessoa, como singularidade, exerce a mediação que faz passar a universalidade da essência na particularidade histórica da existência, ou que fundamenta historicamente essa passagem (VAZ, 1992, p. 191).

Essa singularidade é vista principalmente pelas qualidades do homem que são superiores a todos os animais irracionais. É por ser um ser de linguagem e consciência de si, primeiramente, que o faz distinguir-se da massa contingencial. E uma vez que é singular, garante para si o aspecto particular de sua existência. De fato, é um ser parte de algo, que está em si, mas chamado a ultrapassar a sua subjetividade dialeticamente para fora de si e, portanto, sua vida deve ser uma busca de autorrealizar-se na perspectiva de afirmar-se como pessoa nas implicações do seu existir, ganhando a capacidade de tornar-se responsável por si e pelo mundo que o sustém e o faz conhecer. É nesse aspecto que constitui a dignidade do homem, pois não se torna um ser estático, porém, é no movimento da própria vida que encontra o seu ideal.

Há isso excluí-se decididamente uma falsa liberdade que cria o individualismo e o coletivismo. O coletivismo ao impregnar-se na sociedade cria uma mentalidade distante do ideal da harmonia do bem comum, pois centra-se na fuga do ser humano para o coletivo, desfigurando-o para satisfazer ideologias do grupo, tirando a sua identidade própria. O individualismo, por sua vez, interrompe o humano de conhecer a alteridade, vivamente manifestada na abertura e dependência ao outro, gerando reciprocidade. Ao ver-se sociedades individualistas e coletivistas depara-se com a fragilidade que essas formas do existir humano podem provocar nas relações que, a curto prazo, promovem um certo “oásis social”, mas que, pelo prolongamento de suas ações, são certamente contestadas pelo próprio humano do qual se tornara seu instrumento.

O homem é a figura central de todo o contexto histórico social. É ele que trata sobre a elaboração do direito, da justiça e de preceitos morais pregados na pólis, para que aconteça um melhor convívio entre todas as classes sociais. Nessa visão, o papel do homem é tido como uma busca pelo saber. Entretanto, na história da humanidade

nunca se teve uma ideia universal e única sobre quem é realmente o homem, e o que ele representa. Diante da relação do ser-homem na sociedade, Lima Vaz diz:

Trata-se de uma experiência situada, pois só enquanto situado, ou circunscrito pela finitude da situação, o homem pode tornar-se objeto de si mesmo na pergunta filosófica. As dimensões da situação humana fundamental são as dimensões da experiência filosófica que se traduzirá conceitualmente no discurso da Antropologia filosófica. Experiência é interpenetração de presenças: a presença do homem é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo. E essas três dimensões — Natureza, Sociedade, Eu — definem o espaço da experiência filosófica fundamental que a Antropologia filosófica deve tematizar (VAZ, 1998, p. 161).

A falta de consciência do valor do sentido da subjetividade e da intersubjetividade tem sido sinônimo de trivialização do ser humano, ou seja, a essência e a existência do homem na contemporaneidade estão mergulhadas no grande oceano do niilismo³ ético e social.

As ideologias desumanas não estão levando a sociedade brasileira ao esquecimento de suas vidas, mas de sua essência e existência. Ser pessoa não é constituir-se apenas de forma somática, ou seja, somente matéria, mas é ter a singularidade e a inteligibilidade. A imagem do ser humano está fragmentada pela indiferença e pelo egoísmo que garantem uma diminuição do próprio humano ao humano. A subjetividade, pois, somente tem sentido quando se dobra em potência na intersubjetividade. Ao contrário não teremos um homem, mas o que se resultará do processo serão indivíduos solitários e esquecidos. Sem sombras de dúvidas a categoria da intersubjetividade é o que dá o valor à da subjetividade.

A crise de sentido é um mal que está levando o homem a esquecer-se de si mesmo. Sem a realização do caminhar do homem para o Bem por meio de sua subjetividade aliada à intersubjetividade, não se torna possível ter um *ethos* (bons costumes). É, pois, a pessoa humana que faz o *ethos* acontecer na relação com o outro. Sem o pressuposto da ética singular da pessoa, uma busca pela politização do *ethos* na sociedade nesses tempos sombrios de covid-19, jamais haverá um novo

³ “Este niilismo manifesta-se, no plano do conhecimento, sob a forma do subjetivismo, que considera os juízos morais mera expressão de sentimentos, ou seja, opiniões pessoais absolutamente inverificáveis; no plano do comportamento, como individualismo, desvinculado de qualquer ordem socialmente aceita de normas, valores e fins.” (DOWELL, 2007, p. 246).

normal. Porque quando todos forem vacinados contra a covid-19, estarão livres apenas de um mal, entretanto, ainda continuarão infectados pelo niilismo ético.

A politização do *ethos*: um antídoto contra o niilismo ético em tempos de covid-19

Por que falar de uma politização do *ethos* em tempos de covid-19? Não se trata apenas de falar sobre o conceito de *ethos*, mas a sua fundamental importância acerca do futuro da pessoa humana na sociedade brasileira em tempos tão sombrios de incertezas e indiferenças político-sociais. As pessoas estão perdidas diante de tantos acontecimentos ocorridos na sociedade brasileira em decorrência da pandemia do novo coronavírus. O medo da morte, a preocupação pela falta de assistência nos hospitais, a angústia de perder o emprego, a complexidade dos órgãos públicos sobre qual a decisão correta a aplicar para um maior bem social, os diversos tipos de ideologias manifestadas na política brasileira e a total banalização da vida, são de fato, as sequelas da nova peste do século XXI.

As notícias descrevem um novo normal, durante a pós-pandemia. Antes de tudo, sempre devemos resgatar como pressupostos alguns questionamentos: Será que vivíamos em tempos normais antes da problemática pandêmica de covid-19? Será que éramos pessoas normais? Por que os brasileiros se preocupam mais com as mortes nesse tempo de covid-19, do que os grandes números de óbitos ocasionados pelos diversos tipos de violência que ocorriam antes das primeiras manifestações do vírus chinês? Talvez, o problema se torna mais forte quando a certeza da morte chega nas ruas das cidades brasileiras.

Há mais de um ano, a problemática da pandemia do novo coronavírus não se tornou mais uma peste na humanidade. Ela se tornou um grande “buraco negro” que continua a sugar todo o sentido da essência e da existência da pessoa humana. As consequências desse terrível vírus têm se alastrado na sociedade, e assim, refletindo também em toda a estrutura fundamental do homem (corpo, psique e espírito). Em vista disso, isso poderá ocasionar surgimentos de sequelas nas categorias de relações (objeto, intersubjetividade e transcendência) do homem.

Porém, a partir do olhar das filosofias de São Tomás de Aquino e de Hegel, o pensamento de Lima Vaz resgatar para a idade contemporânea o valor do *ethos* e a

sua importância para o homem e para a sociedade, que por motivos de uma “cegueira utilitarista” poderá ocasionar um esquecimento do sentido de sua essência e de sua existência. Por causa da repentina chegada da morte nas ruas de cada cidade do Brasil, o homem está perdendo o sentido do nós. Dando apenas o lugar para o eu no seu eu. Diante da problemática do novo coronavírus, o aceleramento da perda de identidade do nós no homem nesses tempos, tem sofrido um ocorrente acréscimo de banalização da sua pertença, enquanto ser no mundo e ser com os outros. Resgatar o sentido do *ethos* em tempos pandêmicos não é falar de algo velho em tempos novos, mas é redescobrir aquilo que o homem contemporâneo relativizou e enterrou no fundo do seu Ser. A filosofia vaziana busca na filosofia grega, uma forma de revelar ao homem o verdadeiro significado do *ethos* no tempo e no espaço:

Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *epsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso, que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos* (*eta*) é a transmissão metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, donde o termo moderno de *Etologia* ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana (VAZ, 2002, p. 13).

Através dessa abordagem, Lima Vaz reconstrói na idade contemporânea o sentido do *ethos*. Assim, refletindo a sua total importância na construção da pessoa humana. O homem se faz na sociedade, e a sociedade faz o homem por meio do *ethos*. Entretanto, as diversas formas de polarização de ideologias contrárias ao bem social têm prejudicado a retomada do *ethos* como essência da sociedade para que haja uma forma de intersubjetividade-ética. Por isso, a filosofia vaziana sempre procurou buscar o real significado de viver em sociedade. Assim, o filósofo humanista diz:

O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a “casa” (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas. Éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura* (VAZ, 2002, p. 39-40).

Lima Vaz, não procura levar o homem ao passado, mas levá-lo a reconhecer no passado a sua essência. Nesse sentido, o homem deve reformar a sua casa não com o erguimento de paredes e telhados, mas com uma reconstrução do *ethos* em prol de uma relação subjetiva com os outros. Dessa maneira, a filosofia de Lima Vaz torna o *ethos* uma luz para que homem possa enfrentar os desafios impostos pela pandemia.

O *ethos* é constitutivamente *tradicional*, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. [...] A contraprova da *tradicionalidade* intrínseca do *ethos* pode ser vista na dissolução das tradições éticas na sociedade contemporânea cujo efeito primeiro e inevitável é o *niilismo* ético generalizado, que vem pondo em risco o próprio futuro da civilização (VAZ, 2002, p. 40).

No entanto, a problemática da pandemia de covid-19 na sociedade brasileira não atinge apenas a saúde física ou espiritual da pessoa humana. Esse vírus poderá ser mais letal, quanto imaginamos. Se os cientistas e pesquisadores observam a infecção do coronavírus mortal para o ser humano, mais ainda para aqueles que sofrem de alguma doença crônica ou ainda algumas complicações infecciosas, imaginemos, pois, a mistura desse vírus com algumas células do espírito humano já contaminadas pela doença maligna do niilismo ético.

O abandono do pronome nós está sendo colocado de lado, e apenas o homem se torna na obrigação de permanecer no pronome da primeira pessoa do singular. A noção de salvar vidas está sendo enterrada nos cemitérios. O eu e o nós, não são apenas números, mas são vidas únicas que jamais poderão ser rescritas no seio da família e da sociedade. O forte acréscimo de uma banalização da vida, é um aguar a sementeira do niilismo ético. O pensamento de Nietzsche se torna cada vez mais visível de acordo com ação de pessoas inclinadas ao abandono do outro e da relativização dos pedidos expostos pelas autoridades públicas e pelos órgãos sanitários.

E assim a crença na absoluta imoralidade da natureza, na ausência de fim e de sentido, é a emoção psicologicamente necessária, mais ser mantida. O niilismo aparece agora, não porque o desprazer pela existência fosse maior do que antes, mas porque em geral surgiu uma desconfiança contra um “sentido” do mal, e mesmo da existência. Uma interpretação sucumbiu: mas, porque ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se tudo fosse em vão (NIETZSCHE, 1991, p. 163).

A via que permite essa abertura dos olhos da pessoa humana, é a busca de uma vida ética. Somente em uma busca singular de cada pessoa se torna possível alcançar uma autoconscientização do saber ético, e assim, tornando um caminho para a politização do *ethos* na sociedade. O homem esqueceu quem ele é, e assim, somente pelas vias da intangibilidade e da sensibilidade as pessoas poderão olhar para o mesmo ideal. O niilismo ético é um mal que ultrapassa gerações. A falta de pertença do Bem é a característica da perigosa fase de perigo da doença do niilismo ético. É por meio dessa autoanálise crítica do conceito de homem na contemporaneidade, que a filosofia humanista vaziana pretende iluminar através de um sentido humanista o sentido do eu, e depois manifestar aos outros essa autorrealização.

Lima Vaz discorda radicalmente desse modelo de liberdade individualista e da sociedade em vista da satisfação das necessidades artificiais dos sujeitos. Para ele, a liberdade e a sociedade propriamente humanas requerem outro nível de racionalidade que expresse a natureza e a estrutura da convivência humana em um nível mais elevado do que a produção e o consumo de objetos. Para superar, portanto, o solipsismo e o niilismo ético e propor um conceito de liberdade que contemple a verdade sobre a relação intersubjetiva, Lima Vaz aproxima-se do instrumental teórico hegeliano, e, metodologicamente faz certa analogia entre a categoria de pessoa como expressividade e a Ideia Absoluta hegeliana como método, na tentativa em encontrar o fundamento absoluto para o ser e o agir humanos (SOUSA, 2010, p. 20).

A busca pelo *ethos* é um grande desafio enquanto nem todos os membros da sociedade tem o mesmo objetivo de trilhar um caminho para a autorrealização de uma politização da tradicional essência do *ethos*. Somente um caminho decido pela própria subjetividade em prol de uma defesa de desenvolvimento da intersubjetividade, se torna um meio possível para buscar um caminho de vacinação da politização do *ethos* contra a doença do niilismo ético e também contra a ideia da tomada do sentido de solipsismo em tempos de covid-19. O impulso de estar e viver em sociedade ou em

comunidade é o que a filosofia de Lima Vaz tenta trazer para o homem contemporâneo. A pessoa humana tem a responsabilidade de realizar o primeiro passo para resgatar o *ethos* como antídoto para enfrentar os sintomas do niilismo ético empregando de forma radical na sociedade brasileira. Nesse tempo a saúde do homem não deveria estar em primeiro lugar, mas sobretudo, a saúde da pessoa humana na intersubjetividade ética como uma forma de defesa do mal do niilismo ético, a uma banalização do verdadeiro sentido de ser o outro.

Considerações Finais

A ética estava unida à política de forma harmônica no início da polis grega e com isso se tinha um *ethos* bem definido na interpretação do mundo, já que os valores, e também as virtudes interiores e sociais estavam inteiramente ligadas ao público e não somente ao privado. Para tal efeito, o advento da pandemia surge como um aqueduto onde se tem novamente a dificuldade de tempos anteriores repercutindo na desvirtuação da própria civilização pelos inúmeros contextos de reducionismos do ser humano inerentes a ideologias e pensamentos contrários à totalidade do mesmo. Lima Vaz, como apreciamos, propõe o retorno do *ethos* em sociedade para melhor desenvolver o próprio sentido da existência que é a realização do homem e assim a realização do conjunto social.

A tal politização do *ethos*, aqui defendida, é de extrema importância para o desenvolvimento do contexto brasileiro que, mergulhado no niilismo ético, acaba por distanciar-se de sua plena realização, realização essa caracterizada no bem comum de todos os seus habitantes. Não será, contudo, uma resolução rápida pois exige a liberdade dos indivíduos de acatarem ao Bem social que garantirá como antídoto eficaz para o individualismo crescente.

A existência supõe a capacidade do indivíduo ao longo do seu percurso humano em sua essência de ser em si e para o outro. É na própria comunidade humana que desvendará a sua alegre sorte de se tornar algo mais do que um mero objeto nas relações, se auto-manifestando na reciprocidade que o impele. Para tal feito, necessitará do indivíduo a plena liberdade que o constitui como ser na realização do bem que o compete, tendo como base a intersubjetividade que o fortifica na harmonia entre tons tão variados das relações humanas.

Nesse olhar vê-se que a subjetividade no homem é mera ilusão quando não tratada juntamente e dependente da intersubjetividade, pois o ser humano ao longo da história faz-se enquanto ser a partir de um todo, e assim se realiza. Não existe, portanto, um individualismo que salva e que propicia um bem-estar social, haja vista que com a existência humana e mais drasticamente nesse século a experiência demonstra o contrário.

Torna-se com toda razão de contestação as ideologias e formas de pensamento que em vez de suscitarem o enobrecimento do homem, o diminuíram pelo simples fato ora de como parte submissa de um todo opressor, outrora como algo à parte do todo. A existência como isenta de sentido, como prega o niilismo, acaba sendo apenas mais uma desconstrução daquilo que o homem deve se tornar, pois o “super homem” se perpetuará na medida que ele próprio instigar a si mesmo como participante generoso em um imenso todo nas relações.

Concluimos, portanto, esse trabalho, salientando que a gravidade de todo o contexto presente só será possível de ser contornada se o próprio humano retornar a acreditar naquilo que para ele tem se tornado utopia, por mais que pregue a revolução do ser. Essa totalidade que ele tanto almeja está cada vez mais longe de seus olhos de águia, o levando para voos instáveis por ventos contrários do individualismo que ele mesmo fabrica. Porém, como é um ser para a transcendência, surge repentinamente a esperança a partir do seu agir num *ethos* que o eleve a altas alturas do pensamento e da prática.

Referências

AQUINO, São Tomás. **O ente e a essência**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

DOWELL, João Augusto Mac. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. **Revista Brasileira de Direito Constitucional (RBDC)**, n. 09, jan./jun. 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do Espírito**. Tradução de Henrique Claudio de Lima Vaz. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre o niilismo**. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).

SOUSA, Maria Celeste de. O conceito de comunidade segundo Lima Vaz. **Theoria Revista Eletrônica de Filosofia**. Pouso Alegre, v. 2, p. 17-33, 2010.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção filosofia; 22).

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos filosóficos IV**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

Artigo recebido em: 14/05/2021.
Artigo aprovado em: 30/05/2021.



OS LITERATOS-FILÓSOFOS E A EXPRESSÃO FILOSÓFICA BRASILEIRA¹

THE PHILOSOPHER-LITERATE AND THE BRAZILIAN PHILOSOPHICAL EXPRESSION

Daniel Benevides Soares²

RESUMO

Nosso propósito é utilizar a figura do literato-filósofo cunhada por Margutti para a compreensão do específico da filosofia brasileira, cujo caso-exemplo tomado por nós no presente artigo é Machado de Assis. Para tanto, o trabalho será dividido em três momentos. No primeiro faremos a apresentação de outras formas de expressão filosófica que não a forma tradicional de sistema, estabelecendo assim uma primeira relação entre filosofia e literatura. O segundo consiste na caracterização geral da filosofia brasileira tendo por premissa a apresentação contida no momento inicial. Destacamos três elementos que serão apresentados para caracterizar a filosofia brasileira: o procedimento do caminho inverso, a dependência das características culturais dos povos ibéricos e o uso do paralelo. A partir desses elementos será possível introduzir na discussão a figura do literato-filósofo. Finalizamos então com a discussão se existe ou não uma filosofia em Machado de Assis, consoante com o exposto nas etapas anteriores. Para tanto, sintetizamos duas leituras de Machado como um autor em que não há uma densidade propriamente filosófica, a de Benedito Nunes e a de Miguel Reale, para em seguida contrapormos duas leituras opostas, em que o veio filosófico do Bruxo do Cosme Velho corre mais vigoroso: as de Maia Neto e Margutti.

Palavras-chave: Literato-filósofo. Machado de Assis. Matriz Colonial.

ABSTRACT

Our purpose is to use the figure of the literate-philosopher proposed by Margutti to understand the specifics of Brazilian philosophy, whose case-example taken by us in this paper is Machado de Assis. Therefore, the work will be divided into three sections. In the first, we will present other forms of philosophical expression than the traditional

¹ Agradeço ao professor Paulo Margutti pela gentil leitura e apontamentos feitos tanto à palestra que deu início a esse artigo quanto ao seu texto final.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Faculdade Católica de Fortaleza. E-mail: benevides.soares@gmail.com.

form of system, thus establishing a first relationship between philosophy and literature. The second consists of a general characterization of Brazilian philosophy based on the presentation contained in the initial moment. We highlight three elements that will be presented to characterize Brazilian philosophy: the reverse path procedure, the dependence on the cultural characteristics of the Iberian peoples, and the use of parallels. From these elements it will be possible to introduce into the discussion the figure of the literate-philosopher. We end then with the discussion of whether or not there is a philosophy in Machado de Assis, in accordance with what was exposed in the previous stages. Therefore, we synthesize two readings of Machado as an author in which there is not a properly philosophical density, that of Benedito Nunes and Miguel Reale, and then we contrast two opposite readings, in which Machado de Assis' philosophy is considered evident: those of Maia Neto and Margutti.

Keywords: Philosopher-literate. Machado de Assis. Colonial matrix.

Introdução

Quando se utiliza a expressão *filosofia brasileira*, é comum que venha à tona a seguinte afirmação: a filosofia brasileira produz, no máximo, comentadores de filosofia, pois não há vocação filosófica no Brasil. Tomamos essa afirmação como uma falácia, dada em parte, pela situação de *invisibilidade* da filosofia brasileira. Nos últimos anos, essa situação vem mudando, graças aos esforços de pesquisadores como Paulo Margutti, José Raimundo Maia Neto, Júlio Canhada, Ricardo Timm de Souza e Lúcio Marques.

Segundo Canhada, há em alguns livros que se propõem a fazer um estudo sobre a filosofia brasileira um juízo de precariedade sobre a temática, bem como um juízo de quase inexistência³. Desde a publicação de *A filosofia no Brasil* por Sílvio Romero em 1878, outros que o seguiram apresentaram certos elementos comungados (2020, p. 38-39).

Trata-se do recurso à desqualificação não exatamente *dos adversários* que produziram histórias da filosofia no Brasil (embora isso também ocorra), mas, sim, *do próprio objeto* dessas histórias. Narrar a história da filosofia no Brasil foi muitas vezes identificado a uma tarefa do gênero baixo, cujo objetivo seria “colocar em seu devido lugar” autores que se pretenderam filósofos, mas que não seriam dignos de ocupar esse posto. O resgate para a norma do que seria uma filosofia correta, operada por meio da recorrente desqualificação dos textos dos filósofos brasileiros, faz, além disso, uso de outro

³ Uma apresentação detalhada da filosofia brasileira como não filosofia encontra-se em Costeski (2021, p. 149-154).

procedimento visível logo na abertura dessas histórias: uma *ressalva* que visa justificar a inadequação entre a nobre moldura do quadro histórico e a pequenez dos personagens. Ou seja, trata-se de um pedido de desculpas por procurar construir um panteão filosófico brasileiro com figuras que, em princípio, mereceriam tão pouco apreço (CANHADA, 2020, p. 38-39).

Essas histórias da filosofia realizaram aquilo que Canhada denomina como um sequestro epistemológico: foi retirada dos filósofos brasileiros a possibilidade de oferecer critérios específicos de compreensão para as suas iniciativas filosóficas, o que caracteriza uma insuficiência *fundamental*, ou seja, uma tentativa de apagar os nomes dos filósofos brasileiros no mesmo ato que os pronunciava (2020, p. 61).

Diante desse quadro, será que se mostra adequada uma forma de tratar e compreender a filosofia brasileira fora da especificidade da sua constituição? Ou considerar adequadamente a filosofia brasileira passa necessariamente pela atitude de apreciá-la no que ela possui de específico?

I Filosofia & literatura

Eric Weil, na sua *Lógica da filosofia* apresenta o discurso filosófico segundo 16 atitudes-categorias concretas e duas formais. A atitude no léxico weiliano representa uma forma de viver no mundo. Quando o essencial dessa *atitude* é apreendido é expresso em um discurso coerente, tem-se uma *categoria*. Essa expressão se dá no que se chama de um sistema, “que não é necessariamente um sistema filosófico no sentido ocidental da palavra e não o será nem mesmo habitualmente” (WEIL, 2012, p. 114). Weil está preocupado principalmente com o discurso filosófico como resposta ao problema da violência, tendo sempre em vista que a violência é a opção que o ser humano realiza primeiro e que por isso a filosofia tem como sua fonte a violência, já que a filosofia só pode ser assumida livremente após a violência. Embora a preocupação do autor seja o discurso filosófico como expressão de visão de mundo, ainda assim, é possível apropriar-se da definição weiliana para tratar do assunto que agora nos interessa, tendo em vista também que a ultrapassagem de uma categoria filosófica por uma atitude nascente antecede a formação de um novo discurso filosófico pela atitude que ultrapassa a categoria (KIRSCHER, 1989, p. 304).

Desse modo, em complemento à aceção weiliana, importa salientar que a maioria das obras filosóficas clássicas não segue um esquema sistemático-

acadêmico, como exemplificam Parmênides, Platão, Agostinho e Montaigne (MARGUTTI, 2013, p. 33). Mesmo o elemento literário – tal como o diálogo e o aforismo – encontra-se presente nas obras de autores a exemplo de Pascal, Nietzsche e Wittgenstein (MARGUTTI, 2013, p. 118). Montaigne chegou mesmo a inaugurar o gênero do ensaio em filosofia (DOMINGUES, 2017, p. 2). Além desses exemplos, podemos evocar ainda aquele dado por Pirro de Élis⁴. O pirronismo clássico é descrito como uma habilidade ou atitude mental (POPKIN, 2000, p. 16): “Ao considerar o pirronismo uma ‘habilidade’, Sexto observa que não se trata de um sistema filosófico no sentido de um corpo articulado de doutrinas. [...] O que possui é uma habilidade para examinar qualquer doutrina adotada por pensadores dogmáticos (definidos por Sexto como aqueles que adotam doutrinas sobre a natureza das coisas) de forma a verificar sua validade” (MAIA NETO, 2007A, p. 15). O próprio Timão, discípulo de Pirro, utilizou-se da sátira para atacar os filósofos dogmáticos expondo por esse meio sua argumentação cética (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 280).

São, portanto, numerosos os exemplos de expressões filosóficas que fogem ao molde do que se concebe tradicionalmente como sistema: o *diálogo* (Platão; Galileu, *Diálogo sobre os dois principais sistemas de mundo*; Hobbes, *Diálogo entre um filósofo e um jurista*; Joly, *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu*, Nuno Marques Pereira, *Peregrino da América*) o *aforismo*, a *máxima* e o *fragmento* (Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*; La Rochefoucauld, *Reflexões ou sentenças e máximas morais*; Vauvenargues, *Reflexões e máximas*, Matias Aires, *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, Marquês de Maricá, *Máximas, pensamentos e reflexões*), a *carta* (Pascal, *Carta a Le Pailleur*; Epicuro, *Carta a Meneceu*), o *relato de ficção* (Bacon, *A Nova Atlântida*; Morus, *A Utopia*; Campanella, *A Cidade do Sol*). A forma propriamente artística também oferece veio para a expressão filosófica, como a *poesia* (Parmênides, *O Poema*), o *romance* (Camus, *A peste*, *O estrangeiro*) o *teatro* (Camus, *Os justos*), o *conto* (Sartre, *O muro*)⁵.

Diante dessa relação de mútua e contínua frequentação entre a filosofia e a expressão não sistemática literária, seria realmente inadequado considerar esse

⁴ “O próprio Pírron, na verdade, nada deixou escrito, porém seus discípulos e companheiros de investigação – Tímon, Ainesídemos, Nausífanos e ainda outros -, deixaram” (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 278).

⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre o tema conferir (MARGUTTI, 2015, p. 114-115).

aspecto quando se tenta compreender a filosofia brasileira? Em *O Brasil filosófico*, Ricardo Timm se expressa da seguinte maneira sobre o fenômeno da filosofia brasileira conforme é compreendido na sua obra:

[...] evidentemente, nem sempre o termo “filosofia” será aqui utilizado segundo os moldes correntes encontráveis na tradição ou nos manuais; muitas vezes, serão aqui entendidas por “filosofia” determinadas formas de abordagem do conjunto de problemas históricos e sociais que determinam a existência de pessoas e comunidades na variedade cultural brasileira, que, a rigor, pouco parentesco guardam com a ortodoxia terminológica das enciclopédias e manuais, mas são decisivas do ponto de vista da fixação de matrizes culturais fundamentais. Esta não parece ser uma mera arbitrariedade interpretativa, mas antes uma exigência estrita e incisiva da forma de como a própria cultura nacional se desenvolve. Em todos os momentos, ante a necessidade de decidir entre formas e conteúdos, optamos pelos conteúdos – única razão de ser das formas (SOUZA, 2003, p. 22-23).

Desse modo, para compreender a matriz cultural fundamental da filosofia brasileira, é preciso recorrer a uma forma de abordagem que, mais do que a forma, privilegia o conteúdo. Eis porque é importante investigar a figura do literato-filósofo na sua relação com a matriz filosófica própria do Brasil. Passemos a essa discussão.

II Alguns aspectos da matriz filosófica brasileira

A produção filosófica brasileira tem um modo próprio de se dar, segundo o desenvolvimento da própria cultura nacional. Salientamos três aspectos à título de apresentação: o procedimento do caminho inverso, a dependência das características culturais ibéricas e o paralelo como forma de trabalhar suas questões. Importa observar, antes de apresentarmos brevemente esses traços, que a filosofia acadêmica geralmente se apresenta em forma universal, de modo que nela é raro o procedimento do caminho inverso. Esse procedimento é mais próprio da literatura e se aplica muito bem ao caso dos literatos filósofos. Mas isso não constitui marca apenas da realidade brasileira. Por exemplo, a obra *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski, expressa intuições filosóficas⁶ e nela é possível aplicar o procedimento

⁶ A forma artística era uma necessidade para a veiculação do tipo de concepção filosófica do escritor: “Para dar ao leitor o sentido da precipitação galopante dos acontecimentos, Dostoiévski põe, frequentemente, o dedo sobre o relógio; resulta daí a sensação de cada meia hora, melhor, cada minuto tem uma enorme importância. Não por nada, ao escrever seus romances, Dostoiévski tinha sob os olhos um relógio e um esquema dos movimentos das suas personagens, a tal ponto ele era consciente da importância do tempo e do espaço para sua arte. Precisamente por isso, nele, espaço e tempo são

do caminho inverso. O caso do Brasil é particular porque, no Período Colonial, predominou a literatura filosófica sobre os trabalhos acadêmicos⁷.

No que consiste, então, o *procedimento do caminho inverso*? Trata-se de uma oposição à visão tradicional da filosofia, segundo a qual a tratativa de um problema universal proporciona a saída para um problema particular. Já no procedimento do caminho inverso tem-se que da imersão em um problema particular, concreto, contingente, resulta a emersão em um problema universal, cuja solução também pode aparecer daí. Exemplo desse procedimento pode ser encontrado quando se toma dois romances de Machado de Assis, considerando-se que “o confronto interno entre a ideologia liberal européia e a precária realidade brasileira, exposto em *Memórias Póstumas*, encontra seu correspondente no confronto interno entre os valores da Corte e os valores provincianos de Rubião, exposto em *Quincas Borba*” (MARGUTTI, 2007A, p. 192).

Passemos agora à apresentação do segundo traço, a *dependência das características culturais dos povos ibéricos*. Podemos considerar duas formas de modernidade, *setentrional* (inglesa, francesa, italiana, alemã) e *ibérica* (espanhola e portuguesa) cujo elemento diferencial é a ocupação moura por 800 anos (MARGUTTI, 2010, p. 104).

Isto parece ter desenvolvido, nos ibéricos em geral e nos portugueses em particular, mecanismos de conciliação bastante eficazes nos mais diversos domínios, com o objetivo de preservar na medida do possível a sua identidade cultural. E tais mecanismos permitiram o aparecimento de um fenômeno tipicamente ibérico, que só pode ser descrito através de um oxímoro: a modernização conservadora (MARGUTTI, 2010, p. 105-106).

Esse tipo de modernização ficou conhecido como o processo ibérico de colocar vinho velho em garrafa nova, ou seja, trata-se manter a tradição sob uma capa de modernidade (MARGUTTI, 2010, p. 106). “Do ponto de vista filosófico, essa postura levou à valorização maior da ação e a certa desconfiança com respeito à teoria” (MARGUTTI, 2010, p. 106).

bem diversos dos reais e físicos, são espaços e tempos espirituais: lugares de dor e tragédia, minutos decisivos para todo um destino. O meio artístico para exprimir e representar essa concepção filosófica é uma intensificação intencional do espaço e do tempo: o espaço apinhado e o tempo acelerado” (PAREYSON, 2012, p. 31).

⁷ Convém lembrar que os trabalhos do Lúcio Marques estão modificando essa perspectiva. Conferir a esse respeito, por exemplo, (MARQUES, 2021, p. 138).

Essa postura demandou uma tendência para o *ecletismo* como postura filosófica: reunião de vários elementos, por vezes conflitantes, para compor um pensamento. Isso se dá pela valorização da ação nos oito séculos de adaptação cultural exigida, de modo que o ecletismo aparece como um mecanismo de conciliação conceitual (MARGUTTI, 2010, p. 107).

Não podemos esquecer ainda as fortes raízes católicas de Portugal, que se manteve fiel à Igreja durante todo o tempo da dominação moura. A influência do catolicismo significou a presença constante, na visão de mundo dos portugueses, de um salvacionismo ardente. Esse último se explica pelo fato de que o homem ibérico da época considerada dava mais importância àquilo que lhe vinha do coração do que àquilo que lhe era sugerido pela razão conceitual (MARGUTTI, 2010, p. 107).

Esse traço marca a presença da *cordialidade*⁸: móvel no coração, no sentido de ser mais intuitivo do que sistemático. Esse traço não deve ser entendido como uma identificação com o conceito elaborado por Sérgio Buarque de Holanda, tratando-se de algo mais amplo: um fundo emotivo como um traço marcante de ascendência fecunda que ainda se faz sentir enquanto influência ancestral nas várias formas de existir e conviver dos brasileiros (MARGUTTI, 2010, p. 107-108).

Desse modo, os traços do ecletismo e da cordialidade constituem os elementos de uma *matriz eclética* de caráter *cético, estóico e salvacionista*; essa é a matriz colonial de pensamento da filosofia brasileira, que mistura ceticismo, estoicismo e salvacionismo.

Em síntese, a atitude pragmática, o ceticismo, o ecletismo e o salvacionismo eram as características do espírito filosófico lusitano à época das grandes navegações, características que resultaram da situação histórica específica da Península Ibérica e que marcaram as visões de mundo posteriores, tanto em Portugal como no Brasil (MARGUTTI, 2010, p. 109).

Esses elementos que constituem a matriz filosófica Colonial encontram raízes na visão de mundo do catolicismo barroco ibérico, dotada de um pessimismo cético,

⁸ “Embora já tenhamos defendido anteriormente a posição desse autor no que diz respeito à adoção desse tipo weberiano para explicar a nossa evolução cultural, hoje a vemos como restritiva demais, além de gerar possíveis distorções nos resultados da pesquisa. De qualquer modo, Holanda aponta para uma característica importante do homem ibérico ao apelar para o conceito de cordialidade. É verdade que ela parece fundamentalmente constituída pelas características da lhanza no trato, da hospitalidade e da generosidade, como sugere o conhecido texto do Cap. 5 de Raízes do Brasil. E isso torna difícil aplicar o conceito à totalidade dos brasileiros, do Oiapoque ao Chuí” (MARGUTTI, 2010, p. 107-108).

de modo que o mundo é avaliado como fonte de males e tentações (MARGUTTI, 2010, p. 107).

Essa matriz se baseia numa visão pessimista de mundo que pode ser resumida como segue. Vivendo numa sociedade inteiramente depravada, o brasileiro da época colonial adquire uma perspectiva pessimista da realidade social, que ele considera sem solução. Esse pessimismo de caráter moral, baseado em princípios cristãos que ele vê constantemente desrespeitados à sua volta, o leva a desconfiar do poder da razão humana para conhecer seja o que for. Isto o leva a recusar teorias sistemáticas como meras elucubrações vaidosas e a buscar na renúncia do mundo a solução para o seu dilema. Esse pessimismo moral que desemboca no ceticismo e que, para abreviar, denominarei *pessimismo cético*, é compatível com uma postura estoica diante do mundo e com o salvacionismo da religião católica. No Brasil Colônia, essa matriz de apresenta partilhada por diversos autores, como Nuno Marques Pereira, Gregório de Matos, Antônio Vieira e Matias Aires (MARGUTTI, 2007A, p. 184-185).

Aqui o interesse maior é sentir e intuir as coisas ao invés da vocação sistemática e elucubrações teóricas. Disso resulta a presença filosófica expressando-se de forma literária (MARGUTTI, 2013, p. 40). Nesse sentido, uma figura representativa será Sócrates. Isso porque o paradigma grego clássico de filosofia apresenta três modelos: Aristóteles (eminentemente *sistemático*; mais próximo do padrão acadêmico), Platão (eminentemente *intuitivo*; expressão artística da filosofia pelo diálogo) e Sócrates (totalmente *intuitivo*; nada escreveu, filosofia era ação). O último representa uma influência para o pensamento lusitano dado conforme alguns traços. Há um elemento de ceticismo na douta ignorância, na ironia e na valorização da ação socráticas (MARGUTTI, 2010, p. 107-108). Assim sendo, esses dois elementos constituem uma reação menos afeita à sistematização teórica que se expressam a maneira intuitiva de fazer filosofia dos literatos-filósofos.

Finalmente, para concluir essa seção, vamos apresentar brevemente uma forma metodológica de trabalhar os literatos-filósofos. Trata-se do recurso ao *paralelo*. É possível cotejar um literato-filósofo com algum tema já desenvolvido em um autor da tradição, de modo a fazer sobressair não apenas identidades, mas, sobretudo, as diferenças e as soluções originais encontradas no literato-filósofo.

Como exemplo podemos mencionar a dialética da linguagem e do silêncio: o que é realmente importante não pode ser dito, apenas sugerido. Esse tema pode ser trabalhado a partir de um paralelo entre o *Tractatus* de Wittgenstein e *A paixão*

segundo G.H. de Clarice Lispector⁹. Um exemplo importante do recurso ao paralelo com Machado de Assis é o trabalho de Margutti cotejando o Bruxo do Cosme Velho e Richard Rorty a respeito do tema da ironia presente em *Richard Rorty and Machado de Assis: Two Different Ways of Coping With Ironism* (2007B, p. 115-140).

III Machado de Assis & a filosofia

O paralelo é uma das maneiras possíveis de investigar a relação entre Machado de Assis e a filosofia. Entretanto, a chave de compreensão do literato-filósofo não é a única possível quando se considera a relação entre o Bruxo do Cosme Velho e a filosofia. Há também a perspectiva que entre ambos existe uma *não relação*. Dito de outra maneira, Machado de Assis é autor em torno do qual existe uma discussão que pode ser grosseiramente resumida nas seguintes posturas: há um tratamento de questões filosóficas na obra machadiana, não uma filosofia, ou seja, advoga-se em favor apenas de uma legítima filosofia *em* Machado de Assis; é possível defender a existência de uma filosofia, se não do próprio Joaquim Maria, da sua ficção: trata-se, portanto de uma filosofia *de* Machado de Assis. Passemos agora a uma breve discussão dessas duas posturas.

Filosofia em Machado de Assis. Circunscrever os elementos filosóficos presentes na obra machadiana aos personagens não podendo atribuí-los ao próprio Machado de Assis é o que caracteriza, segundo Benedito Nunes, o autor como alguém que apenas se serve da filosofia como instrumento para a sua literatura, que ocuparia o primeiro plano de interesse. Os aspectos filosóficos que Nunes pinça da obra machadiana – pirronismo, niilismo, pessimismo - estabeleceriam apenas uma relação lúdica com a filosofia (1989, p. 7-10). Essa relação seria fortemente marcada pela sátira menipéia¹⁰, sendo o humor o aspecto basilar daquilo que o autor denomina pensamento ficcional do narrador (NUNES, 1989, p. 14).

⁹ Outro exemplo do paralelo enfocando Clarice Lispector está em Kierkegaard. A esse respeito, podemos mencionar o livro de Marília Murta de Almeida *Um Deus no tempo ou um tempo cheio de Deus: O temporal e o eterno em Clarice Lispector em diálogo com alguns conceitos de Kierkegaard* e o artigo de Maria Lúcia do Nascimento sobre essa obra: *Deus e tempo: a propósito de um livro sobre Clarice e Kierkegaard*. Também podemos mencionar como exemplo do paralelo o artigo de Alex Lara Martins *Sócrates sofista, Brás Cubas filósofo?* Finalmente, é fundamental também para o método do paralelo o trabalho de Margutti *Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires*.

¹⁰ Ramo satírico nascido dos cínicos que, pelo uso do diálogo ou diabrite, depreciava o chamado *philosophus gloriosus*, que inclui tanto os pré-socráticos como o próprio Sócrates (NUNES, 1989, p. 13).

Essa postura encontra-se também na leitura de Miguel Reale, que reconhece três acepções de filosofia no *corpus* machadiano – ironia, compreensão e metafísica –, de modo que para ele é possível falar mais de uma densidade filosófica presente na obra do Bruxo do Cosme Velho do que propriamente de uma filosofia machadiana (1973, p. 4-6).

Filosofia de Machado de Assis. Essa é a postura presente na leitura de Paulo Margutti, com a qual dialogamos. O literato-filósofo é precisamente algo que caracteriza a filosofia brasileira (2013, p. 40). Essa postura também encontra-se na leitura de Maia Neto¹¹. Contudo, a leitura de Maia Neto é a de que há na ficção de Machado a procura por um narrador cético que pode ser entendido como um cético do tipo da tradição moderna influenciada pelo pirronismo (2016, p. 277). Segundo o autor, a rica tradição pirrônica da modernidade guarda afinidades com a antiga, sem, contudo, identificar-se estritamente com ela (MAIA NETO, 2007B, p. 212). Maia Neto também não desconsidera a importância da influência do ceticismo acadêmico sobre a forma de ceticismo vista em Machado (MAIA NETO, 2007B, p. 222). É importante contrapor pelo menos um aspecto da interpretação de Maia Neto à de Benedito Nunes, pois se este considera que circunscrever à ficção os elementos filosóficos é um dos argumentos para advogar em favor de uma não filosofia machadiana, para Maia Neto a perspectiva cética machadiana é dependente da forma literária; não ser atribuída ao próprio Machado sequer a enfraquece, pois essa filosofia é na verdade indistinguível da forma literária que lhe serve de forma de apresentação (MAIA NETO, 2016, p. 278-279).

Tal filosofia cética pode então existir em algum lugar, exceto nos romances e contos de Machado. No caso de Machado, eu poderia achar tão errado abstrair o conteúdo filosófico de sua forma literária quanto analisar a forma literária em abstração de seu conteúdo filosófico cético (MAIA NETO, 2016, p. 279).

Para Margutti, as categorias pirrônicas podem ser colocadas em xeque quanto à sua adequação para a compreensão do ceticismo machadiano, este – o ceticismo

A criação dessa forma de sátira é atribuída a Menipo, um sírio nascido na cidade de Gadara que fora escravo, mas teria vivido posteriormente como cidadão livre em Tebas. Nada dos seus escritos nos chegou, além de alguns dos seus títulos (SÁ REGO, 1989, p. 31). Para uma apresentação da sátira menipéia até Luciano de Samosata conferir (SÁ REGO, 1989, p. 32-69).

¹¹ Para uma apresentação completa da interpretação de Maia Neto, conferir *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, (2007A).

machadiano – estando inserido na tradição cultural brasileira que mescla uma forma de pessimismo cético; o ceticismo, portanto, não é negado, mas visto como um dos elementos da *matriz eclética* que caracteriza a filosofia brasileira (MARGUTTI, 2007A, p. 184-185). “Essa visão pessimista que leva ao ceticismo já se encontrava presente na cultura brasileira desde o Período Colonial, como se pode ver na comparação com a matriz cético-estóico-salvacionista” (MARGUTTI, 2007A, p. 204). Dessa forma, Margutti considera que a afinidade de Machado de Assis com o ceticismo não se daria pela influência da tradição moderna:

Na verdade, as ligações de Machado com o ceticismo, seja ele pirrônico, renascentista ou moderno, decorrem de suas ligações com o pessimismo cético que identifiquei no catolicismo barroco do Período Colonial. Suas ligações com Montaigne e Pascal se explicam muito mais pelas afinidades entre esses autores e o pessimismo cético de um Francisco Sanches¹² do que pelas suas afinidades com o ceticismo do período moderno (MARGUTTI, 2007A, p. 208).

É possível falar em Sanches da presença de aspectos pragmáticos, ecléticos e salvacionistas¹³, características essas constitutivas do temperamento filosófico lusitano e que se relacionam como a maneira alternativa dos portugueses de se portarem frente à filosofia. Tais elementos estão presentes também, guardadas as devidas proporções, no pensamento de um importante pensador escolástico jesuíta português, Pedro da Fonseca. Esses dois pensadores constituem paradigmas de filosofia compartilhados por autores brasileiros e lusitanos: o fonsequismo e o sanchismo¹⁴ (MARGUTTI, 2010, p. 135-136).

A primeira se caracteriza pelo tradicionalismo, sendo mais voltada ao comentário escolástico-hermenêutico, sem grandes pretensões à

¹² Sobre as relações de proximidade e afastamento entre Sanches e Montaigne, conferir (MARGUTTI, 2010, p. 125-127).

¹³ “O fato de Sanches desenvolver uma meditação laica para mostrar a incapacidade da razão, fato esse que constitui um dos elementos mais marcantes de sua originalidade como pensador pré-moderno, pode ter levado muitos de seus intérpretes vê-lo equivocadamente como não-religioso, quando, na verdade, suas intenções seriam opostas” (MARGUTTI, 2010, p. 135).

¹⁴ “Como se pode ver – e é importante observar isso aqui – as denominações sanchista e fonsequista não estão sendo utilizadas para designar escolas filosóficas em sentido tradicional e sim tendências a fazer filosofia de uma determinada maneira, que se explicam não apenas por razões teóricas, mas também – e principalmente – por razões de ordem cultural. Nessa perspectiva, um autor cuja visão de mundo tenha afinidades com a tendência de expressar a inquietação existencial num viés assistemático e cético poderia ser chamado de sanchista, mesmo que nunca tenha lido as obras de Francisco Sanches. Isso se justifica porque esse autor estaria partilhando com Sanches uma postura filosófica tipicamente ibérica” (MARGUTTI, 2010, p. 137).

originalidade. Essa postura foi adotada por grande parte dos pensadores lusitanos da época e teve um grande sucesso em Portugal, embora sua influência seja bem menor no Brasil Colônia. A denominação fonsequista, para esta postura, se justifica não porque os pensadores que a ela aderiram conheciam as obras de Fonseca ou foram influenciados por elas, mas sim porque todos eles convergem numa visão de mundo dominada pela exegese de tipo escolástico que foi inicialmente muito bem caracterizada pela postura de Fonseca (MARGUTTI, 2010, p. 136).

Já o sanchismo tem como traços constitutivos a assistemática e a liberdade de pensamento, a forma literária prevalecendo sobre a tradicional sistematicidade, manifestando a inquietação diante de uma existência humana enigmática (MARGUTTI, 2010, p. 136).

A denominação sanchista, para esta postura, se justifica não porque os pensadores que a assumiram conheciam as obras de Sanches ou foram influenciados por elas, mas sim porque todos convergem numa visão de mundo cética e assistemática que foi inicialmente muito bem expressa por tal pensador. No Período Colonial, a postura sanchista teve maior repercussão no Brasil do que em Portugal. Dentre os pensadores brasileiros dessa época que adotaram a postura sanchista destacam-se Nuno Marques Pereira e Matias Aires (MARGUTTI, 2010, p. 136-137).

Essa postura sanchista não teria chegado ao cabo com Matias Aires e Nuno Marques Pereira, permanecendo de modo atávico e manifestando-se em figuras como Clarice Lispector e Machado de Assis (MARGUTTI, 2010, p. 138). É a partir dessa matriz Colonial que Margutti conceitua a figura do literato-filósofo. Machado de Assis é assim tomado nessa perspectiva. Quando Machado, por exemplo, manifesta um pessimismo no seu diálogo com a filosofia de Schopenhauer, manifesta uma posição que rompe com a equípolência cética de caráter pirrônico. Além disso, em Machado, encontra-se como característica uma ironia profunda, dada, por exemplo, na crítica ao humanismo (que advoga em favor da existência de Humanitas e da evolução constante da humanidade rumo à perfeição; essa corrente filosófica também pode ser vista como uma alegoria do positivismo) contra a miséria humana denunciando suas contradições (MARGUTTI, 2007A, p. 189).

Assim afirma Margutti:

Como mencionei, as influências de Montaigne e Pascal sobre Machado deveriam ser entendidas mais como confluências com uma visão de mundo já existente, que encontra suas origens no pensamento de Francisco Sanches. Por esses motivos, a visão de vida machadiana poderia ser descrita como um *pessimismo cético* e não como um *ceticismo pessimista*. Nesse

ponto, convém lembrar que, numa demonstração de coerência para com seu pessimismo cético, Machado também faz a crítica do Humanitismo, expressando assim suas dúvidas relativas aos sistemas filosóficos projetados otimisticamente para explicar a existência humana nesse mundo. Isso teria de acontecer, porque as dúvidas de Machado se aplicam às pretensões extremamente ambiciosas dos metafísicos, em sua busca pela explicação de tudo (MARGUTTI, 2007A, p. 204).

Segundo Margutti, tem-se aqui um pessimismo com relação à vida como uma postura ético-filosófica. Essa postura explicita as faltas e aspectos negativos da existência humana bem como o caráter incontornavelmente ridículo das pretensões as superações das limitações mundanas do ser humano. A forma literária, mais do que o sistema filosófico, se mostra mais adequada para captar a polissemia que envolve essa visão de mundo (2007A, p. 205-206).

Considerações Finais

No bojo da discussão sobre a relação entre filosofia e literatura, encontramos várias pedras de toque, que vão desde a utilização de elementos até a veiculação de formas literárias como expressão filosófica legítima. A figura do literato-filósofo insere-se no contexto dessa relação e permite uma compreensão dos aspectos que formam a identidade da filosofia brasileira. A partir da matriz filosófica barroca do Período Colonial, aparece nos seus contornos mais próprios o pensamento filosófico brasileiro. Podemos então elencar-lhe as seguintes características. Em primeiro lugar, não é cópia ruim da filosofia europeia, de modo que a filosofia brasileira não faz simplesmente repetição de qualidade inferior daquela desenvolvida na Europa. Isso se confirma pelo segundo elemento que podemos apontar: compreender a filosofia brasileira depende da consideração sobre as características culturais dos povos ibéricos. A dominação árabe por 8 séculos ensejou uma forma particular de modernidade e o cultivo de características que foram incorporadas ao fazer filosófico: pragmatismo, ecletismo, pessimismo cético e salvacionismo, compondo aí uma originalidade. Disso, resulta o terceiro elemento: a filosofia brasileira tem seu modo próprio de fazer filosofia, sendo particular por apresentar sua forma própria de se expressar, mais intuitiva e menos sistemática em muitos casos. A consequência disso é o quarto elemento: elabora-se um fazer filosófico que é mais flexível e abrangente.

Finalmente: apresenta como algo seu característico a figura do literato-filósofo, exemplo do qual é o Bruxo do Cosme Velho: Machado de Assis.

Referências

ALMEIDA, M, M. **Um Deus no tempo ou um tempo cheio de Deus: o temporal e o eterno em Clarice Lispector, em diálogo com alguns conceitos de Kierkegaard.** São Paulo: Loyola, 2011.

CANHADA, J. **O discurso e a história: A filosofia no Brasil no século XIX.** São Paulo: Edições Loyola, 2020.

COSTESKI, E. Ideias para uma epistemologia da Filosofia Brasileira. **Revista Argumentos.** Fortaleza, ano 13, número 25, jan./jun. 2021, p. 148-167.

DIÔGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DOMINGUES, I. **Filosofia no Brasil: legados e perspectivas.** São Paulo: Editora UNESP, 2017.

KIRSCHER, G. **La philosophie d'Eric Weil: Systématique et ouverture.** Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

MAIA NETO, J. R. O desenvolvimento de uma visão de vida cética na ficção de Machado de Assis. *In*: ROCHA, J. C. C. **Machado de Assis: lido e relido.** São Paulo: Alameda; Campinas: Editora UNICAMP, 2016.

MAIA NETO, J. R. **O ceticismo na obra de Machado de Assis.** São Paulo: Annablume, 2007A.

MAIA NETO, J. R. Machado, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. **Sképsis**, n. 1, 2007B. p. 212-226.

MARGUTTI, P. Resposta às observações de José Maurício de Carvalho sobre meu livro *História da filosofia do Brasil – o período colonial (1500 – 1822)*. **Síntese**, v. 42, n. 132, 2015, p. 111-128.

MARGUTTI, P. **História da filosofia do Brasil (1500 – hoje): 1ª parte: o período colonial (1500 – 1822).** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARGUTTI, P. As idéias filosóficas de Francisco Sanches. **Sképsis**. n. 5, 2010, p. 103-148.

MARGUTTI, P. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. **Sképsis**. n. 2, 2007A, p. 183-209.

MARGUTTI, P. Richard Rorty and Machado de Assis: Two Different Ways of Coping With Ironism. **Cognitio Revista de Filosofia**, v. 8, n. 1, jan./jun. 2007B, p. 115-140.

MARGUTTI, P. Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires. **Kriterion**, n. 108, 2003, p. 253-278.

MARQUES, L. A. Formas do pensar: aportes metodológicos à filosofia brasileira. **Revista Argumentos**. Fortaleza, ano 13, número 25, jan./jun. 2021, p. 134-147.

MARTINS, A. L. Sócrates sofista, Brás Cubas filósofo? **Aletria**, nº especial, 2009, p. 13-24.

NASCIMENTO, M, L. Deus e tempo: a propósito de um livro sobre Clarice e Kierkegaard. **Pensar: Revista Eletrônica da FAJE**. v. 3, n. 1, 2012, p. 101-106.

NUNES, B. Machado de Assis e a Filosofia. **Revista Travessia**. Universidade Federal de Santa Catarina, n. 19, 1989, p. 10.

PAREYSON, L. **Dostoiévski**: Filosofia, romance e experiência religiosa. São Paulo: EDUSP, 2012.

POPKIN, R. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

REALE, M. **A filosofia na obra de Machado de Assis e Antologia filosófica de Machado de Assis**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.

SÁ REGO, E. **O calundu e a panacéia**: Machado de Assis, a sátira menipeia e a tradição luciânica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

SOUZA, R. T. **O Brasil filosófico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

WEIL, E. **Lógica da filosofia**. São Paulo: É realizações, 2012.

Artigo recebido em: 11/05/2021.

Artigo aprovado em: 26/06/2021.



OS PRINCÍPIOS ABOLICIONISTAS DE TOBIAS BARRETO EM “GLOSAS HETERODOXAS”¹

TOBIAS BARRETO'S ABOLITIONIST PRINCIPLES IN “GLOSAS HETERODOXAS”

Rogério Tadeu Mesquita Marques²

RESUMO

O seguinte artigo tem como objetivo analisar os princípios abolicionistas presentes no texto Glosas Heterodoxas a um dos motes do dia, do filósofo sergipano Tobias Barreto. É notória a preocupação que Tobias tinha no tema da igualdade de direitos, por conseguinte, no tema da abolição da escravatura. Para alcançarmos a finalidade deste trabalho, faremos a análise de alguns conceitos, como: Direito, Natureza, Cultura e Moral. Este trabalho compreende que os princípios abolicionistas se articulam entre os referidos conceitos acima. Para além da análise conceitual, este artigo visa contribuir para a discussão de uma temática, muitas vezes renegeadas, que é a da Filosofia Brasileira.

Palavras-chave: Direito. Cultura. Princípios Abolicionistas. Liberdade.

ABSTRACT

The following article aims to analyze the abolitionist principles present in the text Glosas Heterodoxas à one of the mottos of the day, by the philosopher from Sergipe, Tobias Barreto. The concern that Tobias had on the issue of equal rights is notorious, therefore, on the issue of the abolition of slavery. To achieve the purpose of this work, we will analyze some concepts, such as: Law, Nature, Culture and Morals. This work understands that the abolitionist principles are articulated between the aforementioned concepts. In addition to the conceptual analysis, this article aims to contribute to the discussion of a theme, often relegated, which is Brazilian Philosophy.

Keywords: Law. Culture. Abolitionist Principles. Freedom.

¹ Artigo feito sob orientação do Prof. Dr. Hálvaro Carvalho Freire.

² Mestrando em Filosofia na Universidade Pontifícia de Salamanca. E-mail: brrogerio@hotmail.com.

“A filosofia quer e deve ser livre; a liberdade é para ela mais que um distintivo; é sua própria vida, pois que constitui o seu poder.” (BARRETO, 1977, p. 67)

1 Introdução

Tobias Barreto nasceu em 1839 em Sergipe na cidade que agora leva o seu nome e morreu em 1889 em Recife, cinco meses antes da proclamação da república, mas um ano depois da abolição da escravatura. Se não viu o ideal republicano pelo qual lutou ser realizado por seus opositores positivistas, ao menos pode celebrar o final da vergonha escravocrata.

Número 38 da Academia Brasileira de Letras, membro da Assembleia Provincial de Pernambuco, atuou como advogado, curador de órfãos e escravos, assim como juiz municipal substituto. Foi seminarista por pouco tempo na Bahia. Entrou para a carreira das leis, onde doutorou-se e tornou-se catedrático na Faculdade de Direito de Recife, chamada depois de “Casa de Tobias”.

Foi conhecido por sua filosofia libertária e genuína, chamada culturalismo, lutando contra os regimes aversos aos direitos mais elementares. Membro da chamada Escola de Recife, participou como membro ativo dos três primeiros e mais importantes ciclos, de 1868 a 1889. Mais do que união de ideias, seus filósofos buscavam a refutação dos antigos, seja no ecletismo espiritualista, no positivismo ou mesmo numa crítica neokantiana do conhecimento, muito parecida ao que se deu entre Popper e Adorno, na disputa sobre o método das ciências sociais. Dentro deste último aspecto a obra *Glossas Heterodoxas a um dos motes do dia ou variações antissociológicas*, publicada em 1887.

2 Glossas Heterodoxas

Em um ensaio sobretudo de exaltação à filosofia alemã em contradição da francesa, sobretudo do positivismo de Comte e seus seguidores, Tobias Barreto discorre desde noções de liberdade e evolucionismo até de natureza humana, cultura e as interações entre estado e sociedade. Sua tese principal é que a cultura supera a natureza. Não poderia ser mais central ao seu culturalismo e monismo filosófico.

Citações abundam no texto, sobretudo de filósofos alemães. Ele próprio reconhece o seu germanismo (BARRETO, 1977, n. 167), quase que gráfico na citação do *Ecce Homo* (Voilà um homme) de Napoleão sobre Goethe (BARRETO, 1977, n. 86). É verdade que sua erudição dos clássicos, como Aristóteles, assim como de grandes nomes da filosofia moderna e contemporânea como Hume e Schopenhauer, mostram a profundidade de seu pensamento ponderado.

Começa e termina com uma crítica aberta à sociologia, ainda que mais ao final reconhece uma possibilidade de sobrevivência da mesma como uma ciência particular, mas nunca com o universalismo que arroga ter, como uma ciência natural.

É de grande relevância a aplicação aos direitos humanos como consequência dos princípios morais do seu monismo filosófico, paralelo àquela do darwinista Haeckel, chamado de monismo naturalístico. Permanece o conceito de luta pela existência, porém de maneira mais humana não concordando com o darwinismo social que abandonaria à morte os membros mais débeis da sociedade, como forma moral porque natural.

A aplicação deste monismo filosófico a nível cultural, nesta luta contra a natureza que é fonte de moralidade, Tobias Barreto menciona o quão natural é a escravidão, a exemplo das formigas *Polyerga Rubescens*, mas que a não existência da escravidão é cultural, por isso, moral (BARRETO, 1977, n. 68).

Analisaremos filosoficamente os diversos princípios que surgem ao redor deste tema na obra em questão e que corroboraram a luta abolicionista no Brasil a nível acadêmico. Também se fará relação com temas e autores que desenvolveram os mesmos conceitos a nível de filosofia ocidental nos anos que seguiram a morte de Tobias Barreto, mostrando não só seu profundo diálogo com os temas principais da filosofia contemporânea, como a antecipação de outros que só na segunda metade do século 20 vieram mais fortemente à tona.

3 Os princípios abolicionistas em *Glossas Heterodoxas*

a. Liberdade

A causalidade da natureza e da vontade não tem o mesmo caráter, nem mesmo as leis da natureza são da mesma espécie que as leis do direito. As causas naturais

respondem à pergunta do porquê das coisas (BARRETO, 1977, n. 59), assim como as causas voluntárias respondem à pergunta do para quê as coisas são feitas.

Barreto não considera a liberdade como uma faculdade, mas como uma facilidade adquirida (BARRETO, 1977, n. 112). Ser livre é produto da arte e será tanto mais perfeito quanto mais elevado for o agir humano. O homem é, então, visto como artista de si mesmo (já não é mais “conhece-te a ti mesmo” o lema filosófico, mas “constrói-te a ti mesmo”).

A ética precedeu a metafísica (BARRETO, 1977, n. 141), o dever-ser com seu imperativo categórico é mais importante que o ser em si mesmo. Esta é a ideia não só de um neokantismo, como de toda arte moderna e contemporânea, assim como do existencialismo e desconstrucionismo do século 20, em que a vontade tem precedência à natureza das coisas. O voluntarismo medieval que engendrou o subjetivismo moderno, numa revolução tecnológica que chega ao seu caráter de independência total na contemporaneidade.

Considerando a liberdade neste contexto de aquisição, não é só escravos que adquirem sua liberdade, mas todo ser humano. Compreender a liberdade desta forma, juntamente com o considerar a dignidade do ser humano como Kant o vê, ou seja, um fim em si mesmo, que pode colocar um fim para suas ações, faz com que a escravidão seja imoral porque poda a capacidade central do agir humano que é a sua própria construção.

b. Luta como parte essencial do Direito

O ser humano mesmo é definido por Tobias como “um animal que se doma a si mesmo, que se prende a si mesmo” (BARRETO, 1977, n. 90). E a moral e o direito são as duas formas da mesma ordem que fazem com que o homem cumpra com esta finalidade essencial da própria vida. Há de fato três momentos nesta ordem moral que engloba a moral e o direito: a regra, a luta e a paz. São momentos que conforme se relacionam com a moral se fazem interiormente, no próprio indivíduo, e se relacionados com o direito se fazem a nível de sociedade. A partir daí se vê que a verdadeira moral é a autônoma (BARRETO, 1977, n. 200), tal como Paulo Freire desenvolveria, quase um século depois, como centro de sua proposta pedagógica.

O domar e o prender poderiam soar como fortalecedores da ideia escravocrata,

mas o centro desta luta é a construção autônoma da própria pessoa. Reconhecer a autonomia pessoa é exatamente o contrário do princípio pelo qual um ser humano trata o outro como objeto ou mero instrumento laboral, tirando-lhe o direito inalienável de sua liberdade.

c. Luta contra a natureza

Barreto afirma que é mais humano lutar contra a natureza que segui-la. Seguindo a lógica de seu monismo filosófico “a característica da sociedade é lutar contra a luta natural pela existência, tratando de corrigir seus defeitos” (BARRETO, 1977, n. 63). Para Le Bon e os darwinistas sociais, lutar para dar sobrevida aos membros fracos da humanidade como deficientes e doentes, ou mesmo prover leis de socorro a povos excluídos como os indígenas, é antinatural. Os fracos devem morrer e os fortes permanecer. Esta visão naturalista do ser humano é central a regimes totalitários desde a antiguidade, inclusive em sociedades indígenas, e que chegou ao seu cume de violência e desumanidade nos grandes genocídios do século

É difícil pensar que não tiveram nenhuma relação com as ideias filosóficas que os embasavam.

Em sua obra em questão, Tobias chega a citar Paul von Lilienfeld, sociólogo, que considerava a sociedade como um organismo, relacionando membros de superior dignidade a raças superiores, como a ariana (BARRETO, 1977, n. 232), e membros de inferior dignidade com raças inferiores, com várias listas antropológicas de diversos autores que só tem em comum a superioridade do homem branco, mediterrâneo, europeu (BARRETO, 1977, n. 155). Com sua experiência de riqueza cultural do povo brasileiro, Barreto afirma que tal teoria se atrapalharia se tentassem coloca-la em prática no Brasil.

Outros exemplos de aberrações atribuídas à natureza e citadas por Tobias Barreto é a escravidão natural, como em formigas (BARRETO, 1977, n. 68), já lembrado anteriormente, assim como a ideia de que “um ladrão nasce, não se faz” (BARRETO, 1977, n. 69) e que

[...] um menino de cinco anos, nascido em uma das nossas grandes cidades, que brinca sobre os tapetes dos nossos salões, não pode apresentar os mesmos sinais de rudeza mental que apresenta a pobre criança da mesma

idade, filha do alto sertão (...), que mal começa a conhecer e distinguir seus pais. Igualá-los, é um disparate, que repugna a observação e ao bom senso (BARRETO, 1977, n. 231).

Esta última não é uma citação de outrem, e sim uma opinião própria, contra-argumentando a sociologia uniformizante.

Ainda que se estranhe a maneira pacífica com que o autor lida com ideias de um naturalismo tão baixo e racista, o ponto de sua filosofia é um só: ainda que haja tal coisa como a natureza tendenciosa a rebaixar umas pessoas de outras, o mais importante da sociedade é lutar contra esta natureza, contra a sua luta natural pela existência. Assim é que a escravidão não é justificada nem pela possibilidade de haver povos superiores a outros, nem por haver indivíduos degradados naturalmente, a ponto de poder, ou até mesmo dever, escravizá-los.

d. Luta contra o Direito Natural

Na verdade, no primitivo estado natural não havia limitação, a regra viria depois (BARRETO, 1977, n. 75), segundo esta visão de Tobias Barreto. Contrário ao modo de Rousseau de pensar no estado natural e ao mesmo tempo um modo diferente de lidar com o princípio do direito clássico “onde está a sociedade, aí está o direito”, já que para o nosso jurista em questão a sociedade vem depois do Estado, então no estado natural não havia sociedade ainda, por não haver direito. Seguir a natureza é a fonte de toda a imoralidade (BARRETO, 1977, n. 75), portanto, o ser humano não é social por natureza, mas por cultura. Natureza e sociedade são antitéticas.

O direito natural seria uma degeneração do empirismo da mesma forma que o estado da natureza é uma degeneração do estado social. Um direito natural não tem tanto senso como uma moral natural, uma gramática natural, etc. Normas são sempre efeitos, inventos culturais (BARRETO, 1977, n. 82).

Une-se neste princípio a luta e a natureza, dois conceitos antagônicos e ao mesmo tempo essenciais na questão escravocrata. Se justificava intelectualmente pelo direito natural, cujo principal expoente era Santo Tomás de Aquino. Os estudos tomistas no século 19 experimentaram um renascimento no interesse, tendo como cume um documento conciliar sobre a fé e a razão e uma encíclica papal que em matéria e forma colocaram Santo Tomás no centro da vida eclesial e acadêmica

novamente. A base legislativa brasileira ainda era profundamente marcada pelo jusnaturalismo.

No positivismo jurídico alemão, trazido com Tobias Barreto por suas leituras de Ihering e de Savigny, a irracionalidade histórica mostrava a impossibilidade de existência de legislação ideal e conseqüentemente de qualquer direito natural. O que era direito natural foi-se suplantando pelo direito positivo reinante já na Europa; Barreto o faz pelo positivismo culturalista (SCHMITZ FILHO, 2017).

Assim se minava a base da defesa da escravidão natural. O que se questiona é se de fato na luta contra o direito natural através do positivismo jurídico culturalista se acabava com qualquer possibilidade de que a escravidão voltasse ao ordenamento jurídico de uma nação, sob outra perspectiva que não fosse a natural.

e. Complementariedade entre Direito e Moral

“A ordem jurídica é a parte melhor acentuada da ordem moral” (BARRETO, 1977, n. 195), assim Tobias Barreto vê como o estado de desordem acaba: uma ordem jurídica em harmonia com a ordem moral. Esta ordem moral não se confunde nem com ordem social nem com governo. Exemplo deste modelo de coordenação exterior e interior, heterônomo e autônomo (BARRETO, 1977, n. 200), de direito e moral, é a menção que faz em relação à beneficência e à benevolência: dois aspectos, externo e interno, da ordem moral que remetem tanto ao modo com que Aristóteles analisa a essência da amizade como do mesmo monismo filosófico que une vontade e força em uma só ação (BARRETO, 1977, n. 35).

f. A cultura é superior à natureza

“O trabalho cultural consiste na harmonização dessas divergências medindo a todos por uma só medida.” (BARRETO, 1977, n. 70). A igualdade de todos é produto cultural. Com isso Tobias Barreto reconhece que naturalmente não são todos iguais, mas deveriam ser. Coloca o dever-ser da cultura não só como primário na consideração como na ordem das coisas também, e por isso é mais valioso, mais humano, do que a natureza pura.

Considera que a sociedade é o domínio de todas as seleções artísticas,

processos culturais e compõe-se de grandes e pequenos círculos. Quanto maiores estes círculos mais independentes da seleção natural, e vice-versa (BARRETO, 1977, n. 73).

Conclusões destas afirmações:

- i. A família é a instituição mais natural, e, portanto, menos cultural, humana, perfeita. A mulher é escrava na família e livre quanto maior for o ciclo da sociedade.
- ii. A família homoafetiva é menos natural e por isso mais cultural, humana e perfeita.
- iii. A democracia em comparação com a monarquia é menos natural e por isso mais cultural, humana e perfeita.
- iv. O governo das mulheres sobre os homens é menos natural e por isso mais cultural, humano e perfeito (BARRETO, 1977, n. 72).
- v. A sociedade escravocrata é mais natural e por isso menos cultural, humana e perfeita.
- vi. A obra de arte contemporânea não-figurativa é menos natural e por isso mais cultural, humana e perfeita.

g. Vida privada como consequência da vida pública

O conceito de vida privada só surge por meio da consciência da vida pública (BARRETO, 1977, n. 188). É necessário um outro “eu” para que o indivíduo se reconheça na sua individualidade. O “nós” é primário. De alguma maneira a tríplice consciência do processo de conhecimento aristotélico-tomista reconhece esta realidade, a partir da qual o sujeito no ato do conhecimento tem a consciência concomitante do objeto, do mesmo sujeito e do fato de que ele, como sujeito, conhece este objeto. Isto só ocorre pelo fato de haver um objeto extrínseco ao sujeito.

Ainda que provavelmente não seja neste sentido clássico que Tobias Barreto mencione esta afirmação, não por desconhecimento dos clássicos, mas pela sua vertente moderna do contrato social, em que é o estado que reconhece o indivíduo como sujeito de direitos.

Outra concepção que comunga de percepção semelhante, algumas décadas depois, é o personalismo de Martin Buber, que afirma que o “eu” só existe na relação

“eu-tu” (BUBER, 1982). Este é um aspecto tão valioso para salvaguardar a responsabilidade pela vida uns dos outros, que também foi um aspecto central para a filosofia de combate ao holocausto de Emmanuel Levinas. Sem dúvida alguma, levado a suas últimas consequências, este aspecto não só evita a escravidão como evita que volte a acontecer de qualquer maneira.

4 Considerações Finais

Se a filosofia foi instrumento através de sua reflexão torpe sobre a natureza para a barbárie da escravidão, Tobias Barreto a fez voltar para a sua vocação original, discorrendo sobre princípios de libertação, ainda que no texto em análise não tenha sido sua principal meta. Princípios filosóficos são como a chuva constante que irriga a terra do pensamento humano, não são em si mesmos abundantes, prolixos, mas fecundam o solo e fazem colher mais cedo ou mais tarde os seus frutos. Momentos como a escravidão, o holocausto e as guerras de religião mostram que os pensamentos não são moralmente indiferentes. É importante seguir o imperativo de Adorno sobre o holocausto também para com a escravidão: “que não se repita” (ADORNO in COHN, 1986).

Pragmaticamente, Tobias Barreto conseguiu colaborar a nível intelectual e jurídico que a escravidão deixasse de ser legal no Brasil. Depois destes princípios colhidos de sua obra contra a sociologia positivista, se questiona se foram só úteis então para acabar com a escravidão ou se são valiosos para que ela não volte mais. São válidos perenemente como argumentos contra a escravidão a reflexão sobre a liberdade do homem como sua característica essencial, intrinsecamente relacionada com a sua dignidade. Com este aspecto se unem em harmonia a complementariedade do direito e da moral e a vida privada sendo consequência da vida pública. Ao perceber uma ordem única que une a todos os seres humanos que comungam da mesma dignidade, a escravidão se manifesta em toda sua irracionalidade e imoralidade. A partir deste ponto, lutar não é uma opção senão um dever essencial para a proteção e a fruição de todos os direitos, em especial o da liberdade, que se torna uma conquista, porque levada de maneira ativa e responsável, em sociedade como em privado.

Questionáveis, porém, são os princípios relacionados com a natureza (ser

contra a natureza, o direito natural ou mesmo considerar a cultura superior à natureza). Tobias Barreto ao associar de maneira maniqueísta, quase, a natureza ao imoral, seja pelo fato da defesa de irracionalidades como frutos da natureza, como é o caso da escravidão, seja por associá-la ao positivismo extremo, acaba por jogar fora o princípio de medida através do qual mede o que é “elevado agir humano”, moral e imoral, ou mesmo “superior ou inferior”. Para haver uma gradação há de haver uma medida. E esta medida sendo o homem, se supõe a natureza humana, sendo a cultura de uma sociedade, cairia numa redução a classes (BARRETO, 1977, n. 85), por ele mesmo condenada, quando não numa arbitrariedade de chegar ao ponto de um estado chamar-se nazista e oferecer como moral a seu povo o genocídio de raças consideradas inferiores.

A cultura sempre será, de alguma maneira superior à natureza, de fato, porque tocada pela liberdade humana, tornando-a humana. Porém para além de uma gradação genética, Tobias Barreto deveria considerar também a gradação humana, ética, humanitária (BARRETO, 1977, n. 85). Ele mesmo parece mencionar como sua causa final, uma cultura humanitária.

De fato, “ser natural não livra de ser ilógico” (BARRETO, 1977, n. 67), a luta pela pureza de conceitos, de maneira tão efervescente e totalitária, é testemunha disso. Talvez se os grandes defensores do direito natural de então o fossem também com o mesmo entusiasmo contrários à escravidão e à exclusão de quaisquer classes de pessoas, não se precisaria de um positivismo jurídico como o de Barreto para buscar uma cultura mais humana que a natureza pregada. Assim o tentou fazer tardiamente o próprio papa Leão XIII na sua encíclica uma semana antes da Lei Áurea, pedindo aos bispos brasileiros que se manifestassem contra a escravidão “tão contrária à lei natural” (LEÃO XIII, 2005).

5 A Escravidão, por Tobias Barreto

Se Deus é quem deixa o mundo
Sob o peso que o oprime,
Se ele consente esse crime,
Que se chama a escravidão,
Para fazer homens livres,

Para arrancá-los do abismo,
Existe um patriotismo
Maior que a religião.

Se não lhe importa o escravo
Que a seus pés queixas deponha,
Cobrindo assim de vergonha
A face dos anjos seus,
Em seu delírio inefável,
Praticando a caridade,
Nesta hora a mocidade
Corrige o erro de Deus!... (BARRETO, 1881, p. 164).

Referências

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

BARRETO, Tobias. A propósito de uma teoria de Santo Tomás de Aquino. In: **Estudos de Filosofia**. Introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim. p. I-II. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

BARRETO, Tobias. **Dias e noites**. Rio de Janeiro: Imprensa Industrial Editora, 1881.

BARRETO, Tobias. *Glosas Heterodoxas a um dos motes do dia ou variações antissociológicas*. In: **Estudos de Filosofia**. Introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim. p. III. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

BUBER, Martin. **Yo y tú**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1982.

LEÃO XIII. *Plurimis, Abolição da escravidão. Aos veneráveis bispos do Brasil, 5 de maio de 1888*. In: **Documentos de Leão XIII**. São Paulo: Paulus, 2005.

SCHMITZ FILHO, Ricardo Sérgio. **Tobias Barreto, a Escola do Recife e o pioneirismo na elaboração de uma filosofia jurídica brasileira**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2017.

Artigo recebido em: 13/06/2021.
Artigo aprovado em: 24/06/2021.



POR QUE CRIAR UM CENTRO DE ESTUDOS EM FILOSOFIA BRASILEIRA?

WHY CREATE A CENTER FOR STUDIES ON BRAZILIAN PHILOSOPHY?

Maria Celeste de Sousa¹

RESUMO

O artigo discorre sobre a fundação do Centro de Estudos em Filosofia Brasileira (CEFB), na Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), no dia 29 de maio de 2019 e apresenta as justificativas, o objetivo e as linhas de pesquisa que irão investigar, aprofundar, esclarecer e possibilitar o conhecimento sobre as Ideias, a filosofia sistemática e os literatos-filósofos. Ele está dividido em três tópicos: 1) O problema da filosofia no Brasil; 2) O modo brasileiro de filosofar; 3) A tarefa da filosofia hoje.

Palavras-chave: Centro. Problema. Filosofia Brasileira. Tarefa.

ABSTRACT

The article discusses the founding of the Center for Studies in Brazilian Philosophy (CEFB), at the Catholic University of Fortaleza (FCF), on May 29, 2019 and presents the justifications, the objective and the lines of research that will investigate, deepen, clarify and enable knowledge about the Ideas, systematic philosophy and literary philosophers. It is divided into three topics: 1) The problem of philosophy in Brazil; 2) The Brazilian way of philosophizing; 3) The task of philosophy today.

Keywords: Center. Problem. Brazilian Philosophy. Task.

¹ Doutora em Filosofia pela PUC-SP. Coordenadora dos cursos de Bacharelado e Licenciatura em Filosofia na Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), vice-coordenadora do GT Um olhar interdisciplinar sobre a Subjetividade Humana (FCF-UECE). Membro do GT Eric Weil (ANPOF) e do GT Hegel (UECE). Fundadora do Centro de Estudos em Filosofia Brasileira (CEFB) na Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Coordenadora do Grupo de Estudos em Filosofia Brasileira (GEFIBRA), professora de filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e do CEJA Paulo Freire. E-mail: celestejosefina@gmail.com.

“Todos os homens por natureza desejam conhecer”
(Aristóteles, Met. I,1, 980 a)

Introdução

A pergunta temática que direciona a nossa reflexão: por que criar um Centro de Estudos em Filosofia Brasileira? nos remete ao ensinamento de Aristóteles, na *Metafísica*, em sua afirmativa de que a base para qualquer empreendimento humano está na força motivacional do desejo que impele a alma a saciar a sua inquietude por conhecimento, que a condição para que o pesquisador conheça o conteúdo do seu desejo está, em última instância, naquilo que o satisfaz e que a tarefa do conhecimento tem seu fim em si mesmo, isto é, no prazer em realizar a sede espiritual do ser humano.

Depois de um longo tempo de gestação em que os professores Maria Celeste de Sousa, Daniel Benevides Soares e Hálvaro Carvalho Freire se empenharam na pesquisa, no discernimento, na elaboração do projeto e na sua apresentação à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) chegou o momento de apresentar para a comunidade acadêmica e para todos os que se interessam em conhecer as origens, a evolução, as problemáticas e a produção do pensamento brasileiro, o Centro de Estudos em Filosofia Brasileira (CEFB). E para discorrer sobre a justificativa, o objetivo e as linhas de pesquisa, três argumentos serão desenvolvidos: 1) o problema da Filosofia no Brasil; 2) o modo brasileiro de filosofar; 3) a tarefa da Filosofia hoje.

1 O problema da Filosofia no Brasil

As razões que levaram este grupo de pesquisadores da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) a idealizarem um Centro de Estudos em Filosofia Brasileira (CEFB) denotam a evidência de que existe atualmente uma carência na compreensão: 1) da presença da Filosofia na formação da sociedade brasileira no horizonte da civilização ocidental e 2) da demanda no estudo da Filosofia Brasileira nas universidades, onde muitas vezes esta disciplina é apenas opcional ou inexistente no currículo do curso. Daí a necessidade concreta em dar visibilidade ao rosto e à produção dos intelectuais

brasileiros na construção da identidade cultural da nossa nação por meio da pesquisa sobre a natureza, o objeto, o desenvolvimento e a tarefa da Filosofia Brasileira.

A primeira justificativa sobre a fundação do Centro versa sobre o problema da Filosofia no Brasil. Trata-se de compreender a presença histórica da Filosofia a partir do projeto expansionista colonial dos europeus. Os portugueses ao deportarem em terras brasileiras trouxeram com eles a herança espiritual grega dilatando assim, no continente americano, a prática filosófica ocidental, e, segundo Lima Vaz, somente a partir desta origem histórica e de sua significação cultural, pode-se compreender a formação da sociedade brasileira, no momento em que o Brasil foi atingido pela expansão colonial da Europa moderna.

Contudo, é preciso esclarecer as diferenças entre os processos de expansão cultural realizada pelos gregos e pelos europeus. Os gregos ao expandir a sua cultura objetivavam ensinar aos outros povos a descoberta da Razão, como uma condição indispensável à humanização. Os europeus tinham interesses comerciais e visavam a exploração de riquezas e o estabelecimento de novas rotas para o comércio no nascente capitalismo mercantil. De tal forma que as culturas autóctones não interessaram aos colonizadores e foram dizimadas ou transformadas em populações mestiças, permitindo depois de dois séculos, a versão americana de cultura ocidental.

Estas circunstâncias denotam a necessidade do aprofundamento do problema filosófico no Brasil para a compreensão dos primeiros passos que a Filosofia deu em sua tentativa de elevar culturalmente a nação brasileira de um estado de servidão a um estado de nação.

Este processo de elevação cultural ontem e hoje é a função social da Filosofia que se impõe historicamente por meio do entrelaçamento entre o *tempo histórico* e o *tempo lógico*, como afirma Hegel, de tal forma que o pensamento filosófico expresse a sua tarefa de escutar as vozes que gritam por significação nos momentos de crise percebendo as necessidades imperiosas do tempo e elabore a formulação lógico-discursiva das razões que dão sentido à vida. Só assim, a Filosofia se justifica como “o próprio tempo apreendido no conceito”, isto é, como uma necessidade cultural.

O problema da Filosofia brasileira motiva a reflexão, à análise das contradições em que a Filosofia demonstrará a sua historicidade e, assim, poder-se-á evidenciar o seu rosto e a sua participação efetiva no processo de formação da identidade nacional nos períodos colonial, imperial e republicano. Este conteúdo precisa ser pesquisado,

analisado e conhecido, já que nós queremos contribuir com a emancipação social brasileira por meio do ensino, da pesquisa e da extensão.

O Centro possibilitará, por conseguinte, o advento da *pergunta* como o aspecto específico da Filosofia. São múltiplas as interrogações: qual foi o papel da Filosofia nestes períodos históricos? quais os intelectuais que contribuíram na reflexão? como se deu a produção filosófica? qual a relação com a literatura filosófica europeia? qual a sua participação nos debates sobre temas modernos? qual a sua tarefa na construção da identidade nacional?

O conhecimento dos eventos históricos ampliará os parâmetros interpretativos e possibilitará a formação da *consciência histórica*, quesito indispensável para o engajamento do filósofo no mundo.

2 O modo brasileiro de filosofar

A segunda justificativa versa sobre a compreensão do modo brasileiro de filosofar, por meio das diversas correntes em que os pensadores se agruparam para refletir sobre as interrogações filosóficas suscitadas pelas contradições históricas, em cada período da história do Brasil. A criação dos núcleos filosóficos denota as tendências filosóficas com que o pensamento foi realizando a mudança do *tempo histórico* no *tempo lógico* na construção da identidade cultural. Por conseguinte, os pesquisadores encontrarão diferentes perspectivas para pesquisar.

Lima Vaz, no artigo *O pensamento filosófico do Brasil de hoje* discorre sobre quatro modalidades interpretativas que contribuíram para o desenvolvimento da Filosofia no solo brasileiro. A Universidade de Recife se dedicou à *reflexão sobre a ciência*. Seu maior representante o matemático Manoel Amoroso Costa criou uma escola segundo a corrente positivista comteana e utilizou o método matemático das ciências naturais.

A Universidade de São Paulo segue a linha de Dilthey em oposição ao positivismo e seus pesquisadores direcionam-se para a análise do *culturalismo* e *naturalismo*, estudando a cultura como criação especificamente humana cujos valores adquirem sentido. Miguel Reale foi o maior divulgador desta corrente com o pensamento sobre o “personalismo axiológico”.

Na Universidade da Bahia o pesquisador Machado Neto se dedicou à pesquisa sobre o pensamento de J. Ortega e Y. Gasset refletindo sobre o 'racio-vitalismo' tão significativo para a cultura latino-americana.

No Rio de Janeiro, outro grupo de pensadores culturalistas políticos e militantes lutaram pela formulação e solução dos problemas brasileiros, tendo em vista o processo em curso de maturação e autonomia da cultura e da vida nacional. Eles criaram em 1955, o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), cujo maior representante foi Roland Corbisier, para ele, "o ponto de partida da Filosofia está subordinado ao ponto de partida do próprio ato de "filosofar", isto é, radica nos condicionamentos históricos e sociais que a filosofia obedece. (...) A tarefa eminente da Filosofia é inserir-se nos processos de transformações do mundo cultural para interpretá-los" (VAZ, 1961, p. 8-9). Este grupo contribuiu para a passagem de uma cultura colonial para uma cultura brasileira autônoma.

A Universidade de São Paulo agrupa um núcleo de pesquisadores voltados para a *História das Ideias*. O filósofo João Cruz Costa estava convicto de que a "filosofia se faz e se prova na história." (VAZ, 1961, p. 10) Ele estava interessado "no destino da cultura ocidental no espaço americano, ou seja, do crescimento, das transformações, das interações de ideias e valores do Ocidente europeu no mundo novo para onde emigraram, no curso dos últimos quatro séculos de permanente fluxo humano e cultural entre Europa e América" (VAZ, 1961, p. 10).

O Rio de Janeiro foi sede também do quarto grupo de pesquisadores que se dedicaram à *reflexão metafísica*, relacionada ao existencialismo ateu ou teísta conforme o posicionamento de seus autores. Vicente Ferreira da Silva, do Instituto Brasileiro de Filosofia (I.B.F.), por exemplo, tornou-se um crítico do cristianismo e da metafísica clássica. Enquanto outra vertente aponta para a vitalidade da metafísica nos dias atuais, seguindo as trilhas do "tomismo rigoroso de Maritain, a filosofia da ação de Blondel e o espiritualismo cristão de Sciacca" (VAZ, 1961, p. 13). O filósofo Alceu Amoroso Lima exerceu uma forte influência na renovação do catolicismo brasileiro, bem como o filósofo Leonel Franca, artífice da primeira Universidade Católica Brasileira.

Em Belo Horizonte desponta, na segunda metade do século XX, o filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz com um pensamento rigoroso e sistemático no confronto com a problemática do niilismo contemporâneo, desenvolvendo uma

terceira via filosófica em que prioriza a antropologia integral, possibilitando novos parâmetros interpretativos para a compreensão das estruturas e das relações humanas em uma totalidade de sentido e que se configure historicamente, como uma sociedade personalista e comunitária.

Além das perspectivas filosóficas do positivismo, do culturalismo, da metafísica e do neo-tomismo, o Centro possibilitará o estudo sobre a filosofia presente na Terra do Sol.

Em Fortaleza existem três núcleos que possibilitam a prática filosófica: 1) o Seminário da Prainha, instituição de formação católica da Arquidiocese de Fortaleza, foi pioneiro na região Norte e Nordeste da Educação Superior. Fundado em 10 de outubro de 1864, completa em 2021, 157 anos de dedicação à formação humanista. Ao longo de sua trajetória esta instituição passou por algumas organizações estruturais para atender as necessidades vigentes e sendo reconhecida oficialmente pelo MEC em 2010 passou a ser denominada Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) cujo lema é ser “colaboradora da verdade.”

É com gratidão que nós reconhecemos a dedicação, a competência e o desempenho dos filósofos e teólogos que serviram e servem na formação dos candidatos ao sacerdócio e na formação integral do ser humano. E, queremos destacar os professores mestres e doutores: Manfredo Araújo de Oliveira, Francisco Manfredo Thomaz Ramos, Jan Gérard Joseph Ter Reegen, Lauro Mota (*in memoriam*), Marly Carvalho Soares que fazem parte desta história.

O segundo núcleo é a Universidade Federal do Ceará (UFC), uma autarquia vinculada ao Ministério da Educação, atualmente reconhecida como uma das maiores universidades federais do país e um dos centros brasileiros de excelência no ensino e na pesquisa. O Curso de Filosofia criado em 2000 teve a participação do prof. Manfredo Araújo de Oliveira, um dos mais renomados filósofos da atualidade brasileira e referência internacional nos estudos de Ética.

O terceiro núcleo é a Universidade Estadual do Ceará (UECE), que em 1966 fundou o Curso de Filosofia e teve entre os seus mestres e doutores os professores Francisco Manfredo Thomaz Ramos, Jan Gérard Joseph Ter Reegen e Marly Carvalho Soares.

Qual a filosofia desenvolvida por estes filósofos e por tantos outros na Terra do Sol? Este é um desafio e uma tarefa para o Centro. Nós queremos valorizar e

conhecer a produção filosófica destes pensadores que atualizam em nosso meio a prática filosófica.

3 A tarefa da Filosofia hoje

A terceira justificativa versa sobre a tarefa da Filosofia hoje. Há 2.600 anos a tradição filosófica ensina que a atividade do filósofo é desvendar o mundo em que vivemos e o próprio homem por meio da investigação, da análise e da reflexão. O filósofo é um caçador de problemas, e, ao mesmo tempo, ele é um construtor de conceitos, de teorias que possibilitam novos valores e novas práticas.

Esta tarefa não é fácil, ela requer disciplina, dedicação e engajamento. O mestre Henrique Cláudio de Lima Vaz no artigo *O problema da Filosofia no Brasil* ensina que “numa sociedade como a do Brasil atual (...) a vocação de filósofo vem carregada com uma enorme responsabilidade social” (VAZ, 1984, p. 25).

O Filósofo brasileiro alerta sobre a fissura existente na estrutura na sociedade brasileira: “trata-se de uma injustiça não só estrutural, mas como que inerente ao seu *ethos* profundo, à prática política e social das gerações sucessivas que moldaram a nossa tradição nacional” (VAZ, 1984, p. 25).

Esta realidade sociocultural remete à percepção de que não basta o fortalecimento da infraestrutura material e econômica, nem a acumulação dos bens para a construção de uma sociedade emancipada. O essencial reside na formação da *consciência histórica* enriquecida de razões para viver, ele afirma: “Os problemas da qualidade de vida, dos fins éticos, dos valores de solidariedade e justiça são prioritários, e pressupostos necessários ao problema do desenvolvimento econômico. Ora, só a Filosofia pode equacioná-los adequadamente” (VAZ, 1984, p. 25).

Esta foi a missão que o Seminário da Prainha assumiu desde a sua fundação em 1864. E o Centro quer continuar esta tradição humanista. Seu objetivo é investigar a Filosofia Brasileira possibilitando a ampliação de conhecimentos e pesquisa na área, e, portanto, ele desenvolverá três linhas de pesquisas: 1) A História das Ideias filosóficas no Brasil que investiga os filósofos do país sob a ótica da história das ideias, sua relação e sucessão e é coordenada pelo Prof. Dr. Halwaro Carvalho Freire. 2) A Filosofia Sistemática Brasileira investiga os filósofos contemporâneos do Brasil, cuja produção filosófica se dá em obras sistemáticas e é coordenada pela Profa. Dra. Maria

Celeste de Sousa. 3) Os Literatos-Filósofos investiga uma expressão particular da Filosofia brasileira, sob a forma literária e é coordenada pelo Prof. Dr. Daniel Benevides Soares.

A Linha de pesquisa sobre a investigação da Filosofia Sistemática Brasileira parte da curiosidade em perscrutar como os filósofos brasileiros enfrentaram as contradições históricas inerentes à civilização ocidental no tempo contemporâneo, e como eles se posicionaram em face das contradições da sociedade brasileira. Por conseguinte, esta linha de pesquisa analisará a problemática atual da separação entre Filosofia e Cultura, notadamente, o paradoxo antropológico em que o mundo do homem está contra o homem como afirma Gabriel Marcel.

Como compreender este paradoxo antropológico? O fenômeno histórico que motiva a pesquisa é a constituição da sociedade pós-moderna caracterizada pela rejeição da ideia de unidade e totalidade, pela fragmentação da razão, pela multiplicidade de jogos de linguagem limitados, heterogêneos e autônomos, como início da disseminação do dissenso. Manfredo Oliveira analisando este fenômeno comenta que é um tempo marcado pela *essência* hegemônica da técnica que modela o ser humano segundo os seus padrões, invadindo, portanto, o seu modo de sentir, pensar e agir.

Para Lima Vaz estas práticas expressam o que ele denomina de *enigma* da modernidade no tempo contemporâneo. O que isto significa? Que dilemas existenciais ele gerou? O fenômeno atual do Niilismo metafísico e ético. Suas evidências se espalham por todas as relações estabelecidas na sociedade. É um fato presente no cotidiano das pessoas, de tal forma que se perde o horizonte de significações, ou muitas pessoas não encontram mais razões para viver. Ele afirma: “onde quer que, no imenso campo da cultura, brote a interrogação humana, ela brota de uma raiz filosófica. Vale dizer que a radicalização da *pergunta* (literalmente descer às raízes), qualquer quer seja ela, encontra um lugar possível da Filosofia.” (VAZ, 1991, p. 6).

A problemática da separação entre Filosofia e Cultura motiva os filósofos sistemáticos a buscarem uma nova interpretação da realidade que supere a realidade niilista. Logo, a questão do sentido é a pergunta fundamental da Linha de Pesquisa. Trata-se de possibilitar uma *interrogação* filosófica sobre a cultura notadamente sobre os seus dois graves problemas antropológicos: o “esquecimento da subjetividade”, que minimiza a dimensão espiritual e transcendental da existência humana, e o

contínuo incentivo ao desenvolvimento da técnica gerador do relativismo ético que minimiza a dimensão da moralidade e a singularidade da ação prática livre.

Relacionar Filosofia e Cultura é o empenho destes filósofos atualizando no tempo presente a prática filosófica iniciada na Grécia, como afirma Marilena Chauí, uma prática “entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas do mundo e de suas transformações, da origem e causas das ações humanas e do próprio pensamento” (CHAUI, 2015, p. 2). Para o filósofo João A. Mac Dowell a filosofia sistemática utiliza o método dialético, que é o “método filosófico por excelência, enquanto exprime a estrutura dinâmica do espírito que corresponde à estrutura dinâmica da própria realidade na sua verdade” (2013, p. 248). É uma dialética da Ideia, enquanto leitura filosófica do mundo humano, que vai ordenando as ideias em relação ao princípio último e a partir do Uno ressignifica a multiplicidade desordenada e insensata presente no mundo em uma totalidade de sentido.

A dialética é um pensamento pensante, que segundo Hegel, na obra a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Par. 14*, o verdadeiro como concreto é tal apenas na medida em que se desenvolve em si, se reúne e se mantém em unidade, vale dizer, como totalidade, pois só pela diferenciação e pela determinação de suas diferenças são possíveis a necessidade destas e a liberdade do todo.

Por conseguinte, esta linha de pesquisa investiga o autor brasileiro que indaga sistematicamente as interrogações filosóficas brasileiras evidencia os “enunciados precisos e rigorosos, busca encadeamentos lógicos entre os enunciados, opera com conceitos ou ideias obtidos por procedimentos de demonstração e prova, exige a fundamentação racional do que é enunciado e pensado” (CHAUI, 2015, p. 2).

Enfim, a linha de pesquisa quer proporcionar aos pesquisadores a ampliação do conhecimento pela sua produção intelectual, evidenciando a postura de não se contentar com as respostas dadas, mas aprofundar as questões em sua validade e, ao mesmo tempo, demonstrar que as respostas encontradas são verdadeiras, estão relacionadas entre si esclareçam umas às outras e, por conseguinte, formam “conjuntos coerentes de ideias e significações que sejam provadas e demonstradas racionalmente”, como afirma Marilena Chauí.

Desta forma esta linha de pesquisa contribuirá para que os pesquisadores saciem a inquietude de seus corações na busca pela verdade. Desde Aristóteles esta

sede se denomina “inquietação metafísica” já que o pensamento atravessa a natureza visível e experimental e direciona-se para a inteligibilidade das questões últimas do ser.

Na concretização desta linha de pesquisa foi criado em 2019 o Grupo de Estudos em Filosofia Brasileira (GRFIBRA), atualmente com 25 participantes da Católica de Fortaleza e de outras instituições.

Conclusão

Para concluir nós retomamos as ideias aristotélicas da introdução. A possibilidade de oferecer à comunidade acadêmica da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), às outras instituições universitárias do Ceará e do Brasil, bem como ao público que se interessa em estudar a Filosofia Brasileira denota a realização do desejo motivador que impeliu aos professores Maria Celeste de Sousa, Daniel Benevides Soares e Hálvaro Carvalho Freire a idealizarem e, agora, concretizarem um espaço para o desenvolvimento da dinâmica filosófica que move a alma em sua inquietude por conhecimento.

Nós reconhecemos que a nossa satisfação só se realizou em parte, pela efetivação do Centro e, para isto, nós agradecemos à Direção da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) que aceitou o nosso projeto e favoreceu as condições de infraestrutura, para a sua concretização. No entanto, a nossa busca por satisfação continua e está atrelada às atividades desenvolvidas pelo Centro nos seus grupos de estudos e nos eventos realizados, como, por exemplo, o I Webinário da Católica, em novembro de 2020 e o Café filosófico com Manfredo Oliveira, em março de 2021. Cada evento constitui um elo na corrente histórica do Centro, e é bom que seja assim, pois nós estamos construindo esta história na consciência de que a tarefa do pensamento tem seu fim em si mesmo, isto é, no prazer em possibilitar a sede espiritual do ser humano.

Nós estamos ainda convictos, como ensina o mestre brasileiro, Lima Vaz, de que a cada experiência intelectual “a resposta está sempre preme de uma nova pergunta e de que, portanto, a inquietação sem fim recomeça” (VAZ, 1991, p. 681). Para Carvalho, o filósofo está ciente de que “em cada tempo, o compromisso de pensar só é levado adiante porque toca o homem em sua humanidade, ele sente que

não há como viver sem considerar seriamente o que para ele é visto como um desafio pessoal” (CARVALHO, 2001, p. 87).

O Centro alcançará o seu objetivo se todos os que participarem de sua história decidirem, como reflete Marilena Chauí, “a não aceitar como óbvias e evidentes as coisas, as ideias, os fatos, as situações, os valores, os comportamentos de nossa existência cotidiana; jamais aceitá-los sem antes havê-los investigado e compreendido.” (2015, p. 3). E dado à injustiça que impera no seio da estrutura sócio-política brasileira, eles se convençam de que a Filosofia é capaz de oferecer os instrumentos conceptuais para a compreensão de que ao lado do desenvolvimento econômico urge o desenvolvimento “da qualidade de vida, dos fins éticos, dos valores de solidariedade e justiça, problemas eminentemente filosóficos” como afirma o grande mestre brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Enfim, fica o nosso convite para aqueles que desejem pesquisar a Filosofia Brasileira venha caminhar conosco nesta *Ágora* filosófica.

Referências

CARVALHO, José Maurício de. A missão da Filosofia. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, n. 29, p. 81-92, abr. de 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Filosofia: um pensamento sistemático**. Disponível em: <https://projetoaletheia.files.wordpress.com/2015/03/introduc3a7c3a3o-c3a0-filosofia.pdf>.

COSTA, João Cruz. **Contribuição à História das ideias no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1956.

DOMINGUES, Ivan. Desafios da Filosofia no século XXI: ciência e sabedoria. **Revista Kriterion**. Belo Horizonte, v. 47, n. 113, 2006.

FILHO, Severino Dias da Costa. As tarefas da Filosofia na contemporaneidade. **Ágora Filosófica**, ano 11, n. 2, 2011.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. 2ª ed. (V. 1). Tradução de Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2005.

MAC DOWELL, João Augusto. A Missão da Filosofia Hoje. **Supere Aude**. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, 2010.

MAC DOWELL, João Augusto. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz. **Revista Estudos Filosóficos**. São João del Rei, n. 11, p. 246-253, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A cultura e seus fins. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 19, n. 57, p. 149-159, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Além da modernidade. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 245-254, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Filosofia no Brasil hoje. **Cadernos SEAF**. Belo Horizonte, 1978.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O pensamento filosófico no Brasil de hoje. **Revista portuguesa de Filosofia**. Braga, n. 14, p. 235-273, 1961.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O problema da filosofia no Brasil. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 11-25, 1984.

Artigo recebido em: 11/05/2021.
Artigo aprovado em: 31/05/2021.



SUBJETIVIDADE E ALTERIDADE NAS TEIAS LITERÁRIAS DE
PATATIVA DO ASSARÉ: TRAÇOS DE UM ETHOS E UMA ÉTICA
DA RESPONSABILIDADE

SUBJECTIVITY AND ALTERITY IN THE LITERARY TISSUES OF
PATATIVA DO ASSARÉ: TRACES OF AN ETHOS AND ETHICS
OF RESPONSIBILITY

Marcelo Feitoza Muniz¹

RESUMO

Este texto tem a pretensão de expor uma reflexão acerca da relação de subjetividade e alteridade presentes na poesia de Patativa do Assaré e, a partir dessa relação, apresentar e refletir sobre os pressupostos que nos permitem pensar o Ethos e uma Ética a partir de sua obra. O presente texto pauta-se em um método fenomenológico, no qual, por meio de um recorte bibliográfico realizamos uma análise dos textos, artigos, livros e, sobretudo, da poesia de Patativa do Assaré e a apresentação do Ethos de vida apresentado pelo bardo citado. Para tanto, apoiaremos nos conceitos de Subjetividade e Alteridade apresentados por Emmanuel Levinas e no conceito de Ethos e Ética apresentado por Lima Vaz. Inicialmente, podemos afirmar que a poesia Patativa nos oferece subsídios para pensar um Ethos que se enraíza e se forma no chão seco, na Terra, no Oikos do Homem Sertanejo onde este constrói a sua subjetividade. Portanto, a Poesia de Patativa, não apenas apresenta a formação da subjetividade do homem em suas relações mais essenciais de sensibilidade como, também, se torna o testemunho profético anunciando o Outro sofredor que interpela o compromisso e a responsabilidade Ética do Mesmo.

Palavras-chave: Ética. Ethos. Subjetividade. Alteridade. Patativa do Assaré.

ABSTRACT

This text intends to expose a reflection on the relationship of subjectivity and otherness present in the poetry of Patativa do Assaré and, from this relationship, present and reflect on the assumptions that allow us to think about Ethos and an Ethics based on his work. The present text is based on a phenomenological method, in which, through

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). E-mail: marcelofeitozamuniz2@gmail.com.

a bibliographic clipping, we analyze the texts, articles, books and, above all, the poetry of Patativa do Assaré and the presentation of the Ethos of life presented by the aforementioned bard. Therefore, we will support the concepts of Subjectivity and Alterity presented by Emmanuel Lévinas and the concept of Ethos and Ethics presented by Lima Vaz. Initially, we can say that the poetry of Patativa offers us subsidies to think about an Ethos that takes root and is formed in the dry ground, on Earth, in the Oikos of Homem Sertanejo, where he builds his subjectivity. Therefore, Patativa's Poetry not only presents the formation of man's subjectivity in its most essential relations of sensibility, but also becomes the prophetic witness announcing the suffering Other who challenges the commitment and the Ethical responsibility of the Same.

Keywords: Ethic. Ethos. Subjectivity. Otherness.

Introdução

Percebemos que entender a Ética é compreender o *Ethos* de cultura e de saber de um determinado povo. Para esta realização não podemos nos limitar a acreditar que Ética só se fundamenta e só é possível ser pensada no Panteão da Filosofia. Reduzirmos, portanto, o estudo filosófico da Ética a um determinado grupo intelectual ou acreditar que somente as produções de saberes dos ditos “filósofos de gabinete e de carteirinha” é assumir uma postura reducionista, excludente e preconceituosa acerca do *ethos* de um povo.

Se, de fato, a Filosofia é amante da sabedoria como se afirmava na Grécia Antiga e se a Filosofia Metafísica tem sua gênese com uma poesia de Parmênides há dois mil e quinhentos anos atrás, negar que é possível elaborar uma Ética e um pensamento racional e filosófico a partir do pensamento de um poeta ou de um literato, é afirmar que o amor assumido por esta Ciência é condicionado, excludente e seletivo. É negar a capacidade da Filosofia de enfrentar os desafios da pesquisa na busca por enamorar o seu objeto de saber em diferentes espaços de saberes.

Portanto, percebemos que é possível e fundamental que a pesquisa filosófica saia do Castelo e do Panteão do academicismo e perceba que os campos e as periferias também oferecem subsídios para construção de uma pesquisa e de um estudo filosófico. Dessa maneira este texto pretende propor e apresentar outros campos, ditos “não-acadêmicos”, mas que podem levar a elaboração de um pensamento filosófico.

Outro elemento importante que levantamos nesse texto é a necessidade de se pensar uma Ética centrada não na figura do Eu, mas, sobretudo, uma Ética que coloca o Outro como centro das preocupações. Portanto, uma Ética marcada pela responsabilidade pelo Outro.

Nesse sentido, este texto pretende olhar para o sertão trazido na poesia de Patativa do Assaré. Este poeta nasceu na Serra de Santana, povoado localizado na cidade do Assaré à 520 Quilômetros de Fortaleza. É nesse espaço, marcado por segredos, mistérios, alegrias e sofrimento, um lugar de gozo de vida onde este homem realiza-se, construindo sua poética a partir de sua leitura de mundo. Nesse *Ethos* de Vida a sua visão, a sua subjetividade vai sendo expressa em forma de rimas, de poesia, vai, aos poucos, aparecendo uma Filosofia de Vida construída a partir da vivência do homem na sua Gaia, na sua terra, no seu Sertão. Esta poética é o fruto da Gaia Sertaneja que vai dando sentido a existência e a sensibilidade desse homem. Uma poética que assume um caráter testemunhal e que, a partir dela, é possível traçar elementos de similaridade com a Filosofia de Emmanuel Levinas. A perspectiva Humanista, a compreensão de uma Ética da Responsabilidade centrada no Outro e em uma relação intersubjetiva com o Mesmo são elementos que os toca e que abordaremos neste texto.

O sertão como *Oikos*: formação de uma subjetividade

O Sertão em Patativa do Assaré não é apenas um cenário, um pano de fundo, um lugar ilustrativo, todavia o Sertão pode ser visto como o *Oikos*² de vida. É a casa do homem, é o lugar de vida e de relação com os outros. É nesse lugar onde o homem sertanejo constrói sua subjetividade formada nas relações de vida, numa vida empoeirada no terreno de terra batida e estorricada da seca, um terreno que é expropriado do sertanejo pelo latifundiário, mas é, ainda, um espaço de vida, de riqueza, de encantamentos, de festa, de alegria, de gozo, de subjetividade, de sentimentos.

É a sabedoria de vida do poeta que o permite falar de sua terra e fala porque ele a experienciou e a vivenciou. Este saber, segundo Lima Vaz, corresponde ao

² A expressão em Grego *Oíkos* (*Oikos*), etimologicamente, significa habitação, casa, bens domésticos, família. (*OIKOS* in PEREIRA, 1976).

“sentido primitivo do termo grego *sophia*, da qual o ‘sábio’ (*sophos*) é o portador” (1999, p. 51). Patativa, portanto, em sua narrativa coloca-se como este portador, esse mensageiro e o faz porque vivenciou o sertão em sua realidade mais cruel e dolorida. É esta experiência o atributo que o permite falar de sua casa, destaca o poeta:

Pra gente cantá o sertão,
Precisa nele morá,
Tê armoço de feijão
E a janta de muncunzá,
Vivê pobre sem dinhêro
Trabaiando o dia intêro,
Socado dentro do mato,
De apargata currulepe,
Pisando inriba do estrepe
Brocando a unha de gato (ASSARÉ, 2014, p. 26).

É a experiência do trabalho, da vida concreta do homem neste espaço que o faz pensar e refletir sobre sua vida e os problemas que a perpassam. É por meio da linguagem, do discurso poético que o poeta dar voz as suas experiências de vida, a sua sensibilidade, a sua subjetividade. Uma subjetividade que deve ser falada por este Outro sertanejo e não por um Mesmo que não vivenciou esta realidade. Podemos afirmar que o poeta, de certa forma, faz uma crítica à narrativa elaborada pelos poetas da cidade que trazem uma representação do homem sertanejo, todavia, o representam a partir da cidade, desconsiderando, poderíamos afirmar, o rosto e a voz do homem sertanejo, falada e contada na primeira pessoa. Contada pelo Outro.

Há, em Patativa, uma preocupação em relação à narrativa feita pelos homens da cidade sobre o sertão. Trata-se, segundo ele, de uma “rima polida”, marcada por formas estéticas difíceis de ser compreendida, uma poesia que nasce no salão da cidade, mas que, de certa forma, não narra o sertão profundamente. Destaca nosso poeta no poema *Cante lá que eu canto cá*:

Você teve inducação,
Aprende munta ciência,
Mas das coisa do sertão
Não tem boa esperiência.
Nunca fez uma paioça,
Nunca trabaiô na roça
Não pode conhece bem,
Pois nesta penosa vida
Só quem provou da comida
Sabe o gosto que ela tem.
[...]
Sua rima, inda que seja

Bordada de prata e de ôro,
Para a gente sertaneja
É perdido este tesôro.
Com o seu verso bem feito,
Não canta o sertão direito,
Porque você não conhece
Nossa vida aperreada.
E a dô só é bem cantada
Cantada por quem padece (ASSARÉ, 2014, p. 25-26).

O sertão precisa, principalmente, ser contado por quem passou pela experiência e pela sabedoria de vida sertaneja. Sobre este aspecto, Emmanuel Levinas (1980, p. 52), chama atenção para esta mesma necessidade da linguagem. Um discurso contado pela primeira pessoa, pelo outro. Para Levinas, segundo Maria Bernardete (2000), há uma distinção entre o conhecimento objetivo e o conhecimento metafísico. Enquanto o conhecimento objetivo, pode ser compreendido como o desvelamento elaborado pelo Mesmo, um desvelamento contado pelo sujeito (Kath Ego), um conhecimento no qual submete a sensibilidade ao entendimento. Em contrapartida, no conhecimento metafísico (Kath Autó) o Outro não é desvelado e nem interpretado pelo Mesmo, mas consiste em exprimir-se, em deixar que o Outro possa falar, que ele apresente-se por si próprio a nós. Destaca Emmanuel Levinas (1980, p. 52):

A manifestação do Kath Autó consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, em exprimir-se. Assim, contrariamente a todas as condições da visibilidade de objetos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo.

Assim, é por meio dessa fala que o Outro revela o seu sentido e o seu significado. Este sentido, portanto, não se trata de um conceito elaborado pelo Mesmo mediante uma representação sobre o outro, todavia, é uma revelação que “é dita e ensinada pela presença do outro” (LEVINAS, 1980, p. 53).

Por outro lado, esse processo de revelação do Outro por meio da Linguagem não é uma experiência totalizadora no sentido de que, a partir dela, é possível compreender o ser do outro. Este outro, tanto para Levinas como para Patativa não pode ser compreendido em sua totalidade, não pode ser revelado totalmente. O outro esconde um mistério em que a linguagem e, neste caso, a poética patativana não é capaz de revelar, afirma o poeta:

Sertão, arguém te cantô,
Eu sempre tenho cantado
E ainda cantando tô,
Pruquê, meu torrão amado,
Munto te prezo, te quero
E vejo que os teus mistero
Ninguém sabe decifrá.
A tua beleza é tanta,
Que o poeta canta, canta,
E inda fica o qui cantá (ASSARÉ, 2014, p. 21).

Este Outro e, neste caso, o *Oikos* do sertanejo, mesmo sendo o espaço de morada, não pode ser revelado totalmente. Mesmo o poeta afirmando-se enquanto intérprete do Sertão; o Sertão, o Outro esconde seus segredos, seus mistérios, a sua intimidade. O Outro é infinito.

O sertão, tal qual o *Oikos* Espiritual do Homem, é o espaço de fruição. É neste espaço onde o sertanejo mora e ver o mundo. É aqui em que o sertanejo realiza o movimento que Levinas chama de involução, de retorno a si mesmo para viver sua intimidade no lar. Mas para viver a sua subjetividade, este sertanejo necessita dos conteúdos que vai garantir a sua existência. Esse sertanejo precisa comer, trabalhar e por isso sai de sua choupana, de sua palhoça e vai para roça, no seu trabalho, com seus filhos para manter esses conteúdos. Como fala Levinas (1980, p.96), esses conteúdos marcam a vida e a sensibilidade. É o gozo e a fruição do sertanejo. Este é o primeiro movimento, um movimento para manutenção do gozo e da vida do sertanejo. É neste movimento de acolhimento na casa em que o “Eu dispõe dos meios para o trabalho e a posse, pelos quais torna-se senhor do mundo” (PAULA, 2000, p. 116). É o desejo de gozo para manutenção da sua subjetividade, percebemos isso nos versos desse poeta:

Vem matar o teu desejo
Aqui, onde o sertanejo,
Fruindo um prazer sobejo,
Não sente peso da cruz,
E onde a lua cor de prata,
Linda, majestosa e grata,
Esconde por sobre a mata
Sua toalha de Luz (ASSARÉ, 2014, p. 334).

Todavia, como destaca Patativa, a vida não é apenas gozo é também padecimento, a vida é marcada por “ispinho e fulô”. Mesmo sendo o *Oikos* do Sertão um espaço de beleza, de alegria, de felicidade, de vida, é, também, um espaço de

sofrimento. A saída da casa e do seu acolhimento é um movimento doloroso, perceberemos este aspecto nos versos abaixo:

Saí do meu paraíso
Porque na vida é preciso
Gozar e também sofrer (ASSARÉ, 2001, p. 31).

Podemos comparar essa saída de um espaço que, segundo o próprio poeta é reconhecido como o paraíso, como uma experiência de dor. Segundo Levinas (1980), esse movimento pode ser considerado como a saída da casa, do meu conforto, do meu aconchego em direção ao desconhecido. Uma saída que não é uma simples aventura, mas sim, uma saída para o mundo em busca da manutenção do desejo de fruição, almejando voltar para o seu *Oikos* e fruir em sua intimidade. Essa relação está bem presente nos versos do poema Triste Partida, destaca Patativa:

Nós vamo a São Palo, que a coisa tá feia
Por terras aleia
Nós vamos vagá.
Se o nosso destino não for tão mesquinho,
Pro mermo catinho
Nós torna a vortá (ASSARÉ, 2014, p. 90).

Neste caso citado, o fenômeno da migração aparece como essa saída em que, sem condições de manter a sua fruição no Sertão, o sertanejo migra para terras estranhas e desconhecidas. Todavia, com o desejo de retorno, um retorno à sua intimidade, ao seu lar, a sua casa, ao seu Sertão, ao seu *Oikos* Espiritual.

Portanto, a subjetividade em Patativa do Assaré, mesmo não conhecendo o filósofo da Lituânia Emmanuel Levinas, há elementos de aproximação. Tanto Levinas quanto Patativa compreendem a necessidade de fala e de expressão do Outro. Reconhecem que o discurso emitido pelo Mesmo sobre o Outro é, talvez, um polimento estético que reduz o Outro à uma interpretação e representação do Mesmo. Ambos enfatizam a subjetividade em sua condição primeira de sensibilidade. Para eles, a subjetividade se forma na relação de fruição, de gozo de vida que se dar, em um primeiro momento, no recolhimento da casa, no caso de Patativa, podemos afirmar que esta casa é o próprio sertão.

Elementos de uma alteridade: o outro no discurso poético de Patativa

É certo que os traços da subjetividade sertaneja no discurso de Patativa se dar no chão do seu Sertão, mas este sertanejo, este Outro, narrado em primeira pessoa pelo poeta não se encontra fechado no Mundo. Assim como para Emmanuel Levinas a casa possui portas e janelas voltadas ao mundo, em Patativa, o sertão também possui suas janelas e é deste espaço em que o Outro é percebido. Mas quem é este Outro trazido nos versos de Patativa do Assaré?

Na poética patativana, podemos afirmar que ele elabora mais que uma narrativa sobre sua experiência de vida. Sua poética não é uma simples narração é mais que isso, trata-se de um Testemunho. É o sertão e o sertanejo testemunhado pelo próprio sertanejo, pelo Outro. É a voz do Outro, silenciada pelos discursos, mas que na poesia-testemunho de Patativa ganha voz, mostra-se seu rosto. Como afirma Plácido Cidade Nuvens (1995, p. 38) a poesia de Patativa assume uma “dimensão estética do documento/depoimento/testemunho de Patativa compreende uma elaboração tipificada da realidade circundante a partir da refinada sensibilidade do poeta”.

O Testemunho (Cf. MELO, 2003, p. 163), segundo Emmanuel Levinas, não pode ser compreendido como um conceito objetivo e cristalizado, contudo, o Testemunho para este filósofo lituano corresponde a uma resposta que o Mesmo diz aos apelos feitos pelo Outro. Para isso é importante compreender essa relação, marcada por uma complexidade entre o Dito e o Dizer no pensamento Levinasiano. Podemos afirmar que o Dito do Testemunho é a resposta: eis-me aqui, que não pode ser estática e fossilizada no tempo, mas sim, é constantemente interpelado à Dizer-se o Dito. Desta maneira o testemunho do Dito pode ser compreendido como o assumir com autenticidade, com sinceridade, com verdade aquilo que foi Dito: “Eis-me aqui”. Pois, como afirma Melo (2003, p. 143) o Testemunho do Dizer pode ser compreendido como “uma atitude extrema de obediência à ordem e na certeza de que essa ordem nunca foi representada”. É uma ordem que se dar a partir da responsabilidade questionada pelo rosto do outro. Podemos perceber este apelo nos versos abaixo do bardo caririense:

Quando ele inconta um sujeito
Que é de sua mesma laia,
Fica munto satisfeito
Fala contente e gargaia,
Mas de pobre não faz conta,
Quando a pobreza inconta
Se aborrece e se incomoda,
Seu orgúio inda mais cresce,
Comparando bem parece
Um peru fazendo roda (ASSARÉ, 2014, p. 284).

Este encontro com o Outro desestabiliza o Mesmo. Se o Mesmo assume uma postura de gargalhar, de sorriso, de contentamento diante daquele que lhe é próximo; quando chega este Outro e, neste caso, Patativa enfatiza que não é um Outro igual ao Mesmo, mas um diferente; o Mesmo sente-se incomodado, interpelado. Esse encontro desestabiliza as estruturas do Ego e o faz questionar o seu próprio orgulho diante daquele que sofre e que exige uma resposta.

Ao mesmo tempo, notamos que a poesia de Patativa do Assaré assume também um caráter de Testemunho Profético. De acordo com Levinas o Profetismo seria essa postura onde o sujeito, por meio do testemunho, faz-se responsável pelo anúncio em nome do Outro (Cf. MELO, 2003, p. 143). Sobre o caráter profético do testemunho, Nélcio Vieira de Melo afirma que “o profetismo é tomado como modalidade do testemunho no qual o autor da inspiração não procura desvendar o mistério do vestígio e faz-se autor responsável por aquilo que anuncia, em nome do outro: eis-me aqui” (MELO, 2014, p. 143).

Em Patativa, ao mesmo tempo em que o poeta afirma-se como sendo o Outro que fala da sua experiência de vida e sente-se negado pela a voz do Mesmo. Isso fica nítido nas falas em primeira pessoa do poeta, ele, ainda, assume a postura profética ao falar em nome dos Outros que padecem, assim como ele, as dores e as mazelas da injustiça. Ele faz do seu verso um instrumento de responsabilidade por fazer que os apelos dos Outros sejam atendidos, notamos isso no poema abaixo:

Eu canto o mendigo de sujo farrapo,
Coberto de trapo e mochila na mão,
Que chora pedindo o socorro dos home,
E tomba de fome sem **casa** e **sem pão** (ASSARÉ, 2014, p. 21).

A falta de casa e de pão é algo muito recorrente na poesia de Patativa que marca uma preocupação com as condições primárias de sensibilidade. A casa e o pão

são elementos, segundo Levinas (1980, p. 96), essenciais para a formação de uma subjetividade. O sujeito sem casa e sem pão é um sujeito sem intimidade.

Mas quem é este Outro cujo testemunho profético de Patativa apresenta? No poema: Seu dotô me conhece? aparecem claramente os Outros dos quais a poesia/testemunho de Patativa nos fala. Neste poema, o título já traz em si um questionamento forte: se me conhece? É uma indagação profunda e abala, de certa maneira, os conceitos e definições que o Mesmo elabora sobre o Outro. No fundo, poderíamos arriscar que esta pergunta indaga sobre o primado da Ontologia nas relações intersubjetivas e o coloca em questão. Pois, antes de saber quem é poeta, este poeta vive e sofre uma realidade que só pode ser testemunhada por quem a padece. Ao mesmo tempo, o poeta deixa, nesse poema, o convite ao “dotô” para conhecê-lo a si e os Outros por ele testemunhados. O Outro que se manifesta no rosto do matuto, do camponês, do agregado, do reservista que morre no estrangeiro, do sertanejo eleitor, do mendigo, do migrante, do operário, do roceiro, são os Outros que aparecem no testemunho de Patativa do Assaré.

O ser do Outro e dos Outros não é dito pelo poeta, sua preocupação, primeiramente, não é com a Ontologia, mas com a Ética. Sua preocupação se dar em primeiro nível de sensibilidade: a fome. A fome do outro e necessidade de abrigo manifestada nesses outros já mencionados trata-se da preocupação Patativana. Uma manifestação que é falada pelo próprio rosto do Outro:

Que tristeza, que mágoa, que desgosto
Sente a pobre mendiga pela rua!
O retrato da dor no próprio rosto
Como é dura e cruel a sorte sua!
Com o corpo mirrado e mal composto,
A coitada chorosa continua
A pedir, pelas praças da cidade:
“Uma esmola senhor por piedade!” (ASSARÉ, 2014, p. 45).

Esse é o olhar suplicante, de quem está privado de tudo e encontra-se em uma situação assimétrica em relação ao Mesmo, mas que exige deste um eis-me aqui. Um pedido que está expresso no rosto. Este aspecto podemos comparar com aquilo que Emmanuel Levinas chama de Epifania do Rosto, na qual:

O olhar que suplica e exige – que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando [...] esse olhar é precisamente a epifania do rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer

outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. (LEVINAS, 1980, p. 62).

É a nudez do Outro que é testemunhado na poesia de Patativa e é a partir dela que o apelo é feito. Um apelo que não anula e nem muito menos tem a pretensão de mostrar-se como oponente, inimigo ou obstáculo ao Mesmo. O Outro se mostra desarmado e em uma condição de fragilidade suplicante. Ele pede apenas piedade e que o Mesmo assuma sua responsabilidade e busque recursos para ajudá-lo.

Por fim, há ainda em Patativa do Assaré outra relação de Alteridade que se dar com o Transcendente, neste caso, Deus. Embora o poeta apresente alguns atributos de Deus que se manifesta na sua experiência de Deus como bondade, Sumo Bem, Divina Providência, Divino Mestre, Onipotente, Criador, dentre outros, tratam-se apenas de atributos, de características do Divino reconhecidas pelo poeta e não a sua definição ou conceituação. Para Patativa, Deus é Mistério Infinito, é Enigma do qual não é capaz de decifrar. Sobre o caráter indizível de Deus destaca o poeta:

Deus é força infinita
É o espírito sagrado
Que tá vivendo e parpita
Em tudo que foi criado
Não há quem possa conta
É assunto que não dá
Pra se dizer no papé
Não insiste professô
Nem sábio, nem inscrito
Pra saber Deus cuma é.

Apenas se tem certeza
Que ele é santa verdade
E é subprime grandeza
Em bondade e divindade (ASSARÉ, 2001, p. 88).

Nesse sentido, há uma profunda relação entre Levinas e Patativa do Assaré em relação à compreensão de Deus. Ambos O compreendem como sendo o totalmente Outro. O transcendente que não pode ser assimilável e fechado em um conceito. Ele transcende qualquer representação. Segundo Levinas, a impossibilidade de qualquer elucidação de Deus se dar, não pela limitação da nossa capacidade racional, porém, pelo fato que “essa relação com o infinito respeita a Transcendência total do Outro sem se deixar enfeitçar” (LEVINAS, 1980, p. 64). Assim, essa ideia de Deus invisível e Mistério apresentado tanto por Levinas como por Patativa, não pode ser tomado como um Ser ausente das experiências de sentido do Homem. Ao

contrário, sua presença palpita, vive e encontra-se presente em tudo que foi por Ele criado. O que não se pode é fazer tematização lógica e conceitual sobre Deus. Pois, Deus só pode ser compreendido, segundo Levinas e Patativa, nas relações éticas. No rosto do outro e na minha relação de bondade e amor, reconhecendo-me enquanto responsável pelo outro é que a ideia de Deus é manifestada, não como conceito, mas como ação de amor e de bondade.

Traços de um *ethos* sertanejo e de uma ética da responsabilidade na “*po-ética*” patativana

O *Ethos*, de acordo com Lima Vaz, é o objeto de estudo da Ética. Contudo, antes de ser estudado, este é vivido, é experienciado na vida por meio das relações intersubjetivas do homem. Na poética Patativana podemos falar de um *Ethos* Sertanejo, fruto de uma sabedoria de vida e uma forma de ver o mundo que nasce “inriba” de um chão maltratado, todavia, é neste mesmo chão que a vida sertaneja acontece. O sertão é sua Gaia que o acolhe, onde o sertanejo vive sua intimidade e seu gozo. Nesse sentido, “o Ethos é o ponto de partida para compreender o fundamento do *Humanum*, ou seja, ele é como o alicerce que sustenta o humano como fonte borbulhante e dinâmica, não-estática” (DUSSEL apud OLIVEIRA; BORGES, 2008, p. 14). Trata-se da morada do homem onde realiza a sua vida.

Na poética patativana o *Ethos* sertanejo é lugar de morada e vivência da intimidade. Para Plácido Cidade Nuvens (1995, p. 40), na poesia de Patativa o sertão é visto como um espaço bonito, misterioso, luminoso, um espaço de tradições, traz uma inocência estampada nas brincadeiras populares, um espaço de sofrimento, um espaço paradoxal, contraditório, vingativo, é fonte de inspiração, é solidário, é desconhecido, marcado por superstições, é desconfiado e conformado, é atraente, é paradisíaco, é silêncio, é nostálgico e é resistente. Configuram-se, portanto, elementos constitutivos e característicos desse sertão narrado na poética Patativana e experienciados na sua vida.

A compreensão de mundo elaborada por Patativa do Assaré faz-se a partir da leitura do livro da vida e de sua experiência de vida. Nos seus enredos, as histórias são vividas por personagens viventes de uma realidade cruenta, dolorosa, miserável e sofredora. Patativa torna-se o testemunho participante e apresenta os Outros

esquecidos, desprezados, marginalizados e apagados do Livro da Vida elaborado pelos outros escritores. No seu livro, a suas páginas são sombreadas pela fome, apela para as instituições olharem esse outro esquecido, marginalizado, desprezado, onde até sua casa fora furtada por um Mesmo arrogante e orgulhoso que se fecha aos apelos e aos rostos suplicantes e cadavéricos de um sertanejo pobre.

A sua *Po-Ética* testemunha o seu rosto e o rosto de seu irmão. Seu objetivo é apresentar este rosto sofrido ao Mesmo. E, ao realizar este movimento de apresentação do rosto interpelar, questionar o Mesmo acerca de sua responsabilidade para com este Outro que sofre. Uma responsabilidade que, assim como Emmanuel Levinas, em Patativa essa responsabilidade e a defesa do Outro é algo fundante da existência humana, está inscrita no ser humano, afirma o poeta:

Ninguém vem contrariá
A mim, o Chico Braúna
Não precisa Deus mandá
Que a humanidade se una
Pois todos tem cunciência
Tem o dom da intiligênça
Por direito e gratidão
Todos tem de **obedecê**
Cada um tem o devê
De defender seu irmão (ASSARÉ, 2001, p. 91).

Nesta fala entre os personagens, o poeta reconhece a responsabilidade como um mandamento “Todos têm de obedecê”. Trata-se de um Mandamento Ético no qual podemos destacar a similaridade com a pressuposição da ideia de responsabilidade pré-original destacada por Emmanuel Levinas (Cf. PAULA, 2000, p. 231). Uma responsabilidade que não se trata de uma escolha do Mesmo, não é o Mesmo que escolhe ser responsável pelo Outro, mas a existência do Outro já o torna seu responsável. Nesse sentido, tanto para Levinas quanto para Patativa, a responsabilidade não é uma escolha, mas um mandamento Ético. Esse mandamento está presente naquilo que Levinas coloca como o fundamento da Ética da Alteridade: “Não matarás!”.

A morte do Outro é sua nadificação, pois ao tirar a vida do outro o retira de uma relação de intersubjetividade com o Mesmo. Esse interdito do não-matar põe limites aos meus poderes, ao meu absolutamente Eu e coloca-me como responsável por esse outro. Essa omissão diante da responsabilidade Ética está presente no poema: *A Morte de Nanã*. Nesta poesia, cujo enredo traz a figura de uma menina, cujo pai

sertanejo e agregado, em um cenário de seca, apela ao seu patrão o socorro, apela o “Eis-me aqui” do patrão. Todavia, mergulhado no seu egoísmo, o patrão fecha as portas de seu *Oikos* para não ver a dor e o padecimento sofrido pelo agregado. Essa omissão resulta na morte dramática da *Menina Nanã*. Chama-nos atenção no poema a figura do rosto. Em momentos o rosto da filha, do pai e da mãe, rostos que representam o Outro suplicante e que apela ao patrão seu comprometimento ético, que os enxergue e que assuma o Eis-me aqui! Sobre este abandono percebemos nos versos a seguir:

Por ali ninguém chegou,
Ninguém reparou nem viu
Aquela cena de horrô
Que rico nunca assistiu,
Só eu e minha muié,
Que ainda cheia de fé
Rezava pro Pai Eterno,
Dando suspiro maguado
Com o seu rosto moiado
Das águas do amô materno.
[...]
Naná foi, naquele dia,
A Jesus mostra seu riso
E omentá mais a quantia
Dos anjos do Paraíso.
Na minha imaginação,
Caço e acho expressão
Pra dizê como é que fico.
Pensando naquele adeus
E a culpa não é de Deus
A culpa é dos home rico (ASSARÉ, 2014, p. 41-43).

Nesse cenário vivo e vivente, a face da criança com fome representa a face do outro que apela, em um primeiro momento, para os seus pais por comida. Os pais apelam ao seu patrão que, diante o egoísmo, fecha as portas do seu *Oikos* para não ver o Outro. A face da mãe é emblemática, o rosto é molhado de lágrimas, as lágrimas do amor materno. Esse amor pode ser compreendido como aquilo que Emmanuel Levinas (1980, p. 137) chama de feminino da casa, é o afeto, é o calor humano, é a sensibilidade diante da nadificação do Outro que se dar por meio da morte da menina.

Por fim, o poeta na sua poesia reconhece o rosto daquele que foi o responsável pela morte da menina Nanã. O seu patrão, aquele que não foi capaz de sair do seu comodismo, de sua casa, do seu eu e olhar para o outro que sofre. A dor na casa do

outro não foi percebida. Trata-se aqui da omissão diante do mandamento ético: Não Matar.

Outro elemento destacado é o apelo da Mãe ao Divino Pai Eterno. Segundo Plácido, esse aspecto configura-se a face do Humanismo Cristão elaborado pelo poeta. Nesse Humanismo Patativa constrói seu discurso *Po-Ético* a partir de uma Ética Cristã, nela, os sentimentos de justiça, o desejo por uma igualdade e o sonho por dias melhores são trazidos na sua trajetória poética. (Cf. NUVENS, 1995, p. 18).

A partir desse Humanismo Cristão esboçado nos versos do poeta do Assaré, podemos traçar uma aproximação com o Humanismo Levinasiano. Em Levinas, a Ética da Alteridade se dar ao resgatar o Humano do Homem sustentada nas relações de sensibilidade. Este filósofo retoma um princípio básico da Ética: o amor pelo outro. Amar o próximo esse é o Mandamento Ético e, talvez, o motor das relações Éticas levantadas tanto por Patativa do Assaré como por Levinas. Nessa compreensão Humanista, o outro não é visto como inimigo, mas como meu Libertador. É o Outro quem ensina-me a desprender-me do meu egoísmo, do meu castelo murado pelas paredes de egoísmo e leva-me, impulsiona-me atento e disponível aos apelos daquele que clama fora do meu castelo. Leva-me a abrir as portas do meu Oikos para enxergar quem bate e colocar-me disponível.

Assim, nessa perspectiva, na Ética de Levinas e no discurso *Po-Ético* de Patativa do Assaré podemos afirmar que ambos resgatam o sentido do Outro e a face do Outro na construção de uma relação Ética. Nesse Estatuto da Alteridade requer olhar o rosto do outro e, nesse caso, o outro não é um igual a mim, um outro eu, pelo contrário, é o diferente, é o pobre, a viúva, o órfão, o imigrante, o sertanejo, o agregado, o pobre, o mendigo e tantos outros que sofrem e padecem no anonimato, no esquecimento absoluto e no abandono total de um Mesmo. Esse é o fundamento da Ética da Alteridade apresentada pelo filósofo Emmanuel Levinas e o elemento fundante da construção *Po-Ética* de Patativa do Assaré que, embora não construa um sistema Ético, mas toca em elementos de grande relevância para se pensar as relações de Subjetividade e Alteridade presentes na Ética da Alteridade abordada por Emmanuel Levinas.

Considerações Finais

A poesia do poeta Patativa do Assaré é a voz do Outro que traz em sua poética os nuances do rosto sofrido, miserável, maltrapilho, imigrante, sofredor, faminto, agregado, órfão, mendigo, sertanejo, pobre, trabalhador, roceiro e tantos outros rostos silenciados e ignorados por um discurso sustentado no Mesmo que fala, que reduz o Outro ao seu conceito, à sua ideia, à sua representação. Uma representação que, em muitos casos, distorce a imagem do outro. Uma fala vazia, às vezes como fala nosso bardo, uma fala polida, estética, uma fala envernizada pelo verniz da eguidade do Mesmo que tampa o rosto do Outro e que não o deixa exprimir-se, falar de si, mostrar seu rosto e soltar sua voz em primeira pessoa.

Patativa do Assaré elabora um pensamento que “brota” do *Ethos* de Vida, um saber ético sustentado nas suas relações de sensibilidade. Não faz um sistema Ético. Não podemos afirmar que ele elabora uma Ética tal qual a compreensão de Ética elaborada na Modernidade, todavia, não podemos descartar o seu saber ético, a dimensão de subjetividade e os traços de uma alteridade trazida por este poeta e destacados nesse texto.

O *Ethos* Sertanejo, esboçado na poética de Patativa do Assaré nasce da terra, da experiência de vida em um solo que esconde seus mistérios, suas belezas, seus encantamentos, mas também, sua poética escancara as mazelas enfrentadas por esse Outro esquecido. Sua poesia traz a fulô com seus encantamentos, mas também mostra seus espinhos e, nesse quadro de um “Ethos Sertanejo” a “fulô e o espinho” são as marcas de uma formação subjetiva do Homem.

Podemos afirmar, também, a aproximação do pensamento de Emmanuel Levinas com a poética Patativa. Ambos destacam a responsabilidade pelo Outro como fundamento das relações e, nesse caso, falamos das relações éticas. Ambos olham para as relações humanas e, portanto, suas relações éticas em um nível primeiro de sensibilidade. Resgatam o verdadeiro sentido do *Humanum*, com suas necessidades e seus desejos primeiros. Ambos afirmam a necessidade da casa como espaço de fruição e manutenção do gozo de vida, mas destacam a presença do outro. No caso de Levinas, o Outro falado em terceira pessoa, em Patativa o Outro falado em primeira pessoa, vivido e testemunhado no discurso poético do “sophos” do Cariri.

Portanto, a poética patativana afirma-se como uma poesia engajada, que traz em seu discurso uma crítica à realidade que o circunda e que fora construída sob um sistema de opressão e anulação do Outro pelo Mesmo. Sua poesia, como já afirmado, é o testemunho profético que tenta mostrar, não como uma representação ontológica, mas como uma relação ética a voz embargada de dor e de sofrimento emitida pelo Outro que clama a responsabilidade Ética do Mesmo. Que clama a resposta Ética: Eis-me aqui pronunciada e assumida na vida pelo Mesmo, pelo Sujeito. Sua poesia, assim como a Filosofia de Emmanuel Levinas, forma-se centrada no humano humanamente humano em sua dignidade.

Nesse sentido, se a Ética de Emmanuel Levinas, de certa forma, faz uma “Revolução Copernicana” no sentido de construí-la não a partir de um olhar centrado no mesmo e no sujeito, mas sim, um olhar centrado no Outro; a poesia de Patativa do Assaré é essa voz expressa pelo Outro de modo que ao expressá-la assume, também, a responsabilidade profética de falar e trazer em seus versos as dores de seu irmão, do Outrem que também sofre. Eis o caráter profético e, como fala Jean-Paul Sartre, o engajamento poético desse nosso poeta.

Logo, se a Ética é a ciência do Ethos como afirma Lima Vaz, esta deve considerar o Ethos do povo, a cultura, a identidade, o Oikos de fala expressa pelo Outro, dita e vivenciada nas experiências de mais profunda sensibilidade do Outro. E, nesse caso, esse Outro não é uma representação, um conceito ou uma definição elaborada pelo Mesmo, esse Outro é Mistério, mas um Mistério que se mostra na epifania do rosto.

Portanto, podemos afirmar que a poesia de Patativa do Assaré fornece-nos subsídios para se pensar, a partir de seus escritos, e, sobretudo, a partir do *Ethos* de vida versificados pelo autor, uma Ética permeada pelo princípio da responsabilidade pelo outro. Sua poesia não é apenas um discurso de rebeldia e crítica sertaneja frente o sistema opressor vigente; ao estado e uma política oligárquica, paternalista e excludente, mas é, antes de tudo, um discurso no qual fundamenta e elucida os princípios éticos em um compromisso de responsabilidade pelo outro. Uma responsabilidade assumida e vivida na vida e no Ethos do Homem, um saber ético nascido inriba do chão e que flore na relação de responsabilidade com o Outro.

Referências

- ALVES, Marcos Alexandre. Levinas e a Fenomenologia: das intenções ao desejo. **PERI**, v. 05, n. 01, p. 01-15, 2013.
- ASSARÉ, Patativa do. **Cante lá que eu canto cá: Filosofia de um trovador nordestino**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ASSARÉ, Patativa do. **Ispinho e Fulô**. Fortaleza: Hedra, 2001.
- ASSARÉ, Patativa do. **Inspiração Nordestina: cantos de Patativa**. São Paulo: Hedra, 2003.
- BERNARDES, Cláudio T. T. A Ética da totalidade em Emmanuel Lévinas – uma contribuição atual ao discurso da Moral Cristã. **Revista de Cultura Teológica**, v. 20, n. 78, abr./mai. 2012. Disponível em: <http://revista.pucsp.br/index.php/culturateo/Article/view/14447>. Acesso em: 25.out.2019.
- BRITO, Antônio Iranildo Alves de. **Patativa do Assaré: porta-voz de um povo: as marcas do Sagrado em sua obra**. São Paulo: Paulus, 2010.
- COELHO, Wandenberg de Oliveira. **A Responsabilidade a partir de Emmanuel Lévinas: Dimensão de concretude ética para nosso contexto**. Recife, 2007. 90f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Pernambuco, 2007.
- GONÇALVES, Hegildo Holanda. **A saída do ser [manuscrito] a ética de Emmanuel Lévinas como crítica à Ontologia Clássica**. Fortaleza, 2010. 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito: Diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MARTINELLI, Águeda Vieira. A responsabilidade como fundamento da Ética. **Kinesis**, v. VII, n. 15, dez. 2015, p. 271-281.
- MARTINS, Rogério Jolins. **Introdução à Lévinas: pensar a Ética no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2014.
- MELO; Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MIRANDA, José Valdinei Albuquerque. Lévinas e a reconstrução da subjetividade ética: aproximações com o campo da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 19, n. 57, abr./jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v1957/v19n57a10.pdf>. Acesso em: 26.out.2019.

NUVENS, Plácido Cidade. **Patativa e o Universo Fascinante do Sertão**. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 1995.

ΟΙΚΟΣ. *In*: PEREIRA; Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

OLIVEIRA, J.; BORGES, W. **Ética de Gaia: ensaios socioambiental**. São Paulo: Paulus, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Oliveira. Os desafios da Ética Contemporânea. **Revista THEMIS**, v. 6, n. 2, 2016.

PAULA, Maria Bernardete Gonçalves de. **Ética e Transcendência: Análise da Intersubjetividade levinasiana**. Fortaleza, 2000. 282f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Ceará, 2000.

SANTOS, M.; GUIMARÃES, T. Alteridade, Ética e Linguagem no pensamento de Lévinas. **REU - Revista de Estudos Universitários**, v. 40, n. 2, p. 369-380, 2014. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:E0hPuKJS9r4J:periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/2138+&cd=1&hl=ptBR&ct=clink&gl=br&clint=Firefox-b-d>. Acesso em: 26.out.2020.

SANTOS, Kleber Pereira dos. A Visão Existencialista da criação Literária por Jean-Paul Sartre. **Manuscrita**. São Paulo, n. 13, p. 73-94. jan./2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a Literatura?** Petrópolis: Vozes, 2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Artigo recebido em: 16/04/2021.
Artigo aprovado em: 28/04/2021.



Cooperadores Veritatis