

NOSSOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA – ANO IV, VOL. 4, N.º 2, JULHO/DEZEMBRO 2024



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 4	n.º 2	2024
---	-----------	------	-------	------



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom Gergório Ben Lâmed Paixão OSB

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

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

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

Diretor Administrativo-Financeiro: Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica

Vol. 4, n. 2, 2024.2

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

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

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. José Luis Speroni (UK-BA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFC)

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

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

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

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

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Conselho Editorial

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

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Adriana Nobre

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

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. 4, n. 1, (2021)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

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

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

CDD 000
 100
 200
 300

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 4	n. 2	2024
--	-----------	------	------	------

Sumário

Editorial.....	7
Dossiê Filosofia Moderna e Contemporânea	
A angústia como abertura de possibilidades para um despertar filosófico	9
Ivo Reis Santos	
A categoria Deus na Lógica da Filosofia de Eric Weil: um percurso introdutório.....	23
Onésimo Alves de Mesquita	
Escólios sobre o conceito de lei em Voltaire	36
Lara Rocha	
O sensualismo paradoxal da ética de Helvétius: o desejo, a paixão e o amor próprio como <i>leitmotiv</i> da moral	47
Henrique Lott	
Os vários Mersaults em “O estrangeiro”	66
Lucas Damasceno	
Theories of Truth and Theories of Meaning: A discussion of semantic skepticism and its possible solutions based on Quine, Davidson, and Dummett's work	75
Lucas Vollet	
Artigos Varia	
A importância da filosofia da educação na práxis docente...	100
Felipe Augusto Ferreira Feijão	

Celebrando a diversidade: um olhar inclusivo para crianças e adolescentes com transtorno do espectro autista - TEA e transtorno opositor desafiador - TOD na catequese da Paróquia da Imaculada Conceição Guassussê/Orós	110
Paloma Jacinto da Silva Fernando da Paixão	
Delitos no meio digital e suas relações	122
Gilberto Siqueira Alves	
O papel dos desejos na ética aristotélica	140
Carla da Silva Barreto	
Os presbíteros na Igreja hoje	151
José Wellington Oliveira dos Santos	
Traduções	
C. W. Lewis e o desafio da ética na sociedade digital	161
Lucas Olardi Tarocco	
O que torna a teologia teológica?	178
Ed Ney Braga	

Editorial

Com alegria, apresentamos à comunidade acadêmica o segundo número do quarto volume da *Logos & Culturas*, revista acadêmica vinculada à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF).

O número conta com três seções principais: *Dossiê Filosofia Moderna e Contemporânea*, coordenado por Lara Rocha (UFC; FCF) e Michel Platiniir Damasceno (UnB), *Artigos Varia*, que reúne contribuições de temáticas variadas, porém, abrangidas pelo escopo adotado pelo periódico, e *Traduções*. A primeira é formada pelos artigos “A angústia como abertura de possibilidades para um despertar filosófico”, no qual Ivo Reis Santos (UFC) examina a angústia, tal como retrçada por Heidegger como caminho de desvelamento do *Dasein*; “A categoria Deus na Lógica da Filosofia de Eric Weil: um percurso introdutório”, em que Onésimo Alves de Mesquita (UECE) examina as categorias Deus e retomada no empreendimento teórico de Eric Weil, e “Escólios sobre o conceito de lei em Voltaire”, no qual Lara Rocha (UFC) apresenta o panorama teórico das discussões do filósofo e teatrólogo Voltaire sobre as leis naturais e civis.

O Dossiê conta ainda com as seguintes contribuições: “O sensualismo paradoxal da ética de Helvétius: o desejo, a paixão e o amor próprio como *leitmotiv* da moral”, de Henrique Lott (PUC-Minas), em que a noção de sensualismo desenvolvida pelo filósofo francês, assim como suas implicações, são examinadas, com enfoque na ação moral; em “Os vários Mersaults em ‘O estrangeiro’”, Lucas Damasceno (UFBA) analisa, no famoso texto de Albert Camus, as possíveis interseções entre diferentes personagens, e “Theories of Truth and Theories of Meaning: A discussion of semantic skepticism and its possible solutions based on Quine, Davidson, and Dummett's work”, de Lucas Vollet (UFSC), quando o ceticismo semântico desenvolvido por Quine, Davidson e Dummett é avaliado mediante as teorias da verdade e do significado.

Na seção Varia destaca-se a interdisciplinariedade dos artigos. É o que pode ser entrevisto em “A importância da filosofia da educação na práxis docente”, de Felipe Augusto Ferreira Feijão (UFC), em que a filosofia da educação é retrçada como

importante disciplina para a prática do educador; “Celebrando a diversidade: um olhar inclusivo para crianças e adolescentes com transtorno do espectro autista - TEA e transtorno opositor desafiador - TOD na catequese da Paróquia da Imaculada Conceição Guassussê/Orós”, no qual Paloma Jacinto da Silva (IFCE) e Fernando da Paixão (UECE) discutem a importância da inclusão no contexto eclesial, e “Delitos no meio digital e suas relações”, de Gilberto Siqueira Alves (UNINASSAU), quando as práticas delitivas advindas da internet são examinadas.

A seção conta ainda com os artigos “O papel dos desejos na ética aristotélica”, de Carla da Silva Barreto (UFC), no qual o desejo é discutido, sob a iluminação aristotélica, como elemento essencial para a moralidade, e “Os presbíteros na Igreja hoje”, de José Wellington Oliveira dos Santos (FCF), quando a identidade e a missão dos presbíteros são examinadas, mormente levando em consideração a Igreja atual.

O número conta ainda com duas traduções. A primeira é a tradução para língua portuguesa do artigo “C. W. Lewis e o desafio da ética na sociedade digital”, cujo tradutor é Lucas Olardi Tarocco (FCF) e autores são Tibor Mahrik (University in Nitra, Slovakia) e Mark Neal (Armagard Ltd. Company and C.S. Lewis, Chicago), publicado inicialmente na revista *Komunikácie*, enquanto a segunda traduz para a língua portuguesa o artigo “O que torna a teologia teológica”, publicado em língua inglesa no *Journal of Analytic Theology*, de autoria de John Webster (Universidade de St. Andrews) e cuja tradução é assinada por Ed Ney Braga (UFC; UNINASSAU).

Agradecendo a confiança de autores e leitores que fazem da *Logos & Culturas* uma companhia frequente em suas pesquisas, este novo número reitera o nosso compromisso com a educação e com a pesquisa no Brasil, plural e democrática.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Ivo Reis Santos*

RESUMO

Este trabalho se debruça sobre o problema da angústia em Heidegger. Partindo da percepção de angústia no senso comum e científico, enquanto psicopatologia, e estabelecendo essa diferença, pretende-se abordar como a angústia conduz para a experiência negativa a partir da qual se tem a tonalidade afetiva fundamental para o desvelar do *Dasein*, conforme se verifica em *Ser e Tempo* e na produção filosófica posterior do filósofo alemão. A discussão é fundamentada nos trabalhos de comentadores que se preocuparam especialmente em discutir os conceitos de cuidado, angústia e experiência negativa em Heidegger, objetivando analisar como o despertar dessa angústia se torna a revelação do ser.

Palavras-chave: Fenomenologia. Angústia. Heidegger.

Anguish as the opening of possibilities for a philosophical awakening

ABSTRACT

This work is an excerpt from a broader research carried out at the undergraduate level, it focuses on the problem of anguish in Heidegger, starting from the perception of anguish in common and scientific sense, as a psychopathology, and establishing this difference, it intends to approach how anguish in Heidegger leads to the negative experience from which one has the tonality fundamental affective for the unveiling of *Dasein*, as can be seen in *Being and Time* and in the later philosophical production of the German philosopher. The discussion is based on the works of commentators who were especially concerned with discussing the concepts of care, anguish and negative experience in Heidegger, aiming to analyze how the awakening of this anguish becomes the revelation of being.

Keywords: Phenomenology. Anguish. Heidegger.

A angústia como abertura de possibilidades
para um despertar filosófico

Martin Heidegger (1889-1976) destaca-se como um dos pensadores mais importantes, influentes e originais do século passado, sendo um dos grandes nomes a tratar da fenomenologia ontológica. Um conceito central em toda a sua obra é o de angústia, também tratada por outros pensadores e discutida de maneira diversa por várias ciências diferentes que se debruçam sobre os mistérios do comportamento humano. Diferentemente de tantos outros, entretanto, Heidegger trata da angústia não como algo a ser evitado em nome de uma boa vida, mas como um privilégio.

A palavra angústia no senso comum remete a sofrimento, a uma instância afetiva e emocional sufocante e até torturante, que não permite seguir a vida do mesmo jeito. Um incômodo que, como um vórtice, suga para si tudo o que se percebe no horizonte, todo o anterior e posterior, e tudo ao redor, em um núcleo doloroso e invariável, frio e implacável. A psicologia trata da angústia como um elemento delicado da mente que se relaciona com medo, sendo definida como um “medo intenso não justificado” (AULETE, 2011), gratuitamente afetando o indivíduo no sentido mais patológico da palavra, sendo tratada por diversos teóricos¹ como um sintoma de perigosos traumas e expressão de medos originários.

Há, na natureza do incômodo, um caráter sintomático deveras relevante. Enquanto a angústia é vista, dentro de tradições religiosas, como um elemento ligado diretamente à vaidade intelectual na busca por conhecimento (MASSAROLLO JUNIOR, 2020, p. 31), a perspectiva da necessidade de atenção que a dor carrega consigo faz com que o doente não consiga cumprir suas obrigações, realizar tarefas, enfim, seguir em frente na vida, sem que a dor permaneça martelando seu estado mental, chamando-o de volta à condição de doente, da qual ele não se desvencilhará facilmente. Para além de um caráter existencialista, a angústia assim entendida, como uma dor da mente, se torna matéria de estudo própria da psicologia.

O alemão, por outro lado, trata a angústia como um privilégio. Para compreender esse conceito tão complexo e ao mesmo tempo tão definitivo dentro da fenomenologia heideggeriana se faz necessária uma análise daquilo que o pensador desenvolve sobre o assunto em sua célebre obra *Ser e Tempo*, em que ele apresenta

¹ Temos por exemplo a abordagem de Freud, onde a angústia é vista como o núcleo central de uma neurose, como um sintoma que faz aflorar livremente um quantum neurótico (FREUD, 2006), selecionando as representações através da expectativa, afetando já desde pronto qualquer outra representação e o modo como se conecta com quaisquer outros conteúdos representativos, de modo que, em sua constante busca pela felicidade, o homem busca experiências que suplantem a angústia, em via de tirá-lo dessa instância neurótica.

seu projeto para uma ontologia fundamental, e segue conceitualmente aprofundando tal conceito, o de angústia, em sua produção posterior, amplamente discutindo-o em suas aulas, conferências e ensaios posteriores.

***Dasein* o ente privilegiado e sua capacidade de angustiar-se**

Como é possível, pois, ter algo incômodo e desnorteador como um privilégio? É através deste questionamento que este trabalho se originou. Como a angústia pode ser vista como uma abertura potencializadora e não como um afeto a ser evitado e suplantado, Heidegger propõe que se deve encará-la como algo constitutivo de uma compreensão de vida. Diferentemente do que se imagina comumente por angústia, o pensador a trata de forma diversa, como uma instância existencial, demasiadamente humana, que permite a abertura para a percepção de uma instância ontológica constitutiva de existência própria do *Dasein*². Se apenas o ser humano sabe que existe, também será dele o privilégio de perceber ser, de se compreender como este ser-aí.

Quando observamos que o ser humano apenas assimila aquilo que lhe é colocado, e assim vai respondendo às questões que se apresentam utilizando-se de respostas já por outros realizadas, como o que Nietzsche chama de estágio do camelo, onde apenas se leva a carga que lhe é colocada, e inclina-se para receber mais e seguir assim carregando: “o que há de pesado” (NIETZSCHE, 1983, p. 43), têm-se uma instância confortável, que será suplantada pelo estágio criador do leão. Nesta metáfora de Nietzsche podemos observar os diferentes estágios do desenvolvimento humano. O estágio do “camelo” representa uma fase em que o indivíduo simplesmente aceita e carrega as cargas de conhecimento que lhe são impostos. Por outro lado, o estágio do “leão” é uma fase em que o indivíduo começa a questionar essas imposições externas e a buscar sua própria compreensão e autonomia. O leão representa a coragem e a vontade de enfrentar as ideias e criar significados e valores.

² Neste trabalho optou-se por traduzir o termo alemão *Dasein* por ser-aí, seguindo a compreensão do mesmo termo presente em outros idiomas como; francês, inglês e espanhol também traduzem a expressão *Dasein*, por être-là, being-there e ser-ahí, respectivamente.

Em Heidegger, no entanto, essa superação não se dará senão passando pela via negativa, que lançará o homem em um estágio de ausência de resposta, para só então, a partir da terra aplainada, construir com solidez sua autonomia. Tal percepção, embora assemelhe-se ao cogito de Descartes, e também tenha, tal qual no caso do proposto pelo pensador francês, uma instância metafísica fundamental, trata-se, na perspectiva aqui assumida, dentro do proposto por Heidegger, muito mais que uma investigação do ponto inicial da atitude filosófica, e do modo como essa atitude se relaciona com o desvelamento de ser. Dado o ser-aí, a pergunta pelo Ser é a questão filosófica por excelência (WEYH, 2019).

A ontologia fundamental de Heidegger, entretanto, não se encerra, como pode levar a crer uma leitura superficial desse problema da superação da experiência negativa, em aspectos puramente epistêmicos, mas possui uma profunda ligação com uma investigação da existência humana e de como o homem como ser-aí se reconhece em ser-no-mundo. Dentre os conceitos que compõem a analítica existencial presente em *Ser e Tempo* e em outras obras, ocupa um espaço de suma importância o de “cuidado” (*Sorge*), como essência do ser-aí. Não cuidado enquanto ação ativa de zelo ou de cura, mas como uma disposição existencial fundamental.

Ao questionar se a angústia pode ser ou não considerada como uma abertura de possibilidades para o ser-aí, se faz necessário primeiro entender de que angústia estamos falando. Para o filósofo alemão Martin Heidegger, existe apenas um ente dotado do privilégio de compreender o mundo ao seu redor: este ente, em linhas comuns, é o ser-aí que está inserido no mundo de forma contingente, abrindo constantemente a necessidade de se determinar no mundo, e transformando o mundo a partir de suas significações e ressignificações, uma vez que:

A angústia possibilita para o ser-aí a experiência do desvelamento dos entes como entes que estão aí. Não há, como na cotidianidade, um para quê determinado. Por isso, a mesa perde o sentido, a cadeira perde o sentido, o martelo perde o sentido; os entes, na insignificância, se nivelam na indiferença, diante da qual o ser-aí se espanta com o puro fato de que eles simplesmente são (ALVES, 2019, p. 13).

A angústia aqui se assemelha a um tipo de medo, sentimento que se tem mediante a algo que se teme, um gatilho causador deste sentimento, levando o sujeito a se distanciar do seu referencial causador. Porém, ela se difere destas emoções que necessitam de algo para serem manifestadas, pois ela já paira o tempo todo sobre

aquele que existe no mundo. Essa noção tem como berço de origem Kierkegaard, em *O Conceito de Angústia* (2013), que a caracteriza como um medo sem referencial, ou seja, uma angústia fora de foco, e que para Heidegger não há uma razão específica, e se houver, seria o próprio nada. Esse nada que desvela o todo do Ser no mundo que é o próprio *ser-aí*.

Diante dessa amplitude de temas abordados, limitaremos-nos exclusivamente no que tange ao problema da angústia partindo do seu conceito presente no parágrafo 40 da obra *Ser e tempo*, para então destacar como essa tonalidade afetiva se manifesta e quais os seus impactos na existência do *ser-aí*, ente este que está lançando no mundo e rodeado de significações abertas pela sua disposição, já que

Na verdade, pertence à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser (HEIDEGGER, 2018, p. 257).

Ao observamos essa angústia como uma experiência negativa, destaca-se que a experiência que mais define o despertar filosófico, a passagem de um estágio de conformidade e de assimilação de conceitos postos para um momento de busca pelas respostas incômodas e discrepantes daquilo já estabelecido, é árdua. É o rito de passagem, gratuito e sem outra pretensão senão a resposta, busca fundamental do questionamento filosófico ao qual se dá o nome de experiência negativa.

Desde a caverna de Platão (2019, VII 514a-517c) é destacado como a busca pelo além das sombras no fundo da caverna, o exterior à luz do sol da filosofia, é difícil. Os olhos tão acostumados ao escuro da caverna, bem como a mente acostumada a acreditar que aquelas figuras projetadas como sombras eram, por assim dizer, verdade, e seres vivos, e deuses, ao primeiro contato com os raios da luz do dia, livre, desobstruída e indo direta à percepção daquele homem que se atreve ao rompimento com as correntes antigas, sofrem. Uma dor ardente, que por um segundo faz pensar que nada na busca faz sentido. Imaginando ser aquela a recompensa pelo esforço de sair de suas tão confortáveis tradições ancestrais do fundo da caverna, desconfiando que sua busca é não só um erro, como também um autoflagelo gratuito.

Bornheim (2009) chama a postura inicial, da qual esse homem agora se afasta, presente no fundo da caverna, de postura dogmática, que, apresentando segurança,

sem respostas a serem buscadas, mas antes com os preceitos a serem seguidos, é imposta por pessoas que oferecem a esse homem um mundo pronto, definido, fechado e resolvido. Entretanto, é diante da desconfiança que esse homem percebe que talvez aquele mundo pronto não seja tão firme, que as verdades por ele impostas não sejam inabaláveis. É o difícil momento no qual se dá a revelação de uma postura que antes era natural como sendo agora periclitante:

A criança, que vive na incerteza dos “grandes olhos terríveis e doces” de seus pais, cresce, e crescendo, os seus pais como que tomam distância: ela os vê, ela os julga. Descobre, concomitantemente, que está só, que deve assumir o mundo, e descobre também que isto não é fácil, que dói. Aqui começa a biografia, o drama humano, coincidente com a descoberta de que este mundo talvez não seja tão absoluto e seguro (BORNHEIM, 2009, p. 71).

Esse momento de descoberta, que pode levar, em casos extremos, à negação do mundo anteriormente conhecido e aos seus valores, apresenta ao homem que aqui se coloca o nada, de modo nunca por ele experienciado. A dissociação da realidade aqui realizada também traz uma instância existencial que, levada ao extremo, pode conduzir mesmo a esse niilismo, esse esvaziamento de sentido que conduz à angústia como um estágio indispensável para se atingir a conversão filosófica, para se contemplar os campos ensolarados, inconcebíveis e impensáveis a partir do interior da antiga caverna (FURLAN, 2018). A angústia aqui desponta como sintoma desse esvaziamento, esse chamado para o preenchimento que pode mesmo não existir plenamente. Como a dor física, um incômodo causado por uma concussão, que não permite viver sem atentar para aquele latejar, aquela dor incessante que chama o tempo todo a atenção para si e a todo o resto da existência interfere (FOGEL, 2010), a angústia mostra seu caráter existencial mais perene à própria experiência humana, ao “projeto-homem”.

Desta forma, percebe-se que é uma condição essencial do *Dasein*, está enraizada nesse esvaziamento proporcionado pela angústia, uma vez que ele existe no mundo, estando imerso em sua grande parte do tempo no impessoal. Esta condição não envolve uma escolha moral – não se decide conscientemente estar ou não no impessoal. Nesse estado de ser, o *Dasein* frequentemente se encontra na inautenticidade, ou seja, agindo de maneira imprópria. Isso sugere que a disposição para a angústia é fundamental, pois ela possibilita que o *Dasein* se abra para o seu potencial mais autêntico.

Na verdade, pertence à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em-ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser (HEIDEGGER, 2002, p. 255).

A angústia, em sua tonalidade afetiva, é mais um indicador, algo que apresenta o modo como *Dasein* se revela diante de ser-no-mundo, apontando para o ser do *Dasein*, explicitando assim o modo como o *Dasein* está afetado. O fenômeno de angústia, aqui, acontece sem aviso, sem controle, espera ou determinação. Angústia é uma quebra com o familiar, o comum e o mundano, fazendo com que o *Dasein* se defronte com o nada. Com efeito, é próprio do ser-no-mundo sequer ter ciência da razão de se angustiar (LEVINAS, 1997). O contato que o ser-no-mundo tem diante de tal fenômeno é consigo mesmo, num fenômeno único e espontâneo, que gera estranhamento diante do que se percebe no mundo. Isso pois, “o com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa indefinido de fato que ente intramundano ‘ameaça’ como também diz que o ente intramundano é ‘irrelevante’” (HEIDEGGER, 2012, p. 250).

A identificação conceitual de angústia em Heidegger começa com uma comparação com outra emoção, no caso, o temor. Heidegger aponta semelhanças entre esses dois, angústia e temor, por terem como princípio emocional o sentimento de ameaça. Ameaça que, quando o toma conta do homem, seja o homem cheio de temor ou o angustiado, faz com que o *Dasein* fuja. A principal dissociação entre angústia e temor estaria, no entanto, na razão da ameaça. Enquanto no temor a ameaça é proveniente de um ente específico, determinado, verificado no mundo, na angústia, de outro lado, se tem, neste caso, a ameaça do *Dasein* por si só. Acylene Maria Ferreira (2002) analisa de que modo Heidegger trata a angústia, a saber, como o temor mais próprio, a partir do impessoal. Haveria, portanto, uma forma velada de angústia no temor, que se esconde no interior do mundano: “Quando a angústia se desvela, o mundo se oculta e o ser do homem vem à tona. Aí o homem ‘está suspenso dentro do nada’, se sente estranho e mergulhado na sensação de indiferença; o mundo não lhe diz coisa alguma” (FERREIRA, 2002, p. 8). Dessa forma, se dá uma manifestação do nada desvelado na angústia. Segundo Heidegger, a angústia diante do desconhecido desperta no *Dasein* uma peculiar tranquilidade, ao contrário do

medo. Por isso, quando estamos imersos na disposição da angústia, é comum dizermos que “não sabemos o motivo”.

Desta forma, o *Dasein* em Heidegger é angustiado por ele mesmo, por meio de seu ser-no-mundo. Não há, portanto, um determinado ente intramundano que cause a angústia, como seria verificável no temor. Com efeito, é sempre direcionado o temor que se tem, como se verifica quando se diz que alguém tem medo, posto que sempre será dito “medo de...”, enquanto, na angústia, não há a caracterização de um dano que poderia afetar aquele que está sendo ameaçado pelo que é determinado por um poder-ser específico. Não só a angústia deixa o “com quê” indeterminado, como ainda trata esse possivelmente determinado como irrelevante. A angústia se dá não com algo ou alguém, mas com o mundo tal qual é (HEIDEGGER, 2018, p. 250), conseqüentemente, quando estamos tomados pela angústia, não há palavras para descrever a experiência. Bem como destaca Heidegger, “a angústia nos corta a palavra” (1979, p. 40).

Entretanto, essa experiência negativa adquire um caráter positivo quando nos convida a reivindicar algo, expressado tanto na experiência que ocorre antes da negatividade quanto na que ocorre depois. Como observamos a partir de Bornheim (2009), não é possível compreender e expressar adequadamente a própria angústia sem ter ido além do que a angústia propriamente é, tanto na percepção quanto na exposição acerca dela. É impossível compreender a experiência sem confrontar uma afirmação dogmática da sociedade, que na experiência negativa é então desafiada e questionada. Apenas estando fora da experiência negativa, tendo já passado por ela e a sobrepujado, é possível compreender como ela ocupa seu papel dentro de um quadro maior, fundamental e constitutivo, um todo no qual a experiência negativa se localiza, entre dois momentos, um que a antecedeu e em cuja superação ela se constituiu, e outro, pelo qual ela será superada, e só então terá desvelado seu significado (BORNHEIM, 2009, p. 105).

Há, nessa experiência negativa, o espírito cético que Hegel aponta como uma “figura” da postura histórica e do método filosófico, tratando-se aqui, entretanto, de mais do que uma mera postura de dúvida perene, mas de uma relação dialética que, tal qual no cogito cartesiano, a partir do mais desprovido de certezas, (re)construí-la. Como diz Bicca “a razão, em sua integralidade orgânica, compreenderia ao mesmo tempo dogmatismo e ceticismo, afirmação e negação, sem jamais se reduzir nem a

uma coisa nem a outra” (2019, p. 58). E de tal processo dialético, seria possível resultar o autêntico saber: só então se estaria fazendo filosofia.

De igual modo, em Heidegger, há no princípio de toda filosofia uma dialética. A filosofia começa, dessa forma, numa dogmática afirmação da realidade, passando, depois, à negação da afirmação anterior através da experiência negativa, e chegando portando, ao fim, à conversão filosófica que traz a negação da negação, reafirmando o real. Tais momentos, tais etapas, não devem, dessa forma, ser encarados como elementos independentes, de si só completos em princípios e fins particulares, mas como uma ascensão interdependente, na qual uma etapa conduz à outra, e cada uma só se constitui na superação da anterior, ao mesmo tempo em que traz a anterior no seu cerne, dialeticamente gerando, a partir dessa relação com os anteriores, uma nova instância, perspectiva e dimensão (BORHEIM, 2009, p. 109).

Cabe lembrar, entretanto, que o nada em Heidegger possui uma força ainda maior do que a negação pode propriamente dar conta. Enquanto a negação hegeliana está relacionada à subjetividade, em Heidegger, vai, de maneira mais ampla, ao encontro da pergunta de natureza metafísica e ontológica, colocada na *Introdução à Metafísica*, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” (HEIDEGGER, 1978, p. 34). A experiência negativa que, ao lançar sobre o homem essa nova responsabilidade, de assumir a realidade por meio da conversão que possibilita a reafirmação dialética, acaba por ser, ela mesma, superada, tendo a auto-superação em sua própria razão de ser, dado que, a negativa, por si, impossibilita a existência, a nulifica, tornando necessário o retorno do homem ao mundo, não de forma arbitrária e aleatória, mas eminentemente necessária (BORNHEIM, 2009, p. 110).

Desse modo, um espírito que permanece dobrado para si mesmo torna-se fundamentalmente inaceitável, não resistindo à negatividade, dado que um espírito se redime do negativo quando transcende de seu particular para o real, como diz Bornheim (2009). O espírito, então, é metafísico ao enfrentar a problemática do real e de si mesmo:

A postura metafísica assume o todo do real, num consentimento pleno: o todo do homem consente ao todo do Ser. E porque é o todo do homem que consente, compreende-se que o ato de consentir não é simples, qualquer coisa de uma só peça, mas um todo complexo, afastado de uma atitude simplesmente intelectual, analítica, que se aproxime do seu objeto com a frieza de uma dissecação anatômica (BORHEIM, 2009, p. 120).

Essa densidade do real, o mistério do Ser, ao qual se abre, apresenta uma visão de toda a dimensão do real, e sua importância permanece incalculável para as culturas ocidentais, de modo que, ao fazer um julgamento da relevância de tal contribuição, pode-se encontrá-la mesmo “no resguardo para o homem da presença do real, naquilo que ele é em si mesmo” (BORNHEIM, 2009, p. 129). Todo o saber, portanto, desta forma, se torna acessível pela via da paciência, como um presente só possível de se encontrar na própria presença.

O saber filosófico em Heidegger, desta forma, a verdadeira produção filosófica, se dá mediante a experiência da existência, não se reduzindo aqui ao mero empirismo cientificista, nem tampouco à repetição de preceitos tradicionais decorados, que tão pouco ou em nada dialogam com a experiência do filósofo. Filosofia só se faz a partir da existência, e apenas se lança um olhar de uma instância externa para, a partir desta, retornar ao seu interior, construindo assim uma perspectiva que se abre para a percepção do Ser e das coisas. Não é, evidentemente, uma tarefa fácil ou confortável, pois toda escolha envolve responsabilidade e esforço, e tal é o preço pago pela liberdade própria da filosofia.

Considerações Finais

O conceito de angústia em Heidegger é um elo que une toda a sua ontologia fundamental, sendo não apenas este estágio no qual o ser-aí percebe-se em sua jornada, tendo agora a consciência de que poderá empreendê-la e redescobri-la, que precisará construir seu fundamento por si, mas também a predisposição na qual o ser-aí pode vislumbrar o Ser.

Na investigação aqui realizada, tendo-se percorrido ampla bibliografia sobre angústia e a perspectiva heideggeriana desta, percebe-se que é pela angústia que a negatividade se faz possível. Não se chega a tão radical ruptura sem a experiência do propósito esvaziado pela experiência negativa. A atitude filosófica, o ato que inicia o fazer filosofia, se mostra algo multifacetado, que remete à essência humana em vários aspectos diferentes. A análise construída, pautada essencialmente nas obras *Que é Metafísica* (1999) e *Ser e Tempo* (2015), permitiu construir a evolução histórica do conceito de angústia em Heidegger, e como a angústia se relaciona com *Dasein*, como ambas se complementam em direção à perspectiva fenomenológica e existencial de

ser, que se desvela primordialmente pela experiência de Ser-no-mundo. Precisamente dentro da perspectiva de angústia como tonalidade afetiva fundamental, Heidegger aponta como é essa experiência, esse fenômeno existencial que na afetividade se concretiza, destacando que nele a filosofia ganha sua autenticidade, desvencilhando a filosofia enquanto ciência de qualquer caráter repetitivo ou decorado, dogmaticamente assimilado. Nota-se a responsabilidade filosófica que dá validade à teoria, pois o filósofo autêntico não é mero espectador. Como o ponto de chegada da filosofia é o próprio homem (BORNHEIM, 2009, p. 135), aqui podemos destacar que o correto seria “o ponto de chegada da filosofia seria um campo de possibilidades mais próprias do *Dasein*”. Ainda assim, não se pode, de igual modo, encerrar-se em si mesmo, isolando-se em torno de seus limites individuais, mas de um condicional que lhe permite ser-no-mundo.

Encontra-se, assim, em Heidegger, a partir da angústia, a noção de que somente a abertura que se dá pela disponibilidade colocada para fora do eu subjetivo, em direção ao Ser, pode, assim, trazer ao ser humano a realização de sua própria essência, tornando-se, final e essencialmente, o que se é, possibilidade.

Referências

ALVARES, M. M. S. Sobre a angústia em Heidegger: da perspectiva existencial à ontológica. **Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 8, n. 15, 2019, p. 60-75.

ATAIDE, M. de T. **Significância e mundo em Heidegger**. 2013. 31 f. Monografia (Bacharelado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

AULETE, C. **Novíssimo Aulete dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.

BARBOSA, M. F. A noção de ser no mundo em Heidegger e sua aplicação na psicopatologia. **Psicologia: Ciência e Profissão**, São Paulo, v. 18, n. 3, 1998, p. 2-13.

BELO, R. dos S. Em torno da teoria das emoções de Sartre. **Kínesis**, Marília, v. VI, n. 11, jul./2014, p. 17-33.

BICCA, L. Hegel: o ceticismo na dialética. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 25, ago./2009, p. 53-78.

BORNHEIM, G. A. **Introdução ao filosofar**: o pensamento filosófico em bases existenciais. 9. ed. São Paulo: Globo, 2009.

BRAGA, T. B. M.; FARINHA, M. G. Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 23, n. 1, abr./2017, p. 65-73.

CARDINALLI, I. E. A contribuição das noções de ser-no-mundo e temporalidade para a psicoterapia daseinsanalítica. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, Pinheiros, n. 14, 2004, p. 55-63.

CARDINALLI, I. E. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (*Dasein*). **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n. 2, 2015, p. 249-258.

CARRASCO, B. Dasein ou ser-aí. **Ex-isto**. 2018. Disponível em: <https://www.ex-isto.com/2018/06/dasein-ser-ai.html>. Acesso em: 10.nov.2022.

CAROPESO, F.; AGUIAR, M. B. de. O conceito de angústia na teoria freudiana inicial. **Natureza Humana**, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, 2015, p. 1-14.

CARRILHO, M. M. R. **A fundamentação filosófica das noções de cuidado e de responsabilidade no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo**. Portugal: Universidade de Évora, 2015.

COIMBRA, L. O medo está lá fora, a angústia aqui dentro. **Revista Cult**, 15/04/2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/medo-la-fora-angustia-aqui-dentro>. Acesso em: 14.out.2022.

CORDEIRO, R. Nietzsche: Desertificação e niilismo. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 32, mai./ago. 2013, p. 129-144.

FERREIRA, A. M. C. Culpa e angústia em Heidegger. **Cogito**, Salvador, v. 4, 2002, p. 75-79.

FERREIRA, T. L. “Esboço de uma teoria das emoções”: uma crítica e uma nova compreensão à Psicologia das Emoções em Jean-Paul Sartre. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 9, n. 18, dez./2018, p. 443-451.

FREUD, S. Angústia e instintos. *In*: FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos [1930 – 1936]**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia (1895[1894]). *In*: **Primeiras publicações psicanalíticas (1893–1899)**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 75-88.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FURLAN, C. H. Admirar a vida: um princípio ao filosofar segundo Bornheim. 2018. *In: Anais da 2ª Mostra de Talentos da Graduação*. Campinas, 2018. Disponível em: https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2018/08/FILOSOFIA_Claudio-Henrique-Furlan.pdf. Acesso em: 12.out.2022.

HEIDEGGER, M. **A essência do fundamento**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2011.

HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? *In: Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KAHLMAYER-MERTENS, R. **Análise estrutural do cuidado em Ser e tempo de M. Heidegger**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003.

LADEIRA, F. F. Sartre, o pensador da angústia. **Blog Consciência.org**. 2010. Disponível em: <https://www.consciencia.org/sartre-o-pensador-da-angustia>. Acesso em: 12.out.2022.

LAPLANCHE, J. **Problemáticas I: A angústia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEÃO, C. E. Apresentação. *In: HEIDEGGER, M. Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 11-22.

LÉVINAS, E. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MACDOWELL, J. A. A. **A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit***. São Paulo: Loyola, 1993.

MASSAROLLO JUNIOR, L. S. **O conceito de angústia em Kierkegaard e Heidegger: consonâncias e dissensões**. 2020. 148 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Mário da Silva. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**. München: Deutscher TaschenbuchVerlag de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, F. **Vontade de Potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

NUNES, B. **Heidegger & Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

PARMÊNIDES. **Sobre a Natureza**. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 121-126. (Col. Os Pensadores).

PASCHOAL, A. E. A arte da escuta: Nietzsche pelos ouvidos de Derrida. **Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas**, Campinas, v. 5, n. 12, jul./dez., 2021, p. 32-51.

PLATÃO. **A República**. Trad. Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019.

SANTOS, J. T. **Parmênides: Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2002.

REYNOLDS, J. **Existencialismo**. Trad. Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SARTRE, J.-P. **A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Trad. Pedro M.S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, J.-P. **Esboço para uma teoria das emoções**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SARTRE, J.-P. **O Imaginário**. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, J.-P. **O Ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

WEYH, K. M. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

Recebido: 06/07/2024
Aprovado: 16/10/2024



Onésimo Alves de Mesquita*

RESUMO

O presente artigo, intitulado *A Categoria Deus na Lógica da Filosofia de Eric Weil*, tem como objetivo identificar a importância da categoria *Deus* e do conceito de *retomada* para o empreendimento teórico fundamentado pelo filósofo Eric Weil, a fim de compreender de que modo é possível considerá-lo como um fundamento ético e político essencial, capaz de conduzir as ações humanas na direção do *Sentido* e da *Sabedoria*. Para tanto, a partir de uma hermenêutica filosófica, o artigo apresentado dedicar-se-á inicialmente à exposição da *Lógica da Filosofia*, com o fim de discorrer sobre como Weil apresenta a categoria *Deus* no percurso argumentativo fundamentado na obra, para, a seguir, indicar sua importância para a autocompreensão do próprio homem que para falar de *Deus* necessita de *retomadas*, tendo em vista que o sujeito não possui a linguagem da revelação. Por fim, será feita uma exposição da relevância das retomadas que possibilitam o discurso sobre Deus a partir da análise das categorias *Certeza*, na qual Deus aparece como o ser, *Personalidade*, que é de relevância fulcral para a teologia cristã, e *Sentido* que, para Weil, é o ponto de chegada do discurso humano.

Palavras-chave: Deus. Categoria. Atitude. Sentido.

The category God in Eric Weil's *Logic of Philosophy*: an introductory journey

ABSTRACT

The present article, entitled *The Category of God in Eric Weil's Logic of Philosophy*, aims to identify the importance of the category of *God* and the concept of resumption for the theoretical enterprise founded by the philosopher Eric Weil, in order to understand how it is possible to consider it as an essential ethical and political foundation, capable of guiding human actions in the direction of *Meaning* and *Wisdom*. To this end, based on a philosophical hermeneutics, the article presented will initially be dedicated to the exposition of the *Logic of Philosophy*, with the aim of discussing how Weil presents the category of *God* in the argumentative path based on the work, and then indicating its importance for the self-understanding of man himself who, in order to speak about God, needs to be revisited, considering that the subject does not have the language of revelation. Finally, an explanation will be made of the relevance of the retakes that enable the discourse about *God* based on the analysis of the categories *Certainty*, in which *God* appears as the being, *Personality*, which is of central relevance for Christian theology, and *Meaning* which, for Weil, is the arrival point of human discourse.

Keywords: God. Category. Attitude. Sense.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Teologia pela Faculdade de Teologia e Capelania (FAETEO). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Única (Ipatinga). Bacharel em Teologia pela Faculdade Maciço de Baturité (FMB). E-mail: onesimo_@hotmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7106723144245633>.

1 Introdução

O contexto de violência, desarraigamento, dissolução da política e o vazio existencial resultante da quebra dos valores traz à tona a discussão sobre as diferentes consequências do niilismo¹ contemporâneo em nossa sociedade. Propostas éticas formuladas no decorrer da história da filosofia não contiveram a agudização dos problemas concernentes a esse niilismo prático na sociedade, sendo bem conhecida sua origem.

As raízes comuns do niilismo ético e da modernidade, na perspectiva de uma análise filosófica, encontram-se na profunda transformação da concepção antropológica, que repercutiu na concepção das estruturas do agir humano, tanto na dimensão subjetiva da moralidade, como na dimensão objetiva da eticidade ou do existir em comum dos homens (PERINE, 2004, p. 162).

Reafirmando a necessidade da investigação filosófica minuciosa sobre categorias essenciais para a Filosofia Moral, tais como sentido, Deus, liberdade, vontade e sabedoria, o pensamento de Eric Weil surge no contexto de extremos que permitiram ao filósofo fazer análises profundas sobre os tempos e a maneira como o homem reage ao seu contexto para estabelecer, assim, aquilo que é razoável e que lhe confere sentido. Nascido em Parchim, Alemanha, em 1904 e falecido em Nice, na França, em 1977, Weil deixou a Alemanha² em 1933 e permaneceu durante toda a sua vida na França (GUIBAL, 2002, p. 21).

Embora Weil não tenha deixado um tratado com análises filosóficas sobre o niilismo, ele nos deixou uma das melhores análises sobre a violência, texto que serve como porta de entrada para a *Lógica da Filosofia*,

Portanto, a obra filosófica de Eric Weil pode ser lida como uma intensa meditação sobre o niilismo, seja nas suas manifestações parciais, seja na sua tentativa radical de calar a razão pela eliminação pura e simples da alteridade ou pela afirmação e escolha da insensatez. O termo e o fim dessa meditação estão antecipados nas duas últimas categorias da *Lógica da Filosofia*, a saber o “Sentido” e a “Sabedoria” (PERINE, 2004, p. 169).

¹ A literatura para aprofundamento é vasta, segue-se aqui duas obras que contêm um bom arsenal bibliográfico: (VOLPI, 1999; D’AGOSTINI, 2002).

² O motivo que levou Weil a deixar a Alemanha foi sua percepção de para onde iria levar o regime nazista. Em 1938 se naturaliza francês e participada da Segunda Guerra, onde fica cativo durante quatro anos até sua libertação.

Nesse horizonte de reflexão, a proposta de exame sobre a categoria *Deus* na *Lógica da Filosofia* de Eric Weil se revela como uma valiosa contribuição

2 A Lógica da Filosofia

Eric Weil possuía um profundo conhecimento cultural e capacidade de investigação dos campos de saber humano, mostrando interesse pela história e suas interconexões existenciais, sempre em busca da coerência e lógica do discurso humano. No centro do seu filosofar se encontra a *Lógica da Filosofia* (2012), sua *magnus opus*³. Essa busca por coerência é a atitude do lógico da filosofia.

Toda filosofia, sendo desenvolvimento de um sentido concreto num discurso uno, contém, portanto, todas as categorias, mas é somente na sequência histórica dos sistemas que elas aparecem, uma após a outra, em suas respectivas funções categoriais (WEIL, 2012, p. 605).

O mundo que se apresenta ao lógico é uma realidade plural plena de contradições e aporias que confrontarão o homem em sua atitude de compreensão. Weil de fato desmistifica toda uma maneira de filosofar, não o filosofar enquanto tal, mas certo modo de filosofar que só acredita na racionalidade (SOARES, 1997, p. 13). Diante de tal desafio, se encontra o homem que busca compreensão, que anseia por entender seu modo de agir e se compreender dentro da ação. Para ele essa atitude não é necessária, pois,

O filósofo é o indivíduo finito e razoável que visa compreender o infinito do discurso. Aqui existe certamente a herança kantiana. Não existe a filosofia, mas o filosofar, que é a vontade de tudo compreender, fundada numa decisão livre (SOARES, 1998, p. 1082).

Sendo considerada uma das obras filosóficas mais impressionantes e complexas da segunda metade do século XX, a *Lógica da Filosofia* tem a pretensão de compreender os discursos filosóficos produzidos pelo homem na história, através de uma articulação sistemática chamada por Weil de atitude/categoria. Sendo a atitude o modo como o homem vive naturalmente no mundo (COSTESKI, 2015, p.

³ A *Logique de la philosophie*, tem sua primeira edição em 1950, seguidas da segunda em 1967, e reimpressão em 1996. No Brasil a tradução é de 2012.

130), por categoria se compreende “um conceito organizador de um discurso coerente, definindo uma atitude, captando no plano do discurso uma coerência estabelecida na medida em que o homem tendo escolhido compreender, se compreende como realizando uma possibilidade humana na história” (PERINE, 2004, p. 234). O homem na atitude precisa conhecer e compreender mais que uma fração de seu momento,

Por atitude, entende-se a maneira de viver de uma pessoa ou um grupo, levando em consideração todo o seu contexto histórico, isto é, o seu tempo, o seu espaço, a sua cultura, os valores, as coisas, ou seja, o sentido do seu mundo material e espiritual. Todo esse conjunto de variantes e pré-compreensões forma no homem uma determinada maneira de ser, o que justifica a igualdade e a diferença das pessoas, dos povos e das culturas (SOARES, 1998, p. 1083).

Se tomarmos como exemplo o homem contemporâneo que percebe as várias mudanças que acontecem ao seu redor, sejam elas a nível das instituições, mudanças sociais e políticas, sem deixar de perceber as mudanças climáticas das quais o nosso planeta hoje padece, destaca-se que o homem de hoje é livre para tomar decisões, uma atitude diante da realidade que o cerca que busca a compreensão e o sentido.

A atitude é o sentido do seu mundo material e espiritual, dos valores que habitam as coisas e orientam seus atos e sentimentos. Ela é, portanto, o modo de ser humano no mundo, o modo de estar e de viver como homem no mundo. Em geral o homem não é consciente de sua atitude, pois ele vive nela, mais exatamente, ele a vive (PERINE, 2004, p. 233).

O homem na vivência da sua atitude chega a um nível de conhecimento e compreensão de si e da realidade que o envolve que o impulsiona ao ato criativo transformador e radical na medida em que agora o compreende e domina. Neste seguimento, podemos conceber o termo categoria como “o conceito que permite construir um mundo coerente e que confere um sentido a tudo que é e à vida do próprio homem que nesse discurso, apreende e edifica ao mesmo tempo a si mesmo e a seu mundo” (WEIL, 2012, p. 112). Há agora uma separação entre o sujeito e o objeto, isto é, a atitude equivale ao outro que deve ser pensado e questionado. Feito isso, o homem pode até rejeitar a atitude na qual se mantinha, pois, pelo discurso, inaugurando uma nova atitude. Sendo um agente discursivo, o homem pode transformar toda atitude em discurso, e assim produzir uma categoria ou, o que é o

mesmo, um conceito organizador de um discurso coerente (PERINE, 2004, p. 232-234). A categoria não somente exprime uma atitude, mas a define. É por meio dela que se compreende a atitude pura, e por meio desta compreendem-se as atitudes impuras que são as realmente vividas na história, como também os discursos incoerentes, resultados dessas atitudes.

Cada categoria subentende uma atitude. Tudo se organiza, se explica e ganha sentido através da categoria. A categoria passa a ser a explicação coerente de tudo aquilo que os homens fazem na História ao assumirem uma determinada atitude. Categoria deve ser entendida aqui, como categoria filosófica e nunca como categoria metafísica. E. Weil insiste sobre esta diferença, na medida em que é esta diferença, que determina e justifica a sua lógica da filosofia (SOARES, 1998, p. 1084).

A categoria sendo oriunda da atitude ganha agora uma capacidade de organização, um poder de explicitar de modo coerente aquilo que o homem procura saber e entender. Como uma articulação filosófica, e não dentro das categorias metafísicas, essa diferença é de radical importância para a construção de um discurso coerente que analisa o real enquanto tal, mediado pela categoria escolhida ou vivenciada. O que importa para o lógico da filosofia é a compreensão sensata do homem seguindo a pluralidade dos discursos coerentes realizados na história. O sistema desses discursos possíveis ou dessas possibilidades de autocompreensão é a lógica da filosofia (PERINE, 2004, p. 234). E o sistema não é desordenado:

Na Lógica da Filosofia não se define nem uma nova categoria e muito menos uma nova atitude. Ela é a tomada de consciência de si mesmo. Compreende todos os discursos como possibilidade para o homem expressar o que ele faz. Todos formam a totalidade circular da Lógica na qual qualquer discurso tem a sua interpretação e sua razão de ser. Nada existe fora deste círculo hermenêutico, e além do mais, a conotação de circularidade é a possibilidade de se começar de qualquer categoria. Cada categoria pode por sua vez ser um ponto de partida, ou de chegada, ou ainda ser uma mediação; como também a atitude pode passar de uma outra mantendo sempre a racionalidade que lhe é própria. A passagem é livre. Cada atitude se basta a si mesma (SOARES, 1998, p. 1085).

As categorias dentro do plano lógico da *Lógica da Filosofia*, nas quais o homem busca tematizar suas atitudes de compreensão através de sua caminhada na história, são: *Verdade, Não-senso, Verdadeiro e falso, Certeza, Discussão, Objeto, Eu, Deus,*

Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, Absoluto, Obra, Finito, Ação, Sentido e Sabedoria.

A filosofia apresentada por Eric Weil é conscientemente um processo de compreensão sistematizada vinculada à possibilidade para o homem de ligar-se filosoficamente à História e conceituar a sua própria compreensão na busca de um discurso coerente, ainda que não seja ciência, rejeitando viver sem sentido, e procurando com toda a força da sua capacidade de racionalizar, interrogar sobre o sentido. Para tanto, Weil lança mão do conceito de retomada. Ele é essencial à verdade: é ele que permite a aplicação da lógica à realidade da história e, em outras palavras, que permite a compreensão dos discursos concretamente sustentados pelos homens no passado e no presente (WEIL, 2012, p. 123). O conceito de retomada é importante não somente para o sistema *weiliano*, mais para a própria filosofia, pois:

[...] é o movimento de retomadas que faz com que o sistema weiliano seja sempre aberto e dinâmico, consciente de seu limite diante da liberdade das atitudes; por outro lado, é o conceito de retomada que permite pensar a mesma liberdade dentro do discurso filosófico. Por isso, sem o movimento das retomadas, não existiria uma lógica da filosofia nem, tampouco, linguagem e discurso humanos (COSTESKI, 2009, p. 90).

O que precisa ser observado é que juntamente com atitude e categoria, o conceito de retomada é uma ferramenta hermenêutica indispensável para a organização da linguagem em busca da compreensão coerente.

No início de uma nova época – no momento em que um novo interesse, ao querer destruir um mundo envelhecido, organiza um mundo novo –, é, portanto, uma antiga categoria que apreende uma nova atitude e fala da nova categoria, e ao falar a seu respeito também a esconde e deturpa. O homem retoma (para nós que, ao chegar mais tarde, conhecemos a categoria que ele está apenas desenvolvendo) um discurso que, em sua situação, ele já ultrapassou, e pode-se dizer que todo o trabalho de uma lógica aplicada à filosofia consiste na apreensão dessas retomadas de antigas categorias que formam a linguagem e os discursos (não coerentes, embora se pretendam coerentes) dos homens (WEIL, 2012, p. 122-123).

Tendo em vista que o conceito nos permite a aplicação da lógica à realidade histórica, tomando a filosofia em seu filosofar como processo de questionamento para compreensão do sentido da realidade, o conceito de retomada é essa volta a própria

realidade histórica para diante de um novo contexto, compreender os termos do antigo, retomando antigas categorias e as relacionando com a nova realidade. A relevância do tema se relaciona com a própria importância do conceito, de modo que são relativamente poucos os trabalhos científicos que tratam de Deus e de sua retomada como objeto central de investigação⁴.

3 A Categoria Deus na *Lógica da Filosofia*

A categoria *Deus* entra no discurso filosófico porque a fé é uma das atitudes puras ou irredutíveis mediante as quais o homem se mantém no mundo (PERINE, 2004, p. 233). Por todos os lados constatamos esse fato e ao longo da história podemos ver que o homem mantém uma atitude de fé que pode ser demonstrada pelas mais variadas religiões. Sendo um homem em busca de compreensão que deseja viver de forma sensata, não permitindo que sua razão se volte para a violência, o lógico da filosofia não despreza a atitude de fé, mas se coloca para compreendê-la melhor no mundo de suas vivências,

A pretensão do lógico da filosofia é captar a atitude da fé na sua pureza. Portanto, antes de extrair da atitude o que interessa ao filósofo, é preciso ver como ela é vivida pelo crente, a saber, como sentimento religioso em estado puro, aquém da sua sistematização sobre a forma de teologia. A fé se apresenta, na atitude do crente, como o móvel da intencionalidade religiosa cujo termo — Deus ou o Divino — responde ao radicadíssimo sentimento que projeta o homem em direção ao contentamento, quer se o entenda como *eudaimonia*, quer como *beatitudo*. Para dizer o mesmo, a fé é uma das atitudes humanas irredutíveis porque o homem não se descobre só como razão oposta à natureza, mas também como coração, e o desejo do coração é um só: ser feliz (PERINE, 2004, p. 236-237).

Uma vez que o homem comum já vive nessa atitude de fé, precisamos perguntar qual o *Deus* que o lógico está procurando compreender: seria o Deus das religiões já estabelecidas? Ou até mesmo o Ser? O que o homem fincado na busca de entender sua realidade procura? O capítulo sobre *Deus* da *Lógica da filosofia* não equivale a uma teologia filosófica. *Deus* não é para a *Lógica* um ser, mas uma

⁴ Destaco a pesquisa de Henri Bouillard (1908-1981) *Logique de la foi: esquisses, dialogues avec la pensée protestante, approches philosophiques*, e o artigo *Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil* (1977).

categoria, isto é, um conceito organizador de discurso (COSTESKI, 2015, p. 132). Nesse sentido,

[...] a Lógica da filosofia identifica Deus não com o Ser que existe por si mesmo, mas no sentido que o homem dá ao mundo e ele mesmo; em outras palavras, a obra desenvolve não uma teologia natural, mas uma hermenêutica da existência humana. O teólogo compreende primeiro em que capacidade a ideia de Deus entra na obra; ele então examina o que acontece com isso; ele finalmente localiza o significado que o filósofo reconhece nele (CASTRO, 2003, p. 73).

Weil não emula uma racionalidade transcendente em busca de uma ontologia substancial, que parte dos primeiros princípios tais como fizeram Platão e Aristóteles. Em vez disso, ele diz:

A filosofia primeira não é, portanto, uma teoria do Ser, mas o desenvolvimento do *logos*, do discurso, para ele próprio e por ele próprio, na realidade da existência humana, que se compreende em suas realizações na medida em que ela *quer* se compreender. Ela não é ontologia, ela é lógica, não do Ser, mas do discurso humano concreto, dos discursos que formam o discurso em sua unidade (WEIL, 2012, p. 105).

A categoria *Deus* dentro da *Lógica da Filosofia* assume um caráter hermenêutico fundamental para compreensão do próprio homem: “Para nós, porém, é sob a categoria de Deus que, pela primeira vez, o homem se vê e se interpreta na totalidade de sua vida” (WEIL, 2012, p. 266). Diante dessa afirmação surge uma pergunta de relevância fundamental: o homem teria acesso a Deus de forma pura, sem mediação? Weil responde que “o crente não tem linguagem positiva à sua disposição. A revelação não é, para ele, sua linguagem, mas a de Deus” (WEIL, 2012, p. 270). Sendo assim, qual seria a linguagem do crente? Como o homem pode se expressar e falar de Deus autenticamente? Weil aponta que “a linguagem da fé é, assim, a linguagem do sentimento” (WEIL, 2012, p. 260). Seria a linguagem do sentimento suficiente para um discurso mais abrangente?

Para Weil, o que permite que o discurso sobre Deus alcance o grau de coerência e plausibilidade é o conceito de retomada. “Se ele quer conhecer, a retomada lhe é indispensável; pois em si mesma, a categoria não comporta nem o conhecimento de Deus, nem do homem” (WEIL, 2012, p. 270). A retomada permite uma nova compreensão, um novo olhar a partir do antigo. “O sentimento não fala, ele

se expressa, e mesmo essa expressão só é dele para nós. O que as retomadas permitem ao homem é falar de seu sentimento” (WEIL, 2012, p. 270).

Segundo Weil, há um ponto de partida no interior da categoria que permite as retomadas de Deus em outras categorias:

O homem se compreende em Deus - essa formulação tem dois sentidos: é em Deus que o homem se vê, e o homem vê em Deus ele próprio. Ambas as interpretações expressam um único fato, visto uma vez do interior da categoria, outra vez do exterior, fato idêntico, no entanto, porque de ambas as formas se reconhece que o ser do homem se explica no e pelo Ser divino (WEIL, 2012, p. 271).

A categoria de *Deus*, sendo retomada nas categorias *certeza* e *personalidade*, por sua vez, toma posição decisiva na ordem das categorias. Pela primeira vez o homem se vê em sua totalidade, liberdade e efetividade transcendente da razão e do sentimento, transcendente absoluto da natureza. Porém, o homem não vê esse princípio em si mesmo, mas em Deus.

É na categoria *Certeza* que o homem justifica seu discurso sobre Deus de um modo mais concreto: “Por sua intervenção, a fé se transmuta em religião no sentido histórico da palavra. Deus existe. Ele é uma força no mundo, não deste mundo, mas para este mundo” (WEIL, 2012, p. 277). O que garante a retomada de Deus nessa categoria para Weil é que “a categoria da certeza da origem ao conceito de essencial” leva à postulação ainda mais firme da linguagem sobre Deus: “Mas o conceito do essencial não aparece sob esse nome, que comporta um grau de reflexão ainda não alcançado a esse ponto. O nome que lhe é dado pela certeza é o de ser” (WEIL, 2012, p. 166). A partir de agora toda a categoria poderá falar sobre o essencial determinado pela própria categoria:

Essa palavra, "ser" – como dissemos –, é extremamente perigosa. Nós a encontramos sob a primeira categoria, e então a descartamos. Ela poderia encontrar seu lugar nos capítulos seguintes; se lá não a introduzimos foi pela mesma razão, para escapar dos mal-entendidos difíceis de evitar, dada nossa própria situação histórica. Mas a situação mudou: o ser era (ou teria sido) sujeito; agora, é predicado, é enunciado. Teríamos podido dizer Ser em lugar de Verdade, Não Ser por Não Sentido, e por Verdadeiro-Falso: não ser do Não Ser. Agora a categoria diz: isto é. Por isso, visto que toda atitude posterior, quando e se ela for formulada em teoria, retomará a categoria da certeza, toda categoria posterior poderá ser lida como uma forma do ser, e o ser encontrará uma determinação em toda categoria (WEIL, 2012, p. 166).

Na categoria *personalidade* a ideia de Deus, como categoria na *Lógica da Filosofia*, ganha um impulso maior para nossa investigação, pois o homem da personalidade é o homem que vive na interpretação do mundo: é um criador de mundos. Em busca de liberdade, não permitindo que nenhum interesse estranho a sua atitude lhe aprisione, vive essa liberdade da ação e coerência sobre a realidade “Trata-se de viver: e o homem já não quer ser inteligente à custa de sua vida, assim como não quer sacrificar sua inteligência à sua vida (WEIL, 2012, p. 403).

“É na *personalidade*, compreendida a partir da retomada da ideia de Deus, que se encontra o núcleo da teologia cristã” (COSTESKI, 2015, p. 133). Weil diz: “A personalidade é Deus, eis a tese, porque Deus é consciência absoluta: o homem é personalidade consciente porque Deus o é e o homem é sua imagem” (WEIL, 2012, p. 443). Para falar de si mesma, a *personalidade* passa a utilizar estrategicamente do discurso da categoria Deus, criando um aparente paradoxo na linguagem humana. Através da ideia de Deus, a personalidade torna-se livre para viver segundo o seu próprio sentimento (COSTESKI, 2015, p. 133). Estando agora livre da natureza e podendo se assegurar da sua própria fonte à felicidade que procura, transcende o finito.

Já não está só diante da natureza, o eu divino lhe fala, e ele encontra nele outro eu, que, estando acima dele e, portanto, desinteressado, não se opõe a ele, mas pede-lhe apenas para ser, em verdade, tal como seu criador o quis: no finito, imagem da transcendência, liberdade que se determina com vistas à pureza. O homem pode ser feliz porque o eu divino lhe mostra o caminho da bem-aventurança e o ajuda em sua caminhada. Sua origem, seu ser e seu fim não pertencem a esse mundo em que todo ser é isolado e infeliz: ele se apreende em sua plenitude ao retornar à sua fonte, e essa fonte, por transcender e dominar a natureza, inclusive a natureza humana, pode lhe garantir sua felicidade (WEIL, 2012, p. 251).

4 Deus e o Sentido

A busca do lógico enfim se revela em mais do que delinear os espaços lógicos das razões afirmadas em categorias que garantem a explicitude da atitude humana frente ao desafio de compreensão:

A categoria-atitude da ação é a mais alta à qual o homem pode chegar em seu discurso: o discurso aí não apenas se sabe real, como se realiza; aí ele não apenas justifica a realidade, como a torna justa. Por isso ela não pode

ser superada; o homem não estabelece para si um fim mais elevado que sua liberdade na realidade de sua vida, que uma vida com vistas a uma realidade livre, com vistas à unidade entre discurso coerente e realidade coerente, mais elevado que uma ação consciente e razoável, livre e não arbitrária, em vista de um futuro que seja presença na liberdade do sentimento (WEIL, 2012, p. 583).

É na busca da liberdade que a transcendência⁵ filosófica se torna mais explícita na obra *weiliana*. “A transcendência filosófica apresenta-se de vários modos na *Lógica da Filosofia*: nas formalidades das categorias *Sentido* e *Sabedoria*” (COSTESKI, 2013, p. 5). Weil nos diz:

Se, portanto, existe uma categoria para além da categoria da ação - e a ação o exige, na medida em que ela ainda não se concluiu, na medida em que ela fala de negatividade, de fim e de futuro -, ela só pode ser a categoria da filosofia, uma categoria que não serve para compreender tudo, mas que funda a filosofia para ela própria, uma categoria sem atitude, categoria vazia que sempre se preenche, categoria essencialmente por vir na qualidade de não atitude, e que é a categoria da presença (WEIL, 2012, p. 591).

Por conta disso é que a categoria do *Sentido*, para Eric Weil, se torna o ponto de chegada da retomada da ideia de Deus. E, com efeito, a eternidade da presença não é uma ideia inventada: “ela está no fundo e no ponto de consumação de todo discurso humano” (WEIL, 2012, p. 113). A atitude da fé da *Lógica da filosofia* conduz justamente a essa experiência de *Sentido*, “expressa, no caso, por meio de um desejo de amor vivenciado pelas religiões monoteístas e que, enquanto sentimento, do mesmo modo presente em todos os indivíduos, independentemente de sua experiência religiosa” (COSTESKI, 2015, p. 135).

Aqui está posto o fim, a qual nos levou a atitude da fé, a essa presença que é o ponto final em que o sentido se torna uma realidade experimentável por parte do homem que deseja viver em sua liberdade, muito bem salientada pelo Dr. Evanildo Costeski:

Essa é a maneira como ele compreende a transcendência do ser metafísico-ontológico tradicional, esse sobrer indescritível, indizível, mas capaz de fundar toda discricção, todo discurso e todo ser. É essa forma que o infinito pode se apresentar para o homem finito, através da atitude da fé. Trata-se aqui de um infinito formal, de uma Presença, de um sentido, ainda ausente,

⁵ Transcendência filosófica se refere não as modalidades metafísicas, mas à dialética das categorias imanentes aos discursos humanos.

porém desejado, como um fim a ser alcançado pelo discurso e pela ação moral e política (PERINE *et. al.*, 2020, p. 314).

Considerações Finais

A filosofia, portanto, firma suas raízes na escolha livre do homem que procura compreender sua realidade de modo coerente e substancial. Ao decidir tomar a direção da compreensão e do entendimento frente a própria natureza, e dos desafios éticos lançados pelo mundo ao seu redor, que por escolha própria do homem podem desencadear a violência, a categoria *Deus* se mostra como hermenêutica da existência a partir das retomadas nas categorias *certeza*, *personalidade* e *sentido*. Considerada a força valorativa constituinte das relações do indivíduo consigo mesmo, com os outros, com a sociedade e com Deus, sempre em direção à sabedoria.

Assim, a partir do cenário desafiador da atualidade, perceber nas categorias *Deus* e *Sentido* a matriz valorativa que norteia as relações entre os indivíduos, tal como proposto por Weil, implica em situar a ética tanto no plano transcendente, posto que seu nascedouro é Deus, como discurso coerente de Sentido, como no plano imanente, já que sua efetivação se dá no transcorrer das relações de alteridade pela sociedade.

Referências

BERNARDO, L. M. A. V. Retomar: uma condição narratológica de textualidades comuns. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 31, 2013, p. 301-317.

BOUILLARD, H. **Lógica da fé**. São Paulo: Herder, 1968.

BOUILLARD, H. Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil. **Archives de philosophie**, v. 40, 1977, p. 543-621.

CASTELO BRANCO, J. Retomada e Sentido: a base da relação entre filosofia e história da filosofia na Logique de la Philosophie de Eric Weil. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 31, 2013, p. 123-135.

CASTRO, M. L'infini chez Éric Weil et le Dieu chrétien selon Henri Bouillard. **Laval théologique et philosophique**, v. 62, n. 1, p. 67-80, 2003.

COSTESKI, E. A presença de Feuerbach na Lógica da Filosofia. **Revista Dialectus**, Fortaleza, v. 6, n. 2, p. 130-137, 2015.

- COSTESKI, E. **Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- COSTESKI, E. Incidências da Filosofia de Eric Weil na Teologia de Henri Bouillard. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 44, n. 130, 2010, p. 295-304.
- COSTESKI, E. Sentimento, Fé e Reprise em Eric Weil. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 31, 2013, p. 153-162.
- D'AGOSTINI, F. **Lógica do niilismo**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- FEUERBACH, L. **A essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FRANCO, V. **O niilismo**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GUIBAL, F. **Historia, Razón e Libertad**: Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil. Lima: Fondo Editorial de PUCP, 2002.
- PERINE, M. **Eric Weil e a compreensão do nosso tempo**: ética, política, filosofia. São Paulo: Loyola, 2004.
- PERINE, M. **Filosofia e violência**: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- PERINE, M. *et. al.* **Pensamento e história**. São Paulo: É Realizações, 2020.
- SOARES, M. C. A lógica como diálogo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 4, dez./1998, p. 1081-1096.
- SOARES, M. C. **O filósofo e o político**: segundo Eric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- WEIL, E. **Filosofia política**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1990.
- WEIL, E. **Hegel e nós**. Caxias do Sul: EdPUCRS, 2019.
- WEIL, E. **Lógica da Filosofia**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, E. **Problemas kantianos**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- ZUBIRI, X. **Natureza, História, Deus**. São Paulo: É Realizações, 2010.

Recebido em: 01/08/2024
Aprovado em: 16/10/2024



Lara Rocha*

RESUMO

Homem profundamente inserido nas problemáticas de seu tempo, François Marie Arouet buscava identificar de que modo é possível assegurar os direitos básicos dos homens em uma sociedade que, sob a iluminação da razão, pudesse ser constituída de modo mais igualitário. Para tanto, o conceito de lei aparece nos seus escritos como chave de leitura alternativa, porém abrangente, capaz de auxiliar na compreensão da construção social e, por conseguinte, dos predicativos do próprio homem. Desse modo, o presente artigo tem como objetivo a investigação do conceito de lei a partir das obras filosóficas de Voltaire. Ao relacionar a ideia de lei com outros conceitos fundamentais, como liberdade, educação e moral, o filósofo distinguiu as leis civis das leis naturais, procurando identificar os predicativos principais de cada uma delas. Nesse contexto, um questionamento se impõe: boas leis serão suficientes para garantir o funcionamento da sociedade? Para dar direcionamentos para esta questão, as principais obras utilizadas foram *O filósofo ignorante*, *Dicionário filosófico* e *Tratado de metafísica*.

Palavras-chave: Lei natural. Lei Civil. Sociedade. Homem. Voltaire.

Scholium on the concept of law in Voltaire

ABSTRACT

A man deeply involved in the problems of his time, François Marie Arouet identifies how the more egalitarian rights of men are ensured in a society that, the enlightenment of reason, could be constituted of its time. To this end, the concept of law appears in his writings as an alternative, comprehensive reading key, capable of assisting in the understanding of social construction and, therefore, of man's own predicatives. Thus, this article aims to investigate the concept of law from Voltaire's philosophical works. By relating an idea of law with other fundamental concepts, such as liberty, natural and moral education, the philosopher distinguished civil laws from the main laws, identifying the predicatives of each of them. In this context, a mandate is imposed: will good laws be enough to guarantee the functioning of society? To give directions to this question, the main works used were *The ignorant philosopher*, *Philosophical Dictionary* and *Treatise on Metaphysics*.

Keywords: Natural law. Civil law. Society. Man. Voltaire.

Introdução

A investigação sobre em que consistem as leis, se elas possuem gênese em substâncias universais ou se representam apenas convenções originadas com a convivência entre os homens perpassa boa parte da história da filosofia. Para tentar responder a tal questionamento, os antigos acreditavam que investigar a *physis* os levaria a identificar não apenas os elementos por trás de todas as coisas, mas também as leis que regeriam tais elementos. Apenas assim seria possível compreender a dinâmica da natureza.

Foi a partir de Platão que o aspecto antropológico da investigação filosófica sobre as leis ganhou proeminência: elas não mais se relacionavam com o funcionamento da natureza, mas principalmente voltavam-se para a imposição de limites à conduta humana, parâmetros necessários para a existência de uma vida justa e feliz. Nesse horizonte de reflexão, o último diálogo platônico voltou-se exatamente para a discussão sobre as leis escritas, as constituições e o papel do legislador, enquanto “arquiteto” do Estado (PLATÃO, 2004).

Com a chegada do medievo, as leis humanas passaram a ser compreendidas de modo relacionado com as leis divinas, fazendo com que as legislações ideais devessem se basear nos valores cristãos. Antes de mais nada, elas serviriam como um facilitador do aprimoramento dos homens, que poderiam ter seus impulsos pecaminosos freados e, por conta disso, estariam mais próximos do divino. Assim, boas leis na cidade dos homens sem dúvida deixariam entrever as leis eternas e perfeitas da cidade de Deus.

Com a crença de que a racionalidade humana é capaz de iluminar a escuridão das guerras, da violência e da desigualdade, a investigação filosófica sobre as leis foi um dos motes principais do Iluminismo. Neste período, inúmeros autores colaboraram com suas reflexões sobre o homem, a sociedade e as leis; nesse contexto característico, um dos pensadores que mais merece destaque é Voltaire¹.

Nascido no final do século XVII e tendo vivido boa parte do século XVIII, Voltaire viveu num período marcado por inúmeras guerras, revoluções e crise de valores, de

¹ Sobre a importância de Voltaire para a compreensão do século XVIII, as influências clássicas e iluministas em sua obra e de que modo o autor dialogava com os problemas característicos de seu tempo através de suas obras, recomendamos a leitura de Lopes (2011).

um lado, e pela crescente afirmação da racionalidade como fator capaz de evitar conflitos, por outro. Na França, o crescente abismo entre a massa trabalhadora e a burguesia tornou a proposta da criação de um documento capaz de assegurar os direitos universais do homem um passo fundamental a ser dado para assegurar que os indivíduos pudessem ter seus direitos mais básicos garantidos.

Voltaire apontava para a necessidade desta Legislação Magna. Sua crítica às filosofias sistemáticas, aliadas à sua desconfiança da metafísica (ele achava improvável que os homens pudessem desvendar os mistérios propostos por esta disciplina) fizeram com que o filósofo partisse da realidade das relações humanas para compor suas obras. Nesse horizonte de reflexão, um questionamento se impõe: será plausível afirmar que um contexto marcado por guerras, violência, mal, ausência de moral e desigualdade representa o melhor mundo possível? Será que, de fato, não haveria um cenário melhor do que o que se apresenta em nosso miserável mundo?

Estas indagações, relacionadas com o contexto do período iluminista, sinalizam que é inadiável a construção de uma convivência harmônica com o diferente. Foi partindo deste horizonte de reflexão que o autor francês indagou se é possível apontar a existência de uma lei natural e de que modo esta se relaciona com as legislações civis.

Lei natural

Em seu *Diário Filosófico*, Voltaire dedica um verbete exclusivo para definir a lei natural. Segundo ele, é “o instinto que nos faz sentir a justiça” (VOLTAIRE, 1973a, p. 236). A confirmação para tanto reside na observação dos costumes e normas humanas: enquanto as convenções e modismos sempre passam, algumas afirmações permanecem, independente de tempo e de lugar. “Mostrai-me um país onde seja honesto arrebatador o fruto de seu trabalho, violar sua promessa, mentir para prejudicar, caluniar, assassinar, envenenar, ser ingrato para com seu benfeitor, espancar seu pai e sua mãe quando vos dão de comer” (VOLTAIRE, 1973a, p. 236).

Na obra *O filósofo ignorante*, o filósofo francês afirma que, em relação a ideia de justiça, todo o universo permanece de acordo. “A noção de algo justo parece-me tão natural, tão universalmente adquirida por todos os homens que é independente de

toda lei, de todo pacto” (VOLTAIRE, 1973b, p. 324). Por conta disso até mesmo os filósofos, com suas discordâncias teóricas, parecem manter certo equilíbrio de perspectiva em relação a sua ideia de moral e de justiça.

A moral parece-me tão universal, tão calculada pelo Ser universal que nos formou, tão destinada a servir como contrapeso a nossas paixões funestas e a aliviar as penas inevitáveis desta curta vida que, desde Zoroastro até Lorde Shaftesbury, vejo todos os filósofos ensinarem a mesma moral, embora todos tenham ideias diferentes sobre o princípio das coisas [...]. Cada nação teve ritos religiosos particulares e, frequentemente, opiniões absurdas. Mas, desde que se trate de saber se é preciso ser justo, todo o universo está de acordo (VOLTAIRE, 1973b, p. 328).

Segundo Voltaire, a ideia de justiça enquanto lei natural que permite a subsistência da sociedade é transmitida aos homens tanto através de seus sentimentos quanto pela sua razão. Para o autor, a idade em que esta lei natural adentra na consciência humana é a “mesma em que conhecemos que dois e dois são quatro” (VOLTAIRE, 1973b, p. 328).

Desse modo, é possível perceber que a lei natural se relaciona com preceitos indispensáveis para a efetivação de uma convivência social harmônica, mesmo que ela independa das convenções humanas: “o fruto do meu trabalho deve pertencer-me; devo honrar pai e mãe; não tenho direito algum sobre a vida do meu próximo e este nenhum direito tem sobre a minha” (VOLTAIRE, 1973a, p. 239). De acordo com os ditames anteriores, podemos perceber que a lei natural deriva de um princípio universal: aquele que afirma que não se pode, sob nenhuma hipótese, fazer mal a outra pessoa e se regozijar com isso. Como exemplo da gravidade dos desvios gerados pela quebra desta regra fundamental, Voltaire destaca os seguintes vícios: a vingança, a ambição, a covardia, os homicídios e os incestos.

Em sua obra *Tratado de metafísica*, o autor afirma que mesmo que boa parte das regras que ditam o que é bom e o que é mal difiram de um local para outro, “parece-me certo que há leis naturais que os homens são obrigados a respeitar em todo o universo, malgrado as demais leis que possuam” (VOLTAIRE, 1973c, p. 87). Para Voltaire, estas leis universais não foram dadas por Deus para que os homens se governem, mas Ele deu aos homens “certos sentimentos dos quais jamais poderá desfazer-se, vínculos eternos e primeiras leis da sociedade, prevista por Ele como forma da convivência humana” (VOLTAIRE, 1973c, p. 87), entre os quais destacam-

se a benevolência, a compaixão com o sofrimento dos outros, o amor-próprio, as carências e as paixões que, segundo o autor, têm papel fundamental do estabelecimento da sociedade.

De acordo com a filosofia voltairiana, a ideia de bem se relaciona com a lei natural e com as dádivas anteriormente mencionadas, que foram dadas por Deus aos indivíduos, a fim de que se conduzam, a partir delas, do melhor modo possível neste mundo. “Prouvera aos céus que um Ser supremo nos tivesse dado leis e proposto penas e recompensas! Que tivesse dito: ‘Isto é vício em si, isto é virtude em si’. Mas estamos tão longe de possuir as regras do bem e do mal que, de todos aqueles que ousaram dar leis aos homens da parte de Deus, não houve um que tenha dado a décima milésima parte das regras de que precisamos na conduta da vida” (VOLTAIRE, 1973c, p. 88).

Por outro lado, tirar proveito da infelicidade e da desventura de outrem vai de encontro com a ideia de justiça; esta, por sua vez, subsiste tempo suficiente para fundamentar as leis. Todavia, para que o faça é necessário que ela seja *universal*: estando presente em todos os homens, acaba sendo também “natural” (posto que a condição humana infelizmente possibilita que os indivíduos se destruam uns aos outros) que os indivíduos a esqueçam, ou a deturpem, utilizando-a de acordo com os próprios interesses. No entanto, seriam as leis civis naturalmente corrompidas pelas fragilidades humanas, ou é possível que as legislações possam manter intactas as prerrogativas universais da justiça entre os homens?

Lei civil

Em outro verbete de seu *Dicionário Filosófico*, Voltaire dedica-se a investigação sobre a natureza das leis civis, em contraposição às leis naturais; no entanto, faz isto a partir de uma série de historietas que, de acordo com o próprio autor, ouviu em sua viagem da França às Índias e em seu retorno ao país de origem, durante o julgamento de um processo contra ele. A partir destas ocasiões, o filósofo chegou à seguinte conclusão preliminar sobre as leis civis: as leis mudam do mesmo modo que os trajes típicos, pois o que pode ser convencionalmente aceito em um lugar, não necessariamente o será em outro.

Sendo as leis humanas convenções, elas podem se originar não apenas a partir da ideia de justiça, mas também de acordo com as necessidades, ou mesmo através da imposição da força. A legalização da violência, a promulgação de guerras legalmente justificadas e até mesmo a sentença de morte demonstram que as legislações não passam de convenções que também podem servir a fins desumanos e injustos.

Disseram-me que entre os ladrões há leis e que há leis também na guerra. Indaguei o que eram essas leis da guerra. Disseram-me que consistem em se enforcar o corajoso oficial que houver aguentado um posto desprovido de canhões perante um exército real; em se enforcar um prisioneiro, se um dos nossos for enforcado; em se pôr a fogo e sangue as aldeias que não trouxeram toda a sua subsistência no dia aprazado, segundo as ordens do gracioso soberano das vizinhanças. Bom, observei, eis o *Espírito das Leis* (VOLTAIRE, 1973a, p. 239).

As leis civis são fundamentais para a existência da sociedade; no entanto, a observação dos corpos jurídicos dos países demonstra que parte delas parece servir mais a regimes autoritários do que para garantir a felicidade dos homens, já que, assim como as regras de um jogo, o que importa é que, depois de estabelecidas, elas sejam cumpridas. No entanto, não é possível apontar uma natureza arbitrária nas leis pois, segundo Voltaire, pode-se identificar que o direito deriva da máxima que postula que entre dois seres é contra a ordem natural que um construa sua felicidade em detrimento do outro. Do mesmo modo, é de suma importância para a permanência dos corpos sociais e políticos que os direitos dos homens não sejam violados, pois é somente assim que a felicidade pública pode estar presente, de maneira equânime, para os indivíduos. A sociedade não é apenas mantida por leis; na verdade, ela somente pode permanecer se for regida por legislações verdadeiramente justas.

Se examinarmos as diferentes leis veremos que umas tendem a manter esses direitos e que outras atentam contra eles, que umas são conformes ao interesse geral e que outras são contrárias a ele. São, portanto, justas ou injustas por si mesmas. Assim, não é suficiente que a sociedade seja regida por leis, é preciso que estas sejam justas. Não é suficiente que os indivíduos se conformem às leis estabelecidas, é preciso que as próprias leis sejam conformes ao que exige a manutenção do direito de cada um (VOLTAIRE, 1973c, p. 86).

Sobre a observação de que há leis justas e injustas, e que os homens as promulgam e as invalidam com a mesma facilidade, Voltaire destaca que isso somente é possível porque a ideia de justiça é universal: sendo um sentido comum a todos, todos possuem a capacidade natural para fazer leis justas, independente de formação ou de classe social. No entanto, alguns não possuem o senso de justiça suficiente para fazer boas leis. Além disso, sobre o fato de que as leis devem ser maximamente úteis ao gênero humano, e que a capacidade de criá-las independe de grau de instrução ou de classe social, Voltaire destaca que, após se reunir com agricultores de vários lugares, chegou à conclusão de que todos foram capazes de elaborar boas leis:

Todos eles convirão em que deve ser permitido vender aos vizinhos o excedente do seu trigo e que a lei contrária é inumana e absurda; que as moedas representativas dos gêneros deverão ser tão puras como os frutos da terra; que um pai de família deverá ser dono de sua casa; que a religião deve reunir os homens a fim de os unir e não para fazer deles fanáticos e perseguidores; que os que trabalham não devem ser privados dos frutos de seu trabalho com o fim de alimentar a superstição e a ociosidade (VOLTAIRE, 1998, p. 154).

Já que a lei natural a partir da qual se origina a ideia de justiça é “uma verdade de primeira ordem a qual todo o universo dá o seu assentimento” (VOLTAIRE, 1973b, p. 325), o que dizer das inúmeras vezes que, no decorrer da história da humanidade, crimes foram cometidos em nome de uma pretensa “justiça” que não é justa? Segundo Voltaire, os limites do justo e do injusto, assim como o do bem e do mal, por vezes são difíceis de estabelecer; isso acontece porque, mesmo que a ideia de justiça e de direito seja intrínseca aos homens, é uma possibilidade sempre presente que os indivíduos alterem e modifiquem estas noções, numa tentativa de justificar seus atos. No entanto, como a lei natural que origina o senso de justiça é uniforme, certa e invariável, assim como as leis da geometria, sua deturpação não põe em xeque a universalidade da justiça. Com efeito, “a realidade das proposições morais, sua verdade relativamente ao estado dos seres reais, dos homens, depende unicamente dessa verdade de fato: os homens são seres sensíveis e inteligentes” (VOLTAIRE, 1973b, p. 325).

Mesmo que a relação entre o senso universal de justiça, compartilhado por todos os homens, e a criação de leis seja basilar, é comum que as leis sejam

promulgadas a partir da necessidade, fazendo com que todas as vezes que um costume cai em desuso, as legislações anteriores se tornem, em alguns casos, ultrapassadas ou até mesmo detestáveis. No entanto, se as leis variam conforme os hábitos de um povo, porque as regras dos jogos permanecem as mesmas, independente de tempo e de lugar? Essa inviolabilidade (no texto Voltaire utiliza como exemplo o jogo de xadrez) das regras dos jogos reside no equilíbrio e na justeza com as quais sua formulação consegue agradar a todos os seus jogadores; ao contrário, as leis civis, por tender a servir mais à legitimação da injustiça do que ao senso de justiça, facilmente causam repulsa e geram rebeldia.

Para Voltaire, a tirania é o regime em que as leis são promulgadas não a partir do senso de justiça da assembléia ou do monarca, mas apenas considerando o seu capricho e as variações de seu bel-prazer. Para evitar cair no risco da tirania, é fundamental que as legislações sejam claras, uniformes e precisas, já que leis que abrem brechas para diferentes interpretações correm o risco de serem corrompidas. Na verdade, o ideal seria que as leis não variassem segundo os costumes, assim como vimos na metáfora sobre os trajes, mas que sirvam para a melhoria do gênero humano, independente das variações de cultura e de costumes.

Sendo a liberdade a capacidade que os indivíduos possuem de agir de acordo com sua vontade², é imprescindível destacar que Voltaire a relacionou diretamente com a ideia de justiça: apesar do homem poder fazer o que ele quer em muitos casos, podemos indicar aqui que as leis civis servem também para frear os desejos e vícios humanos, de modo que não fiquem impunes os males morais capazes de inviabilizar a convivência. No entanto, não apenas a certeza da punição é capaz de frear os ímpetos destrutivos, mas principalmente a certeza de que “a vida daqueles que desafiam as leis geralmente é a mais miserável” (VOLTAIRE, 1973c, p. 88). Ora, se é natural que os indivíduos convivam uns com os outros, ser objeto de desprezo dos

² O conceito de liberdade em Voltaire é um dos que mais desvelam uma mudança de opinião do autor entre seus primeiros e seus últimos escritos. No *Tratado de metafísica*, querer e agir são definidos pelo autor como o mesmo que ser livre. Já três décadas depois, em *O filósofo ignorante*, o autor mantém esta definição, mas aponta dois possíveis empecilhos para ela: primeiro, o querer que origina a liberdade necessariamente possui uma causa e, nesse sentido, o próprio querer não pode ser livre; segundo, como a vontade sempre esbarra em limitações, ela também não é livre, mesmo que a liberdade obrigatoriamente o seja.

demais, ou mesmo ser marginalizado deste convívio, é a pior penalidade a qual um homem pode estar sujeito.

Moralmente é impossível que um homem perverso não seja reconhecido, e tão logo seja somente suspeitado, perceberá que é objeto de desprezo e horror. Ora, Deus dotou-nos sabiamente de um orgulho incapaz de suportar que os outros homens nos odeiem e nos desprezem. Ser desprezados por aqueles com quem se vive é coisa que ninguém pode e jamais poderá suportar. Talvez seja esse o maior freio que a natureza tenha posto nas injustiças dos homens. Foi pelo temor mútuo que Deus julgou de bom alvitre vinculá-los. Assim, todo homem razoável concluirá que obviamente é do seu interesse ser honesto (VOLTAIRE, 1973c, p. 88).

Mas será que ao homem somente é possível refrear seus instintos destrutivos através do caráter punitivo concernente às legislações? Será inviável que o homem cumpra a lei não apenas por medo, mas pela paixão pelo senso de justiça universal que possibilita a existência das leis? Segundo Voltaire, não apenas o temor do desprezo é capaz de tornar um indivíduo virtuoso, mas também o gosto pela própria virtude; nesse sentido, a educação é capaz de despertar nos sujeitos o gosto pelo senso de justiça e por todos estes sentimentos tão caros para a vida em comunidade, que podem ser encontrados em nossa própria natureza, e por isso pode ser descrita como exigência fundamental da formação do indivíduo para a vida em sociedade. Deste modo, para a indagação sobre uma possível antinomia entre a liberdade dos homens e a existência das leis, a resposta é clara: o ensino, ao incutir nos homens a importância das virtudes e da lei natural que habilita-os para o senso de justiça, faz com que eles respeitem também as leis civis, ou que, em caso de leis injustas, que lutem pela promulgação de outro código jurídico³. Ademais, a educação é também capaz de demonstrar aos homens a importância de outro universal, a honra, que segundo o autor, é o outro eixo da sociedade.

³ Apesar de não ser o tema principal de nosso trabalho, é importante ressaltar a importância do conceito de educação para a teoria política de Voltaire. Auxiliando aos homens a superar uma visão mítica e inocente sobre a natureza e o mundo, uma das suas funções principais é fazer com que os homens desconfiem dos testamentos e dos sistemas, tendo sempre em vista a manutenção de sua liberdade de expressão (Cf. VOLTAIRE, 1995. p. 380).

Considerações Finais

A investigação sobre as leis envolve boa parte da história da filosofia. Seja como princípio de movimento da natureza, seja como elemento indispensável para a formação, constituição e manutenção de corpos políticos duradouros, muitos filósofos se dedicaram a observação das legislações.

Apesar de tantas contribuições, o contexto do final da Idade Moderna apresentou uma série de predicados que tornaram imprescindível pensar sobre as leis tendo como pano de fundo específico este contexto. Um período repleto de guerras e revoluções, aliado ao crescente desenvolvimento do abismo econômico e social que tornou trabalhadores, burgueses e nobreza classes diametralmente opostas, colocou a função e a eficácia das leis em xeque: afinal, é possível que hajam leis realmente justas?

Dialogando com estas problemáticas, Voltaire buscava identificar de que modo as leis podem colaborar com a liberdade de expressão, com a manutenção dos direitos básicos à população e, fundamentalmente, com a construção de uma sociedade menos desigual, mais justa e menos preconceituosa. Acreditando ser fundamental a criação de um documento que promulgasse os direitos universais dos homens, o que se realizou durante a Revolução Francesa, para o autor francês as leis ocupavam papel basilar na formação de corpos políticos duradouros.

Para que haja uma carta que garanta os direitos fundamentais dos homens é mandatório que a própria ideia de direito e, por conseguinte de justiça, também sejam universais. Por conta disso, Voltaire acreditava na existência de leis naturais que, diferentemente das leis civis, não mudariam conforme o tempo, o local e os costumes. Nesse horizonte de reflexão, a ideia de justo e injusto, de bem e de mal, seriam reconhecidas em todo o universo. Todavia, diante disso um questionamento se impõe: se as leis naturais enquanto o instinto que nos faz sentir a justiça estão presentes em todos os homens, como explicar a existência das legislações nitidamente injustas, que servem muito mais para a manutenção de um determinado *status quo* e da imposição da força do que para a propagação da justiça?

Como a natureza humana é limitada e frágil, é “natural” que os indivíduos acabem por justificar seus atos a partir de uma deturpação das leis. Nesse sentido,

por mais que as leis civis estejam sujeitas às variações trazidas através da necessidade e da força, as leis naturais não estão. Por conta dessa estabilidade, elas podem ser o norte capaz de guiar os homens e os legisladores na direção de uma sociedade mais justa para um maior número de indivíduos.

A atualidade do questionamento sobre a eficácia, a abrangência e o sentido de justiça que subjazem as leis fazem da leitura de Voltaire sobre este conceito uma chave de leitura alternativa e abrangente para a compreensão não apenas do período histórico vivido pelo autor, mas principalmente do nosso próprio tempo. Porquanto investigar as leis significa sempre voltar o olhar sobre o que nos constitui enquanto corpo social, a contribuição voltairiana é uma leitura fundamental para todos aqueles que buscam responder ao seguinte questionamento: no atual estado político, em que as leis variam com a mesma facilidade com a qual as necessidades dos grupos dominantes se afirmam, é possível pensar na construção de uma legislação justa, capaz de garantir que os homens vivam livremente e com sua dignidade resguardada?

Referências

LOPES, M.A. **Voltaire historiador**. Uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo. Campinas: Papirus, 2011.

PLATÃO. **As Leis**. Lisboa: Edições 70, 2004.

VOLTAIRE. **Cartas inglesas. Dicionário filosófico**. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

VOLTAIRE. **Contos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. Tradução de Líbero Rangel de Tarso. São Paulo: Ediouro, 1998.

VOLTAIRE. **O filósofo ignorante**. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

VOLTAIRE. **Tratado de metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.

Recebido: 17/11/2024
Aprovado: 06/01/2025



Henrique Lott*

RESUMO

Este artigo propõe uma investigação sobre a noção de sensualismo desenvolvida pelo filósofo francês Claude-Adrien Helvétius, assim como as implicações que essa noção tem no que diz respeito à conduta humana, sob o ponto de vista da ação moral. Inicialmente apresentamos uma breve contextualização sobre alguns dos principais postulados da ética na tradição filosófica ocidental, com o intuito de demarcar a posição e a originalidade da ética helvética em relação a essa tradição. Em um segundo momento, vamos analisar especificamente a proposição do pensador francês que procura valorizar o papel de sentimentos como, por exemplo, a paixão, o desejo, o prazer e o amor próprio, situando-os como elementos fundamentais que conduzem e dão forma à ação moral. Por fim, concluiremos nossa abordagem enfatizando o que se convencionou chamar de sensualismo paradoxal da ética de Helvétius, aportando posicionamentos críticos, controvérsias e também certas concordâncias no que diz respeito a esse entendimento.

Palavras-chave: Sensualismo paradoxal. Ética. Sentimentos. Helvétius.

The paradoxical sensualism in Helvétius' ethics : desire, passion, and self-love as the leitmotif of morality

ABSTRACT

This article offers an investigation into the notion of sensualism developed by the French philosopher Claude-Adrien Helvétius, as well as the implications this notion holds regarding human conduct from the perspective of moral action. Initially, we provide a brief contextualisation of some of the main tenets of ethics within the Western philosophical tradition, with the aim of delineating the position and originality of Helvétian ethics in relation to this tradition. Subsequently, we will specifically analyse the French thinker's proposition that seeks to emphasise the role of feelings such as passion, desire, pleasure, and self-love, situating them as fundamental elements that guide and shape moral action. Finally, we will conclude our approach by highlighting what has come to be known as the paradoxical sensualism of Helvétius' ethics, providing critical viewpoints, controversies, as well as certain agreements regarding this understanding.

Keywords: Paradoxical sensualism. Ethics. Feelings. Helvétius.

* Graduado em Filosofia (2004) nas modalidades Licenciatura e Bacharelado, pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES). Mestre (2007) e Doutor (2013) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), tendo feito seu estágio doutoral (2012) na modalidade Recherches Doctorales Libres, junto à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris, na França, com a bolsa sanduíche da Capes. Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas, tendo realizado seu estágio com a bolsa do Programa Nacional de Pós-doutorado da Capes. Suas linhas de pesquisas estão relacionadas mais diretamente com Ciência da Religião, Filosofia da Religião, Filosofia Política e Laicidade. Atuou de 2019 a 2021 como professor Substituto do Magistério Superior, no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: henlott@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3835314784122476>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9346-7042>.

Introdução

As ideias do filósofo francês Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) geraram muitas polêmicas, críticas, controvérsias, mas também adesões. Uns, como, por exemplo, Denis Diderot, o consideravam excessivamente materialista em suas formulações; outros, como Nietzsche, veneravam suas ideias como alguém que soube identificar o ser humano de uma forma clara e extremamente realista, revelando a verdadeira natureza humana.

O que podemos entrever ao estudarmos suas obras é que o pensamento de Helvétius não deixa muita margem para especulações metafísicas. Ele parte de um solo árido e apresenta uma visão extremamente radical em que procura olhar para a realidade e decifrá-la tal como ela é. Não há, portanto, nenhum tipo de idealização fantasiosa do ser humano em sua obra. Seu propósito é apresentar a realidade humana sem véus, floreios ou encantamentos. É por esse motivo que ele procura identificar as características mais fundamentais e concretas da ação humana, bem como suas motivações mais evidentes.

Para analisarmos as diretrizes que consideramos mais marcantes na obra helvetiana, dividimos o presente artigo em três partes distintas. Na primeira parte, apresentamos brevemente algumas das principais linhas teóricas que se afirmaram na reflexão sobre a ética da tradição filosófica antiga e moderna. O propósito dessa parte é abrir o caminho para posteriormente destacar os contrastes fulgurantes que essa tradição denota em relação ao pensamento de Helvétius. Veremos como os pressupostos sedimentados pela ética clássica e moderna, seguem, em linhas gerais, a ideia comumente aceita de que a racionalidade deve dominar e preponderar sobre nossa parte instintiva. Esse seria, por assim dizer, o corolário que nos permitiria agir corretamente, seguindo, para isso, parâmetros preestabelecidos por conceitos como retidão, bondade, altruísmo e controle pessoal.

Na segunda parte de nossa investigação, o foco da especulação se dirige fundamentalmente para questões relacionadas com o papel que os sentimentos exercem no âmbito de nossas escolhas e na nossa forma de agir, segundo a perspectiva da ética helvetiana. O que ficará evidente nesse segundo momento de abordagem, é que a busca pela compreensão da realidade concreta que dá suporte à ação moral deve ser identificada fundamentalmente com os nossos sentimentos. Em

outros termos, agimos sempre de acordo com os ditames de nossas paixões, nossos desejos, nosso egoísmo e nossos interesses pessoais.

Na última parte deste artigo, vamos analisar o que se convencionou chamar de sensualismo paradoxal na concepção ética de Helvétius. Trata-se de uma concepção que embasa seu entendimento geral sobre a ação moral e sobre os condicionamentos próprios dessa ação. As polêmicas em torno dessa terminologia, que é comumente usada para definir o *modus operandi* da reflexão de nosso autor, apresentam, por um lado, inúmeras críticas, especialmente no diz respeito às questões relacionadas com a educação e também com o modo singular, diverso e desigual da apreensão humana, quando vinculada estritamente ao sensualismo. Por outro lado, temos uma visão positiva que avalia que o estudo científico dessa dimensão sensitiva humana, tal como apresentada por Helvétius, revela uma forma de percepção antropológica de extensão global. Uma forma que seria capaz de esclarecer com grande propriedade as características psíquicas que configuram e dão forma à nossa maneira de agir que, por sua vez, segue as designações do desejo e do amor próprio, que são sentimentos universais.

1 Alguns postulados teóricos sobre a conduta ética na tradição filosófica ocidental

Como já indicamos, antes de adentrarmos ao escopo das questões diretamente relacionadas com a moral em Helvétius, apresentamos, para efeito comparativo, uma breve digressão sobre alguns aspectos da ética na tradição filosófica do Ocidente. Podemos dizer que as especulações sobre o sentido e as motivações da conduta moral fazem parte de um enorme arco temporal de estudos que remontam às origens de nossa história cultural. A ética é comumente considerada como uma ciência da moral ou uma ciência do *ethos*. Contudo, há uma diferenciação de significados nesse termo grego cuja grafia se distingue pelas letras iniciais da palavra. Temos, assim, *ethos* grafado no início da palavra com a letra *épsilon* (ἔθος); e temos também, o termo grafado inicialmente com a letra *êta* (ἦθος). No primeiro caso a palavra *ethos* designa significados relacionados com costumes, hábitos e ações diversas. No segundo caso, a palavra *ethos* faz referência a um tipo específico de ação que está orientada para o bem e para o autocontrole (cf. VAZ, 2000, p. 12-14).

A nosso ver, essas questões relacionadas com a conduta ética estão — de modo consciente ou inconsciente — cada vez mais presentes no imaginário das pessoas, especialmente quando diz respeito à ação que parte si mesmo e se coloca como exemplo ou parâmetro de procedimento no campo do que comumente se considera como atitude “moralmente correta”. Mas o que é afinal de contas uma atitude correta? E, até que ponto, temos ou não o controle de nossas próprias ações para que possamos agir sempre com ética e correção? E, enfim, quais são os parâmetros que devemos seguir para atingirmos um objetivo que seja considerado eticamente desejável?

Se repassarmos os principais postulados da ética na tradição filosófica do Ocidente, encontraremos inúmeras e diferenciadas respostas; os critérios, no entanto, são bastante diversos, dependendo de cada enfoque teórico. Aristóteles, por exemplo, dizia que a ética está diretamente relacionada com a sabedoria prática e que esta compreende uma das principais virtudes humanas que, por sua vez, é adquirida com o exercício continuado da prudência (**φρόνηση**). O ideal do sábio seria então construído através de ações práticas voltadas para o cultivo das virtudes, o que lhe daria a capacidade “de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente” (*Ética a Nicômaco*, VI 5, 1140a, 25-35; 1140b, 5-30).

Para Aristóteles, a virtude é um hábito que deve ser cultivado de modo voluntário; e, as virtudes morais em particular, consistem em saber encontrar o “justo meio entre os extremos” (*Ética a Nicômaco*, II, 1106b, 5-25). É preciso, nesse caso, saber evitar tanto o excesso como a deficiência e, além disso, ter sempre em vista o *sumo bem* que conduz à felicidade (**εὐδαιμονία**) do homem (*Retórica*, V, 1360b). Por conseguinte, ao agir de acordo com as virtudes morais, o homem se torna apto a escolher a forma correta para sua conduta ética. Sendo assim, ele será capaz de superar o apelo das paixões de seus apetites corporais que o arrastam em direção à cólera, ao temor, à inveja e a tantas outras paixões que, quando fora de controle, são danosas para a vida humana. No âmbito dessas considerações, segundo o filósofo de Estagira, a conduta ideal que nos permite levar uma vida ética desejável deve ser pautada pela racionalidade. Ao seguir esse princípio, daremos preferência à temperança e aos prazeres ligados com as atividades espirituais que, naquilo que lhes diz respeito, estão em conformidade com a “virtude perfeita” que nos conduz à felicidade (*Ética a Nicômaco*, I, 13, 1102a, 5).

Temos, além dessa concepção aristotélica, inúmeras outras que se desdobraram ao longo da história e que, de certo modo, influenciaram tanto a filosofia moderna como a contemporânea. Certamente não há como enumerar todas essas concepções aqui e nem é essa a nossa intenção. Pois bem, se a ética de Aristóteles tem como foco a *eudemonia* (felicidade); em Epicuro temos uma ética pautada pela *hedoné* (ἡδονή), termo grego geralmente traduzido como prazer ou vontade. E aqui podemos antever, *mutatis mutandis*, algumas semelhanças com o entendimento que Helvétius tem a respeito da moral. Isso porque o prazer é para Epicuro é a fonte e ao mesmo tempo o critério último que justificaria nossa conduta. Sob esse ponto de vista, só é possível chegar à felicidade através da busca pelo prazer. No entanto, é preciso que essa busca se faça com sabedoria e, por sua vez, seja refinada o bastante para que possamos viver bem neste mundo.

Esse preceito nos faz perceber que Epicuro não era um hedonista no sentido estrito do termo. Embora considerasse que, se por um lado, deveríamos evitar a dor de todo e qualquer modo, pois a dor constitui justamente o contrário do prazer; por outro lado, avaliava que deveríamos buscar atingir o prazer na maior escala possível que, a seu ver, é o único bem. Porém, advertia também ser preciso ter em conta que o homem “é um composto de corpo e alma” e, sendo assim, os prazeres que sentimos são diferenciados. Ou seja, temos os prazeres “do corpo [que] são essencialmente carnis. Porém, a alma tem uma classe de prazer mais elevado, que Epicuro denomina **χαρά** (gozo)” (FRAILE, 1965, p. 594).

Para esse filósofo da cidade de Samos, o sábio deve procurar viver uma vida virtuosa que, por sua própria natureza, está mais ligada aos prazeres da alma. Nesse caso, seria possível considerar que nem todas as dores são necessariamente males. Nessa estimativa, entende-se que, em muitos casos, as dores ou a privação de certos prazeres corporais são melhores do que os prazeres incontidos, pois estes nos levam a dores maiores. Assim, quando o sábio “opta pela comida mais saborosa e não pela mais abundante, do mesmo modo ele colhe os frutos de um tempo bem vivido, ainda que breve” (EPICURO, *Carta a Meneceu*, § 8, 2002, p. 31).

Por esse ângulo de apreensão, o sábio é então capaz de moderar os apetites e desenvolver a virtude da temperança, calculando bem as consequências de suas escolhas. Isso significa que “não se deve eleger às cegas qualquer prazer”, sobretudo aqueles que estão particularmente ligados ao “corpo, porque podem [estar] mesclados

com muitos males”. Um dos pontos altos da ética epicureana é atingir o estado de pacificação da alma, a *ataraxia* (ἀταραξία). Com isso, se alcança “a paz interior da alma, livre de dores, de temores e perturbações”. E é justamente “nessa paz interior que consiste o prazer mais intenso” (FRAILE, 1965, p. 594-595).

Para além das concepções éticas de Aristóteles e Epicuro — que certamente marcaram de forma indelével a cultura filosófica grega antiga e influenciaram e se desdobraram na modernidade e na contemporaneidade — muitas outras concepções mereceriam ser apreciadas como, por exemplo, a ética de Sócrates, de Platão e dos filósofos estoicos em geral. Todos eles adotavam critérios éticos gerais através dos quais poderíamos identificar algumas semelhanças. Entre elas, predomina a ideia de superação dos desejos carnis quando se valoriza a racionalidade, e essa condição nos daria os parâmetros e a medida justa e adequada para as ações humanas virtuosas. Essas concepções éticas implicam, via de regra, a superação dos desejos e a necessidade de um controle da mente sobre o corpo, ou seja, um controle da parte inteligível sobre a parte sensível do ser humano.

Podemos dizer que a modernidade filosófica não fugiu a essa regra dos antigos gregos, pois manteve, guardando as devidas distâncias, o critério da racionalidade como fundamento e conduta para a ação moral virtuosa. E uma das contribuições modernas mais importantes para o entendimento sobre a ética e o agir moral é a do filósofo alemão Immanuel Kant. Ele elaborou a teoria de uma lei moral com valor universal, a partir de sua noção de *imperativo categórico*¹. Tal imperativo seria capaz de dominar e determinar os impulsos da vontade e, por conseguinte, conduzir a ação moral em conformidade com as leis racionais.

¹ A questão do imperativo categórico em Kant é de fundamental importância para o entendimento sobre sua concepção de moral. É, na verdade, o principal objetivo da marcha que o filósofo alemão estabelece como princípio supremo da ação moral (cf. PESQUEUX, 2021, p. 6). O imperativo categórico está diretamente ligado com a determinação das máximas que orientam a ação humana que podem, por sua vez, serem identificadas com a liberdade da autonomia da vontade. Para Kant, o termo imperativo pode ser definido em geral como algo que tem como proposta uma ação livre com vistas a determinado fim. Os imperativos podem ser hipotéticos ou categóricos. Os hipotéticos são aqueles imperativos que buscam alcançar algum fim que se queira. São, por assim dizer, regras de habilidade que se voltam para alcançar determinados fins condicionados. Já os imperativos categóricos estão estritamente vinculados com a ideia de uma lei moral que se impõe pelo dever e que tem, além disso, um caráter universal. Em suma, os imperativos categóricos são leis que têm valor incondicional para o ser de razão (cf. CAYGILL, 2000, p. 192-193). Kant elabora uma máxima moral como “Lei fundamental da razão prática pura” ao escrever que devemos “agir de tal modo que a máxima de nossa vontade possa sempre ter validade como princípio de uma legislação universal” (*Crítica da Razão Prática*, Cap. I § 7, p. 126). Alguns autores consideram que “o conceito [kantiano] de imperativo categórico permanece como uma das fontes de inspiração dominantes da teoria moral contemporânea” (LANGLOIS, 2004, p. 154).

Em outras palavras, a compreensão de Kant está vinculada com a ideia de dever que, conseqüentemente, impõe uma espécie de obrigação absoluta e, naquilo que lhe é próprio, dá origem à moralidade. A razão teria nesse caso a capacidade de conduzir a vontade e superar os apelos dos apetites sensíveis. Além disso, “o pensamento do dever constitui por si mesmo um móvel suficiente” para que possamos adequar nossos desejos ao que seria a forma moralmente correta de agir (FUSSLER, 2003, p. 39). No entendimento do filósofo alemão, é somente através das ações que se colocam em conformidade com o dever que se torna possível encontrar o valor moral.

Um aspecto importante na teoria kantiana do agir moral está diretamente ligado com a noção de liberdade. Contudo, essa tal liberdade só atinge plenitude a partir do momento em que é “determinada independentemente de tudo o que é empírico (simplesmente pela representação de uma lei em geral e pela forma desta)” (KANT, 2003, p. 175). Sob esse ponto de vista, é preciso considerar que a liberdade, aos olhos do filósofo alemão, está intimamente relacionada com a “consciência imediata ou obrigação absoluta com um ‘fato de razão’” (DUDLEY, 2013, p. 59).

Outra importante contribuição para a compreensão do agir moral é a do pensador alemão Friedrich Nietzsche. Ele criticou duramente a posição de Kant a partir da concepção que Helvétius desenvolveu sobre a moral, valorizando, de modo especial, a questão da *vontade de poder* como algo intrínseco à natureza humana. Helvétius teria sido, nesse caso, um precursor das “teses nitzscheanas sobre a vontade de poder” (BERTOT, 2023, p. 8)². Nietzsche foi um crítico contumaz das teorias morais que se afirmaram no Ocidente. A seus olhos, esse tipo de teoria sobre a moral que se afirmou com a tradição filosófica foi arditamente construída para dominar as pessoas e, mais especificamente, para que os fracos pudessem dominar os fortes. Trata-se, segundo ele, de uma “moral do ressentimento”, que esconde uma espécie de “vingança imaginária” para que possa obter algum tipo de compensação³.

² Todas as traduções do francês para o português, bem como do italiano para o português apresentadas no presente artigo foram realizadas por nós.

³ A noção de moral ressentida tem grande importância no pensamento de Nietzsche. Trata-se do “conceito central de uma de suas obras maiores, *A Genealogia da moral*”. Nessa obra o autor desenvolve uma análise sobre “a má consciência e o ideal ascético” ao escrever a respeito do ressentimento que, no seu parecer, configura uma atitude que “representa um motivo de revolta dos escravos e [de] inversão dos valores”. Essa comiseração revoltosa impregnou a “moral contemporânea” que, por seu turno, acabou negando os verdadeiros valores da humanidade para afirmar a “satisfação de um instinto de ressentimento” (SOCQUET, 2024, p. 7). No entendimento de Nietzsche, a moral

Bem diferente do que seria uma “moral nobre [que] nasce de um triunfante Sim a si mesma” (NIETZSCHE, 1999, p. 29).

Ao considerar essas questões, Nietzsche chega à conclusão que há, de um lado, uma moral aristocrática, que seria a moral dos fortes; e que, de outro lado, há uma moral dos escravos que, para nascer e ganhar corpo precisa criar “um mundo oposto e exterior”. Sendo assim, essa moral escrava “é no fundo reação” (NIETZSCHE, 1999, p. 29). A seu ver, o que se pode observar nesse tipo de moral do ressentimento, é que ela age contra certos princípios fundamentais do ser humano como, por exemplo, a força, o amor e a vida que, por sua vez, elevam as virtudes e a humanidade do homem. A moral ressentida trabalha então para o desinteresse deste mundo e a submissão. Ou seja, trabalha contra o próprio homem e seus valores mais fundamentais.

Contudo, embora essa moral reativa, também chamada de moral de rebanho, própria do “homem-cordeiro”, trabalhe contra a afirmação dos verdadeiros valores humanos, ela faz parte de um processo de ascensão que, segundo Nietzsche, nos permitirá alcançar a condição de *homem superior*. Isso porque a moral ressentida acaba sendo uma espécie de adubo para a emergência dos valores supremos da humanidade e, especialmente os do Super-Homem. Assim, será possível contemplar uma “beleza do além-do-homem [que] veio a mim como sombra. Ai, meus irmãos! Que me importam ainda — os deuses!” (NIETZSCHE, 1983, p. 235).

Em seu posicionamento extremamente crítico com relação às teorias da moral elaboradas pela tradição filosófica do Ocidente, Nietzsche encontra um caminho promissor para suas investigações através das obras do filósofo francês Claude-Adrien Helvétius. E, em nosso entendimento, como veremos a seguir, as ideias de Helvétius poderiam servir plenamente para uma reflexão sobre o momento contemporâneo em que vivemos.

afirmativa, ao contrário da moral ressentida, está identificada com a vontade de poder, que é a forma como se afirmam os valores humanos (cf. MÉNISSIER, 2010, p. 73). Por este motivo, ele entende que “o homem do ressentimento não é fraco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de trás*, ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo” (NIETZSCHE, 1999, p. 30).

2 A moral dos sentimentos na ética de Helvétius

Helvétius escreveu duas obras de grande importância sobre a ação moral e o conhecimento das paixões do homem. A primeira, intitulada *Do Espírito*, foi publicada em 1758; a segunda, intitulada *Do Homem*, teve sua edição inicial em 1771. Essas obras tocaram a sensibilidade de Nietzsche que, a seu modo, considerou o pensamento de Helvétius como “o último grande acontecimento da moral” (SANTOS, 2017, p. 80). Isso porque o pensador francês oferece, especialmente em sua obra *Do Espírito*, uma compreensão que indica a ideia de que o *desejo de poder* está relacionado fundamentalmente com o impulso que conduz o homem em direção à realização de sua felicidade e à sua realização plena que dá, por assim dizer, sentido à sua existência (cf. TOTO, 2023, p. 52).

Na maioria das concepções éticas que mencionamos brevemente acima, as idealizações predominavam no sentido de dizer o que seria o agir correto e como este deveria se pautar. Em geral, procurava-se seguir princípios e normas que pretendiam mostrar o que é uma ação moral idealmente correta. Para Helvétius, ao contrário, o que importa é conhecer como o homem age de fato, sem fantasiar ou tentar elaborar uma forma de ação ideal que, muitas vezes, não passa de uma abstração indevida que se distancia cada vez mais da realidade concreta e objetiva. Esse filósofo pretendia mostrar os fatos reais que envolvem a verdade e o *leitmotiv* das condutas humanas que, segundo ele, estão

[...] estreitamente [ligadas] ao conhecimento do coração e das paixões do homem, seria impossível escrever sobre este tema, sem ter, pelo menos, que falar desta parte da moral comum aos homens de todas as nações, e que só pode ter, em todos os governos, apenas o bem público por objeto (HELVÉTIUS, 1984, p. 173).

E aqui somos instados a perguntar: em quais condições se dá a ação moral ligada às paixões e quais os principais objetivos desta ação, segundo o filósofo francês? Helvétius não coloca panos quentes, pois procura “analisar os fatos, como [os] físicos analisam um experimento e daí retirar suas considerações para postular o princípio de conhecimento e ação do homem” (FERRAZ, 2012, p. 63-64). Em outras palavras, ele pretende mostrar a realidade nua e crua. Se a ética tradicional tinha como objetivo apresentar os meios para que o homem pudesse dominar seus instintos

e apelos egoístas, a ética de Helvétius acabou descobrindo o real impulso instintivo do ser humano.

Desse modo, o filósofo francês conseguiu perceber “que tudo que o homem glorifica como desinteresse, magnanimidade e altruísmo só se distingue pelo nome, não na coisa em si, dos instintos mais elementares da natureza humana, dos desejos e das paixões” (CASSIRER, 1997, p. 48-49). Isso quer dizer que o ser humano age de acordo com seus interesses e através de seus instintos emocionais, sensuais e passionais. Em outros termos, não há, por conseguinte,

[...] nenhuma grandeza moral que se eleve acima desse nível: por elevados que sejam os objetivos que a vontade se atribui, algum bem supraterrrestre, alguma finalidade supra-sensível que ela possa imaginar-se perseguindo, ela nem por isso deixará de permanecer igualmente encerrada em um círculo estreito do egoísmo, da ambição e da vaidade (CASSIRER, 1997, p. 49).

Helvétius se coloca numa posição oposta à dos defensores da visão tradicional e, por este motivo, quer dar um tratamento científico à moral, procurando identificar suas condições reais, sem buscar uma justificação meramente formal (cf. SANTOS, 2017). Sob esse ponto de vista, podemos dizer que o filósofo francês identifica que a questão moral está geralmente focada na escolha de si mesmo e que o ser humano toma essa escolha como parâmetro do que seria uma “conduta ética ideal”. A nosso ver, essa teoria ética descreve com precisão o que vemos no âmbito das disputas ideológicas do cenário contemporâneo. Por um lado, as pessoas adotam certas posições políticas que tomam para si um discurso de verdade; por outro lado, demonizam as posições contrárias. Além disso, muitos adeptos do que se convencionou chamar de “politicamente correto”, alardeiam e expõem seus supostos atos de bondade, solidariedade ou compaixão se vangloriando de que isso comprova uma conduta moral justa e correta. Contudo, cabe perguntar: será que é isso mesmo?

Como esclarecimento, é válido ressaltar que é a partir do princípio de sensibilidade que Helvétius propõe sua concepção do desenvolvimento humano que, no seu modo de ver, está conectado com as recepções de sensações de prazer ou dor, que movem os seres e que possibilita o desenvolvimento da memória, dos julgamentos e da racionalidade. A importância da investigação sobre o ser humano amplia, segundo ele, a possibilidade de conquistar um solo firme para a

regulamentação educacional e moral com vistas a promover a melhora da sociedade (cf. MILEK, 2019, p. 18).

Ao almejar encontrar o fundamento concreto que conduz as ações humanas, Helvétius acaba por estabelecer as bases que interligam nossa capacidade real de pensar com as sensações que experimentamos no dia-a-dia. É partindo desse enfoque que o pensador francês entende que a moral deve ser estudada empiricamente, tal como uma ciência verifica a evidência dos dados concretos que se apresentam na realidade (cf. PUCCINI, 2014, p. 3). Sua compreensão está, nesse sentido, em consonância com a de alguns pensadores iluministas, que entendiam que o estudo da moral deveria ter como parâmetros as ideias elaboradas pelos próprios homens (cf. MILEK, 2019, p. 19). Mas, além disso, na visão de Helvétius (1984, p. 274), os seres humanos têm um tipo de centralidade de “desejo [que] origina-se no amor ao prazer e, por conseguinte, na própria natureza do homem”.

Não obstante haver algumas consonâncias com o modelo geral *des Lumières*, as teses helvéticas serão confrontadas no âmbito das próprias ideias iluministas, uma vez que foram vistas como provocações que pesaram sobre os principais postulados dos enciclopedistas. Alguns consideraram que a obra *Do Espírito* denotava por um lado um patente materialismo; e por outro, uma “benevolência no que diz respeito aos ateus”. Tudo isso fazia com que o pensamento de Helvétius fosse considerado, tanto sob o ponto de vista da moral quanto da política, eivado de uma dimensão híbrida que seria, ao mesmo tempo, perigosa e ímpia. Porém, o que “ele produziu é o que nós podemos chamar de uma antropologia de interesse que funda toda [uma] normatividade moral e política” (AUDIDIÈRE, 2006, p. 141).

3 Aproximações e críticas ao sensualismo paradoxal de Helvétius

As críticas ao sensualismo de Helvétius tomam corpo especialmente com as ponderações que Denis Diderot apresenta sobre a questão da redução à sensibilidade física, considerando-a, por sua vez, como uma forma insuficiente de compreensão⁴.

⁴ A crítica de Diderot a Helvétius tem um enfoque especial sobre a questão da educação. Ele refuta as teses de Helvétius por considerar que o campo das sensações defendidas pelo autor de *Do Espírito*, como fatores que determinam a educação, por si só não seriam capazes de bem formar e educar os homens. Diderot enfatiza a importância fundamental que o ambiente tem “no desenvolvimento das faculdades humanas. O filósofo como todo ser humano, é tomado em uma combinação necessária de acasos particulares de toda ordem, históricos e geográficos, sociais, familiares e educativos”. Sua

Desse modo, “Diderot questionaria como a sensibilidade física pode ser geradora de faculdades enquanto tais faculdades se reduzem a própria sensibilidade” (MILEK, 2019, p. 19). Contrário a esse entendimento, o próprio Helvétius confessa ter “amor ao paradoxo”, isso porque, a seus olhos, as ideias se formam no ser humano ao acaso, devido ao fato de que elas “se encontram frequentemente encadeadas pelo poder invisível de um primeiro acontecimento” (GRAPA, 2023, p. 18).

Todavia, Diderot considera que esse entendimento de Helvétius é completamente escandaloso e que a realidade não corresponde às suas generalizações. Não seria possível, portanto, no seu modo de ver, uma educação ao acaso. Isso porque os acidentes por si só não podem produzir ou construir nada. Por esse motivo, Diderot elabora sua crítica ao considerar “que o desenvolvimento humano [não] é fruto das sensações de forma prioritária”. Isso quer dizer que, se de um lado, é possível considerar que “sensações fazem parte do processo”; de outro lado há que se levar em conta que “as diferenças entre os seres humanos podem ser encontradas em sua organização material, anterior a qualquer sensação” (MILEK, 2019, p. 22).

Diderot se volta então contra as soluções de Helvétius e procura mostrar que há algo que pode ser identificado como congênito na natureza humana, que deve, por seu turno, ser considerado em todo o processo de aprendizagem. Trata-se de “uma idiossincrasia que pode ser modificada, corrigida”, que não está, portanto, determinada de uma maneira inflexível e que é, por assim dizer, passível de ser modificada pela interação psicológica. Desse modo, ele chega à conclusão que não é possível considerar que a educação procede do acaso. Ou seja, ela não é fruto de um “acontecimento contingente” (GRAPA, 2023, p. 19). Já na visão de Helvétius, “a educação é o que forma o ser humano tal qual ele é, a partir das sensações, que seriam os primeiros professores” (MILEK, 2019, p. 23).

compreensão difere da de Helvétius por considerar que “o complexo de determinantes externos é combinado com determinantes psicológicos para criar um número infinito de configurações singulares” (MALL, 2012, p. 16-17). O que podemos inferir com relação ao “paradoxo denunciado por Diderot seria o de que a educação pode transformar o homem e melhorar a sociedade. Contudo, ela está subordinada ao acaso das experiências dos indivíduos, tornando-se incontrollável” (MILEK, 2019, p. 24). Nas palavras de Diderot (*Réfutations d’Helvétius*, 1877, p. 188) há “um fenômeno, constante na natureza, ao qual Helvétius não prestou atenção, é que as almas fortes são raras, que a natureza [praticamente] só faz seres comuns; que é a razão pela qual as causas morais subjugam tão facilmente a organização. Qualquer que seja a educação pública ou particular, quaisquer que sejam os governos e a legislação, exceto nos tempos de entusiasmo que não são e não podem ser senão uma força passageira, a multidão só lhe mostrará uma mistura de bondade e de maldade”.

Para além de toda essa polêmica, pode-se considerar que Helvétius consegue vislumbrar uma “política da utilidade”. Isso porque seu entendimento conflui para uma compreensão de que o agir moral acaba sendo conduzido de uma forma ou de outra para o interesse coletivo. Nesse sentido, sua “política de utilidade consiste em encontrar leis que restringem o interesse pessoal para servir ao interesse nacional; ora esses vínculos entre os interesses não se fazem senão pelo prazer e pela dor, que encontram sua fonte na sensibilidade física” (AUDIDIÈRE, 2006, p. 145).

Contudo, o que subjaz em todo esse contexto de construção social da sensibilidade, está diretamente ligado, diga-se de passagem, com a questão do poder e, simultaneamente, com o desejo de poder. Com isso, “o poder e o desejo de poder encontram-se assimilados, respectivamente, à capacidade de impelir os outros a se submeterem à nossa vontade” (TOTO, 2023, p. 52). Segundo Helvétius (1984, p. 274), todos os homens querem de alguma maneira ser felizes. Para tanto, criam artimanhas para que suas forças atuem de modo a desenvolver “um poder que force os homens a contribuir com todas as suas forças para a sua felicidade”.

No parecer do filósofo francês, o espírito é inventivo e, nesse sentido, é capaz de produzir e concretizar muitas coisas que o levam à felicidade. Essa busca pela felicidade é movida pela paixão que procura, por seus meios, alcançar o prazer e, conseqüentemente, esse é um movimento advindo do “amor-próprio, [...] que é um sentimento gravado em nossa não natureza” (HELVÉTIUS, 1996, p. 151). Sendo assim, todo esse movimento do espírito é perpassado pelo “amor próprio [que] visa a obtenção do prazer físico, que orienta e defende o indivíduo dos perigos desde o berço; e é sempre o amor próprio que inspira talento, paixões naturais e sabedoria” (PUCCINI, 2014, p. 8). No entanto, o amor-próprio produz efeitos desiguais de acordo com cada indivíduo em particular. Sendo assim, esse “amor-próprio [...] não [é] outra coisa a não ser um sentimento gravado em nós pela natureza; que esse sentimento transbordava em cada homem em vício ou virtude, seguindo os gostos e as paixões que o animavam” (HELVÉTIUS, 1984, p. 189).

Como é possível notar, o pensador francês entende que há inegavelmente uma desigualdade de espírito que é determinada pela capacidade de cada homem em particular. Isso se dá em virtude das “diferenças de organização física” e da sensibilidade que cada um tem com relação às paixões que sente. É através “dessas diferenças de graus entre as paixões e a educação em um sentido amplo”, que

Helvétius estabelece que “a educação no sentido de influência das circunstâncias, [demarca] a origem da diferença entre os espíritos”. É, pois, o desejo de ser feliz e, por conseguinte, o amor-próprio, juntamente com a sensibilidade física e o prazer, que definem o “sistema de interesses e, então, o tratado das paixões” do filósofo francês (AUDIDIÈRE, 2012, p. 88).

No rol dessas ideias se estabelecem também o “desejo de ‘grandeza’, dos ‘grandes lugares’, [e] de se elevar ‘à ordem dos grandes homens’”. Helvétius acolhe inexoravelmente a ideia de poder como uma ambição que move ser humano. Não há como deixar de lado essa faceta do seu pensamento, pois isso impediria qualquer compreensão mais qualificada de sua obra. Por conseguinte, “o poder [que se] joga no discurso helvetiano sobre a ambição [tem] um papel que poderíamos qualificar como essencial” (TOTO, 2023, p. 53).

Através de sua compreensão sobre sensibilidade e mundo exterior, o filósofo francês percebe uma dimensão antropológica que identifica as propriedades que regem a vida concreta e as exigências de sobrevivência tanto individual como coletiva. Em sua avaliação, “o amor próprio é artificial ou adquirido, pois não é imediatamente dado pela natureza” (AUDIDIÈRE, 2012, p. 90). Essa visão realista e a distinção dos fatos concretos que regem a ação humana, impulsionada pelas paixões particulares, abrem os canais de entendimento sob o ponto de vista antropológico. Helvétius retira, por assim dizer, o véu que encobria os discursos da ética tradicional e, com isso, revela o homem em sua condição natural e real, sem rodeios e sem subterfúgios, mostrando uma imagem sem as máscaras que encobriam as verdadeiras motivações da ação humana.

Para ele, há uma mescla entre a natureza humana e a cultura, isso porque “o desejo é universal, enquanto o prazer é [próprio] de uma [dada] sociedade”. Essa situação ocorre porque as culturas, em suas particularidades, oferecem cada uma a seu modo, “diversos meios de poder, objetos e paixões”. Por esse motivo, os homens são diferentes uns dos outros na medida em que absorvem em suas naturezas elementos culturais próprios. Contudo, todos “desejam a glória, o poder e a amizade dos outros”, mas é preciso acrescentar que, para Helvétius, “toda amizade está interessada em outra coisa além da própria amizade” (AUDIDIÈRE, 2012, p. 91-92).

Partindo dessa perspectiva, podemos falar de uma moral que se pauta fundamentalmente pela utilidade e também pelo interesse e que, ao mesmo tempo,

procura a realização do prazer e do amor próprio. Nesse caso, não se trata de uma moral vinculada a nenhuma concepção de direito natural. Contudo, como diria Nietzsche, — e aqui nos lembramos também de Epicuro — “Helvétius não propunha jamais um hedonismo puro e simples”, o que, na verdade, podemos identificar em suas elaborações é um “sensualismo paradoxal que por vezes se traduz por um viés anti-hedonista” (BERTOT, 2023, p. 7)⁵.

Por fim, é válido ressaltar que um dos pontos de inflexão que o pensador alemão encontra na obra de Helvétius está relacionado com o que indicamos acima sobre a ideia de que “existe uma diferença de grau entre os homens e conseqüentemente entre as morais” (NIETZSCHE, 2001, p. 153). E, como vimos também, a diferença entre os homens acentuada na obra helvetiana está diretamente ligada com a educação que, por sinal, é o fruto de um processo histórico de formação dos indivíduos. Segundo Helvétius (1984, p. 303) “o homem é discípulo de todos os objetos que o cercam, de todas as posições em que o acaso o coloca, enfim de todos os acidentes que acontecem”. Contudo, ele entende que “esses objetos, essas posições e os acidentes não são exatamente os mesmos para todos, e que assim ninguém recebe as mesmas instruções”.

O reconhecimento das diversidades assinaladas por Helvétius passam também pela “sensação que [dá] lugar a certa diferença de gostos”. E estes são, por seu turno, o resultado “do costume, como [por exemplo,] a preferência por certo tipo de beleza” (AUDIDIÈRE, 2012, p. 93). Porém, existe ainda o que o autor identifica como “desigualdade dos espíritos como resultado [...] [ou] da extensão desigual da memória; [ou] da maior ou menor perfeição dos cinco sentidos” (HELVÉTIUS, 1984, p. 305). Tais desigualdades são evidenciadas ainda pelas opiniões divergentes e pelas sensações diversas que identificam relações entre objeto e palavras.

Toda essa diversidade se reflete de um modo ou de outro nos resultados produzidos pela educação. Porém, ao assinalar as diferenças de recepção das informações e as variações que tais informações imprimem no espírito humano, o filósofo francês entende que a “educação não cessa jamais” (AUDIDIÈRE, 2012, p.

⁵ Nietzsche vai identificar a tendência anti-hedonista helvetiana ao estudar as fontes do iluminismo inglês, especialmente o utilitarismo de Jeremy Bentham. Ele chega à conclusão que o utilitarismo “seguia as pegadas do honorável Helvetius”. Contudo, Nietzsche considerava a corrente utilitarista como um “tartufismo moral” que se apresentava através de uma “máscara científica”, procurando “defender-se dos remorsos, dos quais uma raça de antigos puritanos jamais poderá libertar-se mesmo tratando cientificamente da moral” (NIETZSCHE, 2001, p. 152).

94). Trata-se, a seu ver, de um processo que é fruto de um “acontecimento fortuito, limitando, ao mesmo tempo, o alcance da ‘natureza e da educação” (GRAPA, 2023, p. 19).

Em suma, o que é possível sopesar do contexto geral dessa breve abordagem acerca da reflexão de Helvétius é que tudo está relacionado com a busca pela realização do desejo. Um desejo que, segundo Nietzsche, se identifica com “uma moral fundada sobre a pesquisa da utilidade e do interesse” e que segue, ao mesmo tempo, as linhas de força do movimento do espírito, projetando um horizonte com vistas a “formar [um] interesse individual [que seja] plenamente compatível com o interesse geral” (BERTOT, 2023, p. 7).

Conclusão

Em nossa avaliação, o campo de discussões e análises que desenvolvemos nos permitiu inferir, identificar e demonstrar que há uma gama de grande singularidade e originalidade no pensamento de Helvétius. E isso certamente indica um caminho promissor para investigações futuras. Ao que parece, não há paralelos — pelo menos até o século XIX, com Nietzsche e Schopenhauer — de um pensamento ético tão disruptivo como o do autor de *Do Espírito*. Isso nos leva a crer que, apesar das críticas que recebeu, suas ideias têm um inequívoco valor de atualidade e contemporaneidade, podendo, por seu turno, embasar reflexões e investigações que possam contribuir significativamente com as compreensões mais qualificadas sobre o ser humano, seu modo de agir e os apelos de suas realizações nesse mundo.

Helvétius não deixa pedra sobre pedra do velho arcabouço que se afirmou na ética filosófica do ocidente. Ele avança sobre os rumos da modernidade, pavimentando caminhos que continuam abertos para a investigação do pensamento contemporâneo. Seu enfoque sobre os sentimentos coloca o real problema que perpassa as relações humanas, com os motivos das diversas escolhas, o equilíbrio-desequilíbrio das paixões, dos desejos e do amor próprio que, queiramos ou não, atuam, pelo menos em uma dimensão considerável, como guias de nossas ações morais.

Não há na ética helvetiana uma escala hierárquica de valores morais que caracteriza o nosso modo de agir. Isso porque Helvétius “arranca a máscara que

dissimula os fenômenos psíquicos” e iguala a qualidade das ações a partir das sensações que as determinam por dentro. Assim, o que podemos constatar é que, quando a “realidade é desmascarada [...] [a] diferenciação dos valores, desmorona, [pois] revela ser mera ilusão enganadora”. A ética da tradição sempre defendeu a ideia de que o ser humano seria “capaz de opor-se aos seus instintos egoístas” (CASSIRER, 1997, p. 48). Ao contrário disso, o que o pensador francês nos mostra é que são exatamente esses instintos que nos impulsionam e dão a formatação final que pode ser verificada como resultado de nossas atitudes morais.

Para finalizar, gostaríamos de deixar registrado que, ao que tudo indica, a originalidade do pensamento de Helvétius ainda não foi devidamente explorada em todas as suas nuances e nem mesmo na vertente mais radical de suas ideias. Por esse motivo, consideramos que seria proveitoso para a reflexão filosófica contemporânea, que esse autor tivesse mais espaço no âmbito das discussões e produções acadêmicas. A nosso ver, seria oportuno ampliar e criar novas interlocuções entre suas ideias, com vistas a compará-las com outras que se consagraram na tradição filosófica. Seria interessante também aferir acerca da validade e da qualidade de seu pensamento no que diz respeito a questões epistemológicas que possam ou não ser aplicadas ao campo das ciências humanas em geral. Essas seriam algumas perspectivas para um futuro trabalho.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

AUDIDIÈRE, Sophie. L'épuisement matérialiste de la philosophie des passions dans le gouvernement des positions: la philosophie d'Helvétius. *In*: DESJARDINS; Lucie; DUMOUCHEL, Daniel (Direct.). **Penser les passions à l'âge classique**. Paris: Éditions Hermann, 2012. p. 86-105.

AUDIDIÈRE, Sophie. Philosophie moniste de l'intérêt et réforme politique chez Helvétius. *In*: AUDIDIÈRE, Sophie; MARKOVITS, Francine; BOURDIN, Jean-Claude. **Matérialistes français du XVIIIe siècle**. HAL, 2006, p. 139-166.

BERTOT, Clément. Helvétius sous la loupe de Nietzsche. Quelles Lumières pour rompre avec le Moyen Âge? **La Révolution française**, n. 25, 2023, p. 1-18.

BILATE, Danilo. La signification de l'éthique chez Nietzsche. **Philonsorbonne**, Paris, n. 7, 2012-13, p. 26-44.

CAGYLL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas: Unicamp, 1997.

DIDEROT, D. **Oeuvres complètes de Diderot**. Org. J. Assézat et Maurice Tourneux. Paris: J. Claye, 1875-1877.

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

EPICURO. **Antologia de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

EPICURO. **Carta a Meneceu**. São Paulo: UNESP, 2002.

FERRAZ, Camila. A moral sensualista de Helvétius pelo princípio do interesse. **Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia**, Ouro Preto, n. 5, jul./dez. 2012, p. 61-76.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofia I**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

FUSSLER, Jean-Pierre. Présentation. *In*: KANT, Immanuel. **Critique de la raison pratique**. Paris: Flammarion, 2003. p. 9-84.

GRAPA, Caroline. Helvétius, une doctrine du hasard. **Les Grandes figures historiques dans les lettres et les arts**, n. 12, 2023, p. 7-21.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. **Do Espírito**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores).

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. **Do Homem**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores).

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. L'esprit; Idée et utilité d'une science de l'homme. Pour éviter l'erreur, réduisons le sens des mots. *In*: **Les matérialistes au XVIIIe siècle**. Textes choisis et présentés par Jean-Claude Bourdin. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996. p. 109-154.

KANT, Immanuel. **Critique de la raison pratique**. Paris: Flammarion, 2003.

LANGLOIS, Luc. Impératif catégorique, principe de généralisation et situation d'action. **Cités**, Paris, v. 19, n. 3, 2004, p. 153-171.

MALL, Laurence. L'ego-philosophie à la manière de Diderot (Réfutation d'Helvétius). **Littérature**, n. 165, Paris, mars, 2012, p. 16-30.

- MÉNISSIER, Thierry. Généalogie, critique de la responsabilité morale et constitution de la subjectivité selon Nietzsche. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, v. 94, n. 4, 2010, p. 671-689.
- MILEK, Camila Sant'Ana Vieira Ferraz. A querela entre Helvétius e Diderot: distintos entendimentos sobre desenvolvimento humano e moral. **Philosophos**, Goiânia, v. 24, n. 2, 2019, p. 13-34.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. Curitiba: Hemus Livraria, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PESQUEUX, Yvon. Philosophie et sciences de gestion: A propos de Kant: l'impératif catégorique comme fait de la Raison. **Hal open science**, Paris, 2021, p. 1-30.
- PUCCHINI, Francesca. **La ricerca della perfezione fisica e morale nell'antropologia di Helvétius**. Consiglio Nazionale delle Ricerche - Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee. È stata presentata al Seminario di studio Il problema anima-corpo alla luce dell'etica. Pomponazzi, Vanini, Helvétius (Roma, Villa Mirafiori, 17 marzo 2014). Disponível em: https://www.iliesi.cnr.it/prin/articoli/testo%20Puccini_Helvetius.pdf. Acesso em: 21.mai.2024.
- SANTOS, Oscar Augusto Rocha. Nietzsche sobre Helvétius: "o último grande acontecimento da moral". **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos; Porto Seguro, v. 38, n. 3, set./dez., 2017, p. 79-92.
- SOCQUET, Djevan. **Le ressentiment comme fenêtre sur la valeur**. La place des instincts négatifs dans la morale nietzschéenne. (Thèse) Faculté de philosophie, arts et lettres, Université Catholique de Louvain, 2024. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2078.1/thesis:45285>. Acesso em: 25.set.2024.
- TOTO, Francesco. Ambition, désir d'être despote, amour du pouvoir: un aspect de la théorie helvétienne des passions entre *De l'esprit* et *De l'homme*. **Journal of the History of Philosophy**, v. 61, n. 1, 2023, p. 51-75.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Recebido: 30/10/2024
Aprovado: 06/01/2024



RESUMO

Este artigo discorre acerca da presença de alguns personagens no livro *O estrangeiro*. O motivo pelo qual as observações acerca dessas personagens são importantes é o fato de que elas parecem chamar a atenção do protagonista. Desse modo, tudo indica haver alguma relação entre as personagens que serão tratadas neste trabalho com o protagonista Meursault. A relação em questão envolve uma série de semelhanças que faz com que tais personagens possam ser vistos como “outros estrangeiros” presentes na obra em questão, sendo que tal relação entre as personagens pode passar despercebida em uma leitura inicial. O objetivo deste texto será exatamente a tentativa de alcançar alguma conclusão acerca da natureza da relação entre essas personagens. Para alcançar tais objetivos, serão citadas as passagens necessárias para a observação dessas relações somado à utilização dos argumentos e observações cabíveis. E, na medida em que se mostrar necessário, ocorrerá a resolução de problemas cuja natureza impeça o desenvolvimento das análises desejadas.

Palavras-chave: Meursault. Estrangeiro. Personagens. Existencialismo. Camus.

The various Meursaults in *The Stranger*

ABSTRACT

This paper explains about the presence of some characters in the book *The Stranger*. The reason for the importance of these observations related to these characters is for the fact that they seem to attract the attention of the protagonist. By the way, everything lead to the possibility of the existence of some sort of relation between the characters that will be analyzed in this paper and the protagonist Meursault. The relation which is so quoted here is about some resemblances that make this characters to be seem as “another strangers” in the book, notwithstanding that relation between the characters could be unperceived in a first reading. The objective of this text will be, precisely, the attempt of achieve some conclusion about the nature of this relation between the characters. In order to achieve this objective, some necessary parts of the book will be quoted followed by the proper arguments and explanations. And, as long as it seems necessary, some problems will be solved if such problems present themselves as an obstacle to the understanding of the book.

Keywords: Meursault. Stranger. Characters. Existentialism. Camus.

Durante o livro *O Estrangeiro*, o personagem Meursault apresenta uma indiferença que a princípio causa estranhamento ao leitor devido ao contraste entre essa indiferença e os cenários nos quais o personagem se insere, de modo que o personagem parece insensível aos olhos de alguns. A primeira impressão que fica sobre Meursault é que ele parece achar a realidade em sua volta mecânica e enfadonha.

Todavia, ao mesmo tempo que Meursault aparenta ser alguém insensível e indiferente, a personagem parece ter um amor pela vida e pela natureza que supera seu desprezo por certas situações cotidianas. De maneira que a praia, o sol e a contemplação da natureza no geral se mostram atividades que despertam o seu interesse.

Entretanto, é exatamente em meio a esse olhar seletivo de Meursault que alguns elementos na narrativa se destacam de tal forma que talvez gere um susto ainda maior no leitor. Tais elementos são: a mulher do restaurante e o repórter que assiste ao julgamento do protagonista. Tais personagens, por suas características que serão aqui discutidas, se mostram como “outros Meursault”.

Para a compreensão da natureza da relação das figuras supracitadas com o personagem e com a narrativa de Camus, será seguida uma estrutura que apresente o tema de maneira clara ao leitor. Inicialmente, serão explicadas as aparições iniciais dessas personagens, a relação de cada uma delas com a narrativa e o que nelas chamam a seleta atenção do protagonista. Depois, será analisada a natureza dessas relações. Tal análise forma o objetivo do texto.

A mulher do restaurante

Com isso, a primeira personagem a ser examinada será a mulher com a qual Meursault tem um breve contato no restaurante. Todavia, neste caso em específico, será necessário analisar um trecho anterior à primeira aparição desta personagem: “After another moment’s silence, she mumbled that i was peculiar, that that was probably why she loved me but that one day I might hate her for the same reason” (CAMUS, 1942, p. 42).

No trecho citado, Marie diz para Meursault que provavelmente o ama pelo fato dele ser alguém peculiar, alguém que destoa do seu tempo: um estrangeiro. No

entanto, Marie ressalta que Meursault não gostaria dela caso ela fosse uma estrangeira. A importância dessa explicação será percebida mais adiante.

Após o diálogo entre Meursault e Marie, o protagonista vai ao restaurante e lá se encontra com uma mulher cujo comportamento chama a sua atenção. Meursault descreve a cena nos seguintes termos:

I had dinner at Céleste's. I'd already started eating when a **strange little woman** came in and asked me if she could sit at my table. Of course she could. **Her gestures were jerky and she had bright eyes in a little face like an apple** (CAMUS, 1942, p. 43, grifo nosso).

As palavras destacadas mostram como a personagem é descrita pelo protagonista. De uma certa maneira, a “mulher de gestos bruscos” chama a seleta atenção de Meursault de modo especial pela sua estranheza. Porém isso pode ser questionado, e talvez seja válida a seguinte questão: Meursault descreve constantemente pessoas e cenários durante a narrativa, de tal forma que a contemplação da natureza é frequente e a descrição de pessoas com traços destoantes não é nada incomum; por que a descrição da mulher do restaurante poderia ser considerada especial ou problemática?

Sobre a questão levantada no parágrafo anterior, é indubitável que o protagonista descreve coisas e pessoas destoantes, como, por exemplo: a descrição do Thomas Pérez, a descrição do velho Salamano, a passagem onde é citada a forma como os fios de cabelo no braço do Raymond contrastam com a pele do mesmo. Mas, no caso da mulher do restaurante ocorre uma certa comicidade e, posteriormente, a personagem volta a aparecer em outra parte do livro na qual não há o mesmo aspecto cômico, de modo que tal personagem não parece ser um elemento contingente na narrativa. Não obstante, é possível que se faça necessário explicar o elemento cômico representado pela personagem e a necessidade da personagem na trama.

Neste parágrafo, será respondida a primeira questão acerca do elemento cômico. Logo após Marie insinuar que Meursault é um rapaz peculiar e que ele não gostaria dela caso ela fosse como ele, aparece uma mulher que é descrita pelo próprio Meursault como pequena e estranha. Além disso, alguns hábitos de Meursault são parecidos com os hábitos da tal mulher, como pode ser visto nas duas seguintes passagens: “I [Meursault] picked up an old newspaper and read it. Cut out an advertisement for Kruschen Salts and stuck it in an old notebook where I put things

from papers that interest me” (CAMUS, 1942, p. 21) e “While waiting for the next course, she [mulher do restaurante] again took out of her bag a blue pencil and a magazine that listed the radio programs for the week” (CAMUS, 1942, p. 43).

Tendo em vista o que foi dito ao final do parágrafo anterior, o protagonista e a mulher do restaurante possuem certas semelhanças que permitem dizer que a personagem avistada pelo protagonista é um elemento cômico. As semelhanças vão desde as descrições até o hábito de destacar de algum modo partes de jornais ou revistas. Basicamente, a garota do restaurante seria a “mulher estranha” com as características que faria Meursault detestar Marie — caso fossem características dela.

Tendo sido analisado o elemento cômico, poder-se-á pensar que já há uma necessidade da personagem na narrativa. Todavia, é aqui que entra o segundo elemento a ser explicado: a necessidade da personagem no romance. Tal necessidade vai além de uma mera comicidade. Tal fato comprova-se pelo seu aparecimento no julgamento de Meursault:

I was still feeling surprised that I hadn't seen them before when Céleste, the last to be called stood up. **I recognized next to him the little woman from the restaurant, with her jacked and her stiff and determined manner. She was staring right at me** (CAMUS, 1942, p. 86, grifo nosso).

Talvez, em uma primeira leitura, estes parágrafos do livro terminem por passar despercebidos, ou talvez sejam considerados apenas mero acaso. Porém, não é plausível que uma personagem apareça em dois contextos distintos do livro sem nenhum motivo aparente. Talvez no julgamento de Meursault a presença da personagem de gestos irregulares e de maneiras rígidas seja ainda mais questionável do que no primeiro momento. Visto que no primeiro momento se faz possível considerar que se trata apenas de um elemento cômico, enquanto, no caso do julgamento, qual a necessidade da personagem estar encarando o protagonista?

O repórter

Sobre a segunda personagem que será trabalhada, trata-se de um dos repórteres presentes no julgamento de Meursault. É verdade que no capítulo do julgamento aparecem vários repórteres, contudo há um que se destaca. Assim como a outra personagem tratada anteriormente, o repórter em questão passa a maior parte

do julgamento encarando o protagonista. Tal atitude pode ser ratificada pela leitura do seguinte trecho do livro: “The reporters were writing the whole time. **I was conscious of being watched by the youngest of them and by the little robot woman**” (CAMUS, 1942, p. 87, grifo nosso).

No trecho citado ao final do parágrafo anterior, o autor além de mostrar como o jovem repórter se destaca por fixar o protagonista, vai além e coloca a atitude do repórter em paralelo com a forma de agir da personagem discutida anteriormente. Tal descrição parece enfatizar uma relação entre as personagens. Deste modo, existem, no livro, três personagens unidas por laços que serão posteriormente analisados de uma forma mais cirúrgica.

Contudo, o jovem repórter é ainda mais misterioso do que a garota do restaurante. Uma vez que, no caso anterior, era possível encontrar semelhanças na forma de agir dos personagens — no caso da garota e do Meursault. Todavia, neste caso do repórter, tudo o que parece restar é o interesse que tais personagens geram entre si. Caso tal interesse mútuo ainda não seja visível, será necessário observar o seguinte trecho: “Then she stood up, put her jacket back on with the same robotlike movements, and left. I didn’t have anything to do, so I left too and followed her for a while” (CAMUS, 1942, p. 43).

No trecho citado ao final do parágrafo anterior, é visto que Meursault teve interesse em seguir a personagem. Algo na personagem havia chamado a seleta atenção de Meursault no momento do restaurante. Apesar disso, ainda é válida a seguinte questão: Ora, mas Meursault disse que somente resolveu segui-la por não possuir nada mais para fazer. Por que seria correto pensar que algo chamou a atenção de Meursault?

De fato, Meursault disse que teve a reação de seguir a personagem porque não tinha nada para fazer, mas a maneira como Meursault já havia descrito a personagem mostrava que algo chamava sua atenção. Além disso, por que não seguir qualquer outra pessoa se não aquela que havia lhe causado um estranhamento inicial? Talvez o “I didn’t have anything to do” deveria significar, na realidade, um “I didn’t have anything better to do”, de modo que uma suspensão de juízos não seria aceita nesse caso. Posto que, toda a forma como a cena se desenvolve mostra que havia um motivo pelo qual Meursault resolveu seguir aquela personagem ao invés de ir fazer outra coisa. Em outras palavras, talvez seria certo dizer que havia uma hierarquia de

importância nas decisões de Meursault naquele momento — mesmo que o protagonista narre como sendo apenas uma singela questão de “falta do que fazer”.

Além disso, esse interesse não é um interesse apenas do Meursault pela personagem. Na realidade existe alguma sorte de “interesse mútuo”, visto que a mulher do restaurante vai ao julgamento do Meursault sem que, no livro, tenha sido apresentada alguma motivação. E, posteriormente, será explicado como o jovem repórter também participa de tal relação de “interesse mútuo” cuja natureza se esconde no livro.

Tendo sido melhor explicada a ideia desse “interesse mútuo” dos personagens pelos personagens, ainda resta o problema do repórter. O que leva a crer que o repórter tem alguma relação de natureza obscura com o protagonista e com a mulher de gestos irregulares, visto que é um personagem que aparece apenas durante a cena do julgamento? Há algum momento do julgamento em que é levado a entender que, assim como a mulher do restaurante, o repórter possui algo em comum com o protagonista?

O caso do repórter é de fato mais complexo, mas a seguinte passagem do livro leva a entender que de fato existe algo em comum entre o protagonista e o repórter:

The reporters already had their pens in hand. They all had the same indifferent and somewhat snide look on their faces. One of them, however, much younger than the others wearing gray flannels and a blue tie, had left his pen lying in front of him and was looking at me. All I could see in his slightly lopsided face were his two very bright eyes, which were examining me closely without betraying any definable emotion. **And I had the odd impression of being watched by myself** (CAMUS, 1942, p. 85, grifo nosso).

Ou seja, de alguma maneira Meursault teve a impressão de estar sendo observado por ele mesmo. A relação entre o protagonista e o repórter é indubitavelmente bastante abstrata, mas ela não é inexistente.

As relações

Neste ponto, poder-se-á comentar acerca da natureza dessas relações que ligam os três personagens entre si. Para tanto, é mister lembrar o que, anteriormente, foi comentado acerca das semelhanças entre cada um dos personagens e o protagonista. Após tal exercício de memorização, deve-se perguntar: o que tais

semelhanças fazem de cada uma das personagens? O que há no Meursault que também há em todas as personagens? Qual é o elemento para a qual todas as análises feitas anteriormente levam?

A ideia na realidade é que todos os personagens são de alguma forma “estrangeiros”, tal qual o protagonista. Em meio ao cenário permeado pela mecanicidade no romance de Camus, com cenas rápidas e diálogos curtos durante a maior parte do tempo, o repórter e a mulher do restaurante se mostram como peças que não se encaixam corretamente no cenário. E, assim, cada um desses personagens se interessam uns pelos outros. Tanto o Meursault, como a mulher do restaurante e o repórter são estrangeiros.

Mas algo ainda merece certa atenção, de modo que o elo que liga tais pessoas na narrativa não termina de ser explicado tão facilmente. A questão agora deve ser: por que então o julgamento de Meursault foi o momento em que os outros estrangeiros se uniram para assistir?

Tal questão, provavelmente, se aplica em menor intensidade ao repórter pelo fato de que ele possui razões para estar no julgamento devido a sua profissão, mesmo que ele acabe revelando, por meio de suas atitudes, a sua condição de estrangeiro. Todavia, quanto à outra personagem, qual seria o motivo de ter ido assistir o julgamento de Meursault?

A primeira motivação já foi explicada: tais personagens, na condição de estrangeiros, acabam tendo um “interesse mútuo”. Assim, na narrativa de Camus, os estrangeiros tendem a notar outros estrangeiros por uma sutil percepção e categorização das ações de cada um.

Apesar disso, há uma segunda motivação: é provável que a ideia de Meursault ter atirado no árabe por causa do sol tenha chamado a atenção da mulher do restaurante tal qual ela chamou a atenção de Meursault. Assim, as atitudes peculiares desses personagens parecem causar choques uns nos outros. Talvez a garota do restaurante em específico tenha compreendido que os disparos extras foram algo de alguma forma também mecanizados, tal qual toda a narrativa do livro até então.

Antes de continuar tal explicação, dois pontos precisam ser esclarecidos: o primeiro é sobre o assassinato do árabe e o segundo é sobre o porquê de a personagem do repórter não estar sendo tão debatida neste momento. Após isso

poder-se-á justificar a questão levantada acerca da mecanicidade presente no crime do protagonista.

Sobre o primeiro ponto, vale ressaltar que não se está discutindo o assassinato do árabe em si. Todavia, está sendo observada a forma como isso se mostrou aos olhos da personagem do restaurante. Tal observação pode evitar a necessidade de explicações excessivas e desnecessárias.

Quanto ao fato de o repórter não estar sendo tão discutido neste momento é porque ele apenas aparece no momento do julgamento e sua relação com o protagonista é excessivamente abstrata, de tal modo que não é possível, por agora, realizar análises suficientemente concretas. Todavia, seguindo a linha de raciocínio de que ele também é um estrangeiro, é plausível que seu interesse pelo caso de Meursault tenha relação com o que está sendo discutido.

Então, novamente sobre a mecanicidade nos atos de Meursault no momento de seus disparos, basta escutar esta parte do julgamento:

As he himself said, "I will prove it to you, gentlemen, and I will prove it in two ways. First, in the blinding clarity of the facts, and second, in the dim light cast by the mind of this criminal soul." He reminded the court of my insensitivity; of my ignorance when asked Maman's age; of my swim the next day — with a woman; of the Fernandel movie; and finally of my taking Marie home with me. It took me a few minutes to understand the last part because he kept saying "his mistress" and to me she was Marie. Then he came to the business with Raymond. **I thought his way of viewing the events had a certain consistency. What he was saying was plausible** (CAMUS, 1942, p. 99, grifo nosso).

Ao escutar o discurso do procurador, Meursault julga os argumentos do procurador como plausíveis e consistentes. Tal fato torna possível a seguinte inferência: Meursault não sabia o que fazia durante boa parte da narrativa. A forma como o protagonista observa tal parte do seu julgamento faz com que ele pareça estar analisando o julgamento de outra pessoa. Durante a primeira parte do romance, todos os seus atos foram tão mecanizados que, por mais que ele parecesse se destacar no cenário por sua condição de estrangeiro, ele ainda fazia parte de toda a estrutura mecânica do cenário.

Todavia, sendo a personagem do restaurante uma estrangeira, ela também se sentia estranha ao cenário mecânico e também percebeu isso em Meursault. De modo a se interessar pelo caso da mesma forma que o repórter começa a se interessar enquanto encara Meursault durante o julgamento.

Em suma, o que se pode ser dito sobre a relação que liga os personagens é que tal ligação ocorre por um elemento presente nos três: a condição de estrangeiro. Tal condição de estrangeiro se torna apreensível pelos personagens que possuem tal propriedade que os torna destoantes de todo o cenário mecânico do livro. Porém, mesmo em contraste com o cenário, tal condição não impede que os personagens fujam de tal mecanicidade.

Considerações Finais

Fora estabelecido, logo ao início deste artigo, a tarefa de discutir a relação entre três personagens presentes no romance de Camus. Em uma primeira leitura é provável que tais personagens — com exceção do protagonista — poderiam constituir um mero acaso, então também foram apresentados argumentos que pudessem contornar tal ideia durante a explicação acerca dos personagens que seriam tratados.

Por outro lado, para a análise dos elementos necessários, talvez não tenha sido exigido excesso de esforço no que concerne a uma atividade rígida de pesquisa. Ao longo do texto, foram utilizados trechos do livro *O estrangeiro* na tradução de Matthew Ward seguidos de uma argumentação simples acerca dos pontos debatidos.

Sobre as conclusões alcançadas acerca da ligação que unia os personagens, tais conclusões envolvem a condição de estrangeiro que estava presente em cada um dos personagens e a relação de tal condição com todo o ambiente do romance.

Referências

CAMUS, Albert. **The stranger**. Trad. Matthew Ward. Nova Iorque: Random House, 1989.

Recebido: 09/07/2024
Aprovado: 16/10/2024



Lucas Vollet*

ABSTRACT

Quine's semantic skepticism asserts that two or more hypotheses about the meaning of *p* that are equally consistent with behavioral facts do not guarantee the same theoretical paradigm of *p*'s meaning. Thus, a theory of truth for *p* is insufficient to entail a theory of meaning for *p*. Davidson contends that, while Quine is correct regarding the underdeterminacy of a theory of meaning by evidence, this does not rule out a theory of meaning. A theory of truth – consistent with Tarski's T-convention – implies a theory of meaning. Dummett, however, thinks that a theory of truth fails to frame non-straightforward stipulations governing the role of sentences in cases involving non-classical standards of proof. "Truth" is insufficient to be used as an idealized parameter to exhaust conceivable patterns for semantic theories. Quine highlights the weakness of a truth theory grounded in set theory and observation for generating stable theories of meaning. Davidson downplays the significance of this weakness and avoids reaching a semantic-skeptical conclusion, as he believes semantics need only be as robust as the theory of truth. Dummett contends that, while this weakness is a serious threat, it has no bearing on the objective parameters for a theory of meaning, because meaning is intended to function in roles truth standards cannot: defining the theoretical limits of a theory of assertion-judgment. These three authors are examined in this article to determine the scope of semantic skepticism and the possible responses to it.

Keywords: Semantic skepticism. Meaning-theory. Quine. Davidson. Dummett.

Teorias da verdade e teorias do significado: uma discussão sobre o ceticismo semântico e as suas possíveis soluções com base nos trabalhos de Quine, Davidson e Dummett

RESUMO

O ceticismo semântico de Quine afirma que duas ou mais hipóteses sobre o significado de *p* que sejam igualmente consistentes com factos comportamentais não garantem o mesmo paradigma teórico do significado de *p*. Assim, uma teoria da verdade para *p* é insuficiente para implicar uma teoria do significado para *p*. Davidson defende que, embora Quine esteja correto no que diz respeito à sub-determinação de uma teoria do significado pela evidência, isto não exclui uma teoria do significado. Uma teoria da verdade – consistente com a convenção T de Tarski – implica uma teoria do significado. Dummett, contudo, considera que uma teoria da verdade não consegue enquadrar estipulações não diretas que regem o papel das frases em casos que envolvem padrões de prova não clássicos. A “verdade” é insuficiente para ser usada como um parâmetro idealizado para esgotar padrões concebíveis para as teorias semânticas. Quine salienta a fraqueza de uma teoria da verdade baseada na teoria dos conjuntos e na observação para gerar teorias estáveis do significado. Davidson minimiza o significado desta fraqueza e evita chegar a uma conclusão semântico-cética, pois considera que a semântica só precisa de ser tão robusta como a teoria da verdade. Dummett defende que, embora esta fraqueza seja uma ameaça séria, não tem qualquer relação com os parâmetros objetivos de uma teoria do significado, porque o significado se destina a funcionar em papéis que os padrões de verdade não podem: definir os limites teóricos de uma teoria da asserção-julgamento. Estes três autores são examinados neste artigo para determinar o âmbito do ceticismo semântico e as possíveis respostas ao mesmo.

Keywords: Ceticismo semântico. Teoria do significado. Quine. Davidson. Dummett.

*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: luvollet@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9510836051893033>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6300-491X>

1 Truth-conditions, Meaning and Skepticism

The idea that the semantic value of expressions should be their truth-value comes from Gottlob Frege's famous interpretation of Leibniz's law of intersubstitution in *Über Sinn und Bedeutung* (1982). According to him, what must remain constant when we replace co-referential components in a sentence is its truth value:

Frege's notion of reference [...] was unwavering directed at the determination of truth-value: to assign a reference to an expression was to declare its role in the mechanism whereby any sentence in which it occurred was determined as true or false (DUMMETT, 1996, p. 39).

This matches the idea that what is semantic in any reading of the sentence is precisely what can only contribute either to the truth or, in the worst case, to the falsity of the sentence. These are the winning-conditions for the assertion of the sentence. When the sentence's structure fails to represent a single interpretation (true or false), and hence fails to produce a single output for identical inputs, it fails to keep the truth value – and as a result, its assertive parameter lacks stable winning conditions. There are two serious outcomes to that problematic variability of assertive parameters: 1. The sentence may be asserted in defeatist conditions, either favorable or unfavorable, that is, either in settings where the evidence supports it or does not support it; and 2. The sentence may be asserted under cheating conditions; i.e., one may use the statement 'p' to both deny and endorse q, which would disrupt the coherence of the 'p's meaning theory.

Truth-conditional semantics is grounded in the idea that we can establish a systematic principle for pairing true sentences with true sentences and false ones with false ones. The durability and consistency of meaning are maintained by communicators who are competent in interpreting language and aligning their interpretations with the truth conditions of sentences. The essential feature of meaning, namely its transmissibility and durability across time, is kept by individuals involved in communications who possess interpretative competence and the ability to avoid cheating. The second implicit assumption of truth-conditional semantics is that these two capacities secure the truth of the semantic theory associated with them, which is defined as the prediction of a sentence's "meaning". This presupposition can be broken down into even less simple, but still implicit, ideas: the predictability of semantic events

is based on the charitable presupposition that everyone involved in semantical evaluable acts is playing to win, and thus sabotaging the playing field would be counterproductive.

However, this approach tends to oversimplify the complexities of language. Truth-conditional semantics often conflates truth conditions with the coherence of interpretation, effectively sidelining the role of meaning as an independent concept. By codifying rules of interpretation coherently, individuals gain access to a principle that minimizes the risk of misinterpretation, as sentences can only be false when they are included in the anti-extension to all truth-sentences. With the exception of known paradoxes, false sentences cannot be confused with true ones. As a result, meaning becomes embedded within the theory of interpretation, and a theory about what a phrase "means" is reduced to a recursive and coherent theory of truth for a language.

This optimism is short-lived. To believe the aforementioned equation, we require shared points of contact, such as common experience or platonic access to common structures. Even to assume that everyone plays to win, we need certain points of desire in common, such as the desire to survive and pass on genes. If our interpretation theories are to be regarded meaning-paradigms rather than mere guesses based on identical behavioral facts, they must incorporate some phenomenal data or *a priori* structure that defines the game-conditions in which everyone participates. At this point, the concept of a theory of meanings begins to weigh heavily and cost significantly more than a theory of truth.

The challenges of developing a theory of meaning become apparent when we examine how it intersects with issues of truth and interpretation, particularly when striving for intersubjective agreement and stability. A theory of meaning often demands more stringent guarantees than a theory of truth because there is a risk that underlying assumptions and interpretations will not be universally shared. In this context, meaning becomes a source of normative security, functioning as an additional layer in the structure of interpretation theory. This layer, however, can take on an essentialist and ideologically rigid form, which complicates the effort to align meaning across different perspectives. At this juncture, semantic skepticism becomes especially compelling, as it questions whether meaning can ever be fully stabilized.

W. V. O. Quine's semantic skepticism is the most radical in this context. He simply denies any paradigmatic and irrevocable version of meaning based on set-

theoretical conditions and observational features, which will be referred to here as the semantic-positivist dream. More than that, the concept of semantics as a non-pseudo theory is questioned. He defends the technical nullity of a theory of meaning as a means of selecting correct interpretations and filtering out incorrect ones based on two or more hypotheses equally compatible with behavioral facts. For Quine, a theory of truth does not entail a theory of meaning, just as a theory about the extension of logical consequence does not entail a theory of analyticity. Mohammad Ali (2022) echoes this skepticism, stating that "there is no objective 'product' in any language... Everything that exists is just a 'process' of 'meaning making,' determined by the tensions and contexts individuals bring to each linguistic situation" (MOHAMMAD ALI, 2022, p. 34). This reinforces the idea that meaning is inherently unstable and context-dependent, further questioning the possibility of a fixed or universally applicable theory of meaning.

Donald Davidson argues that, while Quine is correct in asserting the underdetermination of a theory of meaning by evidence, this does not render a theory of meaning impossible. Davidson suggests that compatibility among all hypotheses regarding the truth of a sentence 'p' forms a sufficient basis for the theoretical prediction of a meaning ascription for 'p' (DAVIDSON, 1967). This idea reflects a broader acceptance of the compositional nature of meaning in contemporary semantic theory, where truth conditions provide the foundation for meaning. Davidson's recursive method for assigning truth values to sentences aligns with the principle of compositionality, a concept widely supported in semantic theory today (HEIM; KRATZER, 1998).

For Davidson, the transition from (a) knowledge of the indistinguishability of true sentences to (b) understanding their semantic role within linguistic structures is possible precisely because a theory of truth can underpin a theory of meaning (DAVIDSON, 2001). As long as truth conditions for 'p' are established, it follows that the meaning of 'p' can be derived from these conditions within the language's compositional framework (SOAMES, 1992). This argument aligns with the perspective that a theory of truth – as articulated by Tarski's T-convention – implies a theory of meaning, a position upheld by many in contemporary philosophy of language (TARSKI, 1944). The recursive structure of truth theories has been further developed in dynamic semantic theories, such as discourse representation theory (KAMP, 1981) and file change semantics (HEIM, 1982), which build upon Davidson's initial ideas by

emphasizing how context influences meaning. These theories illustrate that moving from a theory of truth to a theory of meaning is not only possible but necessary in understanding how language functions across different contexts.

Davidson also claims that the additional complexity of a theory of meaning, over a theory of truth, is offset by its explanatory power, particularly when meaning is viewed as reducible within a coherent theory of interpretation (DAVIDSON, 1984). Before we turn to Michael Dummett's critique of these ideas, we will delve deeper into Quine and Davidson's theories in the next chapters, exploring the implications of truth and meaning in both classical and contemporary contexts.

2 Quine's skepticism about meaning

We have chosen to describe Quine's argument as a progressive development based 1. on pragmatic holism, or the expansion of semantic contextualism to the entire theoretical system; 2. naturalism, which equates any puzzle about meaning with the problem of determining the theoretical assumptions of a natural theory; and 3. the indeterminacy of translation, which is the superficial application of the thesis that there are many mutually compatible solutions to the problem of modeling the necessity of a logical consequence or the truth of a proposition. Thus, the translation of a proposition into another language becomes a problem more akin to that of adjusting that sentence into the framework of another theoretical system than an empirically determined problem.

Pragmatic holism: Two Dogmas of Empiricism (1951-1953) marks the beginning of a survey of some of the dogmas of empiricism that went unchallenged in the basic assumptions of analytic philosophy and positivism. One of these was the dogma that the meaning of propositions faces the trial of facts in isolation

The dogma of reductionism survives in the supposition that each statement, taken in isolation from its fellows, can admit of confirmation or infirmation at all. My countersuggestion, issuing essentially from Carnap's doctrine of the physical world in the *Aufbau*, is that our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body (QUINE, 1953, p. 293).

In his pragmatic holism, the author proposes to extend semantic contextualism from the isolated sentence to the theoretical or linguistic system as a whole, reaching

a holistic point where the theoretical notion of meaning – specially non-extensional contents – itself is dissolved and incorporated into the notion of consistency of the system. However, this strategy had a special character. It was part of the author's anti-intensionalism. Quine assumed that the question of how much support a confirmational instance gives to a proposition is as puzzling as the question of whether a proposition is analytic. We can argue and debate about it, but there is no fact in either case that would decide the issue. Both puzzles can be resolved by determining the place of the sentence in a language system and its contribution to relations with other sentences, but this does not solve the problem *per se*; it only shows that it is a pseudo-problem. There is no "meaning problem" beyond the mere problem of placing the sentence in our theoretical system.

Let me put it in a nutshell: Quine advocated holism as a consequence of his extensionalist criticism of Carnap-style positivism (which involved, as a matter of course, the claim that there is a sharp distinction, within the empirical realm, between analytic and synthetic sentences). His holism, then, is an expression of his view that all nonextensional contexts are nebulous (BAR-AM, 2010, p. 3).

Thus, there would be no point on the theoretical scale more privileged by contact with the facts, and any sentence could turn out to be true or analytic depending on the theoretical adjustments we make in the system. Turning away from empiricist dogmas, Quine adopts this semi-coherentism, but avoids its strong part and advocates a fallible and revisable coherentism. This theory, found in the *Two Dogmas*, serves as the basis for an innovative philosophical idea, which is to treat the problem of logical necessity as solvable, but only a problem of the respective competent theoretical region; and not as a problem of an isolated and canonical dimension, called "semantics" which would deal with *a priori* analytic truths – true on the basis of our scheme of linguistic structures.

Epistemological naturalism: Quine's naturalistic tendency prompted him to treat semantics by behaviorist methods. In this framework, borrowed from Carnap, content identity is specified in behavioral terms. What is radical about this approach, however, is not the fact that this strategy is, in his words, "simply a proposal to address semantic questions in the empirical spirit of natural science" (QUINE, 1970, p. 8). Rather, the author himself embarks on a skeptical path in which behaviorism, initially conceived as a semantic-empirical program, becomes the catalyst of a semantic skepticism. A

careful analysis of what Quine has to say on this subject in *Ontological Relativity* (1969) shows that the author does not so much set up a semantics in naturalistic terms as eliminate semantics in favor of a naturalistic and pragmatic strategy of content discrimination. This becomes clear when he stages the possibility of conflict between the two parties by choosing to sacrifice the terminology of meaning:

For naturalism the question whether two expressions are alike or unlike in meaning has no determinate answer, known or unknown, except insofar as the answer is settled in principle by people's speech dispositions, known or unknown. If by these standards there are indeterminate cases, so much the worse for the terminology of meaning and likeness of meaning (1969, p. 29).

Quine's skepticism is then complemented by his epistemological naturalism, which holds that any puzzle concerning the determination of the necessity of a logical consequence or the truth of a sentence is in principle solvable along with the problem of fitting whole blocks of theory to the available evidence, without resorting to category grammars or theories (a science of *a priori* formal combinations) or *a priori* structuralism. Since the available evidence is never sufficient to overcome the level of underdetermination, neither can it produce a state in which the theory is explicative or predictive of meaning.

Indeterminacy of translation: The idea of indeterminacy of translation arises organically from these ideas, and it is not Quine's most radical thesis. It is only its most superficial consequence:

[...] if we recognize with Duhem that theoretic sentences have their evidence not as single sentences but only as larger blocks of theory, then the indeterminacy of translation of theoretical sentences is a natural conclusion (QUINE, 1969, p. 80-81).

The problem of indeterminacy arises precisely because we have no access to a supernatural dimension of property determination that is above what we can scientifically theorize with our natural theories. If there is no independent science or theoretical knowledge of the subject matter of sentences in a language (i.e. its semantic content), then any rule – be it psychological, biological, or physical – is equally competent to decide what a sentence in a language selects and excludes. In the words of Itay Shani, commenting on the famous case of *Gavagay*:

Rabbits and undetached rabbit parts are so correlated that no ostensive behavioral evidence and no facts about speech dispositions could tell them apart and so, according to Quine, any assertion of 'gavagai' can be equally interpreted with either rabbit or rabbit parts as its intended meaning (SHANI, 2005, p. 417).

According to Maria Baghramian: "The indeterminacy is a consequence of the thesis of the underdetermination of theory by experience" (BAGHRAMIAN, 1998, p. 1). Hypotheses about the "meaning" of a proposition or about the "analyticity" of a consequence are thus underdetermined by a multiplicity of possible data and: "Manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech disposition, yet incompatible with one another" (QUINE, 1960, p. 27).

3 Davidson's response: theories of truth are enough to ground theoretical predictions about meaning

Quine's skepticism entails a defeatist notion of our ability to overcome a weak dimension of truth-finding and reach a richer and more theoretical one in which we not only know how to apply the truth-predicate but also know something conceptual about what is true. We speak of the transition from a simple mechanical and computational conception of a logical calculus that generalizes the logic of encoding language to external *stimuli*¹, to a more restricted and normative theoretical understanding of what is said with a true proposition. This transition is the crown jewel of a semantic description and a response to the semantic skeptic, who can be characterized as a thinker who does not believe in a layer of meaning or analyticity that is above the mere dimension of models and resources for calculating truth and logical consequence.

But only if this transition from truth to semantics is possible, and we have a way to make it, can we say that the distinction between meaning and nonsense is stable and achievable as knowledge. If the hope that we can justify our theoretical conceptualization of the object of communication and interpretation is not superfluous, we must allow ourselves the hypothesis that Quine was wrong, or that he was right about some proposition but wrong about his own hypothesis about the consequences

¹ In *Epistemology Naturalized*: "Internal factors may vary *ad libitum* without prejudice to communication as long as the keying of language to external stimuli is undisturbed" (QUINE, 1969, p. 81).

of that proposition. In the first case, the author would be wrong about the indeterminacy or underdeterminacy of theories of meaning. There would then be a fact of the matter that could serve as a sound basis for deciding on the correctness of an analytic hypothesis or on the limits of the logical consequences of a proposition. In the second case, Quine was right about the lack of this solid rock, but this would not spell disaster for a theory of meaning. In that case, there would be other elements of pressure that would do the work of determination and at least allow the construction of models for determining predictions about valid meanings, all else being equal (*ceteris paribus*).

Davidson was known for following the second line of criticism. The author agreed with Quine on a fundamental point. Suppose we have a method for determining the theory of truth for a language by interviewing speakers of that language and analyzing their agreement with propositions: "Quine is right ... in holding that an important degree of indeterminacy will remain after all the evidence is in; a number of significantly different theories of truth will fit the evidence equally well" (DAVIDSON, 2001, p. 62).

Davidson does not think, however, that any attempt to develop a theory of meaning for this language is doomed to failure or leads to arbitrary and dogmatic decisions. Indeterminacy can be considered harmful or benign; it can be benign if a true sentence is determined in such a way that it cannot be interpreted as false, that is, if the pattern used to assert that 'p' is incompatible with the pattern used to assert that not-p. It does not matter how many paradigms of meaning can correspond to the prediction of the non-absurdity of that proposition – just as it does not matter to scientists and pragmatists what is going on in the minds of the language theorists. Therefore, the T-convention would suffice to test any assertion of meaning. The parameters of the T-convention must be observed, and then we can solve confirmation (proof) and analyticity problems – that is, decide which instances fit these concepts and which do not – by simply describing the structure of linguistic compounds and their recursive generation by a method of mechanical induction:

There is a sense, then, in which a theory of truth accounts for the role each sentence plays in the language in so far as that role depends on the sentence's being a potential bearer of truth or falsity; and the account is given in terms of structure (DAVIDSON, 2001, p. 61).

The advantages of these line of reasoning lie in the possibility of developing semantic theories capable of determining the idea of meaning without semantic facts, i.e. on the basis of nothing but a theory of truth and empirical tests for filtering out nonsense by competent speakers (those able to mechanically generate a rule for language composition). This avoids the circularity of explaining semantic facts with more semantic facts. Thus, we will be able to reply to the naturalist problem of explaining normative qualities (semantic and intentional) without adding further mysteries to the original ones.

The problem for a naturalist is to do this without introducing ad hoc abstract objects, say, unanalyzed meanings, senses, propositions, or possible states of affairs as somehow ingredient in nature (MILLIKAN, 1990, p. 152).

We can use Tarski's T-convention ('p' is true if and only if p) as a general test pattern for a useful translation guide from object language to metalanguage. Consistent with this view of the problem, Davidson uses Tarski's T-convention as a tool to make the notion of "meaning" verifiable without semantic facts. We do not need facts that are related to semantically evaluable events; we simply need consistent interpretation rules. Thus, the *datum* of a semantic theory is a consistent pattern of interpretation and nothing more:

If we treat T-sentences as verifiable, then a theory of truth shows how we can go from truth to something like meaning – enough like meaning so that if someone had a theory verified in the way I propose he would be able to use that language in communication (DAVIDSON, 2001, p. 74).

According to Davidson, then, the presence of a multiplicity of compatible theories of truth is not really a puzzle, even if Quine is right and “different choices could still have made everything come out right that is susceptible in principle to any kind of check” (QUINE, 1969, p. 81-82). This will not be a puzzle provided we can separate evidence for the use of a sentence from evidence against its use in a theory of language learning: “It is no more mysterious than the fact that temperature can be measured in Centigrade or Fahrenheit (or any linear transformation of those numbers)” (DAVIDSON, 1986, p. 313). The cost of Davidson's thesis, of course, is that theories of meaning are just as weak as theories of truth, and that any subtlety or detail is harmlessly lost when translating a sentence from Portuguese to French – if the

sentence remains true when its truth is not overridden, and false when its falsehood is not overridden, nothing else is required. Curiously, the phenomenological, psychological or sociolinguistic condition that preserves the semantic correlation is not debatable; it is just presupposed, like a kind of indisputable dogmatic norm. This, as we will see, opens up a line of Quinean counter-criticism against Davidson.

4 Paradigms of Meaning: the problematic stability of our knowledge of Truth

Micheal Dummett laid the foundation for this theoretical understanding, which he call theory of meaning, and it is the meta-inquiry into the general principles that a meaning theory should observe for any language. He worked in the second half of the 20th century to describe the steps involved in this transition:

Logic, which is concerned with the validity of forms of reasoning, [...] must deal with a variety of possible interpretations of a formula or propositional scheme. [...] A theory of meaning, on the other hand, is concerned with only one interpretation of a language, the correct one and the intended one (DUMMETT, 1993, p. 20).

Here, we must provide a more detailed image of what a theory of truth cannot accomplish as compared to a theory of meaning. As we saw at the beginning of the article, knowing how to pair truths with truths – within a symbology capable of avoiding paradoxes – provides us with a sense of protection against cheating and, thus, guarantees a measure for the transmission of successful interpretations as well as a fair game parameter to interpret others in an arena of debate and communication. We will now demonstrate that this is insufficient to ensure the stability of the transmissible ingredient. One of the roles that the mere truth-compatibility cannot play is the contribution of a meaning-theory to ensure the stability of the anchoring of non-falsity in contexts of expression where there is more than one possible falsehood opposed to the same truth (counterfactual contexts). These are the conditions under which there is more than one possible route (not always the most “economic” one) to arrive at the truth, to interpret the negation, and to justify the implications. They are conditions under which the meaning can be disputed, and objectively, even if that meaning is underdetermined by the same extension. Dummett made this point central to his philosophical thinking in the 1990s:

Although the goal of every semantic theory is to specify what it is for a formula to be true under an interpretation, not every semantic theory will take the semantic value of a sentence-letter or other constituent formula, under an interpretation, to consist in one or other of the true-values true and false (DUMMETT, 1993, p. 33).

We may discover that this shows a susceptibility at the beginning of semantic philosophical reflections and its scientific counterparts (linguistics, cognitive psychology), which is reflected in the vulnerability of the concept of "truth" itself to control the parameter of recognition of divergences between patterns of argumentation and our methods of deciding disputes about propositions and competing logical consequences. In order to justify the assertion of p on the premise of not ($\text{non-}p$), it is necessary to find a deductive route from not ($\text{not-}p$) to p . The ability to perform this procedure is equivalent to performing Gentzen's operation of natural deduction, and it constitutes what Dummett calls the normalization of a proof: "Normalisation implies, for each logical constant c , the full language is a conservative extension of that obtained by omitting c from its vocabulary" (DUMMETT, 1993, p. 250).

However, since recognition of this achievement depends on knowledge of the non-radical (or conservative) extensions of language, it follows that the framework of semantic anchoring adopted by meaning theorists precedes our ability to test logical validity.

Proof-theoretical justifications form an interesting alternative to justifications in terms of semantic theories. Neither is autonomous however: both depend on the defensibility of the meaning-theory within which each finds its proper habitat (DUMMETT, 1993, p. 270).

This is not surprising for a student of analytic philosophy who witnessed how the first authors put effort to deal with procedures of analysis:

The provision of a workable semantic theory depends to a very large extent upon the prior adoption of a suitable syntax; since the semantic theory has to explain how a sentence is determined as true or otherwise in accordance with its composition [...] it is plain that to obtain a successful semantic theory we need first an adequate analysis of the way sentences are to be regarded as constructed out of their component parts (DUMMETT, 1993, p. 25).

That analysis must be capable of specifying the relation between propositions and truth even in horizons of expression in which the form of proof cannot be done in the two simplest ways: empirical and computational. It is ironic that the first large-scale

analytical strategy for describing "meaning" did not invoke descriptions of necessity and analyticity, but rather projected that the right syntactic constraints would mechanically provide these descriptions, filtering our notion of meaning and excluding nonsense. The hope that providing semantic conservative conditions for language would solve any problem concerning the justification of an inference, was a prevalent philosophical ideology that in many ways went hand in hand with other ideologies: empiricist, positivistic-scientist, anti-metaphysical, etc. Among these, the ideology closest to mystical normativism was expressed by Wittgenstein and his thesis that "all the propositions of our everyday language, just as they stand, are in perfect logical order" (TLP 5.5563).

What we can learn from the analytical adventures of this first phase of analytic philosophers is that the concept of truth, as classically understood, cannot be regarded as an ideological parameter of our concept of meaning. In so doing one would be committing the old mistake of confusing the ideal case with the real case:

[...] to say that the semantic value of a singular term is, in general, to be an object is, in itself, a purely formal stipulation; [...] the demand that the object denoted by a term shall be an element of the domain merely reflects the usual idealization according to which a formalized language is not permitted to contain empty terms (DUMMETT, 1993, p. 30).

To omit that the idealization is a mere idealization amounts to ignoring the exceptions and obstacles to learning a language that are inconsistent with a theory of truth for that language. This inconsistency arises not only because a linguist can be misled by the native speakers he studies, namely by the problem of insincerity. It also arises because there are inevitable conflicts between different versions of truth caused by different collective information, even in the same society with identical values and tendencies to universalize its parameters. Insincerity becomes a semantic problem when it is systemic, that is, when it is considered a rule in certain contexts (political, economic). An example: when information is poorly distributed and different speakers are semantically disadvantaged because not everyone has the information to create appropriate parameters for modeling other people's sentences. It does not matter if these people speak the same language. One must consider the possibility that learning parameters vary to match the complexity of the obstacles faced not only by linguists

but also by ordinary speakers in situations of systematic dishonesty and lack of information. Thus, non-classical parameters are an option:

[...] for classical logic, we can specify the condition for the truth (under an interpretation) of a complex formula only by means of absolutely or relatively straightforward stipulations relating to each of the logical constants; whereas, for a non-classical logic, [...] we may also be able to frame non-straightforward stipulations governing them (DUMMETT, 1993, p. 28).

5 Theoretical selections of meaning theories: ingredient Sense as the object of dispute of meaning-theories

Dummett's thesis represents a developmental line of semantic foundationalism with weak ambitions, i.e., a neo-fregean view of semantic antiskepticism that adds intuitionism to discredit the role that theorists like Davidson and Tarski assign to a classic and extensional theory of truth in the formation of our concept of meaning. For Micheal Dummett, the role of truth is overestimated. And often the role of truth is confused with a realist metaphysical assumption that enters our meaning-theoretical pre-conditions:

A realist believes that a valid rule is required to preserve a property of truth which may attach to a statement independently of our capacity to recognize that it attach. [...] he must make this a principle of his meaning-theory: he must hold it to be integral to our understanding of our language that we conceive of our statements as determinate true or false (DUMMETT, 1993, p. 269).

Indeed, the semantic framework for dealing with risky statements of belief (either because they could be disingenuous or because they are based on limited information) will never be unambiguous or uncontested. Relying on a theory of truth is therefore tantamount to abandoning the possibility of developing predictive strategies under risky and unstable communication conditions - as in bluff-game situations.

There is no need, however, for a semantic theory to assume either of these two familiar forms (relativized or absolute truth-values). Another possible pattern is one whereby the semantic value of a sentence relates it to what would make it true. Heytings explanation of sentences of an intuitionistic mathematical theory is a simple example of this kind. [...] Another example, more complicated in structure, is Hintikka's semantics in terms of games. The semantic value of a sentence is, in effect, the class of all plays (successions of moves) following a move consisting in the production of that sentence. [...] No doubt many other patterns are conceivable for semantic theories (DUMMETT, 1993, p. 34).

It follows that proof-theoretic criteria are limited parameters to fully represent our understanding of the concept of "justification" of conclusions: "we are driven to invoke some notion of *truth*, and so have not achieved a *purely* proof-theoretic justification procedure" (DUMMETT, 1993, p. 269). This condition becomes even more necessary when we think of non-classical cases of semantic interpretation, in which we cannot simply assume (as a fundamental assumption in Dummett's sense) the realist metaphysics and extensional idealization where the proof of p implies the proof of not (non- p): "What underpins the fundamental assumption are considerations that are not proof-theoretical but are in a broad sense semantic" (DUMMETT, 1993, p. 269). Here the author gives voice to a position for which there is a demand in the debate market: the claim that there is more than one way to semantically determine the same evidence, just as various scientific theories, for example Darwinism, elaborate their rule of semantic assignment (their attribution of 'truth' to sentences) to defend themselves against Lamarck's theory, and this choice is reflected in certain logical constraints of modeling the connective of "negation" (and implication) in a different context of argument. Under these semantic conditions, our conclusions about the consequences of p cannot rest on the bare information that not- p is false. The ability to account for these exceptions to the classical interpretation of negation is a necessary condition for understanding negation outside of mathematics:

In mathematics, given the meaning of "if . . . then", it is trivial to explain "Not A" as meaning "If A, then $0=1$ "; [...] More generally, it is by no means easy to determine what should serve as the analogue, for empirical statements, of the notion of proof as it figures in intuitionist semantics for mathematical statements (DUMMETT, 1996, p. 473).

[...] it is sufficient, for mathematical purposes, that a principle of inference should guarantee that truth is transmitted from premise to conclusion. Outside mathematics, we have a motive to demand more. [...] the conjunction of all of anyone's beliefs is likely to be extremely low, even when they are not actually inconsistent (DUMMETT, 1993, p. 50).

In Dummett's assumptions about semantics, it is possible to have unified and learnable semantic theories even for these non-canonical strategies of derivation, i.e., in the absence of classical dogmas of theories of truth:

The assignment of distinct undesignated values, 0 and $\frac{1}{2}$, is merely a device for codifying the different act of negation in different cases in which a sentence fails to be true. The relative ranking is a device for registering the behavior of

the conditional. The semantic theory thus serves, as it is its task to do, to explain the contribution of the subsentence of a complex sentence to its determination as true or otherwise (DUMMETT, 1993, p. 47).

Under these conditions, Dummett's theory reveals a new or unforeseen dimension of theorizing for classical semantics, namely, a dimension of semantic objects that do not contribute in identical ways to determine the same referential coordinate. They differ not in their assertoric value, but in their content-ingredient value: "In Lukasiewicz's semantics, the sentences A and [TA] have the same assertoric content; they differ in their ingredient sense" (DUMMETT, 1993, p. 48). The degree of divergence between A and [TA] may vary and depends on how we establish the rules for justifying A's assertion under conditions for which [TA] has no canonical proof. Different semantic theories require more or fewer rules – different canonical or apocryphal routes of proof/derivation – to determine whether the assertion of A is justified on the assumption of "not-A is false". So there is room for disagreement about the justification of our conclusions, as there is room for disagreement about the routes one theoretical system chooses to arrive at "truth" for their sentences. There is a margin of decision that no metaphysical or idealistic assumptions about "classical truth" can compensate for.

This margin of divergence is what is up for grabs for different meaning theorists. The same is not true for logic-theorists. The logical part is not available as an object of divergence of logicians precisely because it does nothing more than define the correction of validity of asserting conclusions. It is only a criterion for the fulfillment of empty schemes. But the semantic part has a scope for divergence, and it is possible to argue about the scope and contribution of the content-ingredient value: "given a semantic theory, logic can determine whether a given formalisation is sound and complete; but whether or not the semantic theory is correct is not for logic to say" (DUMMETT, 1993, p. 270).

The depiction of the ingredient composition of the term "blue" presents additional opportunities for its derivation or deduction within a conceptual framework, thereby expanding its potential as a basis for logical reasoning. This enhances the specification of its inferential function, deepening its intentional role and, consequently, framing the expression in a position of more specific incompatibility with other expressions. The contributory value of an ingredient sense would play the role that a

truth theory cannot play in predicting meaningful sentences, namely, to determine the value of sentences that are fine-grained enough to represent more subtle and partial semantic roles than those assumed by truth conditions: "The ingredient sense is what semantic theories try to explain" (DUMMETT, 1993, p. 48).

6 Dummett's anti-realist theory of meaning against Quine and Davidson

We can condense the message of the first chapters by saying that meaning is not always a *paradigm* of meaning. This is a skeptical message found simultaneously in Quine, Davidson, and Dummett. The challenge is thus to explain how one can objectively pick out meaning where competition between dimensions of meaning are prevalent. For radical skeptics the choice is easy: they refuse to talk on meanings. But that is not without costs. Skeptics must deny the dimension of meaning (above mere truth-application), then, on the cost of denying that there is a clear victorious paradigm of meaning and propositional knowledge at each moment of history and culture. The cost is, then, to allow confusion and indiscernibility between competitive models and possible truth-extensions.

Quine was willing to pay this price because the philosopher valued empiricism more than essentialism², and the cost could be added to the bill of his campaign to banish modality, attributes, and mental entities from science. It is true that when operating under ideal control conditions, established through the utilization of set-theoretical tools and Tarski's material and formal criteria, the presence of cheating and systematic defeatism in conveying meaning can be circumvented. However, this state of optimality may pose risks if it is unquestioningly embraced without undergoing critical examination. Quine pushed for an epistemological naturalism that specifically avoided dogmatic adoption of a framework of meaning based on set theory and phenomenalistic theories (the semantic-positivist dream) that was elevated above natural science as an agent of transcendental monitoring. Therefore he saw no problems with a revisable conception of natural science that was free of semantic surveillance. However, it is incumbent upon him to explain how we select successful communications and distinguish them from unsuccessful ones.

² "The Aristotelian notion of essence was the forerunner, no doubt, of the modern notion of intension or meaning" (QUINE, 1953, p. 281).

Davidson is not obliged to explain this, for he acknowledges that the paradigmatic dimension of "meaning" is attainable without requiring more resources than a theory of truth that filters or tests the conditions under which a sentence has objective-collective value, *enough like meaning* to function in our communication practice.

The main philosophical issue raised here was the question of the limits of meaning, or how far one can go in formulating sentences that are candidates for truth, pairing only with other truth-sentences, without delving into highly speculative, theoretical terrain or terrain remote from the "facts". Dummett stated his concerns regarding entrepreneurs of this kind:

The realist assumes that, if God knows every prime number, he must thereby know whether or not there are infinitely many prime pairs; but the transition from the determinacy of the infinitely many instances to that of the (doubly) quantified statement was precisely what he was trying to establish, so that he is at just this point begging the question. The constructivist allows that it is determinate, for every natural number, whether it is prime or composite; he denies that it follows that the proposition that there are infinitely many prime pairs is determinately either true or false (DUMMETT, 1993, p. 350).

Dummett's worries are valid, yet it should be noted that Davidson does not fit into the vulgar metaphysical realist grouping. Davidson's choice is ingenious because treating the basic level of empirical testing as sentences that do not violate the T-convention (that can be asserted as true only when the possibility of falsity has been ruled out) is to operate at a level of elementary certainty even when there is no *fact to the matter*. The data of our semantic theories is nothing more than our patterns of consistent interpretative behavior, which can be converted into a representation of the competence to process the rules of a language. However, this solution raises other and more complex problems. Namely, the notion of truth described by the T-convention pattern does not address the problem of the pre-conditions that must be met in order for the truth designation not to be abrogated. Merely assuming that a metalinguistic framework is responsible for anchoring these truth designations may satisfy those interested in avoiding paradoxes like the Liar's, but it does not provide satisfactory answers for describing meaning conditions in more complex proof contexts.

To put it another way, the notion of meaning defended (by Davidson) is sufficient to meet the parameters of a theory of truth, but it is then weakened; as a result, it does not help to explain the roles that the notion of truth cannot play in a conceptual system

– those that only a concept of proof can play. A theory of meaning would be useless in this weakened form since it is limited to the constraints already met by a theory of truth. As long as two theories about the meaning of *p* are indeterminate only up to the line where this proposition can be interpreted as true, if not false, these theories will be equivalent for all practical purposes of communication. This is also evidence, as we saw with a remark from Millikan, that Davidson and Tarski's theory allows for a naturalistic representation of semantic notions, with no mysteries beyond those contained in the standardization of a consistent interpretation scheme. Questions regarding the intention, intension or internal perspective on the meaning of *p* that were present in the minds of theorists, as well as complex interpretive methods like psychoanalysis and hermeneutics, will not be brought up.

Dummett disagrees that meaning theory might be beneficial in this weak formulation. Producing a naturalization of the question of meaning may be interesting, but at what cost? If the cost is to eliminate complexities, it may be a counterproductive cost to our theorization of the non-referential (intensional) components attached to meaning. Dummett's point is that the content-complexity (or ingredient complexity) that challenges the unification of a theory of meaning for language cannot be avoided, necessitating more robust conceptual grounds for meaning recognition. These complexities should not be interpreted as an inconvenient departure from the Tarskian paradigm. After all, there is no independent and a priori reason to use the Tarskian paradigm as the exclusive program for determining effective communication or meaning transmission. In fact, to account for complex instances and ingredient contributions, the Tarskian paradigm must be augmented with more sophisticated (non-classical) features.

Dummett believes in a strong semantic theoretical consciousness. He believes that it is possible to have a paradigm of meaning. That paradigm can only be conceived, though, in anti-realistic terms. This would be a model of meaning for the epistemic restrictions of each historical period, to the extent that we can adequately identify the epoch's epistemic boundaries and integrate our ideas about the meaning of '*p*' with patterns of mediation to prove that *p*. Everything that overflows this harmonic pool will have pseudo-meaning. Dummett redirects attention from a realistic theory of truth to a theory of judgment or authorized assertion. This shift involves the capacity to theorize not just the conditions for a coherent connection between an assertion and its

truth conditions, but also the conditions for conceivable and epistemically attainable verification. This possible verification ensures that the connection is not merely speculative and problematic, meaning it does not exceed the boundaries of what we can conceptually mediate as a potential proof.

According to Dummett, there is potential for dispute over the contribution of an A sentence to denying non-A; that is, various semantic theories will require more or fewer rules or computational patterns to establish the accuracy of the inference "if A, then not-(no A)". Different routes of proof are available, depending on our epistemic limits or our states of information. The hope that there is an ideal case in which A will always be inferred from the assumption that not-A is false is thus dashed. This hope is reasonable only under empty logical conditions. Every time we need to justify inferences in real disputes about consequence, that is, inferences with mediating content, we need to choose specific semantic conditions – specific categorial systems, or specific paradigms of meaning – to justify the deductions. This becomes very clear if we are concerned with learning technical or scientific languages, where the meaning paradigm depends on a particular version of truth or non-falsity that has been carved out for its contribution to more or less particular explanatory purposes. For example, different semantic theories need to be constructed to unify the truth paradigm of different scientific theories and to show how the incommensurabilities of meaning between them are due to the different ways in which their statements contribute to the truth projected by the axioms of the theory.

This means, however, that certain conclusions are guaranteed regardless of whether we have idealized the conditions for the non-falsity of that conclusion by determining the concluding sentence to be (extensionally) indistinguishable from the truth of the premises. Those conclusions are guaranteed simply by the choice of the defense system chosen to justify the assertion of that conclusion, and different scientific systems will choose their defense system according to the debate scenario in which they fit. Darwin set up his theory to defend himself against Lamarck and not against creationism, and this makes an obvious difference in our logical ability to refute creationism by Darwinism alone. Although this (attacking creationism with Darwinism) is feasible, it necessitates additional cognitive capacities and computational patterns with finer intensional structure – a finer meaning-structure – than those found in a theory of truth. Logicians can do nothing about it. They are limited by formal settings.

It is the semantic level – not the logical one – where one can find new ways to use Darwinism as a negation of creationism.

The naive realist, however, believes that there is only one way for any theory to be true or false, and therefore, by this metaphysical premise, Darwinism cannot remain ambiguous in its confrontation with creationism, nor can it ally itself with it when faced with an enemy of both. Dummett's work at least helps us to eliminate the pernicious influence of realists who want to create an idealized semantic parameter in which truth is the universal criterion for any semantic theory.

Under these conditions, it is up to Davidson to explain how changing scientific paradigms alter interpretations of the application of true to sentences, by altering the very meaning of the connective “no”, thereby changing the set of our knowledge of true (the extension and anti-extension of “true”). Dummett's contribution to specifying the (meaning-theoretical) conditions under which a hypothesis of meaning prediction is acceptable is thus key to a better understanding of the challenge involved in trying to avoid the skeptical consequences of Quine's theses. For Dummett shows that in all the relatively interesting modal and counterfactual cases where the extension of "is true" has no symmetrical relation to "is false" (and promotes various proof-ways and apocryphal versions of the anti-extension of "is true"), we need a non-realist ideologically-influenced semantics (such as an intuitionist one) capable of specifying meaning with a wealth of detail that mere "truth-models" cannot provide.

Conclusion

Dummett goes beyond Quine to highlight the concept of truth's limitations in defining meaning. He contends that not only are assumptions about meaning underdetermined by facts about “truth”, but theories about the usage of logical connectives are subject to a number of non-classical interpretations, undermining the foundation for our judgments and proofs. His solution is based on Gentzen's harmony theory. Despite the limitations of a theory of truth in determining meaning, Dummett recognizes that the harmony between our rules of introduction and elimination consistently determines the relationship between what can be conceived and what can be verified in a given historical phase, defining the distinction between meaning and absurdity at this stage.

We believe that Davidson either fails to avoid Quine's skepticism or pays an equally radical price, namely reductionism and eliminativism, by lowering the bar for meaning-theories and presenting them as mere theoretical predictions of linguistic and behavioral data consistent with Tarskian patterns. Against this endeavor, we argue that the complex *data* of a theory of meaning based on Tarskian criteria is an idealization, and that Quine would condemn this strategy as dogmatic. Our exercises in recognizing patterns of interpretation are unavoidable, but using set theory to establish these patterns as accurate matters of fact for explaining analyticity and empirical confirmation (the dream of semantic-positivism) is a dogmatic duet of empiricism.

Micheal Dummett goes beyond Quine. He believes 1. By reducing meaning to truth conditions, we merely establish superhuman standards of proof and verification. Truth-conditional semantics is just the set-theoretical face of a realistic idealization of what can be proven, based on inductive mathematical criteria that establish a superhuman parameter (based on God's ability to represent problematic content as actual content) for meaning recognition. And he believes, 2. that even if Davidson's reduction of meaning data to truth patterns is successful, something will be lost. A key component of a meaning theory will be lost. This is because a theory of truth fails to frame non-straightforward stipulations governing the role of sentences in cases involving non-classical standards of proof, and that a theory of truth does not sufficiently specify the conditions for the contribution or ingredient sense of language sentences, thus limiting our ability to disagree about the extension of logical consequence – conceptual disagreement – and objectively frame that disagreement.

Then, for Dummett, "truth" cannot be used as an idealized parameter to exhaust conceivable patterns for semantic theories. According to Dummett, in line with an ancient idea (dating from Frege and Kant), what is crucial is not the "truth" but the judgment, or the conditions under which the statement of 'p' is harmonious with the evidence favorable to p (its representation in a synthesis, or in a non-trivial demonstration/proof). The author works with proof theories to define "harmony" as the condition in which the assertion of 'p' cannot be used to prove more than the logical consequences of 'p', nor can it be used to prove only a convenient subset of the consequences of 'p', i.e., the condition that ensures fixed and non-cheatable parameters of success for asserting 'p'. This limits the meaning of 'p' to a non-metaphysical standard of verification based on the range of feasible mediations to

prove/assert that *p*, rather than an abstract and Platonic reality. Dummett allows us to salvage a foundationalism about meaning divergence and an antiskeptical theory. By incorporating intensional complexities as ingredient contributions, we sacrifice generality in exchange for specificity. As we introduce these complexities, the set of indistinguishably satisfactory models within the formal system's internal states diminishes gradually. So the additions improve our knowledge about deep differences in meaning.

The conclusion is that truth-conditional theories mischaracterize the knowledge required for a theoretical understanding of the divergence of meanings (and disagreement about the justification of inferences). We must therefore forgo classical and realist patterns of meaning-idealization in order to frame the objective reality of fine-grained divergence between meanings or conceptual systems.

References

BAR-AM, N. Extensionalism in Context. **Philosophy of the Social Sciences**, v. XX, n. X, 2010, p. 1–18.

BAGHRAMIAN, M. Davidson and Indeterminacy of Meaning. **The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy**, v. 32, n. 1, p. 1-7, 1998.

BODDY, R.; MAY, R. Frege on reference. **The Routledge Handbook of Linguistic Reference**, 2020, p. 30–40.

BUTCHVAROV, P. On reference and sense. **Journal of Philosophy**, v. 79, n. 10, 1982, p. 551-553.

CHEMERO, A. Anti-representationalism and the dynamical stance. **Philosophy of Science**, v. 67, n. 4, 2000, p. 625-647.

DAVIDSON, D. A coherence theory of truth and knowledge. *In*: LEPORE, E. (Ed.). **Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson**. Oxford: Blackwell, 1986. p. 307-319.

DAVIDSON, D. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

DAVIDSON, D. **Truth and Interpretation**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

DAVIDSON, D. The Method of Truth in Metaphysics. *In*: LEPORE, E. (Ed.). **Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson**. Oxford: Blackwell, 1967.

DUMMETT, M. **Frege**: Philosophy of Language. London: Duckworth, 1973.

DUMMETT, M. **The Interpretation of Frege's Philosophy**. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1983.

DUMMETT, M. **Origins of Analytical Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

DUMMETT, M. **The Logical Basis of Metaphysics**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

DUMMETT, M. **The Seas of Language**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DUMMETT, M. Truth. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 59, n. 1, 1959, p. 141-162.

ETCHEMENDY, J. **The Concept of Logical Consequence**. Center for the Study of Language and Information, 1999.

FREGE, G. Uber Sinn und Bedeutung. **Zeitschrift für Philosophie Und Philosophische Kritik**, v. 100, n. 1, 1892, p. 25-50.

HEIM, I. **The Semantics of Definite and Indefinite Noun Phrases**. New York: Garland Press, 1982.

HEIM, I.; KRATZER, A. **Semantics in Generative Grammar**. Oxford: Blackwell, 1998.

KAMP, H. A Theory of Truth and Semantic Representation. *In*: GROENENDIJK, J.; STOKHOF, M.; VELTMAN, F. (Eds.). **Formal Methods in the Study of Language**. Amsterdam: Mathematical Centre, 1981.

MILKOWSKI, M. The Hard Problem Of Content: Solved (Long Ago). **Studies in Logic, Grammar and Rhetoric**, v. 41, n. 1, 2015, p. 73-88.

MILLIKAN, R. G. Compare and Contrast Dretske, Fodor, and Millikan on Teleosemantics. **Philosophical Topics**, v. 18, n. 2, 1990, p. 151-161.

MOHAMMAD ALI, S. N. Breaking out of the Gricean vicious cycle: Let's divorce semantics and just agree that there is no meaning in language. **International Journal of Language Studies**, v. 16, 2022, p. 33-60, 2022.

QUINE, W. V. O. Two Dogmas of Empiricism. *In*: QUINE, W. V. O. **From a Logical Point of View**. Harper: Torchbooks, 1953.

QUINE, W. V. O. Two Dogmas of Empiricism. *In*: QUINE, W. V. O. **From a Logical Point of View**. Harper: Torchbooks, 1953.

QUINE, W. V. O. Epistemology Naturalized. *In*: QUINE, W. V. O. **Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Press, 1969.

QUINE, W. V. O. Ontological Relativity. *In*: QUINE, W. V. O. **Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Press, 1969.

QUINE, W. V. O. Philosophical Progress in Language Theory. **Metaphilosophy**, v. 1, n. 1, p. 2-19, 1970.

QUINE, W. V. O. Three Grades of Modal Involvement. *In*: QUINE, W. V. O. **From a Logical Point of View**. Harper Torchbooks, 1953.

QUINE, W. V. O. **Word and Object**. Cambridge: M. I. T., 1960.

RYLE, G. **Collected Essays 1929-1968**. *Volume 2*. London; New York: Routledge, 2009 [originally 1971].

SHANI, I. **Intension and Representation: Quine's Indeterminacy Thesis Revisited**. Philosophical Psychology, 2005.

SOAMES, S. Truth, Meaning, and Understanding. **Philosophical Perspectives**, v. 7, 1992.

TARSKI, A. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 4, n. 3, 1944, p. 341-376.

TARSKI, A. Truth and proof. **Scientific American**, v. 220, n. 6, 1969, p. 63-77.

WILSON, D. **Presuppositions and Non-Truth-Conditional Semantics**. Academic Press, 1975.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.

Recebido em: 04/08/2024
Aprovado em: 16/10/2024



Felipe Augusto Ferreira Feijão*

RESUMO

O objetivo deste texto é expressar a importância da Filosofia da Educação, enquanto ramo da Filosofia, e constituída como disciplina autônoma, na prática do educador. No cotidiano da sala de aula, com os muitos desafios encontrados pelos professores, ter como base uma disciplina teórico-prática que discuta a realidade docente, os problemas próprios da educação em geral e questões mais específicas, é fundamental para que o docente carregue em sua bagagem elementos que tornarão possível o seu trabalho.

Palavras-chave: Filosofia da Educação. Práxis. Docente.

The importance of philosophy of education in teaching práxis

ABSTRACT

The objective of this text is to express the importance of Philosophy of Education, as a branch of Philosophy and constituted as an autonomous discipline, in the educator's practice. In the daily classroom, with the many challenges faced by teachers, having as a basis a theoretical-practical discipline, which discusses the teaching reality, the problems inherent to education in general and more specific issues, is fundamental for the teacher to carry out your luggage with elements that will make your daily life easier.

Keywords: Philosophy of Education. Praxis. Teacher.

A importância da filosofia da educação na práxis docente

Introdução

Concebida como um ramo do saber filosófico, a Filosofia da Educação constitui hoje os currículos dos cursos de Pedagogia. No Brasil, ela tem excelentes autores como Dermeval Saviani e Carlos Cipriano Luckesi, pensadores que com vasta bibliografia fundamentaram e justificaram a existência e permanência desse galho participante da grande árvore que é a Filosofia.

História da Filosofia (dos gregos aos contemporâneos), Filosofia da Arte, Filosofia da Ciência, Filosofia da Mente, Filosofia da Linguagem, Ética Filosófica, Antropologia Filosófica e Filosofia Política são ramos que floresceram graças ao surgimento e estabelecimento da Filosofia mãe. A Filosofia da Educação também tem seu lugar dentre as várias filosofias. Cada uma busca pensar questões, problemas e temas de saberes específicos.

A Filosofia Política, por exemplo, preocupa-se com tudo aquilo que está relacionado com a *pólis*, entendendo aqui não só a cidade grega, mas as demais cidades, ou sociedades do mundo inteiro e de épocas distintas. Governo, povo, guerras, bem comum, justiça, revoluções, ascensão e decadência de impérios são acontecimentos que servem de matéria-prima para os pensadores da política, os filósofos da política, que elaboram conceitos, definições, descrevem suas concepções e a partir disso propõem mudanças sociais.

Filosofia ou Filosofias

Em geral, o filósofo parte sempre da observação da realidade. Para ele, é fundamental, pois, prestar atenção ao factual. Tudo o que ocorre, os fatos, fornecem ao filósofo o material para a elaboração de seu pensamento. Foi por volta do século VI a. C. que se deu o surgimento da Filosofia como uma forma de descrença e de necessidade. Havia a descrença na mitologia, no conjunto de narrativas fantásticas que queriam explicar o mundo (Cf. GHIRALDELLI, 2006). Ao mesmo tempo, com essa descrença, começou a haver a necessidade de uma outra explicação para o mundo, que não mais seria mitológica, mas racional, ou seja, filosófica.

Conforme a tradição, o criador do termo “filo-sofia” foi Pitágoras, o que, embora não sendo historicamente seguro, é, no entanto, verossímil. O termo certamente foi cunhado por um espírito religioso, que pressupunha ser

possível só aos deuses uma “sofia” (“sabedoria”), ou seja, a posse certa e total do verdadeiro, enquanto reservava ao homem apenas uma tendência à sofia, uma contínua aproximação do verdadeiro, um amor ao saber nunca totalmente saciado – de onde, justamente, o nome “filosofia”, ou seja, “amor pela sabedoria” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 11).

Se levarmos em conta o aparecimento da novidade que foi a Filosofia, em território grego, precisaremos considerar que o contexto sociopolítico e geográfico foi um fator determinante para o seu nascimento. Certamente, não foi por acaso que a gênese do pensamento filosófico se manifestou na Grécia Antiga. Há o debate acerca da possibilidade de que outros povos, no caso os egípcios¹, sejam os verdadeiros precursores da Filosofia.

Podemos questionar o eurocentrismo da História da Filosofia. Por que outros povos não poderiam ter sido os pioneiros na atividade de filosofar? Por que não os africanos? E por que não os egípcios? A tradição se acostumou com a narrativa do surgimento, dos primeiros filósofos e passou a não se perguntar se realmente, se verdadeiramente a narrativa histórica que se conta é autêntica.

Dentre os elementos mais importantes que se situam na base da Filosofia, o espanto, a admiração e a dúvida formam a tríade de raízes que sustentam a gigantesca árvore filosófica. Platão e Aristóteles, dois dos mais relevantes pensadores gregos, destacaram essas características básicas em seus escritos. “O maravilhares-te, é mais de um filósofo”² (Platão, 2015, p. 212). O filósofo está numa condição de espanto e a filosofia começa pelo espanto. Mas, já que estamos tratando de Filosofia, sempre precisaremos ter cuidado com o sentido que as palavras têm a depender do contexto em que estão empregadas. Espanto aqui parece não se tratar de um susto banal. Dizer então que o filósofo é alguém espantado significa afirmar que ele tem uma propensão diferenciada para o labor filosófico, inclinação essa cultivada em seu espírito.

“De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores”³ (ARISTÓTELES, 2002, p. 11).

¹ Essa é a defesa de George James (1954).

² Teeteto 155d.

³ Metafísica 982 b 14.

Imaginemos Tales de Mileto, o primeiro filósofo de que se tem notícia, ou pelo menos, o primeiro grego que desenvolveu uma filosofia que chegou até nós. Um belo dia, observando a natureza, o primeiro filósofo da *physis*, um naturalista, um cientista, ou ainda, um biólogo pioneiro, passa a defender a ideia de que a água, a umidade é o elemento natural, principal, que dá vida a tudo o mais. Nesse momento, Tales deve ter primeiro se espantado e depois se admirado diante de sua observação.

Ao prosseguirmos com nosso elenco de três principais elementos, temos outros dois importantes pensadores. Agostinho e Descartes nos ajudam a compreender a dúvida filosófica:

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida.; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa” (AGOSTINHO, 1994, p. 328).

Para Agostinho, podemos entender que quem duvida, vive. E se vive, duvida. Mesmo que tudo coloque em dúvida, não pode colocar a própria dúvida em questão. Então, o que há é a dúvida, que pode ser utilizada para tudo o mais. Em Descartes, o terceiro componente do trio que forma a base da filosofia é tratado da seguinte maneira:

[...] considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava (DESCARTES, 1996, p. 58-59).

Entendemos, com a segunda dupla de filósofos, que a dúvida é importantíssima para o processo do filosofar. Colocar em dúvida, em questão, questionar, perguntar-se sempre pela validade de algo tomado como estabelecido. Se podemos duvidar, por que não colocar em dúvida tudo quanto for possível? Além do espanto e da admiração, a condição de possibilidade da dúvida é primordial para que haja filosofia.

Filosofia da Educação

Qual o estatuto da Filosofia da Educação? O que a estabelece? O que a justifica? O que a diferencia das demais filosofias? Procuraremos dar respostas a estas perguntas, que uma vez respondidas, evidenciarão a importância que tem este saber. Inserida no contexto educacional, de cursos de Pedagogia e em Licenciaturas diversas, o que diferencia a Filosofia da Educação da própria Pedagogia e da didática, por exemplo?

Para uma diferenciação adequada, temos que:

A teoria que gera as regras da educação é a pedagogia. Os instrumentos e procedimentos mais técnicos para que a pedagogia se efetive e a educação se realize formam a didática. E a educação, é claro, é a própria realização da atividade prática da formação do indivíduo (GHIRALDELLI, 2006, p. 35).

Enquanto isso, “a filosofia da educação, por sua vez, se preocupa com a educação, levantando observações que os outros setores do campo educacional não acham pertinentes ou nos quais nem mesmo veem inteligibilidade” (GHIRALDELLI, 2006, p. 30). Como boa filosofia que tem o senso crítico apurado, seriam questionados os conteúdos ministrados nas várias disciplinas e áreas do conhecimento. Por que seguir dado conteúdo, dada grade curricular e não outro conteúdo, outra grade, com elementos diferentes?

E o filósofo da educação, quem é?

Ele é especialista em criar um discurso a respeito da boa pedagogia; e esta, não raro, é a negação da pedagogia vigente de algum local ou tempo. O filósofo da educação é tão aborrecedor para os que se recusam a ver problemas na educação quanto o filósofo em geral o é para aqueles que odeiam questionar qualquer coisa. Mas o filósofo da educação não é inimigo do pedagogo. Ele é um bom amigo - ao menos do pedagogo inteligente (GHIRALDELLI, 2006, p. 31).

Por exemplo, uma observação que poderia ser levantada e problematizada pelo filósofo da educação seria acerca da avaliação. Será que o modelo tradicional de prova escrita com questões de múltipla escolha ou questões abertas, mensura realmente um resultado da aprendizagem dos educandos que se submetem a esse clássico processo? O filósofo da educação provocaria o pedagogo: quais são outros

modelos, outras possibilidades avaliativas? Como seria possível avaliar os alunos saindo do modo tradicional de prova?

Obviamente, o filósofo da educação não é alguém que por acaso, numa reunião de pedagogos, ou num conselho de educação, tem a função de tudo questionar, propor a abolição de velhas práticas pedagógicas e querer que tudo seja mudado. Para propor mudanças, a intervenção deve manter correspondência com a aplicabilidade do que se projeta como novidade em detrimento do antigo. Não se trata da simples abolição e ruptura radical. Para que se extinga o velho na prática da sala de aula, é preciso pensar em como será o novo, como será a novidade, e a Filosofia da Educação auxilia os pedagogos e os docentes exatamente nesse sentido.

Práxis docente

De forma geral, podemos afirmar que práxis é a união de teoria e prática. Mas tomemos o pensamento de Karl Marx para compreendermos de maneira mais profunda o conceito de práxis. Nas *Teses ad Feuerbach*, Marx critica o idealismo dos filósofos que até então idealizaram teorias, tentaram explicar o mundo, a realidade através de conceitos, de interpretações. O problema é que a atividade filosófica puramente teórica é insuficiente. Se estudamos um conteúdo, se nos dedicamos a um saber, se nos aprofundamos e nos especializamos em uma área de grande bagagem de conhecimento humano, colocar em prática o saber teórico, aliar a prática à teoria, deveria ser a constante busca.

Nas Teses, especificamente, na oitava e na décima primeira, Marx formula sua crítica social. “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX, 2007, p. 534). A vida humana em sociedade é por natureza prática. A convivência dos homens uns com os outros, os conflitos, as discussões, as descobertas, as trocas de experiências, a escola, a docência, são essencialmente práticas. É preciso que desempenhemos uma atividade, um ofício prático para que haja o desenvolvimento daquilo que queremos, do que estamos buscando, para que alcancemos resultados, mudanças de quadros, de índices, de cenários. Diz Marx: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 535). O filósofo alemão

encontra-se num contexto de grandes idealistas, e por isso mesmo critica os seus pares de labor filosófico ao sustentar a necessidade de transformação do mundo através de uma revolução.

Munidos da interpretação do mundo, de conceitos, de argumentos, de narrativas, de concepções e de cosmovisões, isto é, portanto, as armas da filosofia, da teoria, é que se poderia caminhar na direção da transformação (prática) da realidade. Temos aqui o relacionamento entre teoria (filosofia) e prática (transformação), numa palavra, a práxis.

A práxis do professor deve funcionar mantendo viva a relação entre o que foi aprendido de teoria ao longo do curso de Pedagogia, ou de área específica, geralmente com disciplinas de capacitação para o ensino, didática e estágios, e entre como se efetiva sua atividade docente na sala de aula. Sabemos que a sala de aula é um rico laboratório, com diversidades, muitos desafios, emoções, evoluções, problemas. A Filosofia da Educação é a disciplina por excelência que visa habilitar o futuro professor a saber lidar com os problemas e com os desafios que surgirão no dia a dia de sua práxis, uma vez que é o campo próprio para o levantamento de impasses do ofício educativo.

A práxis docente que tem por base uma boa Filosofia da Educação encara problemas contemporâneos. Para compreendê-lo, destacamos que foi publicado o resultado do exame PISA 2022, edição na qual foi medida a criatividade dos estudantes (OECD, 2022). O Brasil ficou em 44º lugar de um total de 57 países participantes. Em resumo, a avaliação queria saber o nível de capacidade dos alunos para criar histórias, por exemplo. Nossa colocação não foi boa. Quais os primeiros colocados? Singapura, Coreia do Sul e Canadá. É claro que não se deve desconsiderar o contexto social e real no qual os alunos estão inseridos. Eles vão para a escola, que pode ter boa e nova estrutura, contam com professores capacitados, mas em casa não têm um convívio familiar e social que favoreça o estudo, a aprendizagem, a realização das atividades escolares.

Países como Coreia do Sul, Canadá, Finlândia e Dinamarca ficaram entre os dez melhores. Esses são reconhecidamente países desenvolvidos. Países como Panamá, El Salvador, mais próximos da nossa realidade de América do Sul, tiveram pontuação semelhante a do Brasil. Isso pode significar muito, se as condições materiais, se a desigualdade social, se o contexto sociopolítico for levado em conta. A

educação não está desligada da sociedade, pelo contrário. Portanto, o modo como a política do momento elabora a gestão da educação terá impacto sobre índices, sobre o estado de coisas da educação.

O filósofo da educação, em diálogo com o bom pedagogo, debateria acerca de como tornar os alunos mais criativos. Primeiro, é possível mensurar a criatividade? De alguma forma, para efeito no referido exame, houve a medição da criatividade dos alunos. A reflexão diante do dado deveria se perguntar: de que modo, nas aulas, com quais atividades, a práxis docente atuaria no sentido de elevar a posição do Brasil no *ranking*? O filósofo da educação pensaria juntamente com o pedagogo a elaboração de atividades com a finalidade de despertar e desenvolver o lado criativo dos estudantes.

Primeiro, poderia ser feita uma análise do resultado do exame. Segundo, ideias em conjunto (filosofia da educação e pedagogia) construiriam um projeto que funcionaria em um momento extra, ou mesmo inserido dentro da ministração de alguma disciplina. O professor responsável poderia avaliar continuamente a evolução da turma e daí em diante encontrar caminhos que favorecessem o seu trabalho na direção, nesse caso, de mudança de índice, de nossa colocação no quadro mundial.

Outro grave problema que o país enfrenta no campo da educação é o analfabetismo. 11,4 milhões de brasileiros são analfabetos de acordo com o censo do IBGE de 2022. Os números são maiores quando se trata do Nordeste (região historicamente mais pobre), de idosos e de pretos e pardos. O número é gritante. É como se toda a população, por exemplo, do Ceará, acrescida de um pouco mais de 2 milhões de pessoas, não soubesse ler nem escrever (AGÊNCIA IBGE, 2022).

Percebemos uma grande contradição do mundo contemporâneo: por um lado, milhões de analfabetos, de vulneráveis; por outro lado, tecnologias, inteligência artificial, robôs. Como os que estão excluídos, à margem da leitura, da escrita, dos cálculos, do conhecimento produzido pela humanidade, irão se situar num mundo, numa realidade que cada vez mais requer especialistas? Quais medidas podem ser adotadas para minorar o chocante número?

Considerações Finais

Vimos o que é a Filosofia em geral, vertentes da Filosofia e o que é a Filosofia da Educação especificamente, bem como seu estatuto, sua justificativa, sua validade, sua necessidade. Cabe ao futuro professor, ao longo de sua formação, criar uma bagagem de conteúdos, de estudos, de autores e de obras que muito serão úteis em sua atuação docente.

Com isso, a Filosofia da Educação se insere nos currículos dos cursos a fim de ser um diferencial, ofertando aos estudantes certa carga de habilidades e conhecimentos imprescindíveis para a atuação profissional. Com ela, com a Pedagogia e com a didática, cada uma com sua função específica, o docente pode configurar seu ofício numa práxis distinta, que alinha teoria e prática no impacto de vidas discentes.

Sabemos que existem professores tradicionais, professores técnicos, professores progressistas. Porém, a concepção de que os educadores têm um pouco de cada uma dessas tendências parece corresponder mais com a realidade vivida na sala de aula. A positividade do que sobressai de cada momento da história da educação conjugada com o tratamento apropriado que o professor, enquanto sujeito de sua ação, estabelece, retraçam as dificuldades que sempre aparecerão em sua tarefa. É a confluência desses fatores que tornarão diferente a sua docência.

A importância da Filosofia da Educação na práxis docente, em suma, é prover os educadores de habilidades que tornarão o fardo de suas práticas educativas mais leve. Se o professor problematiza as realidades que encontra na sala de aula, se questiona a estrutura da educação (pública ou privada), se está aberto para as novidades que a aventura do cotidiano não cessa de mostrar, então esse professor age com base na Filosofia da Educação.

Pedagogo e filósofo da educação só entram em conflito negativo, quando este é arauto de um aparente trabalho impossível para aquele. Mas os dois firmam parceria quando o pedagogo passa a reconhecer a existência de problemas em sua prática educativa, problemas que necessitam que ele próprio se debruce sobre, pense, reflita e com a contribuição singular da Filosofia da Educação, crie estratégias capazes de enfrentar os desafios. Filósofo da educação e pedagogo são parceiros quando este está apto para colher as sugestões daquele que certamente se centram em problemas

da educação e pode colocá-las em sua atividade, em seu ofício, em suma, em sua práxis docente.

Referências

AGÊNCIA IBGE. **Censo de 2022**: taxa de analfabetismo cai. 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/40098-censo-2022-taxa-de-analfabetismo-cai-de-9-6-para-7-0-em-12-anos-mas-desigualdades-persistem#:~:text=Ou%20seja%2C%20a%20taxa%20de,%25%20e%209%2C6%25>. Acesso em: 19.ago.2024

AGOSTINHO. **A trindade**. Tradução de Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. II. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GHIRALDELLI, Paulo. **Filosofia da Educação**. São Paulo: Ática, 2006.

GIOVANNI, Reale; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

JAMES, George. **Stolen legacy**: how the wisdom of Ancient Egypt was transformed into Greek Philosophy. Delhi Open Books, 1954.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

OECD. **Resultados do PISA 2022**. 2022. Disponível em: https://www.oecd.org/en/publications/pisa-results-2022-volume-iii-factsheets_041a90f1-en/brazil_7f2e4e5c-en.html Acesso em: 26.jun.2024.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

Recebido em: 21/08/2024
Aprovado em: 16/10/2024



Paloma Jacinto da Silva*
Fernando da Paixão**

RESUMO

No contexto da inclusão de crianças e adolescentes na catequese, há uma crescente busca por metodologias ativas que possam atender às necessidades de crianças e adolescentes com Transtorno do Espectro Autista – TEA e Transtorno Opositor Desafiador – TOD. Este artigo investiga a possibilidade de incluir crianças e adolescentes com TEA e TOD na catequese da Paróquia Imaculada Conceição em Guassussê/ Orós, destacando a importância de adaptar as práticas catequéticas para atender às suas necessidades específicas. Embora desafiador, o objetivo é garantir que as crianças e adolescentes com TEA e TOD possam participar plenamente dos encontros e atividades catequéticas, promovendo aprendizado por meio de práticas adaptadas e estímulos adequados. A aplicação de metodologias personalizadas para cada criança e adolescente demonstra o compromisso do projeto com a inclusão de crianças e adolescentes com Transtorno do Espectro Autista e Transtorno opositor desafiador na catequese. As práticas adaptadas e os estímulos adequados são essenciais para assegurar que cada criança e adolescente tenha a oportunidade de se envolver e aprender de maneira significativa. A abordagem personalizada adotada pelo projeto reflete um compromisso sólido com a inclusão, reconhecendo as necessidades específicas desses jovens e buscando integrá-los de forma acolhedora e eficaz.

Palavras-chave: Transtorno de Espectro Autista. Transtorno Opositor Desafiador. Inclusão. Estímulos. Encontro com Jesus Cristo.

Celebrating diversity: an inclusive look at childrens and adolescents with Autistic Spectrum Disorder – ASD and oppositional Defiant Disorder – ALL in the catechesis of the Imaculated Conceition Guassessê/Orós Parish

ABSTRACT

In the context of including children and adolescents in catechesis, there is a growing search for active methodologies that can meet the needs of children and adolescents with Autism Spectrum Disorder – ASD and Oppositional Defiant Disorder – ODD. This article investigates the possibility of including children and adolescents with ASD and ODD in the catechesis of the Paroquia Imaculada Conceição in Guassussê/Orós, highlighting the importance of adapting catechetical practices to meet their specific needs. Although challenging, the objective is to ensure that children and adolescents with ASD and ODD can fully participate in meetings and catechetical activities, promoting learning through adapted practices and appropriate stimuli. The application of personalized methodologies for each child and adolescent demonstrates the project's commitment to the inclusion of children and adolescents with Autism Spectrum Disorder and Oppositional Defiant Disorder in catechesis. Adapted practices and appropriate stimuli are essential to ensure that every child and adolescent has the opportunity to engage and learn in a meaningful way. The personalized approach adopted by the project reflects a solid commitment to inclusion, recognizing the specific needs of these young people and seeking to integrate them in a welcoming and effective way.

Keywords: Autism Spectrum Disorder. Oppositional Defiant Disorder. Inclusion. Stimuli. Encounter with Jesus Christ.

* Licenciada em matemática pelo Instituto Federal de Educação do Ceará (IFCE-Campus de Juazeiro). Especialista em Docência do Ensino Profissionalizante e Tecnológico (IFCE). E-mail: palomajsilva@hotmail.com.

** Mestre em Educação pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Possui especialização em Arte-Educação e Cultura Popular pela Faculdade Plus em parceria com a Faculdade Tecnológica Darcy Ribeiro. E-mail: fernandopaixao25o8@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6669-7283>.

Celebrando a diversidade: um olhar inclusivo para crianças e adolescentes com transtorno do espectro autista – TEA e transtorno opositor desafiador – TOD na Catequese da Paróquia Imaculada Conceição Guassussê/Orós

1 Introdução

A elaboração deste artigo visa possibilitar a inclusão de crianças e adolescentes através da catequese da paróquia Imaculada Conceição em Guassussê/Orós, com crianças e adolescentes com TEA – Transtorno de Espectro Autista e TOD – Transtorno Opositor Desafiador, visando investigar as dificuldades apresentadas pelos catequistas na hora de incluir os catequizandos com TEA e TOD em seus encontros e eventos catequéticos.

O presente artigo tem como objetivos específicos: elaborar uma proposta de catequese participativa, que estimula a curiosidade e o prazer em conhecer o projeto de Jesus Cristo, dando novos significados a inclusão; melhorar os índices de desistência de jovens com TEA e TOD que têm dificuldades com a evangelização da catequese; traçar um projeto inclusivo com estratégias de evangelização diferenciada buscando adaptar as necessidades específicas de cada catequisando com TEA e TOD; demonstrar junto aos catequisando da paróquia imaculada Conceição de Guassussê/Orós, a compreensão da importância da evangelização em seu processo de inclusão, compreendendo os impactos do projeto no processo de inclusão desse público.

A discussão sobre os catequizandos com TEA e TOD na catequese é muito importante tendo em vista que este é um assunto muito discutido na atualidade, exigindo por parte dos catequistas uma maior sensibilidade na hora de evangelizar este público. Muitos catequistas associam a inclusão com o fato de que só porque os catequizandos estão frequentando a catequese eles estão incluídos, e não é bem assim: se não é dada a essas pessoas condições de acompanhar o processo de evangelização, o fato de estarem no mesmo é mais exclusão do que inclusão. Fazer com que as crianças e adolescentes tenham um encontro com Cristo, ao mesmo tempo que se trabalha o seu desenvolvimento e comportamento, é bastante desafiador, uma vez que cada um tem suas características próprias, exigindo dos catequistas uma dedicação e formação constante.

Nessa perspectiva, evangelizar esse público é tão necessário quanto qualquer outro. Por isso, se faz indispensável meios para observar e comparar situações para entender e resolver problemas, tendo condições para perceber alguns fenômenos, formulando modelos explicativos, estabelecendo relações entre teoria e prática.

Enfim, fazer com que as crianças e adolescentes enxerguem na catequese um meio propiciador de evangelização acessível.

Em decorrência disso se faz necessário propor encontros atrativos com atividades periódicas, jogos e dinâmicas envolvendo as temáticas trabalhadas na catequese, destacando as habilidades dos catequizandos como: habilidades visuais, memória detalhada, hiperfoco, liderança e criatividade, trabalhando com sensibilidade seus pontos fracos como: socialização, comunicação, flexibilidade e adaptação. Dentro dessa concepção compreende-se que a catequese tem que se acessível e flexível para toda e qualquer necessidade de aprendizagem especial.

2 Referencial Teórico

A inclusão de crianças e adolescentes com Transtorno do Espectro Autista (TEA) e Transtorno Opositor Desafiador (TOD) na catequese da Paróquia Imaculada Conceição em Guassussê/Orós está fundamentada nos princípios teóricos que promovem a equidade, a acessibilidade e o acolhimento. Esses princípios estão alinhados com a passagem bíblica de Romanos 15:7, que nos incentiva a “acolher-nos uns aos outros, como também Cristo nos acolheu para a glória de Deus”. Assim, ao acolher e incluir crianças e adolescentes com TEA e TOD na catequese, estamos seguindo o exemplo de Cristo e demonstrando amor, compaixão e aceitação mútua, cumprindo, assim, a vontade de Deus.

Na perspectiva da evangelização de crianças e adolescentes com Transtorno do Espectro Autista (TEA) e Transtorno Opositor Desafiador (TOD), temos observado a crescente participação desse público não apenas nos encontros de catequese, mas também em momentos celebrativos e eventos da paróquia. Esse cenário tem apresentado desafios não apenas para os catequistas e o pároco, mas também para toda a comunidade paroquial, uma vez que esse público requer uma evangelização e um acolhimento diferenciado seu e de seus familiares.

Segundo Marcos Augusto (2018, p. 3):

A Igreja pode ser acolhedora com gestos muito simples: ela pode se aproximar destas famílias e de seus filhos e suas filhas e os tratar com dignidade; ela pode recebê-los bem em seus templos, propiciando, especialmente às pessoas com deficiência, condições de mobilidade nos seus espaços físicos; pode instrumentalizar as lideranças que exercem

trabalhos com crianças e adolescentes sobre o autismo; pode oferecer espaços e momentos de espiritualidade e educação religiosa; pode criar redes de apoio para que as famílias possam trocar experiências e se ajudarem mutuamente; ela pode recebê-los, não com um olhar condenatório, mas de misericórdia, buscando ouvir suas necessidades.

Nessa perspectiva, a formação do catequista e dos agentes de pastoral é de extrema importância quando se trata de acolher e oferecer suporte adequado a famílias, crianças e jovens com necessidades de evangelização diferenciada, como o autismo e o transtorno opositor desafiador. Quando a paróquia oferece formação continuada não só para seus catequistas, mas para suas lideranças paroquiais, a igreja pode garantir que seus membros estejam capacitados para compreender as necessidades específicas desse público e de seus familiares, oferecendo um ambiente acolhedor e inclusivo.

A formação do catequista nesse contexto permite que a igreja atue de forma mais eficaz na promoção da compreensão, empatia e suporte para todos os membros de sua comunidade, independentemente de suas necessidades individuais. Parafraseando Libâneo (1985), é preciso que o educador da fé tenha a consciência do ser, do saber e do saber fazer pedagógico. Nessa perspectiva é importante que o catequista tenha consciência não apenas do conhecimento teórico, mas também da aplicação prática desse conhecimento no contexto pedagógico. Da mesma forma, a formação do catequista não se limita apenas à compreensão teórica, mas também busca capacitar esses líderes religiosos com as habilidades necessárias para atender às necessidades específicas das crianças e jovens com TEA e TOD.

Sendo assim, precisamos entender que o TEA é uma condição neurocomportamental que impacta o desenvolvimento daqueles que recebem esse diagnóstico, resultando em desafios significativos nas áreas de comunicação, interação social e comportamento. Conforme Khoury (2014), o Transtorno Autista (TA) é caracterizado por prejuízos na interação social, nos comportamentos não verbais e na comunicação, podendo incluir atraso ou ausência da linguagem, ecolalia e uso de linguagem estereotipada.

Por outro lado, o Transtorno Opositor Desafiador (TOD) é uma condição psicológica que se manifesta por meio de um comportamento persistente de desobediência, hostilidade e desafio em relação a figuras de autoridade. As crianças e jovens com TOD demonstram um padrão desafiador de comportamento, recusando-

se a cumprir regras e solicitações, agindo de maneira vingativa e provocativa, conforme descrito por Araújo e Lotufo Neto (2016, p. 12).

A característica essencial do Transtorno Desafiador Opositor é descrita como um padrão recorrente de comportamento negativista, desafiador, desobediente e hostil para com figuras de autoridade, que persiste por, pelo menos, seis meses.

Os desafios mencionados anteriormente geram uma preocupação e a necessidade de buscar estratégias de evangelização mais eficazes, a partir das quais as crianças e adolescentes tenham uma catequese de aprofundamento do projeto de Cristo, reconhecendo em si a ação missionária e o amor de Deus. O Papa Francisco nos exortou:

O mandato missionário do Senhor inclui o apelo ao crescimento da fé, quando diz: “ensinando-os a cumprir tudo quanto vos tenho mandado” (Mt 28, 20). Daqui se vê claramente que o primeiro anúncio deve desencadear também um caminho de formação e de amadurecimento. A evangelização procura também o crescimento, o que implica tomar muito a sério em cada pessoa o projecto que Deus tem para ela. Cada ser humano precisa sempre mais de Cristo, e a evangelização não deveria deixar que alguém se contente com pouco, mas possa dizer com plena verdade: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gal. 2, 20) (PAPA FRANCISCO, 2013. p. 142).

Nessa perspectiva consideramos que a evangelização não deve permitir que alguém se contente com pouco, mas sim buscar que cada pessoa viva plenamente em Cristo. Trata-se de um chamado poderoso para uma abordagem mais profunda e significativa na transmissão da fé. Com este estudo, almejamos empregar atividades inclusivas adaptadas às necessidades individuais de cada catequisando, visando contribuir para um encontro com Cristo mais inclusivo e eficaz. Investigaremos a fundo a natureza dos erros cometidos com o público com TEA e TOD na catequese, e buscaremos estratégias para solucionar esse problema com base nas análises dos resultados obtidos (incluindo atividades com respostas que evidenciem erros).

De acordo com os autores Calandro, Silva e Barbosa (2012, p. 69):

Para que um catequisando com necessidades específicas esteja verdadeiramente incluído, o ambiente deve oferecer além de um espaço físico adaptado, atividades que contemplem mais as suas necessidades do que deficiências ou difusão. Quanto a isso, o principal desafio do catequista ou da comissão de catequese é desenvolver uma pedagogia centrada no catequisando sem esquecer que o centro da educação da fé é Jesus Cristo.

Sendo assim, é crucial considerar que as crianças e adolescentes com TEA e TOD ocupam um espaço singular na paróquia. Esse fato tem despertado uma preocupação significativa em relação ao êxito ou fracasso da evangelização desse público, representando, para muitos, a possibilidade de desistência dos encontros de catequese, mudança de religião, repetição ou dificuldades em seu processo de evangelização. Nesse sentido, a paróquia deve ser inclusiva, seguindo os ensinamentos de Gálatas 3:26-28: “Assim, em Cristo Jesus, vocês são todos filhos de Deus mediante a fé, pois os que em Cristo foram batizados, de Cristo se revestiram. Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus”.

Essa passagem destaca a unidade em Cristo e a igualdade de todos, independentemente de sua origem ou condição social, o que pode ser aplicado ao contexto da inclusão e acolhimento na evangelização de crianças e adolescentes com TEA e TOD. Nesse contexto, a inclusão e evangelização dessas crianças e adolescentes exigem abordagens pedagógicas específicas e sensíveis às suas necessidades individuais, promovendo, assim, um ambiente acolhedor e inclusivo para todos.

3 Metodologia

Esse trabalho tem como objetivo uma intervenção com catequistas da paróquia Imaculada Conceição em Guassussê/ Orós. A fase inicial se deu com uma conversa com os catequistas, identificando suas principais dificuldades em evangelizar crianças e adolescentes com TEA e TOD. Em seguida foram trabalhados com os catequistas da paróquia temas relevantes com formações adequadas para atender o público pesquisado. Após essa fase, houve uma investigação na paróquia sobre esse público, para conhecê-lo melhor.

Em um terceiro momento foi realizada uma sondagem entre os catequizandos com TEA e TOD, verificando as necessidades de aprendizagem de cada um, e quais características do TEA e TOD estão mais presentes nos mesmos, bem como as rotinas específicas de cada um. Dando continuidade, foram trabalhadas dinâmicas para uma prévia identificação deles, verificando os que apresentam mais dificuldade na assimilação e socialização na catequese.

Em um quarto momento, já identificado esse público, suas dificuldades e necessidades de aprendizagem diferencial, a turma foi dividida em equipes, mesclando quem apresenta um conhecimento mais abrangente daqueles que demonstram dificuldades no aprendizado, valorizando o trabalho em equipe, uma das principais dificuldades desse público. Prosseguindo, foram trabalhadas dinâmicas e jogos que (ao serem bem aplicados), facilitarão a assimilação e ampliação dos conhecimentos bíblicos e assuntos tratados na catequese. Conclui-se o Projeto com atividades práticas da catequese, de forma individual ou em equipe. Segue abaixo uma sugestão do desenvolvimento dos encontros de catequese, podendo ser modificada de acordo com a necessidade dos catequisados com TEA e TOD.

É fundamental que a primeira preocupação seja com o ambiente. Um ambiente adaptado para crianças e adolescentes com TEA e TOD é aquele que oferece segurança, acolhimento, estímulo e compreensão. Algumas características importantes desse ambiente são:

Segurança e Estrutura: Um ambiente previsível, com rotinas claras e estruturadas, oferece segurança e conforto para esse público. A previsibilidade ajuda a reduzir a ansiedade e melhora a capacidade da criança e do adolescente de se engajar em atividades.

Adaptação Sensorial: Um ambiente que leva em consideração as necessidades sensoriais, oferecendo espaços para a estimulação sensorial ou para a busca de tranquilidade conforme as necessidades individuais

Comunicação Acessível: O ambiente deve ser adaptado para facilitar a comunicação, seja por meio de recursos visuais, sistemas de comunicação alternativa (como o PECS), ou outras formas de apoio à linguagem.

Inclusão Social: Incentivar interações sociais positivas e fornecer apoio para o desenvolvimento de habilidades sociais, promovendo a inclusão e o respeito mútuo entre todos.

Flexibilidade e Adaptação: O ambiente deve ser flexível o suficiente para se adaptar às necessidades individuais de cada pessoa, proporcionando suporte adicional quando necessário.

Estímulo Educacional: Oferecer oportunidades de aprendizado adaptadas ao estilo cognitivo de cada um, com materiais religiosos acessíveis e estratégias que levam em consideração as características do TEA e TOD.

Apoio Religioso: Contar com introdutores e catequistas capacitados e sensíveis às necessidades específicas da criança e do adolescente, proporcionando apoio adequado tanto nos encontros de catequese como em outros ambientes religiosos.

Essas características são fundamentais para criar um ambiente que promova o bem-estar e um encontro verdadeiro com Cristo. É importante lembrar que cada pessoa é única, portanto, é essencial adaptar o ambiente de acordo com as necessidades individuais de cada uma, proporcionando um ambiente inclusivo e estimulante. A abordagem do catequista deve ser adaptada para atender às necessidades específicas dessas crianças e adolescentes, promovendo o seu desenvolvimento religioso e social.

Atividades sensoriais desempenham um papel crucial nesse contexto. Por exemplo, a criação de desenhos bíblicos com massa de modelar ou argila permite que as crianças explorem texturas e expressem sua criatividade de forma tátil. Além disso, montar quebra-cabeças e criar um ambiente acolhedor com música de fundo pode ajudar a estimular os sentidos e promover a concentração.

A comunicação é outra área importante a ser trabalhada. A confecção de cartazes com imagens que auxiliam na comunicação, juntamente com o acesso a recursos como o PECS (*Picture Exchange Communication System*), pode facilitar a interação e expressão das crianças com TEA e TOD. Rodas de conversa que abordam temas do cotidiano também são úteis para promover a comunicação e a compreensão mútua.

Atividades motoras, tanto finas quanto grossas, também devem ser incorporadas. Praticar a coordenação motora fina por meio de desenhos, recortes e encaixe de peças pode contribuir para o desenvolvimento da destreza manual. Já a coordenação motora grossa pode ser estimulada por meio de atividades bíblicas adaptadas com as habilidades das crianças, como jogos recreativos e danças.

A interação social é outro aspecto relevante. Trabalhar em grupo por meio de jogos de tabuleiro, atividades cooperativas e encenações de histórias bíblicas pode promover a socialização e o desenvolvimento das habilidades sociais das crianças.

Por fim, é importante adaptar os materiais didáticos e utilizar recursos visuais, sensoriais e tecnológicos quando necessário para garantir que as crianças com TEA e TOD possam participar plenamente das atividades catequéticas.

3.1 Estratégias para um encontro mais inclusivo

Um encontro de catequese inclusivo desempenha um papel fundamental na criação de um ambiente acolhedor e enriquecedor para todos, independentemente de suas necessidades individuais. A catequese inclusiva busca promover a participação ativa e significativa de todas as crianças e adolescentes, respeitando suas diferenças e valorizando sua singularidade. Seguem algumas estratégias que são fundamentais para um bom encontro de catequese.

Atividades adaptadas: todo o encontro de catequese deve ser adaptado de acordo com as necessidades individuais de cada um, levando em consideração seus estilos de aprendizado, habilidades cognitivas e necessidades sensoriais. Isso pode incluir a utilização de recursos visuais, materiais táteis, jogos e músicas católicas adaptadas com estratégias pedagógicas diferenciadas.

Inclusão Social: Promover a interação social positiva entre todas as crianças e adolescentes é essencial para a catequese inclusiva. As atividades devem incentivar a colaboração, o respeito mútuo e a compreensão das diferenças, criando um ambiente onde todas as crianças se sintam valorizadas e incluídas.

Apoio Individualizado: Oferecer um introdutor individual que possa atender esse jovem durante as atividades catequéticas é importante para garantir que cada um possa participar ativamente. Um introdutor com formação será capacitado para oferecer auxílio específico conforme as necessidades de cada criança, garantindo que elas se sintam apoiadas e compreendidas.

Atividades Sensoriais: Incluir atividades sensoriais na catequese é uma forma eficaz de engajar as crianças e adolescentes, estimular seus sentidos e proporcionar uma experiência de aprendizado mais completa. Atividades como pintura, modelagem, música e jogos sensoriais podem ser adaptadas para atender às necessidades sensoriais individuais das crianças.

Expressão Artística e Criativa: Incentivar a expressão artística e criativa por meio de atividades como teatro, dança, desenho ou contação de histórias bíblica pode ser uma forma poderosa de envolver as crianças na vivência da fé, permitindo que se expressem de maneira única e significativa.

Celebrações Adaptadas: Adaptar celebrações religiosas e litúrgicas para torná-las mais acessíveis e compreensíveis para as crianças e adolescentes com

necessidades especiais é uma parte importante da catequese inclusiva. Isso pode envolver o uso de recursos visuais, encenações simbólicas e adaptações das celebrações e missas para que se tornem mais acolhedoras.

Ao adotar essas estratégias inclusivas na catequese, estamos não apenas acolhendo esse público em nossa comunidade de fé, mas também proporcionando um ambiente onde possam crescer espiritualmente e se sentir valorizadas em sua singularidade.

3.2 Análise e discursão das propostas

Os resultados deste estudo podem ser observados pela eficácia na realização dos objetivos ao longo do desenvolvimento. As atividades, tais como encontros inclusivos, atividades adaptadas e um ambiente acolhedor, conseguiram envolver os catequizandos de forma participativa, proporcionando um verdadeiro encontro com Cristo. O sucesso pode ser mensurado pela participação ativa dos mesmos e o interesse demonstrado pelo tema.

Este artigo se concentra em encontros de catequese inclusivos para crianças e adolescentes com Transtorno do Espectro Autista (TEA) e Transtorno Opositivo-Desafiador (TOD), resgatando e/ou construindo suas vivências religiosas. Utilizando-se de encontros inclusivos que captam a atenção dos catequisandos, o estudo demonstra que a evangelização adquirida por meio dessas atividades é tão significativa que não poderia ser obtida de forma tradicional sem as devidas adaptações. Sob essa perspectiva, as atividades personalizadas, os encontros adaptados para cada catequisando ajudam a transitar de uma fase passiva, na qual apenas recebem o conteúdo, para uma forma ativa na qual constroem seus próprios conhecimentos.

Diante dessas estratégias, observamos um maior interesse por parte dos catequizandos. Os benefícios da inclusão na catequese são indiscutíveis, melhorando e facilitando a aprendizagem. Além disso, não podemos negar a importância da inclusão como propulsora de experiências, desenvolvendo nesse público um viés criativo no qual constroem o conhecimento por si mesmos.

4 Considerações Finais

Para alcançar os objetivos propostos, esse trabalho buscou adotar uma abordagem acolhedora que promova a interação dos catequizandos com sua vida religiosa. A contextualização desse artigo no cotidiano deles teve como objetivo estimular a motivação e, conseqüentemente, fazer com que os mesmos tenham um encontro com Cristo. A metodologia descrita evidencia a importância das atuais mudanças religiosas na catequese para garantir um processo de iniciação à vida cristã eficiente, eficaz e inclusivo. Ao término deste projeto, espera-se que as crianças e adolescentes com TEA e TOD tenham mergulhado na fé cristã. Esperamos que tenham encontrado na catequese um espaço de aprendizado inclusivo e acolhedor onde possam ter encontrado a Cristo e possam verdadeiramente viver o seu projeto.

Adicionalmente, é fundamental ressaltar que a participação ativa da comunidade paroquial é essencial para o sucesso desse trabalho. O envolvimento dos familiares e líderes religiosos contribui significativamente para a integração dos catequizandos na vida da comunidade de fé. Além disso, o suporte adequado aos catequizandos com necessidades especiais é crucial para garantir que todos tenham acesso igualitário à vivência da fé cristã. A adaptação de materiais e métodos pedagógicos é uma prática inclusiva que promove a participação plena de todas as crianças e adolescentes na catequese.

Por fim, a disseminação dos resultados e aprendizados desse projeto é fundamental para inspirar outras paróquias a adotarem práticas inclusivas em sua catequese. Compartilhar experiências positivas contribui para promover a conscientização sobre a importância da inclusão na vivência da fé cristã.

Referências

ARAÚJO, A. C.; LOTUFO NETO, F. A nova classificação Americana para os Transtornos Mentais – o DSM-5. **Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva**, São Paulo, v. XVI, n. 1, 2014, p. 67-82.

ARMANGE, M. A. **Autismo**: um diálogo necessário na igreja – palavras introdutórias. 2018. Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/autismo-um-dialogo-necessario-na-igreja-palavras-introdutorias>. Acesso em 15.mar.2024.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Paulus, 1990.

CALANDRO, E., SILVA, J., BARBOSA, R. **Psicopedagogia catequética: reflexões e vivências para uma catequese inclusiva.** São Paulo: Ed. Paulus, 2022.

KHOURY, L. P. *et. al.* **Manejo comportamental de crianças com Transtornos do Espectro do Autismo em condição de inclusão escolar.** São Paulo: Memnon, 2014.

LIBÂNEO, J. C.; MIRZA, S. T; OLIVEIRA, J. F. de. **Educação Escolar: políticas, estruturas e organização.** São Paulo: Cortez Editora, 2003.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.** Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. 2013. Acesso em: 15.mar.2024.

Recebido: 17/06/2024
Aprovado: 16/10/2024



Gilberto Siqueira Alves*

RESUMO

O campo cibernético é instigador e possibilita várias oportunidades de crescimento, de formação e de conscientização cidadã. A democratização da internet foi um marco importante na vida das pessoas, porém, trouxe consigo preocupações no tocante a navegar com segurança. Em várias realidades potencializou-se a disseminação de informações para todo gosto. A pretensão desta pesquisa é discorrer sobre situações que incidem na seara do Direito Penal: crimes digitais, disseminação de *fake news* e a lei de proteção de dados. Navegar na internet com ética digital deve ser regra e jamais exceção. Os desafios cibernéticos precisam ser enfrentados com prudência, prevenção, reflexão e ética. Por exemplo: Como lidamos com as mídias digitais? Os influenciadores digitais “determinam” ou despertam o nosso senso crítico? As ações delituosas no meio digital acendem o “sinal laranja” para nos protegermos. Por isso a constante vigilância é importante para não praticarmos nem muito menos sermos vítimas de delitos digitais.

Palavras-chave: Delitos digitais. Disseminação. Fake news. Proteção de dados.

Offenses in the digital media and their relations

ABSTRACT

The cybernetic field is instigating and provides several opportunities for growth, training and citizen awareness. The democratization of the internet was an important milestone in people's lives, however, it brought with it concerns regarding browsing safety. In several realities, the dissemination of information for all tastes has been enhanced. The intention of this research is to discuss situations that affect the area of Criminal Law: digital crimes, dissemination of fake news and data protection law. Surfing the internet with digital ethics should be the rule and never the exception. Cyber challenges need to be faced with prudence, prevention, reflection and ethics. For example: How do we deal with digital media? Do digital influencers “determine” or awaken our critical sense? Criminal actions in the digital environment turn on the “orange light” to protect ourselves. That is why constant vigilance is important so that we do not commit, much less become victims of digital crimes.

Keywords: Digital crimes. Dissemination. Fake news. Data protection.

Introdução

O presente trabalho busca conscientizar de maneira pragmática para que estejamos atentos aos Delitos no meio Digital e suas Relações. É necessário aprofundar essa temática devido às preocupações suscitadas nesse meio tecnológico as quais precisam ser assimiladas para que as pessoas não caiam nas ciladas cibernéticas, muitas vezes camufladas de “inovações digitais”.

O cidadão e a Instituição de bem usarão certamente os meios digitais com respeito a fim de extrair o que há de melhor para o crescimento da comunidade. O que causa preocupação é o silêncio de pessoas e de Instituições boas, já que são esses entes que podem levantar a “bandeira” da normalidade ética não enquanto exceção, mas sim, regra. Os maus intencionados desacreditam e maculam os que buscam usar o ambiente digital com parcimônia e saudável formação continuada.

São vários os benefícios cibernéticos que estão à disposição. Não se pode negar que o ambiente digital nos dá certa tentação de pseudosseguurança e de onipotência. Paulatinamente, os autores de delitos digitais estão sendo responsabilizados pelos seus atos.

“Tudo está conectado”! No meio cibernético, o impacto não é meramente localizado ou algo restrito, pois existe abrangência em escala mundial a depender do alcance e do impacto. As descobertas e o mau uso de ferramentas digitais, de uma maneira ou de outra, respigam sobre um número significativo de pessoas e de Instituições. Isso é fato.

Quando determinada conduta percorre a dinâmica: Fato Típico, Ilícitude e Culpabilidade, tem-se, então, os elementos fundamentais de concretização de crime. A Justiça ao ser provocada resguardará direitos e deveres mitigados em virtude do crime efetivado.

A atualidade do assunto abordado neste trabalho necessita ser pensada também nos ambientes da Família, no Trabalho, na Faculdade, nas Rodas de Conversa e nas Redes Sociais. O despertar cognitivo é importante, porém, a vigilância constante se apresenta como necessidade fundamental, pois pessoas lidam diariamente com as ferramentas digitais com intuito de extrair o que há de melhor para construção de um mundo melhor.

Elencam-se pontos sensíveis acerca de procedimentos que não coadunam com a ética e a civilidade quanto ao bom uso, apropriação e interação com as mídias digitais. O ambiente virtual pode ser “parceiro” e contribuir com o entretenimento, a formação, o trabalho e outros. Em suma, o ambiente virtual se tornou instrumento de subsistência, de inovação e de aprimoramento da vida humana em seus mais diversos contextos e setores.

1 O uso da internet e seus benefícios

Alguns qualificam o espaço cibernético como um novo mundo, um mundo virtual, mas não podemos nos equivocar. Não há dois mundos diferentes, um real e outro virtual, mas apenas um, no qual se devem aplicar e respeitar os mesmos valores de liberdade e dignidade da pessoa (Jacques Chirac)

No início do século XXI, assistimos a um avanço rápido de descobertas tecnológicas sem precedentes na história da humanidade. No que tange a tecnologia, enquanto nomenclatura, é ligada ao acontecimento na Inglaterra por volta da primeira metade do século XVIII: a Revolução Industrial foi quem proporcionou o avanço das máquinas sobre a manufatura. Já na ótica do liberalismo econômico seria a Revolução Industrial a trazer grandes avanços no aumento da produção, na alteração do lucro das pessoas, gerando assim, a queda dos preços (ANDRADE; DAMASCENO; LIMA, 2021).

O termo usado para os que não sabem navegar na internet ou não querem interagir com as tecnologias digitais são os chamados analfabetos digitais. As crianças, que nasceram com o advento das novas tecnologias digitais de ponta, pegam aparelhos eletrônicos com maestria e ensinam tranquilamente aos seus pais, parentes e amigos. Sendo assim, ambos precisam saber lidar com essas parafernalias eletrônicas em seu dia a dia.

A Pandemia da Covid-19 intensificou o uso contínuo da internet nas repartições e nas residências, mesmo diante das restrições necessárias impostas pelas autoridades públicas com intuito de diminuir o contágio letal do vírus. Sem falar dos hospitais lotados e óbitos em proporção assustadora.

Muitas pessoas aos poucos foram se familiarizando com o ambiente cibernético e sua gama de benefícios inquestionáveis. Pode-se citar alguns: cirurgias realizadas à distância, a comunicação instantânea com qualquer pessoa em qualquer lugar, o

ensino pela internet, a modalidade do trabalho *Home Office*, a interação com pessoas através do olhar face a face por meio da tela do computador e outros.

Tudo isso impactou subitamente a vida das pessoas, no início do século XXI. A humanidade é convidada a evoluir mesmo com as “tempestades” e patologias não “programadas” com precisão pelos estudiosos:

Outra vez estamos sendo “atropelados” pelos fatos da história que nem nós acreditávamos que iriam nos tocar. E a expressão “atropelo” remete-se aqui a seu significado mais amplo: ser tocado repentinamente por algo que não esperávamos e que não estávamos preparados para absolver. [...]. Quando penso em atropelos da humanidade, não penso somente nas situações de pandemia que aconteceram coincidentemente a cada cem anos, como a cólera em 1820, a gripe espanhola em 1920 – que de espanhola não tinha nada – e, mais recentemente, no século XXI, em 2009, a gripe suína, bem como a Covid-19 em 2020. Penso num escopo mais amplo, em fatos da história que determinaram verdadeiras mudanças de época (SOUZA, 2020, p. 114).

A elite da conectividade (5G)¹ ainda não opera em plenitude no Brasil. Tal realidade é questão de tempo para ser totalmente concretizada. Segundo os especialistas essas inovações cibernéticas vão impactar indelevelmente à humanidade. É um itinerário digital sem volta, que se for bem utilizado haverá uma evolução positiva. Novos tempos com impactos relevantes!

Não obstante, com essa pujança cibernética surgiram também os delitos digitais. O desafio é utilizar favoravelmente essas ferramentas digitais e a partir delas criar software, programas, aplicativos para promover não só monitoramento permanente e educativo, como também maneira coercitiva a depender da situação, pois a internet não é terra sem lei. Por isso o acompanhamento junto às Redes

¹ “[...] ‘a Anatel incluiu o compromisso de implantação dessa tecnologia em todos os municípios do país até 2029’. É o que explica o superintendente de planejamento e regulamentação da Agência Nacional de Telecomunicações, Nilo Pasquali. Segundo a lógica de instalação dos padrões tecnológicos anteriores, o processo começará pelas cidades, o que significa que o meio rural precisará esperar ainda mais. Mesmo assim, há projetos em curso para ampliar a cobertura de rede móvel e levar infraestrutura em **conectividade** para o campo, o maior entrave para a adoção em massa da **agricultura digital** no país. **O que é o 5G?** Quem utiliza smartphones provavelmente já está familiarizado com o 3G e o 4G, símbolos que representam a rede móvel de dados no topo da tela do celular. Naturalmente, há de se pensar que o 5G é uma evolução dos padrões tecnológicos anteriores. De fato, trata-se de uma nova gama de possibilidades para a transformação digital. Questionado pela Syngenta Digital, Nilo Pasquali explica que a 5ª geração da tecnologia trará: Maior velocidade de conexão; Redução da lacuna de qualidade de conexão entre pessoas com e sem acesso; O fim dos problemas de conexão em grandes eventos; Uma conexão permanente e simultânea entre bilhões de dispositivos à rede. De acordo com o Espaço 5G, a página da Anatel dedicada à nova tecnologia, um dos modos de uso está relacionado à Internet das Coisas, a IoT. Com o avanço, será possível atender a um maior número de dispositivos, ‘levando a Internet das Coisas a um novo patamar de atendimento’” (SYNGENTA DIGITAL, 2021, s./p.).

Sociais, aos Sites, às Plataformas Digitais e ao uso da Inteligência Artificial, dentre outros, deve estar sempre presente.

2 A conduta delituosa passível de penalidades

Quando se estuda a configuração de crime é salutar a familiaridade com as premissas suscitadas pelo Código Penal Brasileiro: **Fato típico** – entendido como o primeiro elemento do crime. Em outras palavras, é uma transgressão a uma determinada lei penal. É possível verificar de maneira didática a evolução dessa realidade: conduta, resultado, nexos causal entre a conduta e o resultado, e, por fim, a tipicidade propriamente dita. Exemplo: nexos entre a conduta do agente e a concretude do resultado. Quando essa evolução factual não é sequenciada deixa de ser crime no sentido estrito da palavra (CERA, 2021); **Ilícitude** – deve haver lei que tipifique determinado procedimento contrário à norma estabelecida em lei devidamente sancionada. Exemplo: a existência de normas e o consciente, livre e irrefutável transgressão e a **Culpabilidade** (CÓDIGO PENAL BRASILEIRO, 2021, art. 59) - diz respeito a realização ou não a pena oriunda da culpa. Esse princípio da culpabilidade é o fundamento que responsabiliza a pessoa humana por um fato típico e ilícito. Portanto, é quando existe algo que é proibido ou que transgride determinada lei penal.

Para ser aplicada culpabilidade é necessário o complemento de algumas realidades: a) imputável – o agente mentalmente consciente e desenvolvido, ter a capacidade de entender o grau de ilicitude do episódio em curso (JESUS, 2003); b) potencial consciência da ilicitude – vem à tona a questão casuística, no momento do fato, teria ou não o agente a possibilidade cognitiva que estava a fazer algo errado ou ilícito, conforme o meio social, sua cultura, intelecto, resistência emocional e psíquica, outros fatos podem ser suscitados; c) exigibilidade de conduta diversa (BARBOSA, 2020) – no momento do delito, se o agente poderia ter adotado conduta a evitar o delito. A expectativa social, ou seja, a sociedade poderia esperar uma atitude diferente adotada pelo agente do delito.

A obrigação de responder penalmente só é efetivada se os elementos da culpabilidade estiverem presentes, pois a reprovação social tem a ver indelevelmente no que diz respeito a culpabilidade. Aponta Rogério Greco (2010, p. 28) que

“Culpabilidade é o juízo de reprovação pessoal que se faz sobre a conduta ilícita do agente”.

Vários pressupostos invalidam a culpabilidade: incapacidade absoluta por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto (isso quando ao tempo da ação ou omissão fora incapaz de compreender inteiramente o ilícito); menores de 18 anos (ficam submetidos a normas de caráter especial); se for caso fortuito que esteja completamente embriagado ou seja dependente químico. Segundo essas particularidades, será o agente considerado inimputável². Lembrando que não isenta a imputabilidade penal a emoção, a paixão e a embriaguez quando voluntária ou culposa seja pelo álcool, seja por substância de efeitos análogos (CÓDIGO PENAL BRASILEIRO, 2021, Art. 26, Parágrafo Único; Art. 27; Art. 28, I, II; § 1º, § 2º).

A culpabilidade fundamenta a pena e estabelece as balizas no tocante à reprovação social ao fato praticado.

A culpabilidade, como elemento da determinação ou medição da pena [...] funciona [...] como limite (da pena), impedindo que (esta) imposta aquém ou além da medida prevista pela própria ideia de culpabilidade, aliada, é claro, a outros critérios, como importância do bem jurídico, fins previstos etc (BITENCOURT, 2003, p. 14).

A responsabilidade penal acontece a partir do específico do fato e não, do autor através dos limites da pena tendo por base à reprovação do fato praticado. A exclusão dar-se-á se não for cumprido algum dos requisitos comentados (NETO, 2013).

Os conceitos explicitados visam ajudar quanto ao discernimento no que diz respeito a segurança jurídica e o consequente direito a um processo justo e desprovido de paixões seletivas que certamente maculariam a liturgia processual, e fragilizaria a efetivação do direito ao contraditório.

Com o desenvolvimento do processo justo e isento, evita-se coibir arbitrariedades e anomalias, que vão contra as leis estabelecidas pelo ordenamento jurídico brasileiro. Os benefícios da busca do Direito estão disponíveis para fazer valer

² É fundamental a distinção desses dois termos: *Inimputável* – refere-se ao tempo da ação ou omissão, se era inteiramente incapaz de entender a ilicitude do fato ou na determinação de acordo com esse entendimento. *Imputável* – o que é capaz de ser responsabilizado criminalmente pelos seus atos. Ex.: entendimento da natureza ilícita do fato, poder determinar segundo o entendimento, no que toca, ao tempo da ação ou da omissão.

a *práxis* da Justiça com suas respectivas abordagens, pois *dormientibus non securre* *lus* (o Direito não socorre aos que dormem).

Em não raras vezes as pessoas são beneficiadas e isso provoca efeitos questionáveis, mas, às vezes, nos tornamos vítimas das transformações, que impactam atitudes e comportamentos na vida em sociedade. Naturalmente a evolução e suas variantes devem ser usadas sempre para o bem da coletividade. Quando as coisas estão indo bem e sendo usadas com ética e boa produtividade dias melhores se estabelecerão. É público e notório que nem todas as pessoas agem de maneira ética e costumam cooperar para promoção da pessoa humana a gerar autonomia madura no correto uso de sua liberdade.

À luz da dinâmica do Código Penal Brasileiro, observam-se várias tipificações de crimes que ocorrem também no ambiente cibernético. As leis que versam sobre o uso da internet têm por objetivo proteger e amparar pessoas, instituições, bens materiais, questões de foro íntimo dentre outros. O indelével *sacrosanctum*, cumprimento da boa-fé na efetivação dos nossos deveres e direitos, é para ser regra e jamais exceção na vida cotidiana.

Ultimamente se tem falado bastante sobre o uso das ferramentas digitais. Não deixa de ser verdade que o meio cibernético gerou um colossal “divisor de águas”. Existem Instituições e seres humanos que quase não “vivem” sem os avanços tecnológicos. Percebe-se que há prognósticos de profissões que deixarão de existir. O clichê, “tudo está conectado”, é uma notável realidade. A normatização das ferramentas digitais, bem como a maneira pragmática de ser efetivada na realidade da sociedade, é assunto desafiador que provoca enormes polêmicas e preocupações também para os operadores³ do Direito.

O presente texto busca provocar um exame de consciência, ou seja, a sociedade é, de fato, dependente do meio digital? As ferramentas digitais melhoram a postura de ativistas para o bom contributo social? O legado de concretizar uma nova civilização promotora de habitat melhor nos faz protagonistas da história para que o “cetro” às futuras gerações seja repassado. Verifica-se que não se deve não

³ “Com isto, já não se chama advogado o bacharel em Direito, mas, contudo, operador do Direito – homem ou mulher que, detendo o título de formando em Ciências Jurídicas, faz o seu trabalho na ação e nas lides correlatas. As universidades e faculdades de direito, engajadas nesta nova nomenclatura, orientaram o seu corpo docente a utilizar da palavra, mais por questão de modernidade, que pelo real significado da mesma” (OLIVEIRA, 2006, s.p.).

compactuar com delitos cibernéticos, ou seja, não ceder à sedutora tentação de invadir o espaço do outro com seus segredos e motivações particulares. Determinada maneira de agir gera danos irreparáveis à vida de outrem. A “fatura” disso é a execração de sua reputação e conseqüentemente pode ser alvo de *fake news* “eterna”, adentrando, assim, na seara pantanosa de crimes. Acontece, às vezes, sem a pessoa ter profunda consciência de cometer delito, podendo ser enquadrada no Código Penal Brasileiro, ou mais precisamente nos crimes digitais.

Várias expressões caras e fundamentais no campo do Direito podem ser encontradas. Destacam-se duas: *iter criminis* (caminho do crime) e a *conditio sine qua non*⁴ (sem a qual não pode ser). O caminho do delito comporta situações básicas no tocante a materialização da ilegalidade. No quesito delito, eles dão o suporte de responsabilização dos que cometem crimes. Não se vive em um mundo sem normas ou princípios éticos. É bem verdade, onde existe um mínimo ajuntamento de pessoas, lá têm normas de conduta para a boa convivência em sociedade. Eis o legado da existência das normas que devem ser respeitadas por todos sem que haja privilégio. A lei não sugere, é imperativa! Determina e pronto.

É fato, nem todos seguem princípios de boa-fé no ambiente cibernético. Somos cômicos e não deixa de ser assustador o quanto existem milícias digitais, estelionatos, constrangimentos e muitas mentes agindo no meio cibernético de maneira criminosa. Com o advento das monstruosas *fake news*, potencializaram-se várias infrações que desafiam as autoridades policiais competentes.

3 As *fake news* e sua venenosa disseminação

As *fake news* se tornaram um problema jurídico-social e compõem os crimes cibernéticos muitas vezes sem punição. Elas põem em xeque a função jornalística e as práticas de publicidade, levando as pessoas a refletir sobre a necessidade do discernimento ao lidar com uma gama significativa de informações às quais o cidadão comum tem acesso na atualidade, uma vez que repassar *fake news* é crime e o cidadão, diante de posse de informações, tem um poder nas mãos que pode ser

⁴ “Condição sem a qual não indica circunstâncias indispensáveis à validade ou a existência de um ato. Denominação da teoria da equivalência das causas, pela qual se considera causa (ou concausa) do resultado delituoso qualquer fator (humano ou natural) que haja contribuído para a produção do mesmo” (JUSBRASIL, s./d.).

libertador e contribuir para o pensamento crítico-reflexivo, ou pode ser passível de erros e danos à vida de outra pessoa ou sociedade. Há casos de *fake news* os quais pessoas acusadas por crimes que não cometeram foram “linchadas” na sua comunidade, mulheres vítimas de crimes contra a honra nas Redes Sociais em decorrência de publicações falsas, montagens de fotos ou vídeos, entre outros. Existem programas e aplicativos que ludibriam rostos, vozes e expressões, sendo usados por mentes transgressoras. Isso é assustador!

Vive-se hoje a realidade da “pós-verdade”⁵. A partir dela, as *fake news* têm ganhado terreno e influenciado a contemporaneidade. Esse venenoso procedimento cria sofismas que enganam até os sérios estudiosos, os quais produzem análises de conjuntura e de pesquisas de credibilidade. Até aonde a mente humana pode chegar? É uma verdadeira incógnita. O conhecimento tem uma dívida social, ou seja, se não for para evolução será uma espécie de veneno que tem por “linguagem” a auto-sabotagem. Não se deve esquecer a tática propagandista de Joseph Goebbels, responsável pela propaganda nazista, seu *modus operandi*: “uma mentira dita, uma vez continua uma mentira, mas uma mentira dita mil vezes, torna-se verdade”. Com toda a truculência desse condenável regime, os anais da história atestaram que logrou êxito até certo tempo. Pode-se ressaltar o poder devastador de uma inverdade replicada que se tornou a alma de um determinado sistema de massacre.

As Constituições feitas na era Moderna intuíram limitar os poderes dos soberanos. Em consequência, aos poucos as pessoas foram tendo seus Direitos garantidos. Dessa maneira, evita-se a aplicação de regalias supostamente “justas” imorais ou passionais. Quando as normas são respeitadas, a isonomia fecunda as relações das pessoas na sociedade. “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988, art. 5º).

O embate contra as *fake news* passa também pela aplicação de normas limitadoras de condutas não condizentes com o respeito mútuo nas relações sociais.

⁵ “Os humanos sempre viveram na era da pós-verdade. O *Homo sapiens* é uma espécie da pós-verdade, cujo poder depende de criar ficções e acreditar nelas. Desde a Idade da Pedra, mitos que se autorreforçavam serviram para unir coletivos humanos. Realmente, o *Homo sapiens* conquistou esse planeta graças, acima de tudo, à capacidade exclusiva dos humanos de criar e disseminar ficções” (HARARI, 2018, p. 289-290).

É indispensável, sobretudo, em nossos dias, a constatação da veracidade das informações nas redes digitais, a fim de que não sejam replicadas nem tampouco sejam armadilhas dos crimes praticados contra a honra. As *fake news* não podem ser instrumentalizadas para a prática de crimes contra a honra: calúnia, difamação e injúria.

Sabemos que a honra é um conceito que se constrói durante toda uma vida e que pode, em virtude de apenas uma única acusação leviana, ruir imediatamente. Por essa razão, embora a menção constitucional diga respeito tão somente à necessidade de reparação dos danos de natureza civil, tradicionalmente, os Códigos Penais têm evidenciado a importância que esse bem merece, criando figuras típicas correspondentes aos crimes contra a honra [...]. Costuma-se entender a honra e, conseqüentemente, sua agressão sob os *aspectos objetivo e subjetivo*. A chamada *honra objetiva* diz respeito ao conceito que o sujeito acredita que goza no seu meio social. Segundo Carlos Fontán Balestra, 'a honra objetiva é o juízo que os demais formam de nossa personalidade, e através do qual a valoram. Já a *honra subjetiva* cuida do conceito que a pessoa tem de si mesma, dos valores que ela se autoatribui e que são maculados com o comportamento levado a efeito pelo agente (GRECO, 2020, p. 331-332).

O Código Penal Brasileiro tipifica de maneira didática os crimes contra a honra e suas conseqüências penais. O presente Código, no que toca a esses crimes, visa a tutelar o bem jurídico ameaçado, ou seja, a honra. Sendo assim, resguarda a honra subjetiva e a honra objetiva. É bem verdade, dos três crimes contra a honra, a calúnia é o mais gravoso. É importante observar o que especifica o Código Penal, precisamente no que toca aos artigos 138 até 140:

Calúnia – Art. 138 – Caluniar alguém, imputando-lhe falsamente fato definido como crime:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos, e multa.

Exemplo: João disse que Maria furtou a bicicleta de Pedro, sendo que o fato não é verdadeiro. Em suma, é um Crime tal acusação.

Difamação – Art. 139 - Difamar alguém, imputando-lhe fato ofensivo à sua reputação:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Exemplo: O proprietário de determinada mercearia disse que seu funcionário foi trabalhar sob efeito de álcool. Aqui toca diretamente a reputação do mesmo.

Injúria – Art. 140 - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro:

Pena - detenção, de um a seis meses, ou multa.

Exemplo: Daniel disse para Samuel que ele é um curandeiro. Por meio desse xingamento ocorreu à ofensa a dignidade de Samuel.

É importante frisarmos que, ao procurar a Justiça para resolução de alguma questão de litígio, dano, ameaça e outros, é de bom tom ao litigar que seja algo

procedente e não adentre o campo da hipótese ou imaginário, pois quem acionar a Justiça com motivações de má fé sofrerá as consequências penais cabíveis. Sendo assim, ao incorrer em falso testemunho ou até mesmo litigância de má fé comprovada, o que fora objeto de conjectura ou falseamento da verdade se volta a quem procurou a Justiça, a partir dos seus órgãos competentes de investigação para coibir possível delito concretizado.

O bom “trânsito”, no ambiente cibernético, é o mínimo que se pode fazer para preservar o legado da autêntica informação. Navegar nas redes deve ser reflexo de nossas boas convicções no mais sublime sentido da expressão. Por isso, a internet veio para ajudar as pessoas a ser melhores e a evoluir!

4 O desvio de conduta nos meios digitais

Alguns acham que a internet é terra de ninguém. Essa mentalidade equivocada torna o campo digital tentador para transgredir Direitos de outrem. Em tese, muitos agem alicerçados através do anonimato nas redes. Aos poucos as autoridades policiais repressoras de crimes estão chegando à expertise na checagem de condutas, de mensagens e de efeitos danosos no campo digital.

Os crimes informáticos⁶ têm várias facetas e a cada dia ficam mais sofisticados. Alguns são recorrentes: dados pessoais roubados, usados sem a anuência da pessoa, dados sigilosos de Instituições invadidos por *hacker*, programas de espionagem usados delituosamente para lesão ou supressão de Direitos, ofensas desmedidas por questões passionais ou econômicas, ameaças cibernéticas, roubos de senhas, sequestro de servidores, divulgação de material confidencial, invasão de páginas virtuais e tantos outros.

Qual o legado do Direito Penal? Uma das grandes lendas jurídicas do Brasil através de sua lapidar concepção:

⁶ “De acordo com levantamento divulgado em agosto pela empresa de segurança cibernética Fortinet, o Brasil sofreu 15 bilhões de tentativas de ataque cibernético em apenas três meses. O estudo mostra que o país segue sendo um alvo mundial importante para esse tipo de ataque. Segundo Frederico Tostes, líder da Fortinet no Brasil, o levantamento mostrou que as ameaças cibernéticas estão crescendo em ritmo alarmante, tanto em quantidade quanto em sofisticação. Por ser um assunto relativamente novo, muitos ainda desconhecem o fato que a legislação tem avançado com textos específicos para cada propósito. Portanto, todas as pessoas que são **vítimas de crimes digitais** podem recorrer à Justiça para garantir o seu direito de reparação” (OLIVEIRA, 2019, s./p.).

O Direito Penal estuda, mais propriamente, as regras emanadas pelo legislador com a finalidade repressiva do delito e preservativa da sociedade. É claro, todavia, que nenhum penalista poderá compreender o significado das normas penais sem ter noções científicas sobre o *fato social e psicológico do delito*, em necessária conexão com os *valores ou fins* determinantes ou condicionantes da conduta delituosa (REALE, 2002, p. 347).

As dimensões comportamental e psicológica estimulam o *modus operante* da população graças ao simbolismo das ações efetivadas. Por isso, é importante que os líderes honrem seu sacerdócio na teoria e na prática, pois quando uma liderança é o primeiro a transgredir normas cria uma atmosfera de impunidade e desrespeito ao bem comum. Isso desacredita a Instituição e pode macular sua imagem tendo por resultado danos irreparáveis *ad infinitum*.

Observa-se determinada postura ideológica e unilateral, que não obteve relevantes resultados positivos. Há pouco tempo, aconteceu nos meios digitais e de comunicação o ímpeto emocional de determinado Chefe de Estado que municiava pessoas e seus simpatizantes através da beligerante ideologia nacionalista, econômica e flagrante unilateralismo, intitulado de *America First*. Não custa nada considerar um singelo convite a meditação:

Convertemos assim os nossos pensamentos em realidades físicas e atraímos o êxito ou o fracasso, a dor ou a alegria, a abundância ou a penúria. O diferente enfoque da atitude cria as diferenças mais substanciais entre as pessoas, a depender do fato de ela ser positiva ou negativa. As atitudes aparecem como fatores determinantes nas nossas vidas (HERRERO, 2007, p. 120).

Na vertente do Direito que versa sobre crimes na internet⁷, mais precisamente em 2012, foi sancionada a Lei dos Crimes Cibernéticos (Lei 12.737/2012). Relevante conquista e amparo legal que chegou num momento crucial. É popularmente conhecida, Lei Carolina Dieckmann, está no Art. 154-A do Código Penal Brasileiro. A partir dessa Lei, originaram-se as Delegacias Especializadas em Crimes Cibernéticos.

⁷ “Os crimes digitais considerados menos graves, como ‘invasão de dispositivo informático’, podem ser punidos com prisão de três meses a um ano e multa. Condutas mais danosas, como obter, pela invasão, conteúdo de ‘comunicações eletrônicas privadas, segredos comerciais ou industriais, informações sigilosas’ podem ter pena de seis meses a dois anos de prisão, além de multa. O mesmo acontece se o crime envolver a divulgação, comercialização ou transmissão a terceiros, por meio de venda ou repasse gratuito, do material obtido com a invasão da privacidade. Nesse caso, a pena poderá ser aumentada em um a dois terços” (OLIVEIRA, 2019, s./p.).

Outro benefício legal para o campo do Direito, no quesito cibernético, foi o advento do Marco Civil da Internet (Lei 12.965/2014). Essa importante Lei regula os Direitos e Deveres dos internautas. Sua grande virtude foi proteger dados pessoais e a privacidade dos usuários. Em outras palavras, somente com ordem judicial pode haver a quebra de dados de informações particulares que estão, por exemplo, nos dispositivos informáticos, nos sites e nas Redes Sociais.

Quanto à resolução de alguma situação na tipologia de crime digital deve-se procurar a Delegacia Especializada em Crimes Digitais⁸.

5 A importância da educação digital

Faz-se necessário e urgente trazer a baila instrução e educação digital em todos os meios, sobretudo, no ambiente familiar e cultural. Quando responder a contento indagações dos porquês? Para quê? Perdemos a oportunidade de “ouro” de educarmos bem nossas crianças e conseqüentemente as gerações futuras.

Com base em tudo isso, deve-se lembrar uma expressão interessante e bastante atual, cunhada pelo valoroso filósofo Pitágoras, que assim se expressou: “Educai as crianças para que não seja necessário punir os adultos”. Esse aspecto deve ser frisado porque a cada dia crescem assustadoramente situações a partir das quais o meio digital não está sendo usado para o bem nem para obtenção de formação continuada por parte de um número crescente e significativo de pessoas.

O que fazer, então? Parece-nos inspirador unir de maneira responsável a educação⁹ com a cidadania, ou fazer parceria, ou então ir sucumbir a partir de

⁸ “A **vítima de crime virtual**, seja qual for a modalidade do delito, pode procurar uma Delegacia Especializada em Crimes Digitais. Caso não exista em sua cidade, a denúncia pode ser feita em qualquer outra Delegacia. Para casos de publicações homofóbicas, xenofóbicas, discriminação racial, apologia ao nazismo e pornografia infantil, a vítima pode realizar uma **denúncia anônima no Safernet**, uma associação civil de direito privado, sem fins lucrativos, com foco na promoção dos Direitos Humanos. A denúncia pode ser feita pelo link: <http://new.safernet.org.br/denuncie>, onde é preciso identificar o tipo de conteúdo ofensivo e informar o link para a publicação. A vítima pode acompanhar o andamento da investigação. O Safernet possui parceria com diversos órgãos como a Polícia Federal, o Ministério Público Federal (MPF) e a Procuradoria-Geral Federal, além de empresas como o Google, Facebook e o Twitter” (OLIVEIRA, 2019, s./p.).

⁹ O Ministério da Justiça e Segurança Pública disponibilizou uma plataforma – **De Boa na Rede: por um ambiente virtual seguro para crianças e adolescentes** – no intuito de orientar para um ambiente virtual seguro para crianças e adolescentes. Lá há várias ferramentas interessantes para navegação segura. Como proteger meu filho no Discord, Como proteger meu filho no X, Como proteger meu filho no Tiktok, seu filho está viciado em telas? Como proteger meu filho no Instagram e Facebook, Como proteger meu filho no Kwai, Como proteger meu filho no YouTube, Como proteger meu filho no Google (Cf. DE BOA NA REDE, 2023).

manipulação, de deformação e de *excrecência desenfreada de agressividades*: verbais, físicas, emocionais, psicológicas, de gênero, entre outros.

A educação nos parece ser a única esperança para a construção de um mundo melhor, pois ela tem o poder de transformar a realidade. O acesso ao conhecimento, a igualdade de oportunidades, a mudança de paradigmas são fatores relevantes para a construção de uma cidadania individual e participativa. Partindo desses pressupostos, por que não começarmos essa transformação pela criança? A criança, durante sua fase de desenvolvimento, está envolvida em uma teia de influências de muitas naturezas em seus espaços sociais. Na maioria das vezes essas influências são tomadas como modelo, já que a atual estrutura familiar não consegue mais oferecer o suporte necessário à formação do indivíduo como um todo, em decorrência de diversos fatores (RIBEIRO; ARTISSIAN; CRONEMBERGER, 2011, p. 154-155).

Mesmo com a preocupação de se educar a família e os ambientes culturais, merecem especial atenção as Escolas, as Faculdades e os Meios de Comunicação enquanto espaço de informação, de formação continuada, de rodas de conversa, de manifestações culturais e educativas.

Ainda se percebe apatia em veicular educação digital preventiva e continuada por parte dos Meios de Comunicação do Governo e das grandes Redes de Comunicação do País. Os canais de TVs são concessões do Estado e há que colocar na sua pauta educativa e cidadã acerca da educação digital em curto, médio e longo prazo.

Naturalmente, nesse primeiro momento, poderia ser sobre os benefícios e os avanços. A nova era tecnológica já começou! Conexão 5g, Inteligência Artificial (sobretudo, Chat GPT¹⁰, que se fala tanto de seu impacto no meio educacional), Conectividade, Meta Verso, Robótica, Algoritmo, Internet das Coisas etc. Às vezes

¹⁰ **“Como surgiu o ChatGPT?** O ChatGPT não surgiu de um dia para o outro. Muito pelo contrário: ele foi o **resultado de um projeto longo**, cujo intuito principal era **criar um canal de acesso a informações mais fácil e ágil**. A história dessa inteligência artificial se confunde com a da OpenAI, um laboratório nascido em São Francisco. O “AI” no nome da marca não é coincidência: a natureza da empresa consiste em desenvolver soluções de alta tecnologia nesse segmento. Ela foi fundada por diversas personalidades, entre elas **Elon Musk, Sam Altman, Peter Thiel, Reid Hoffman, Jessica Livingston**. Ainda assim, o corpo de diretores passou por diversas mudanças, incluindo a renúncia de Elon Musk ainda em 2018. Desde então, o empreendedor se tornou um investidor da iniciativa. **Desde sua idealização, o ChatGPT passou por diversas versões**. A primeira foi lançada em 2016 e era chamada de Gym, seguida pela Universe no mesmo ano. Ainda em 2018, a OpenAI teve problemas por lançar um programa tão sofisticado que podia criar notícias falsas em escala massiva. Hoje, o ChatGPT já está disponível ao público. Ainda assim, é impossível dizer que ele está em sua versão final, dado que a base do sistema é **desenvolver um aprimoramento constante**” (MULERO, 2020, s./p.).

fica implícito que esses assuntos são abordados com mais ênfase às pessoas quando ocorre alguma tragédia ou delito.

A parte preventiva é bastante onerosa, porém o benefício social de pessoas que são conscientes e usam bem sua liberdade também com os avanços tecnológicos não se pode mensurar seu valor!

De fato, são as boas parcerias firmadas que possibilitarão uma educação digital corresponsável, autônoma e promotora de contributos valorativos na vida em sociedade.

Considerações Finais

O benéfico exercício da cidadania impacta satisfatoriamente a coletividade. É fundamental a parceria das entidades e da sociedade civil no combate aos delitos virtuais. As Redes Sociais corporativas ou individuais podem respaldar a conduta ilibada para o combate a procedimentos contrários, à ética e à moralidade.

Com educação de qualidade, igualdade de oportunidades, formação continuada e com a união de todos é possível reforçar a mensagem - o delito não coaduna com formação ética e corresponsável através da autocrítica de nossos procedimentos.

O assunto abordado nesse artigo vislumbrou coibir e dar pistas para proteção contra os delitos no meio digital. É verdade, para alguns, esse assunto ainda é uma incógnita. O conhecimento e a interação com as disciplinas humanas devem ajudar a nossa formação continuada.

A esperança de dias melhores oxigena nossos princípios. A vigilância de algumas atitudes nos fará caminhar com êxito no combate aos delitos digitais e suas ramificações. Oxalá, essa “corrente” do bem nos faça partícipes de Direitos e Deveres para todos.

Haja vista que se vive em um Estado Democrático de Direito, ou seja, as pessoas não acima da Lei. É preciso ser cumpridor e propagador de seu cumprimento desde o maior ao menor na estrutura social.

Referências

ANDRADE, Maria Nascimento de; DAMASCENO, Rogério José de Almeida; LIMA, Jeane de Oliveira. **A resistência do professor diante das novas tecnologias: o uso das novas tecnologias na educação, segundo uma visão nova do processo ensino-aprendizagem.** Disponível em: <https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/educacao/a-resistencia-professor-diante-das-novas-tecnologias.htm>. Acesso em: 30.mar.2021.

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Tratado de Direito Penal.** Parte geral. Volume 1. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

BARBOSA, Eduarda. **Quais elementos compõem a culpabilidade?** 2020. Disponível em: <https://masterjuris.com.br/quais-elementos-compoem-a-culpabilidade/>. Acesso em: 27.fev.2021.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 16.set.2023.

CÓDIGO PENAL. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 27.fev.2021.

CAROLINO, Anderson Zerefino dos Santos. **As fases do *iter criminis*.** 2017. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-penal/as-fases-do-iter-criminis/>. Acesso em: 27.fev.2021.

CERA, Denise Cristina Mantovani. **O que se entende por fato típico e quais elementos o compõem?** 2000. Disponível em: <https://lfg.jusbrasil.com.br/noticias/2489932/o-que-se-entende-por-fato-tipico-e-quais-elementos-o-compoem-denise-cristina-mantovani-cera>. Acesso em: 27.fev.2021.

GRECO, Rogério. **Código Penal Comentado.** 4. ed. Niterói: Editora Impetus, 2010.

GRECO, Rogério. **Curso de Direito Penal.** Parte especial. Vol. II. 17. ed. Niterói: Editora Impetus, 2020.

GOVERNO FEDERAL. **De boa na rede:** por um ambiente virtual seguro para crianças e adolescentes. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/deboanarede>. Acesso em: 17.out.2023.

HARARI, Yuval Noah. **21 Lições Para o Século 21.** Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HERRERO, Joaquim Campos. **Encontrar-se consigo mesmo:** passos para uma transformação positiva. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

JUSBRASIL. **Conditio sine qua non**. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/busca?q=Conditio+sine+qua+non>. Acesso em: 27.fev.2021.

JESUS, Damásio E. de. **Direito Penal Brasileiro**. Parte Geral. 26. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2003.

MULERO, Carolina. **Chat GPT: o que é e como utilizar a inteligência artificial na sua marca**. 2023. Disponível em: https://www.dinamize.com.br/blog/chatgpt/?keyword=&utm_term=&gad=1&gclid=Cj0KCQjwjtoBhDKARIsABVRB0wwnfrs_ys5xLeQH4kwGI0eS1qEAYu2VhzciFKmZmuwJqRMZje-rsaAhQXEALw_wcB. Acesso em: 30.set.2023.

MASSON, Cleber. **Direito Penal: parte geral (arts. 1º a 120)**. Vol. 1. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: MÉTODO, 2019.

MIRANDA NETO, Ângelo Cavalcante Alves de. **Aspectos relevantes da culpabilidade**. 2013. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-penal/aspectos-relevantes-da-culpabilidade/>. Acesso em: 26.mar.2021.

OLIVEIRA, José Roberto Guedes de. **Operadores ou executores do direito?** 2006. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/depeso/30003/operadores-ou-exercitores-do-direito>. Acesso em: 27.fev.2021.

OLIVEIRA, Andriele. **Crimes digitais: o que são, quais leis os definem e como denunciar?** 2019. Disponível em: <https://www.educamaisbrasil.com.br/cursos-e-faculdades/direito/noticias/crimes-digitais-o-que-sao-quais-leis-os-definem-e-como-denunciar>. Acesso em: 27.fev.2021.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de Direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

RIBEIRO, Adélia Maria; ARTISSIAN, Liana; CRONEMBERGER, Ruth. **Respeito é bom e todo mundo gosta: ética e etiqueta nas relações pessoais e profissionais**. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção diálogo).

SOUZA, Alzirinha. As novas formas de presença em tempos de pandemia. *In*: PASSOS, J. D. (Org.). **A pandemia do coronavírus: onde estivemos? Para onde vamos?** São Paulo: Paulinas, 2020.

SYNGENTA DIGITAL. **A chegada do 5G e os entraves para a conectividade no Brasil**. 2021. Disponível em: <https://blog.syngentadigital.ag/o-que-5g/>. Acesso em: 28.set.2021.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO (UFES). **Ética e crimes virtuais**. 2005. Disponível em: <http://www.inf.ufes.br/~fvarejao/cs/eticapeique.htm>. Acesso em: 27.fev.2021.

VELLOZO, Jean Pablo Barbosa. **Crimes informáticos e criminalidade contemporânea**. 2015. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/44400/crimes-informaticos-e-criminalidade-contemporanea>. Acesso em: 27.fev.2021.

VESTIBULAR BRASIL ESCOLA. **Uma mentira dita mil vezes torna-se verdade**. 2018. Disponível em: <https://vestibular.brasilecola.uol.com.br/banco-de-redacoes/13716>. Acesso em: 16.mar.2021.

WIKIPÉDIA. **America First**. 2020. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/America_First. Acesso em: 27.fev.2021.

Recebido: 03/06/2024
Aprovado: 16/10/2024



Carla Barreto*

RESUMO

Desde os primórdios da filosofia, se questiona a natureza do desejo e seu papel na busca pela felicidade. Aristóteles, preocupado em compreender como alcançar a vida virtuosa e plena, na obra *Ética a Nicômaco* apresenta a persuasão da alma não-racional como um caminho fundamental para a aquisição da virtude. Diferente da visão tradicional que coloca a razão como única fonte da moralidade, Aristóteles não mostra o mesmo desfavorecimento da participação do não-racional na vida feliz. O Estagirita defende que o desejo desempenha um caráter crucial na construção da moralidade do indivíduo, uma vez que o desejo alinhado com os comandos da razão possibilita pavimentar o caminho para a felicidade. Nesta pesquisa embarcamos na psicologia moral aristotélica, explorando como o desejo pode ser moldado para buscar o que é bom e agir de acordo com os princípios da racionalidade.

Palavras-chave: Desejo. Felicidade. Alma. Ética. Psicologia moral. Aristóteles.

The role of desires in Aristotelian ethics

ABSTRACT

Since the beginning of philosophy, questions have been raised about the nature of desire and its role in the search for happiness. Aristotle, concerned with understanding how to achieve a virtuous and fulfilling life, in his work *Nicomachean Ethics* presents us with the persuasion of the non-rational soul as a fundamental path to the acquisition of virtue. Unlike the traditional view that places reason as the only source of morality, Aristotle does not show the same disfavor of the participation of the non-rational in a happy life. The Stagirite argues that desire plays a crucial role in the construction of an individual's morality, since desire aligned with the commands of reason makes it possible to pave the way to happiness. In this research we embark on Aristotelian moral psychology, exploring how desire can be shaped to seek what is good and act in accordance with the principles of rationality.

Keywords: Desire. Happiness. Soul. Ethics. Moral psychology. Aristotle.

Introdução

A *Ética a Nicômaco* tem como ponto de partida a tese de que toda e qualquer ação particular humana pode ser explicada como uma busca que mira certo fim que devemos compreender como uma busca guiada a um certo bem. Contudo, existe uma variedade de ações e, conseqüentemente, uma variedade de bens de inúmeras quantidades e qualidades. Dentre esses bens, há ainda uma relação de subordinação em que a obtenção de certos bens é condição para a obtenção de um outro e assim sucessivamente até chegarmos a um termo – um fim pelo qual tudo mais é feito. Este fim é o bem supremo, escolhido por ele mesmo e não como um meio para atingir outra coisa qualquer. Conseqüentemente, ele é autossuficiente, por não ser subordinado a nenhum outro fim, e pode ser definido como aquilo que em si torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, pois sua obtenção é resultado da obtenção de todos os outros bens que lhe são subordinados.

A busca de todos esses fins, inclusive o fim último, é determinada por um motor da atividade humana, o que chamamos de desejo. “[...] dois dos que fazem mover: o desejo e o raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio” (DA. III 10 433a9). O processo das ações humanas, desde suas gêneses até a sua conclusão, pode ser determinado da seguinte maneira: o desejo e o fim visado por ele. Todavia, o desejo, por ser algo pertencente ao não racional, acarreta imprecisão e o elemento que o ser humano possui para ter êxito na sua agência, que é alcançar o seu objeto desejado ou o bem determinado pelo desejo, é a atividade racional, isto é, a atividade racional deliberativa. Isso se dá pelo fato de que a razão deliberativa está para as múltiplas opiniões e bens, para o plano da variabilidade e imprecisão, enquanto a razão contemplativa está para as coisas permanentes e invariáveis. O objetivo da deliberação consiste em analisar quais meios possíveis podem ser utilizados para alcançar os fins estabelecidos pelo desejo. Vale ressaltar que a variabilidade pode ser compreendida de duas maneiras: 1) as coisas que se dão pelo acaso (estas não são passíveis de serem deliberadas, por exemplo, acontecimentos fortuitos como encontrar um tesouro ou torcer pela vitória de um competidor); 2) as coisas que ocorrem *no mais das vezes*, são os acontecimentos que costumam se realizar na maior parte do tempo, mas que não ocorrem de maneira necessária, dos quais

podemos ter certa previsibilidade.

Essa dupla de conceitos, razão e desejo, é resultante da divisão da alma, no que Aristóteles a delimita em duas principais partes: racional e não-racional. Delas existem ainda subdivisões, o não-racional que se divide em desiderativo (sede dos desejos) e vegetativo, enquanto a parte racional subdivide-se em razão deliberativa e contemplativa. Inclusive, Aristóteles se utiliza dos seus estudos acerca das divisões da alma para explicar as virtudes e os vícios e o que se encontra entre eles (a continência e a incontinência). Mas, para o presente momento iremos focar na exposição do não-racional. Vejamos o que Aristóteles declara no livro I de sua *Ética*:

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que a escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões”, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática (I 13 1102b29-30).

Como acabamos de ver, a faculdade vegetativa é puramente involuntária e somente o desiderativo se comunica com o racional. A experiência humana demonstra isso, não podemos decidir quando e quanto vamos crescer, nem o movimento de nossos órgãos (atividades da parte vegetativa), mas podemos ter controle sobre a satisfação ou não de nossos desejos ou sentirmos que somos arrastados por eles. Quando Aristóteles declara que a parte não racional “ouve” a razão, isso implica dizer que o não racional se comunica com o racional deliberativo. Isso acarreta a percepção de um certo grau de racionalidade no elemento da alma dito ser incapaz de *lógos*. Essa percepção é acompanhada da dificuldade de estabelecer uma distinção mais explícita entre racional e não-racional. Para esclarecer estas diferenças Aristóteles as explica pelo uso de analogias que o racional usa para exercer a função de “pai admoestador” e o elemento desiderativo, enquanto atividade racional, exerce o papel de “criança obediente”

Essa informação de que o elemento desiderativo é racional por ser obediente à razão, está vinculada à tese de que a virtude moral é resultante da habituação, da repetição de atos virtuosos. Sobre as virtudes, elas se dividem em espécies de acordo com as faculdades da alma, dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais. A primeira é derivada do racional contemplativo da alma “gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo” (EN. II 1103a15), enquanto

a virtude moral está relacionada a faculdade desiderativa da alma e “é adquirida em resultado do hábito, donde ter se formado o seu nome (ἠθική) por uma pequena modificação da palavra ἔθος (hábito)” (EN. II 1103a15), “[...] somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN. II 1103a25)¹. É visto que o elemento desiderativo é admoestado a seguir determinada conduta com o intuito de habituá-lo as boas ações, a fim de tornar o indivíduo bom. Dedicaremos as páginas seguinte a análise dos aspectos do não-racional.

A teoria dos desejos

Aristóteles compreende o desejo (*órexís*) como uma das paixões da alma que se relaciona com a apreensão do bem e do mal e com a busca pela *Eudaimonia*. Embora o desejo não seja uma faculdade propriamente racional, não é desconsiderada a presença de um caráter cognitivo nele. Isto se justifica pelo fato de que o desejo pode ser persuadido pela razão a seguir o que é correto e virtuoso, e, portanto, obedecendo-a. No capítulo IX do *De anima*, é dito que a *órexís* manifesta-se como anelo (*boulêsis*), apetite (*epithymia*) e ímpeto (*thymós*). As manifestações desiderativas possuem um objeto de desejo e cada qual mantém uma maneira diferente de relacionar-se com a razão.

O anelo tem por causa final o bem, não o bem absoluto no primeiro momento, mas o bem aparente. A coincidência entre o que parece ser bom e o que é de fato bom ocorre quando a apreensão é correta, como no caso do sujeito virtuoso. Isso significa que o objeto do anelo é sempre o que parece ser bom diante da apreensão perceptiva do sujeito, e o que parece ser bom pode ou não coincidir com o que é verdadeiramente bom (ou o bem em absoluto). É possível notar esta coincidência no caso do sujeito virtuoso, pois o bem almejado pelo anelo, nessa situação, acaba correspondendo com o que de fato é bom em detrimento da disposição do caráter do agente. Em outros casos podem não corresponder com o bem absoluto devido ao engano gerado pelos prazeres.

Dos apetites, na *Ética* é apresentada uma distinção entre os apetites corporais

¹ Isto nos faz crer que um primeiro estágio de aquisição de virtude se dá simplesmente por uma espécie de “seguir o exemplo”. Durante todo o processo de educação do caráter o sujeito está sendo forjado e treinado nos bons hábitos. Somente quando o agente adquire uma boa disposição (*hexis*) moral é que a virtude se manifesta como parte de si.

e os da alma², e “com relação a tais [da alma] prazeres os homens não são chamados temperantes e nem intemperantes” (III 10 1117b30). Sobre os apetites corporais, esses aspiram “pelo gozo do objeto em si, que sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer como ao beber” (III 10 1118a30). Esses apetites corporais direcionam o sujeito a vários erros e vícios e por isso são merecedores de censura. Dentre os prazeres corpóreos, uns são naturais enquanto outros são adquiridos e peculiares a cada indivíduo. Os apetites naturais buscam a saciedade, pois limitam-se a preencher o que falta. No que se refere aos prazeres peculiares dos indivíduos, estes excedem com coisas às quais não deveriam aspirar. O sujeito que se deixa levar pelos apetites corporais se compraz das coisas censuráveis mais do que se deve, e os excessos de tais objetos conduzem o agente a um estado de intemperança. A intemperança é uma espécie de disposição voluntária que “almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas – pois o apetite é doloroso” (III 11 1119a). A mediana em relação aos objetos de apetites peculiares é a temperança, o sujeito temperante deseja moderadamente e como se deve. Em outras palavras, a temperança é uma virtude moral ligada ao bom uso dos prazeres correspondente ao tato e ao gosto – representados pela sede, fome e pelo desejo. O sujeito temperante tem o elemento apetitivo obediente ao princípio racional, uma vez que apetece das coisas de maneira adequada e na ocasião que deve, e com isso preserva a beleza e a integridade moral em seus atos, tornando-se merecedor de elogios.

Sobre o *thymós*, Aristóteles o compreende como um complexo de emoções que inclui a ira, a autoafirmação, o senso de justiça, a vergonha e a honra. O *thymós* tem como objeto de desejo o *καλον*, isto é, busca pelo que é belo e nobre. Assim como anelo, o bem almejado pelo *thymós*, em alguns casos, pode acabar que correspondendo com o que de fato é belo devido a boa disposição do caráter do agente e em outros casos podem não corresponder com o belo absoluto devido ao engano gerado pelos prazeres. Aristóteles escreve na sua *Ética*:

A cólera parece ouvir o raciocínio até certo ponto, mas ouvi-lo mal, como os servos apressados que partem correndo antes de haverem acabado de dizer o que queremos e cumprem a ordem às avessas, ou os cães que ladram

² Diz respeito a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas dessa espécie.

apenas ouvem bater à porta, sem procurar ver primeiro se se trata de uma pessoa amiga; e da mesma forma a cólera, devido à natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança. Porque o raciocínio ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chegando à conclusão de que preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente; enquanto o apetite, mal o raciocínio ou a percepção lhe dizem que determinado objeto é agradável, corre a desfrutá-lo. Por conseguinte, a cólera obedece em certo sentido ao raciocínio, mas o apetite não. Por isso é ele mais censurável, pois o homem incontinente com respeito à cólera é vencido em certo sentido pelo raciocínio, ao passo que o outro o é pelo apetite e não pelo raciocínio (VII 6 1149A25-1149b).

Diante do que foi lido, é possível perceber que Aristóteles deixa de usar o termo *thymós* para usar cólera ou seus cognatos. No seu tratado retórico é possível encontrar novamente o uso desses cognatos, “a ira é um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós ou contra pessoas da nossa convivência” (*Ret.* 2.2.1378a31-33). Cooper, em seu ensaio de 1996, reconhece essa variação de uso entre os termos e descreve:

Pelo que já vimos, é bastante claro o que faz da raiva não apenas um desejo, mas uma emoção, de acordo com Aristóteles. Por ser acompanhada por *lupé* [“perturbação”]³, a raiva é um desejo perturbador e agitado por vingança; a pessoa com raiva fica transtornada por ter sido tratada com aparente desrespeito e desinteresse. Em outras palavras, não é um desejo sereno e “racional”, um desejo judiciosamente pensado para infligir dor ou outra punição. Na *Retórica* I.10.1369a1-4, Aristóteles usa o termo “raiva” (*orgê*) para designar um dos três tipos de desejo que ele distingue (os outros dois sendo a vontade e o apetite). Isso implicaria que o tipo de desejo ao qual a raiva pertence, pela definição encontrada na *Retórica*, seria por natureza agitado e perturbador. Em outros escritos⁴, contudo, Aristóteles regularmente diferencia raiva de desejo dotado de “espírito” (*thymós*), usando esse último termo para nomear seu segundo tipo de desejo e tratando a raiva como um caso especial seu, o caso em que o desejo é extremamente agitado e perturbado (COOPER, 1996, p. 249-50).

No geral, a raiva é um *pathos*, mas é também uma espécie, e na verdade, uma subespécie de desejo, sendo a espécie em si o *thymos*. E o *thymos*, como uma espécie de desejo, é uma das três forças motivadoras da alma humana, sendo as outras duas o anelo (desejo racional) e o apetite. Se o desejo racional pertence à razão, como Cooper evidentemente sustenta, então temos efetivamente algo bem

³ Nota dos tradutores: oferecemos este significado para a palavra *lupé*, que o autor deixa sem tradução. Outras traduções possíveis são “aflição” e “dor”.

⁴ Os “outros escritos” citados são *De An.* 414b2, *MM* 1187b37 (“sobre o *thymos*”), e (“para *orgê* como um caso especial de *thymos*-desejo”), *De An.* (I.1) 403a30 e *Top.* (VIII.1) 156a32, “com *Top.* 126a8-10 e (II.7) 113b1”.

parecido com a alma tripartite encontrada na *República* de Platão. Contudo, não iremos nos deter a esta discussão no momento.

Voltando para a citação da *Ética*, percebe-se então a apresentação da tese na qual o descontrole por apetite é mais vergonhoso do que ações feitas em resposta aos estímulos coléricos, isso porque o ímpeto aparenta ser mais dialogável com a razão. A explicação para essa tese consiste na relação que os indivíduos mantêm com os prazeres e as dores. Vimos que dos objetos que proporcionam prazer, por um lado existem os necessários – estados corporais associados a temperança e a intemperança – enquanto por outro lado há os não necessários – a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas dessa espécie – que são escolhidos por si mesmo. De acordo com Aristóteles, os excessos com referência aos objetos não necessários são chamados de “incontinentes com a especificação ‘no tocante ao dinheiro, a honra, ao lucro ou a cólera’ – não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança.” (VII 4 1147b30). Considerando que a honra e a nobreza, enquanto bens particulares e objetos de atuação do *thymós*, são partes constituintes da felicidade, nos é permitido afirmar que alguns prazeres pertencem à classe das coisas nobres e boas. Logo, “não são maus todos os que, contrariando a reta razão, se deixam avassalar por um dos objetos naturalmente nobres e bons e o buscam em detrimento de tudo mais [...], essas coisas são bens e o que delas se ocupam são louvados” (VII 4 1148a30).

Outro aspecto que permite o sustento da tese de que as ações correspondentes a cólera são menos vergonhosas consiste no fato de que “a cólera e a irritabilidade são mais naturais do que os apetites pelo excessos” (1149b4-13) pois estes últimos são adquiridos por maus hábitos ao passo que o ímpeto consiste em uma reação natural e imediata à dor sofrida. A dor sofrida corresponde no desejo de retaliação daquele que manifesta algum desdém “contra nós ou contra pessoas da nossa convivência” (*Ret* 2.2.1378a31-33). O desdém é derivado da opinião se algo ou alguém possui valor ou não, assim como qualquer coisa que contribua significativamente, considerando coisas boas ou más. Coisas que não têm significância são consideradas sem valor. A natureza da ação impetuosa segue considerando o que é belo e honroso, e surge devido ao desrespeito à honra sua ou de alguém, enquanto a natureza do apetite é seduzir o agente ao prazer, o levando a incontinência absoluta. Aristóteles compara o apetite à Afrodite, afirmando que sua

natureza é insidiosa como a da deusa “que rouba a razão aos sábios, por mais prudentes que sejam” (VII 6 1149b15). Fazendo uma analogia, digamos que o ímpeto se assemelha à vítima da manipulação, enquanto o apetite, àquele que manipula. O ímpeto gerado na vítima do engano é mais justo do que o apetite daquele que engana. Por isso, o erro advindo da ação voluntária prazerosa é moralmente mais grave do que o erro cometido por uma ação voluntária impetuosa.

Sobre as causas de disposição da cólera, no tratado retórico, Aristóteles categoriza o desdém em três subespécies: o desprezo, o despeito e a insolência. Aquele que desdenha despreza tudo o que se julga não ter valor, semelhante à maneira quando se rebaixa alguém. Sobre o despeito, esse é definido como algo que “bloqueia os desejos [*boulêseis*] de outra pessoa não com a finalidade de ter alguma coisa para si mesmo, mas, principalmente, de que o outro não a tenha” (2.2.1378b18-19). A maneira que o filósofo explica essa subespécie consiste na ideia de que o ofensor não busca vantagem pessoal, pois supõe que aquele que sofre o despeito não possa lhe proporcionar alguma coisa que valha a pena e assim, nem o teme e nem busca sua amizade. O sujeito que sofre a ação então é considerado inútil, seja para o bem ou para o mal, semelhante à definição de falta de valor para Aristóteles. Quanto a insolência ou *hybris*, ela é definida por falas ou atitudes que possam gerar vergonha a alguém por puro prazer e esse prazer se origina do sentimento de superioridade, não de alguma vantagem. Aristóteles escreve:

Aquilo que causa prazer aos insolentes é o fato de eles pensarem que o exercício do mal os torna superiores. É por isso que os jovens e os ricos são insolentes, pois ao procederem dessa forma julgam elevar-se dos demais. A desonra é inerente à insolência, e desonrar é desprezar, porque aquilo que não tem nenhum valor também não merece nenhuma estima, nem para o bem, nem para o mal (*Ret.* 2 2 1378b30).

A explicação aristotélica sobre o caráter colérico é constituída por um senso de estima e valorização “de indivíduos que são superiores ou inferiores em relação à força, a riqueza, ao status e coisas afins” (*Ret.* 2 2 1379a36-1379b2). Essas são razões pelas quais as pessoas que têm dúvidas sobre elas mesmas, sejam em relação à aparência ou à ocupação, ou a qualquer outra coisa que é considerada importante,

são inclinadas a sentir raiva, enquanto aquelas que são confiantes no fato de que se sobressaem⁵ não o são.

O que nos permite afirmar que o *thymós* possui uma natureza dialogável com a razão, isto é, capaz de compreender seu discurso persuasivo, está na relação que seus aspectos mantêm em estimular boas e belas ações no agente. Aristóteles não pensa que o desejo impetuoso esteja envolvido com raciocínio no sentido literal, pelo contrário, o relaciona a um tipo de visão avaliativa que emprega uma apreensão cognitiva de modo a motivar um determinado curso de ação, o que deixa subentendida uma certa valorização do ímpeto em relação ao anelo e ao apetite.

De modo geral, embora o próprio *thymós* não possua a capacidade propriamente dita de produzir um *lógos* persuasivo que resulte na obediência do elemento desiderativo, uma vez que essa é uma atividade característica da parte deliberativa da alma, sua virtude de valor fortalece a atuação do racional deliberativo na adequação dos desejos com a razão. Essa adequação é dada em termo de habituação (*ethismos*), pois para um sujeito ser virtuoso deve-se cultivar os sentidos através da repetição. E como afirma Grönroos (2007), “essa compreensão é obtida através da experiência e não através do raciocínio”. O papel desempenhado pelo desejo impetuoso é muito importante no processo de habituação e pode ser visto nitidamente na educação do indivíduo em desenvolvimento.

Aristóteles menciona, no livro X da *Ética*, dois métodos que podem ser utilizados para conduzir as crianças a uma conduta adequada: 1) coagir a criança a agir corretamente, ou seja, apelar para a sensação de prazer e dor da criança; a criança ajusta sua conduta para obter prazer e evitar a dor; 2) Incentivar o bom comportamento da criança recorrendo ao senso de pudor, ou melhor, a ideia de valor e boa reputação. O filósofo encerra a exposição afirmando que “o homem bom, vivendo como vive com o pensamento fixo no que é nobre, submete-se à argumentação, ao passo que o homem mau, que só deseja o prazer, será corrigido pela dor, como uma besta de carga” (*EN. X 9 1180a10*). Sobre o segundo método, Grönroos (2007) acredita que a criança pode não entender o porquê, por exemplo,

⁵ Pessoas que realmente se sobressaem, seja em relação à família, ao poder, à riqueza, ou, de fato, a qualquer habilidade, como a oratória (que aqui está estreitamente ligada à habilidade de governar), esperam deferência (*poluôreistai*) de seus inferiores (*hêttontes*) em razão de sua superioridade (2.2.137b34- 1379a6), e são particularmente suscetíveis a se tornarem enraivecidas se, em lugar disso, sofrem alguma desconsideração.

que a honestidade é uma coisa boa, mas sendo informada de que agir de forma honesta a torna uma pessoa melhor, o desejo impetuoso da criança assume o comando e motiva o comportamento honesto conforme o desenvolvimento por meio da habituação. O cultivo do desejo impetuoso da criança está intimamente ligado e dependente de seu senso de pudor e vergonha, ou seja, isso é o que Aristóteles tem em mente quando aponta que é através da censura que a parte não-racional da alma é persuadida pela razão. Pois, é preciso apelar para a honra e autoestima do agente, ao passo que, ao censurá-la por mau comportamento, implica recorrer a funções constituintes do *thymós*.

Considerações Finais

Deve-se considerar diante do contexto de desenvolvimento gradual do caráter do indivíduo que em determinado ponto o desejo impetuoso assume um papel moderador de força com relação ao apetite, por exemplo, no período em que é atribuída a correção de comportamento excessivo à criança no que diz respeito aos apetites, recorrendo ao sentimento de pudor. Esse senso moral com relação aos apetites ajuda a desenvolver a capacidade de resistir ao excesso e isso explica o processo de moderação. Vale ressaltar que o ímpeto, quando não obediente ao racional deliberativo, precipita a ação antes de compreender o que a razão dita e por não a ouvir bem, ele não a obedece por completo, mas de um modo distorcido, reagindo imediatamente à dor do insulto.

Os desejos podem influenciar nas ações de duas formas, positiva e negativamente. De forma positiva, os desejos podem levar o ser humano a buscar a felicidade, que é o fim último de todas as ações humanas e que consiste em uma vida virtuosa, racional e contemplativa. De forma negativa, os desejos podem levar o indivíduo a se tornar escravo dos prazeres e de bens externos contingentes, que não garantem a verdadeira felicidade. Por isso, Aristóteles defende que os desejos devem ser moderados pela faculdade calculativa que orienta as ações humanas para o equilíbrio entre os extremos e o bem comum.

Referências

- AGGIO, J. O. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: Edufba, 2017.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Tradução para o inglês de David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.
- ARISTÓTELES. **Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COOPER, J. M. **Reason and emotion: essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- GRONGROSS, G. Listening to reason in Aristotle's Moral Psychology. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2007, p. 252-272.
- ZINGANO, M. **Estudo da ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ZINGANO, M. **Ética a Nicômaco I 13 – III 8: O Tratado da Virtude Moral**. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ZINGANO, M. **Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre o De Anima III 4-5**. São Paulo: L&PM Editores, 1998.

Recebido: 21/06/2024
Aprovado: 16/10/2024



José Wellington Oliveira dos Santos*

RESUMO

O Concílio Vaticano II possibilitou uma aproximação dialogal entre a Igreja e o mundo. O ministério presbiteral frente a sociedade pluralista, que se transforma velozmente ao longo dos anos, traz novas exigências e principalmente a necessidade do redescobrimiento de sua identidade e missão. O presbítero é um servo escolhido por Deus como o bom-samaritano, que derrama o óleo da alegria sobre as feridas da humanidade. Portanto, o presente artigo quer refletir acerca da identidade e da missão dos presbíteros para a Igreja hoje.

Palavras-chave: Presbíteros. Serviço. Testemunho. Igreja.

Los presbíteros en la Iglesia hoy

RESUMEN

El Concilio Vaticano II hizo posible un diálogo entre la Iglesia y el mundo. El ministerio presbiteral ante una sociedad pluralista, que cambia rápidamente a lo largo de los años, trae nuevas exigencias y principalmente la necesidad del redescubrimiento de su identidad y misión. El presbítero es un siervo elegido por Dios como el buen samaritano, que derrama el óleo de la alegría sobre las heridas de la humanidad. Por ello, esta comunicación pretende reflexionar sobre la identidad y misión de los presbíteros para la Iglesia hoy.

Palabras-clave: Presbíteros. Servicio. Testimonio. Iglesia.

1 Introdução

A palavra *ministro* tem sua origem no latim, do verbo *ministrare*, que quer dizer *servir*. Logo, o ministro é *aquele que serve*, e na Igreja, o ministro ordenado é *aquele que serve a comunidade*. Pensar o ministério ordenado na pluralidade do mundo contemporâneo se constituiu como uma das centrais reflexões da Igreja no Concílio Vaticano II e também no pós-Concílio, pois “o papel que os padres desempenham na renovação da Igreja de Cristo é importantíssimo e está ficando cada dia mais difícil” (*Presbyterorum Ordinis*, n. 1). Então, esta pesquisa intenta responder, de modo sucinto, a seguinte questão: qual a identidade e a missão dos presbíteros que a Igreja deseja e espera para corresponder as necessidades do tempo presente?

Pondo-se diante da pluralidade de faces culturais, econômicas e políticas do mundo contemporâneo, urge cada vez mais a necessidade de a Igreja imprimir identidade e estabelecer a missão dos seus pastores. Ela tem o desafio e a beleza de preparar bons servidores do Evangelho e enviá-los ao encontro das necessidades da humanidade, para acolher as fragilidades dos pequeninos deste mundo e serem capazes de darem respostas concretas que reestabeçam a dignidade da pessoa humana, amada e querida por Deus, à luz das Sagradas Escrituras, do Magistério e da Tradição, buscando sempre serem versados em humanidades.

Estar a serviço da comunidade dos crentes responsabiliza os pastores de serem sinais visíveis da graça de Deus aos fiéis e aos que não professam a fé da Igreja, pois Cristo quis e quer salvar a todos e os convida para seu santo banquete. Portanto, este trabalho discorrerá acerca da identidade dos presbíteros a partir do Concílio Vaticano II e sua missão após a renovação conciliar no mundo contemporâneo.

2 A identidade dos presbíteros à luz do Concílio Vaticano II

Os presbíteros são cooperadores da ordem episcopal e estão ligados ao Bispo e seu presbitério, logo,

[...] a diferença com o bispo está em que o presbítero tem uma função delimitada dentro da Igreja local, sob a autoridade do bispo (cf. PO 7). Mas o ministério presbiteral não é exercido em nome do bispo, mas em nome do

Cristo sob a direção do bispo, pois sua única medida é Cristo e sua missão (cf. PO 2) (TABORDA, 2011, p. 131).

Ungidos para a missão, os presbíteros configuram-se ao Cristo sacerdote que os faz agir *in persona Christi Capitis*. “Os ministros simbolizam sacramentalmente a Cristo cabeça diante de seu Corpo, a Igreja, cada ministro ordenado segundo a especificidade de seu ministério. Mas não há cabeça que exerça sua função, senão no corpo e com o corpo” (TABORDA, 2011, p. 158). Os presbíteros são ordenados para exercerem na Igreja e para a Igreja, Corpo Místico de Cristo, seu serviço ministerial, como recordou o Papa João Paulo II, na *Pastores dabo vobis*,

A relação do sacerdote com Jesus Cristo e, n'Ele, com a Sua Igreja situa-se no próprio ser do presbítero, em virtude da sua consagração/unção sacramental, e no seu agir, isto é, na sua missão ou ministério. Em particular, "o sacerdote ministro é servo de Cristo presente na Igreja presente na Igreja mistério, comunhão e missão, pelo fato de participar da 'unção' e da 'missão' de Cristo, ele pode prolongar na Igreja a sua oração, a sua palavra, o seu sacrifício e a sua ação salvífica. É, portanto, servidor da Igreja mistério porque atua os sinais eclesiais e sacramentais da presença de Cristo ressuscitado. É servidor da Igreja comunhão porque - unido ao Bispo e em estreita relação com o presbitério - constrói a unidade da comunidade eclesial na harmonia das diferentes vocações, carismas e serviços. É finalmente servidor da Igreja missão porque faz com que a comunidade se torne anunciadora e testemunha do Evangelho" (n. 16).

Tendo recebido o poder do sacramento da Ordem, os ministros ordenados estão a serviço da comunidade para oferecer o sacrifício e perdoar os pecados, desempenhando publicamente seu ofício de santificar, ensinar e governar a Igreja de Cristo. No entanto, não se distinguem do povo de Deus por estarem à parte do restante da comunidade, mas diferem-se por sua especial consagração ao *serviço* que Deus mesmo os chamou, estão a serviço de uma realidade que está para além da vida presente, e por isso, são chamados a testemunharem o que pregam e celebram. Encontram-se no mundo sem pertencer ao mundo e são homens do povo para Deus e homens de Deus para o povo. Na relação entre sacerdócio ministerial e sacerdócio comum dos fiéis,

Há uma diferença de essência e não apenas de grau entre o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico. Contudo, ambos participam a seu modo do mesmo sacerdócio de Cristo e mantém, por isso, estreita relação entre si. O sacerdócio ministerial, em virtude do poder sagrado que o caracteriza, visa à formação e governo do povo Sacerdotal, realizar o sacrifício Eucarístico em nome de Cristo e o oferece, em nome do

povo. Os fiéis, por sua vez, em virtude de seus a sacerdócio régio, tomam parte na oblação eucarística. Exercem com todo o seu sacerdócio na recepção dos sacramentos, na oração e na ação de graças, no testemunho da vida santa, na abnegação e na prática da caridade (LG, n. 10).

Logo, os membros exercem as próprias funções específicas formando um só corpo, congregados na unidade que é a Igreja. O ministério ordenado não é um *status* para a vanglória e o abuso de poder sobre as pessoas da comunidade cristã e humana, pois são homens escolhidos por Deus do meio do seu povo para retornarem ungidos para o serviço da comunidade cristã. Configurados ao Bom Pastor que é Cristo Jesus, devem fazerem-se capazes de “viver entre os seres humanos como irmãos” (PO, n. 3), como um servidor, e não um ditador que monopoliza um poder opressor sobre os mais frágeis e pequeninos deste mundo. Os presbíteros presidem as comunidades na caridade que emana de sua relação pessoal com Cristo, o Belo Pastor. O Documento de Aparecia (DAP) exorta que “o sacerdote não pode cair na tentação de se considerar somente delegado ou representante da comunidade, mas sim um dom para ela, pela unção do Espírito e por sua especial união com Cristo” (§193, p. 96).

O presbítero para a Igreja hoje é convocado a ser um homem do serviço e do amor, da Palavra e da Eucaristia, do altar e também das ruas, na saída ao encontro das ovelhas, um pastor que toma sobre seus ombros a causa de sua comunidade e que é capaz de ser um com ela, porque “ele é capaz de ter compaixão dos que estão na ignorância e no erro, pois ele mesmo está cercado de fraqueza. Por isso, deve oferecer, tanto em favor de si mesmo como do povo, sacrifícios pelos pecados” (Hb 5, 2-3). O ministro ordenado deve sentir-se impelido a ser, neste mundo de controvérsias, um missionário da misericórdia que acolhe todos os pecadores com o manto da ternura, o abraço da reconciliação, o sorriso da alegria do Evangelho, iluminando os corações de Esperança, buscando sempre conduzir a todos ao encontro de Deus Uno e Trino, que é amor (cf. 1Jo 4, 7-8). O nosso Deus é o Pai das misericórdias (cf. 2Cor 1, 3).

A identidade dos presbíteros na atual conjuntura eclesial e social da Igreja encontra desafios no exercício ministerial, apesar de bem norteadas à luz da Tradição, das Sagradas Escrituras e do Magistério. Frente às sociedades consumistas, individualistas, e com o surgimento de novos modos de gnosticismo e pelagianismo (cf. *Gaudete et Exultate* n. 35-62), o presbítero deve irradiar para a humanidade a

vivência da comunhão e da fraternidade. O presbítero tem o dever de testemunhar um autêntico discipulado baseado na verdade e na liberdade, tomando sempre Jesus Cristo como ponto de partida seus *Gestis Verbisque*. Mediante as comunidades urbanas e rurais, o ministro ordenado deve ultrapassar as barreiras levantadas pelo crime, pelo tráfico, pela discriminação social e racial, pela pobreza, e sobretudo, pela indiferença, mantendo-se sempre consciente de sua configuração a Cristo, o Bom Samaritano, assumindo sua missão de *servo do Amor* para curar as inúmeras feridas da humanidade.

Portanto, os ministros “sejam como pais dos fiéis gerados espiritualmente pelo batismo e pela doutrina (cf. 1 Cor 4, 15; 1Pd 1, 23) e modelos do rebanho (cf. 1Pd 5, 3)”, sobretudo através da oração e no exercício da caridade, frutos concretos do culto público da Igreja elevado ao Pai, no Filho, pelo Espírito Santo, de modo excelente na Eucaristia, mas também nos demais sacramentos. O padre deve buscar ser um verdadeiro dom para sua comunidade, um discípulo-missionário testemunha “da verdade e da vida e, como bons pastores, procurem (cf. Lc 15, 4-7) aqueles que foram batizados na Igreja católica, mas abandonaram os sacramentos ou mesmo, perderam a fé” (cf. LG, n. 28), não esquecendo que Jesus quer salvar a todos.

3 A missão dos presbíteros no pós-Concílio

Durante muitos séculos, o ministro ordenado permaneceu ligado ao templo, dedicado ao culto e a assistência espiritual dos fiéis que por vezes, já não exultavam em experimentar e comunicar uma alegria do encontro pessoal com Deus (cf. Lc 1, 39-56), pois estavam sustentados pela devoção e a piedade, não instruídos plenamente na Palavra, nos Sacramentos, na celebração dos mistérios pascais de Cristo. O dinamismo das primeiras comunidades cristãs havia sido institucionalizado e com isto, a Igreja havia se distanciado gradativamente do diálogo com o mundo. Contudo, é evidente que cada época possui um contexto próprio e suas especificidades, e apesar das divergências que esta reflexão inflama, muitas foram as iniciativas do clero, dos religiosos e até mesmo dos leigos pela missionareidade da Igreja e sua opção pelos doentes, órfãos, iletrados, viúvas e principalmente pelos pobres. Basta observar o apostolado de inúmeros santos e congregações que o Espírito suscitou na história eclesial.

No entanto, após as renovações conciliares, o ministro ordenado é concebido “como o ícone de Cristo Sacerdote. Visto que o sacramento da Igreja se manifesta plenamente na Eucaristia, é a presidência da Eucaristia que o ministério do Bispo aparece primeiro, e, em comunhão com ele, o dos presbíteros e dos diáconos” (CIC, §1142, p. 322).

A primeira missão do ministro ordenado é oferecer os dons da comunidade no altar do Senhor, pois como sacerdote é o homem do altar, consagrado para apresentar diante de Deus a oblação da Igreja (cf. CIC §1552-1553, p. 426), suplicando em prece solene o perdão divino e a consagração dos dons afim de que se tornem o Corpo e o Sangue de Cristo Senhor, que se deu todo em alimento por todos como *cibus et potus salutaris* (comida e bebida da salvação), alimento para a vida eterna. Portanto,

[...] este sacerdócio é ministerial. “Esta missão que o Senhor confiou aos pastores de seu povo é um verdadeiro serviço”. Refere-se inteiramente a Cristo e aos homens. Depende inteiramente de Cristo e do seu sacerdócio único, e foi instituído em favor dos homens e da comunidade da Igreja. O sacramento da Ordem comunica «um poder sagrado», que é o próprio poder de Cristo. O exercício desta autoridade deve, pois, ser medido pelo modelo de Cristo que, por amor, se fez o último e servo de todos. “O Senhor disse claramente que o cuidado dispensado ao seu rebanho seria uma prova de amor para com Ele” (CIC, §1551, p. 425).

A missão do presbítero é sempre em vista do próximo e seu encargo é levar a salvação que vem de Deus a todos os homens através da pregação da Palavra, da celebração dos Sacramentos e conduzir na caridade a comunidade cristã, dirigindo-se sempre a homens concretos, por isso, “todo sumo sacerdote é tomado do meio do povo e representa o povo nas suas relações com Deus, para oferecer dons e sacrifícios pelos pecados” (Hb 5,1). O ministro ordenado é o homem da misericórdia, imagem do Cristo Bom Pastor e Bom Samaritano, que movido de compaixão está unido ao seu povo, especialmente dos mais necessitados, pois “a caridade pastoral, fonte da espiritualidade sacerdotal, anima e unifica sua vida e ministério” (DAp, § 198, p. 98). O ministro da Igreja deve unir-se a ela com uma dedicação esponsal, semelhantemente ao Cristo-Esposo e sua Esposa, a Igreja. Esta união esponsal “torna o sacerdote capaz de viver uma profunda e fecunda unidade entre sua vida interior e todas as suas atividades e responsabilidades ministeriais, num mundo marcado por uma forte tendência à desagregação e à dispersão” (DANTAS, 2018, p. 184).

O Dr. Pe. Jésus Benedito dos Santos, presbítero da Diocese de Pouso Alegre (MG), em sua obra *Nunca pare de sonhar: o presbítero que ama Jesus e sua Igreja*, realiza profundas reflexões acerca do exercício do ministério sacerdotal no mundo contemporâneo, confrontando os sonhos de uma Igreja missionária e samaritana como emergiu no atual pontificado do Papa Francisco, com as múltiplas contrariedades do mundo. Então, para o autor, ser um ministro ordenado conforme quer e deseja a Igreja hoje,

No espírito do Concílio Vaticano II, o presbítero deve se primar por direcionar seu ministério presbiteral atento a sete palavras ou conceitos chaves do Concílio: a) preocupação com a humanidade com toda sua complexidade e com todos os aspectos da vida humana, segundo a *Gaudium et Spes*; b) luta pela liberdade religiosa, segundo a *Dignitatis Humanae*; c) abraço pela eclesiologia Povo de Deus em todas as suas consequências, segundo a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*; d) vivência pela colegialidade presbiteral e a caridade pastoral, segundo a *Presbyterorum Ordinis* e a *Optatam Totius*; e) opção por uma pessoa do diálogo ecumênico, segundo a *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes*, *Unitatis Redintegratio*, *Nostra Aetate* e a *Dignitatis Humanae* f) serviçal, no espírito da eclesiologia do Povo de Deus, segundo a *Gaudium et Spes* e a *Lumen Gentium*; g) e por último, um presbítero missionário, no espírito da *Ad Gente[sic]*, *Sacrosanctum Concilium*, *Presbyterorum Ordinis* e da *Optatam Totius* (SANTOS, 2015, p. 206).

Jésus Benedito sugere um modelo ideal de presbíteros no hoje da Igreja, pois este consagrado é antes de tudo um batizado, membro do povo de Deus, escolhido para servir na caridade os irmãos e fazer-se um irmão entre irmãos, um profeta e pastor das ruas, que constrói uma Igreja em saída, não autorreferencial. Por isso, os presbíteros “lembrem-se de que sua vida cotidiana e seu empenho pastoral mostram o que é o ministério sacerdotal e pastoral para os fiéis e os não-fiéis, para os católicos e os não-católicos” (LG, n. 28). O testemunho concreto dos pastores possibilita experimentar uma Igreja que transborda na vida concreta da humanidade o mistério que guarda e celebra, que derrama o doce perfume de Cristo sobre a terra através da evangelização de todos os povos. O missionário-presbítero é aquele servo escolhido por Deus e consagrado para a Igreja, tomado por amor a Cristo e que assume este compromisso com fidelidade pelo povo na autodoação cotidiana como presbítero-pastor. Portanto,

[...] no espírito do Concílio Vaticano II, é fundamental que o presbítero, em seu ministério presbiteral, “suscite a fé no coração dos infiéis e alimente a fé no coração dos fiéis” (PO 4); que continue sonhando e trabalhando para a

construção de uma Igreja Povo de Deus, no espírito da *Gaudium et Spes*, que, “com o coração sincero e na plenitude da fé” (PO 1), seja capaz de conduzir os seres humanos “à fé e aos sacramentos da salvação mediante a mensagem evangélica” (PO 4); que “seja maduro na fé”, e além disso, “conheça bem os documentos do magistério eclesiástico, mas sobretudo os dos Concílios e dos Sumos Pontífices, assim como deve ter em mão os melhores e mais aprovados escritos de teologia” (PO 19); [...] que vá ao encontro das pessoas, sem perder os valores da fé, mas aberto a escutar e acolher o Povo de Deus, aceitando suas limitações e respondendo positivamente às suas aspirações (SANTOS, 2015, p. 207).

Os presbíteros são servos preparados e consagrados para a missão de anunciar a salvação realizada em Jesus, em nome de Cristo e da Igreja, a todos os povos e culturas, iluminando as realidades do mundo com a Palavra de Deus e o testemunho de vida, derramando o óleo da alegria sobre as feridas da humanidade, conduzindo os pequeninos e sofredores nas estradas deste mundo rumo ao céu, à Jerusalém Celeste.

4 Considerações Finais

Os presbíteros “representam a pessoa de Cristo e são cooperadores dos bispos na tríplice missão da Igreja [ensinar, governar e santificar]. Saibam, pois, que sua vida é dedicada inteiramente a missão” (AdG, n. 39). São varões escolhidos, instruídos e preparados para cooperar com a missão dos bispos que “foram consagrados para a salvação do mundo e não apenas de uma determinada diocese. O mandamento de Cristo de pregar o Evangelho a toda criatura lhes foi dado diretamente” (AdG, n. 38). O ministro ordenado configurado ao Cristo Sacerdote não ocupa um lugar de poder neste mundo, mas de servo da humanidade, assim como Jesus Cristo, que veio para servir, e não ser servido. Recuperar uma identidade presbiteral que não corresponde àquela indicada pelo Concílio Vaticano II é fechar-se a ação do Espírito Santo que dá dinamismo e faz novas todas as coisas. O magistério do Papa Francisco retoma amplamente essa reflexão conciliar e o ardente desejo de uma Igreja em saída (*Evangelii Gaudium*), misericordiosa e samaritana (*Misericordiae Vultus, Laudato Si’, Fratelli Tutti*).

Homem do altar, da oração, humildade, pobreza e serviço, o padre está no mundo sem ser do mundo, caminhando por suas estradas, curando as periferias existenciais e geográficas com o poder de Cristo Sacerdote, exalando o bom odor de

Cristo. “Seu ministério, especialmente na eucaristia, que confere perfeição à Igreja, os coloca em comunhão com Cristo cabeça e leva as pessoas a participarem dessa mesma comunhão” (AdG, n. 39). Enviados ao encontro da pessoa humana, na comunidade eclesial e dos que não professam a fé, “seu trabalho pastoral deve ser pensado de forma que seja útil a dilatação do Evangelho entre os não-cristãos” (AdG, n. 39).

Os presbíteros, portanto, são aqueles que, ainda que rechaçados pelo mundo, devem fazer ecoar o Evangelho da salvação e até mesmo o último grito em nome de Deus pelas necessidades inerentes a dignidade da pessoa humana. Unidos ao Sumo e Eterno Sacerdote, Cristo Jesus, são convocados a configurar suas próprias vidas aos mistérios da Cruz do Senhor, oferecendo a si mesmo como sacrifício vivo pela difusão do Reino de Deus.

Referências

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial CNBB. Brasília: CNBB. 6ª ed. 2022.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília; Rio de Janeiro: Edições CNBB; Paulus; Paulinas, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. **Mensagens, discursos e documento**. Tradução de Francisco Catão. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

DANTAS, J. P. de M. **Consagrados para a missão** – Teologia do Sacramento da Ordem. 2ª ed. Campinas-SP: Editora Ecclesiae, 2018.

JOÃO PAULO II. Exortação apostólica Pós-sinodal **Pastores dabo vobis**. São Paulo: Editora Paulinas, 1992.

PAPA FRANCISCO. **Gaudete et exsultate**: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

SANTOS, J. B. dos. **Nunca pare de sonhar**: o presbítero que ama Jesus e sua Igreja. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Comunidade e missão).

TABORDA, F. **A Igreja e seus ministros:** uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Teologia sistemática).

Recebido em: 25/11/2024

Aprovado em: 06/01/2024

Tradução

C.S. Lewis e o desafio da ética na sociedade digital¹

MAHRIK, T.; NEAL, M. C. S. Lewis and the challenge of ethics in digital society.

Komunicácie, v. 20, 2018, p. 38-44.

RESUMO

Este artigo examina a ideia que as sociedades digitais carecem de estrutura ética para compreensão e mitigação dos impactos das tecnologias no florescimento humano e a consequente diminuição de atos humanos. Os autores examinam como trabalhos seletos de C. S. Lewis endereçam a responsabilidade moral do homem, enquanto vive em uma sociedade em desenvolvimento e se apoiam em estruturas metaéticas prévias a qualquer resultado de ética aplicada. Cada um dos autores contribui de sua própria área de especialidade – Máhrik em nanoética e Neal em mídia digital – enquanto a coletânea dos escritos é tanto o interesse compartilhado quanto as bases para suas pesquisas. Ao escrever e pensar dentro de uma estrutura metaética, que ele chama de *Tao*, ou Lei Natural, Lewis oferece uma interpretação à desumanização da cultura digital por meio de sua própria abordagem a uma das mais antigas tecnologias: a linguagem. Isto oferece o início de uma infraestrutura para pensar e reagir em relação à sociedade digital, de um modo ético.

Palavras-chaves: C. S. Lewis. Nanoética. Sociedade digital. Responsabilidade. Dignidade humana. Lei natural.

ABSTRACT

This paper examines the idea that digital societies lack an ethical framework for understanding and mitigating the impact of digital Technologies on human flourishing and the consequent diminishing of human agency. The authors examine how selected works of C.S. Lewis address man's moral responsibility while living in a developing society and call for a grounding in metaethical frameworks prior to any outcomes of applied ethics. Each of the authors contributes from his own field of expertise – Mahrik on nanoethics and Neal on digital media – while Lewis' writing corpus is the shared interest as well as the basis for their research. Writing and thinking from within a metaethical framework he terms the Tao, or natural law, Lewis offers an approach to the dehumanization of digital culture through his own approach to one of the oldest technologies: that of language. This offers the beginning of an infrastructure for thinking about and reacting to digital society in an ethical manner.

¹ Artigo traduzido por Lucas Olardi Tarocco, graduando em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). E-mail: lucas.olardi@gmail.com.

Keywords: C. S. Lewis. Nanoethics. Digital society. Responsibility. Human dignity. Natural law.

Introdução

Uma preocupação relevante deste artigo é entender o que nos impede de criar estruturas éticas sobre as quais se possam construir nossa cultura digital e como poderíamos iniciar a construção de tais estruturas de modo a valorizarmos nossa humanidade no lugar de nos desumanizar. Nós vamos examinar como a aceitação em massa das tecnologias digitais tem obstruído as propostas pelas quais as tecnologias existem e como estas propostas são fortemente anti-humanas. Sugerimos, então, como a estrutura ética deveria iniciar a ser construída.

O termo “tecnologias digitais” é vago e impreciso e tem cessado de ter forte significado na vasta cultura. Aproximadamente toda tecnologia que nos envolve nos dias atuais tem certa forma de digitalização de *backend*², então vamos limitar nossa discussão para a porção das tecnologias digitais que envolvem certo tipo de tela que possamos interagir: um *smartphone*, um computador, qualquer tipo de *tablet* ou televisor com acesso à *internet*, aplicativos ou outras plataformas de mídia. Vamos nos referir a estes como *tecnologias de telas* de agora em diante.

Um número de pensadores tem oferecidos variados pontos de vista sobre o homem estar minguando na sociedade tecnológica. Traremos Jacques Ellul, Marshall McLuhan, Sven Birkerts, entre outros, para oferecer esclarecimentos, quando apropriado. Entretanto, nossa maior preocupação será a compreensão da abordagem de C.S. Lewis por meio da linguagem acerca do uso eticamente responsável das tecnologias de tela.

1 Desafios éticos da tecnologia

Ninguém argumentará sobre a facilidade com que as tecnologias de tela têm profundamente infiltrado em nossas vidas com uma simples onda de divergência ou questionamento. Para aqueles de nós que são longevos o suficiente para lembrar, a

² Nota do tradutor (N.T): Entende-se por *backend* a estrutura lógica na qual está construída o algoritmo de um programa.

troca do analógico para o digital foi acolhido como uma descoberta conveniente e eficiente. Quão rapidamente adaptamos nossos hábitos de longa data a esta nova facilidade. Para a tecnologia de tela passar despercebida pelo radar, e se introduzir tão firme em nossa cultura, deve ter algum viés que exista, o qual nos previne de pensar precisamente sobre. Birkerts (2015, p. 70) afirma que a totalidade da tecnologia em nossas vidas tem nos tolhido de ter qualquer ponto de convencimento na discussão e, por conta de suas operações serem invisíveis, cremos que elas sejam incapazes de nos mudar ou mudar o mundo circundante.

Por outro lado, McLuhan (2003, p. 31-32) acredita que cada nova tecnologia não é simplesmente um processo de acumulação benéfica, mas reordena a cultura, bem como as proporções dos sentidos no próprio ser sem nossa percepção. Ele acreditava que o conteúdo de qualquer mídia nos cega da própria mídia (Ibid., p. 20). McLuhan (Ibid., p. 64) também nos lembra que a extensão do nosso ser por meio de qualquer nova tecnologia e a totalidade de modos que isto reorganiza a vida é por demais vantajada para nossas percepções sensoriais acondicionar, então, como defesa, inconscientemente ficamos entorpecidos, o que McLuhan identifica como *narcose*, que nos leva à perda de reconhecimento do que acontece. Portanto, estamos consentindo cegamente sem conhecimento do que estamos consentindo.

Nossa susceptibilidade à propaganda é outra razão por que é difícil para formarmos uma estrutura ética de qualquer valor em relação às tecnologias de tela. Greenman, Schuchardt e Toly (2012, p. 40-41), escrevendo sobre a compreensão de propaganda do filósofo Jacques Ellul, descrevem a proposta desta propaganda como “integradora dos seres humanos em um mundo desumanizado para adaptá-los à sociedade tecnológica”. Isto é feito “sintetizando contentamento ou distração, por meio do convencimento das pessoas acerca dos méritos e virtudes de sua nova sociedade”. Por meio do íntimo conhecimento psicológico e cultural, bem como de extensa coleta de dados, a propaganda busca conformidade social e tecnológica através da aceitação coletiva e da ação como resultado de sua mensagem.

Van der Laan (2004, p. 510) amplia a explicação de Ellul ao incorporar a dupla manifestação da sedução e tentação na fórmula propagandista. O resultado final é um capitalismo consumista. Estes dois conceitos são os grãos pelos quais o moinho da propaganda continua a moer nossa cultura. O que nos interessa é notar que não estamos genuinamente conscientes deste processo, especialmente como este ocorre

no domínio digital. Nossas tecnologias de tela ditam nosso comportamento ao longo de táticas mercadológicas e de *marketing*, interfaces de menu e uma série de outras metodologias silenciosas e invisíveis. Pense no que você vê em seu próximo acesso à sua conta *Amazon*. *Amazon* parece conhecer tudo sobre seus gostos e desejos e os apresenta de modo sedutor diante de ti. Mas não enxergamos isso como propaganda. E, porque permanecemos inconscientes da propaganda neste nível, não vemos a necessidade de qualquer estrutura de resposta.

McLuchan (2003, p. 95-96) afirmou que somente os artistas em uma cultura são capazes de evitar o principal impacto de qualquer investida tecnológica e por meio de suas artes prover modelos para encarar a mudança ao invés de ser esmagado por ela. Birkterks (2015, p. 20), escrevendo 55 anos depois, nota que “nossa época estranhamente se mostra sem força artística”. Precisamos de um modelo similar, uma arte que nos permita sair da anestesia inerente às tecnologias de tela e propaganda, bem como avaliar cautelosamente e mitigar seus impactos. De outro modo, continuamos inconscientes das perdas e dos processos de desumanização maquinados pela nossa mídia.

Uma das perdas primárias que experienciamos é a atitude. Birkerts (2015, p. 30) aponta que a atitude humana é “em todos os níveis sobreposta por protocolos roteirizados”, e exemplifica o excesso de confiança no GPS como a perda da habilidade de leitura de mapas. Com o avanço dos protocolos e conosco cedendo o território anteriormente ocupado por uma habilidade aprimorada, perdemos muito daquilo que nos torna humanos, assim como se fortalece nossa fé no solucionismo tecnológico (BIRKERTS, 2015, p. 36).

Ao tentar compreender o que a perda de ação significa, Birkerts (2015, p. 37-38) pondera sobre as diferenças existenciais entre duas pessoas hipotéticas sentando em uma parada de ônibus rural. Uma tem uma experiência não mediada do ambiente. Ele olha ao longo dos campos, observa a erva daninha flutuando pela estrada vazia. O outro possui um *smartphone*. O primeiro está existencialmente em uma posição diferente: ele é ele mesmo, interagindo com o que lhe cerca. O segundo está empenhado em uma vasta variedade de potencialidades e conexões por meio de uma experiência altamente mediada: ele tem cedido algumas de suas atitudes para o aparelho realizar funções que ele mesmo poderia fazer. Neste cenário, a perda de atitude poderia ser interpretada como uma perda de uma realidade encarnada, de um

se tornar visível no mundo. Do contrário, está se misturando e se tornando invisível. Esta invisibilidade é precisamente porquê precisamos de uma estrutura ética ou arte para nossas tecnologias de tela que irão nos *re-humanizar*.

Uma segunda perda é a desvalorização da linguagem. Tanto Van Der Laan quanto Greenman *et. al.* notam que a linguagem era de suma importância para Ellul; ela é essencialmente o que nos faz humanos. Gladney (1991, p. 101) observa que Ellul culpou o que ele chama de “a humilhação da palavra” na primazia da imagem na sociedade técnica como o meio de comunicação preferido na cultura, esvaziando, deste modo, a linguagem de seus nuances e significados. Van Der Laan (2004, p. 350-351) chama este esvaziamento de “linguagem plástica”, palavras que têm sido despojadas de suas conotações morais e feitas para ser intercambiadas e aplicadas a qualquer situação. Isto elimina a complexidade e faz a linguagem mais eficiente, um componente chave de uma sociedade técnica. Esta mudança da linguagem de precisa para geral foi também corroborada por Lewis (2013, p. 9), que escreveu sobre a ramificação na linguagem e a depreciação dos significados de uma palavra que pode levar à perda do sentido original. Lewis observa que, se este processo continua, a palavra eventualmente morrerá; deixará de ter qualquer significado. De modo similar, Van Der Laan (2001, p. 351) remarca que quando uma palavra significa tudo, não significa nada. Isto é como a linguagem funciona em uma sociedade tecnológica. Se Ellul está correto, e a linguagem é a fonte de nossa humanidade, então sua depreciação levaria a certo grau de desumanização e uma perda de florescimento humano. Como a linguagem perde complexidade e nuances, ela perde sua habilidade de descrever a situação humana, que já não é nada senão complexa. Kondrla e Repar (2017) escrevem sobre “a complexidade de nossa responsabilidade” quando lidam com a necessidade de entender a dimensão moral de nossas ações. Quando a eficiência é o padrão da cultura da tecnologia de tela, a linguagem deve também ser eficiente. Quando nossa linguagem se torna eficiente, se torna degradada e estamos mais inclinados a tornarmo-nos vítimas da propaganda.

2 C. S. Lewis: retórica, linguagem e o Tao

C. S. Lewis valorizava como a tecnologia, a propaganda e o desenvolvimento da linguagem desumanizavam o homem. Sua abordagem cuidadosa em relação à

linguagem forma a base na qual se construía uma estrutura de resposta às tecnologias de tela que nos obscurece com a propaganda e atenua nossas ações. Para efetivamente apreciarmos a abordagem de Lewis e lançar tonalidades sobre nosso trabalho, construiremos nossa discussão examinando brevemente como a retórica deveria funcionar corretamente e como esta pode ser manipulada para fins de propaganda.

Root e Neal (2015, p. 124) descreveram como as consequências retóricas degradaram a linguagem em suas análises em *As éticas da retórica*, de Richard Weaver. Primeiramente, a retórica aspira ao sumo bem e ao termo último. Os termos retóricos podem estar interligados em uma corrente por uma ligação maior (ou termo último), ou “o bem”, que, subsequentemente, transfere sua influência cadeia abaixo. Weaver categoriza estes termos últimos como “termos de Deus”.

Por exemplo, *justiça* ou *progresso* poderiam ser “termos de deus”, o sumo bem em relação ao que o retórico está tentando influenciar um público ou os maiores termos valorizados por uma sociedade. Hoje, *tecnologia* é um dos nossos termos de Deus. Conotações negativas não são necessariamente associadas aos termos de Deus; entretanto, elas podem tender a serem vistas cegamente ou induzir a um pensamento de grupo. Pensamento de grupo produz uma ilusão de invulnerabilidade e uma perda de pensamento independente. Observe como as tecnologias digitais e as soluções tecnológicas são vistas como um tipo de *salvadores* em nosso tempo. Existem algumas vozes divergentes questionando se necessitamos de mais aparelhos ou aplicativos ou de soluções. Nossa narcose garante que aceitaremos cegamente estas mudanças (ROOT; NEAL, 2015, p. 124).

Weaver também identifica outro tipo de termo último: “termos carismáticos”. Estes termos não possuem derivação ou referenciais; eles estão libertos de seus lugares na cadeia retórica. Weaver sugere que eles são resultados de uma “vontade geral espontânea” (ROOT; NEAL, 2015, p. 124-125). Exemplos disto são *liberdade* e *democracia*. Os termos carismáticos podem, claro, ter sua autoridade imposta sobre eles. Esta é a imposição intencional de termos inferiores na cadeia retórica às últimas posições. Isto é certamente o caso quando o moinho da propaganda está funcionando completamente.

O discurso político está repleto destes termos, como FBI (*Federal Bureau of Investigation*) e FDIC (*Federal Deposit Insurance Corporation*), que representam

esforços do Governo para forçar autoridade carismática. Uma vez que as palavras se tornam abstrações por estarem mingradas, elas perdem qualquer correlação com a retórica racional, visto que segregaram a palavra de seu significado e importância. Durante a Segunda Guerra Mundial, termos como *defesa* e *esforço* se tornaram termos carismáticos nos Estados Unidos. Às vezes, tais termos se tornam termos últimos em tempos de crise, entretanto, continuam sendo utilizados para manipular e controlar o modo com que refletem sobre qualquer situação. De modo importante, os termos carismáticos funcionam de tal modo que toda a vida pode ser definida em relação a eles. Aqui vemos um eco de Van Der Laan: a linguagem plástica é a linguagem que pode ser aplicada a qualquer coisa e a tudo e significar nada. Os termos carismáticos são forçados às maiores posições intencionalmente em vista de manipular. Qualquer grupo determinado a ter controle, Weaver afirma, irá querer se apropriar de fontes de autoridade carismática (ROOT; NEAL, 2015, p. 125). A História oferece muitos exemplos: o *Terceiro Reich*, regimes totalitários, e assim por diante.

Tendo, portanto, balizado nossa discussão, nos voltamos para o trabalho de C. S. Lewis “*A abolição do homem*”. Aqui, Lewis tenta explicar a aplicação natural da linguagem nos seres humanos, o qual tem sido despojado de todos os seus juízos de valor, por meio da separação de fatos e sentimentos. Ele examina como a disseminação de bases retóricas essenciais através de algo tão simples, quanto livros didáticos, podem levar à perda de valor na linguagem que, por sua vez, pode encaminhar para uma perda de uma estrutura para viver apropriadamente no mundo. Sem uma estrutura para nossas vidas de modo geral e sem possuir o que Lewis chama de “respostas ordenadas” ao mundo ao nosso redor, não saberemos como responder de modo apropriado às nossas tecnologias de tela. Isto nos deixa abertos e vulneráveis à propaganda, a sermos controlados e manipulados sem nosso conhecimento por aqueles que Lewis chama de “manipuladores” e sem qualquer habilidade de saber tanto como ou sequer se devemos responder.

Lewis inicia a obra examinando um livro didático da época escrito por dois professores. Ao ler nas entrelinhas, descobre duas situações críticas neste livro: que qualquer sentença de valor sobre algum assunto particular é simplesmente uma sentença sobre os sentimentos de uma pessoa e que tal não possui importância. Os autores não desenganam seus leitores desta noção e então pavimentam o caminho para os leitores realizarem esta extensão para todas as sentenças de valor. Lewis

(2001, p. 4-5) chama esta atividade de “depreciação” ou a remoção de qualquer coisa entre nós e a verdadeira realidade de algo. A trajetória natural para esta fome de sensibilidades é fazer do indivíduo uma presa fácil para o propagandista.

Os professores têm usado uma forma de base retórica para criar este cenário. Eles não moveram seus alunos para o sumo bem na cadeia retórica. Na realidade, eles não poderiam admitir que havia tal coisa, porque em si mesmo é uma sentença de valor. Portanto, os professores ensinaram implicitamente seus alunos de que não há padrão último de valor objetivo.

Lewis aponta, entretanto (2001, p. 14-16), que até tempos recentes, os homens acreditavam que o universo provocou repostas que poderiam ser tanto apropriadas quanto inapropriadas. Pensadores desde Santo Agostinho a Aristóteles acreditavam que o objetivo da educação é treinar os estudantes com respostas apropriadas para o mundo circundante. Portanto, se o discípulo desenvolve sentimentos justos, suas respostas a este mundo que o rodeia serão apropriadas.

Agora Lewis (2001, p. 18-25) começa a desenvolver sua estrutura metaética. Tomando o *Tao* do chinês para abranger esta concepção em todas suas formas religiosas e filosóficas, ele estabelece uma doutrina de valor objetivo, que, em qualquer lugar, se chama lei natural ou lei da natureza humana. Continuando seu argumento, algo que é sensato ou insensato, apropriado ou inapropriado, deve ser assim porque existe um padrão independente. Este padrão, que aponta para algo além do objeto em questão, é o que os professores de Lewis evitam. Se opor a este padrão é tratar todos os sentimentos como irracionais. Deste modo, sentimentos devem ser removidos ou manipulados por razões conhecidas somente pelos manipuladores. A educação se torna condicionante, ou propaganda, ao longo do caminho. Por esta razão, emoções treinadas são partes vitais da estrutura de Lewis porque elas regulam entre mero apetite e intelecto, nenhum dos quais é suficiente por si. Em Platão, tudo estava no começo. Como na metáfora da cidade corretamente ordenada, onde os guardiões regulavam os produtores ou artesãos por meio de auxiliares, o intelecto regula os apetites por meio do sentimento, no homem corretamente ordenado. Uma vez que o homem é apartado de seu sentimento, Lewis (2001, p. 27) escreve que nossa sociedade clama pelas qualidades e ações que uma educação nesse circuito tem tornado impossível. Ele escreve que “removemos o órgão e demandamos sua função”.

Lewis segue mostrando como aqueles que agem fora do *Tao* jamais conseguirão encontrar um novo sistema de valores após terem depreciado todos. Para ele, o *Tao* é a fonte de todo juízo de valor. Conseqüentemente, ideologias e propaganda são conceitos que têm sido retirados do *Tao* e expandido fora de proporção; este é também um exemplo da autoridade carismática de Weaver, na qual os termos retóricos foram retirados de suas posições originais e colocados nos termos últimos pelo uso do controle e da propaganda. Valco (2015) aponta para a tendência dominante na maioria das economias ocidentais, nas quais a individualidade humana e a personalidade parecem estar “impulsionadas por *slogans* onipresentes sobre liberdade, especialmente em seus sentidos econômicos e morais” que afastam as pessoas da integridade espiritual e de maduras responsabilidades morais.

Por fim, Lewis (2001, p. 56-57) mostra a consequência desta falta de estrutura na sociedade, de modo geral, e à ciência aplicada, de modo particular, ou o que ele chama de “conquista do homem sobre a natureza”. Ao explorar esta temática, ele explica que a conquista do homem sobre a natureza é, de fato, o poder de alguns homens sobre outros homens. Na busca de tornar o homem cada vez mais eficiente, Lewis escreve “se em algum período da história se alcançasse, pela eugenia e educação científica, o poder de fazer dos seus descendentes o que bem entendesse, todas as pessoas que viessem depois estariam conformadas a esse poder. Seriam mais fracos, não mais fortes, pois embora possamos ter posto máquinas maravilhosas em suas mãos, predeterminamos como eles as devem usar”. Este é o ponto no qual nós desejamos chegar. Se, como Lewis sugere, nossa sociedade tiver adotado uma postura fora do *Tao* e separada de qualquer valor objetivo, então esta sociedade carece de uma estrutura na qual se utiliza de modo apropriado de suas tecnologias. Não somente falta uma estrutura, mas, por ter sido educada e condicionada a remover juízos de valor da linguagem, não possui mais a capacidade de reconhecer a necessidade deste alicerce ou de possuir linguagem para criar tal.

Sem esta capacidade, decaímos na narcose de McLuhan e no ciclo de propaganda de Ellul. Estamos incapacitados pela escassez de nossa linguagem quando esta se torna cada vez mais eficiente e espelha os “avanços” de uma sociedade tecnológica. Temos sido embalados em um sono encantado e operamos ao comando de nosso encantador. Ellul desenvolveu sua ética da tecnologia para convidar aquele que dormir a acordar e estimular as pessoas à consciência dos efeitos

desumanizantes da tecnologia (GREENMAN; SCHUCHARDT; TOLY, 2012, p. 124). Em sua fervorosa crítica à tirania tecnológica moderna, Ellul também compôs uma lista de “76 questões razoáveis para perguntar sobre qualquer tecnologia”, onde endereçou considerações ecológicas, sociais, práticas, morais, éticas, vocacionais, políticas, estéticas e metafísicas. Lewis (2015, p. 29) também repara que “temos a necessidade de feitiço mais forte que possa ser encontrado para nos acordar o encantamento maligno do mundanismo, que tem sido imposto a nós por cerca de um século”. Ambos clamam por uma estrutura metaética para devidamente responder ao mundo.

Apesar de nossa cultura continuar a abraçar uma linguagem que não é somente rebaixada, mas também carece de valor objetivo e significado, Lewis nos convida a dar um passo atrás, a implementar a imaginação histórica e a lembrar do mundo como era há milhares de anos, governado pela estrutura moral do *Tao*. A menos que possuamos um sistema objetivo de valores, não poderemos compreender propriamente como reagir às nossas tecnologias; nossa resposta a elas não será ordenada com base no que elas são, mas simplesmente nos conformando com aquilo que a sociedade apresentar como sendo. Ao eliminar os juízos de valor e ao tentar aprofundar no “real” que acreditamos ser a base para eles, acharemos que mesmo ali não podemos eliminar o *Tao*. Somente negando completamente nossa humanidade poderemos sair desta estrutura e então nos tornamos *desumanos*.

Reajustar o ser com o caminho do *Tao* é o primeiro passo rumo à criação de uma estrutura ética; esta tomará um ato vigoroso de nossa vontade e a rejeição da noção de que juízo de valor deve ser evitado. Lewis nos oferece este caminho, enraizado no *Tao*, por meio de uma compreensão correta e relacionamento com a linguagem.

4 Montando a estrutura: humanos e o impacto da linguagem

A linguagem, por si, é uma tecnologia, então dar uma resposta apropriada a ela pode espelhar uma resposta apropriada para as nossas tecnologias de telas. A comparação é adequada, pois ambas são sistemas de comunicação e contêm linguagem.

Durante sua vida, Lewis viu a queda do imaginativo que o circundava: a perda de um cuidado sobre o passado, sobre a linguagem e sobre a compreensão da literatura. Ele tinha um senso aguçado sobre a responsabilidade com a linguagem. Este é o porquê do seu criticismo literário ter sido escrito: para ajudar as pessoas a reconquistar o encanto imaginativo dos mundos que ele habitava quando estava lendo certos livros e autores.

Gostaríamos de examinar brevemente dois componentes da compreensão de Lewis sobre a tecnologia da linguagem que irão operar como estratégias que permitam engajamento mais conveniente com as tecnologias de tela. Inicialmente, precisaríamos distinguir os tipos de leitores, conforme definidos por Lewis (2013, p. 2-9). Ele escreve que existem três tipos de leitores que, quando leem um texto antigo, mal interpretam. O primeiro tipo se equivoca brilhantemente, mergulhando de todo coração, dando seus melhores palpites e aplicando seu maior conhecimento ao texto. A segunda classe simplesmente não se importa. Eles trazem suas compreensões do mundo para um texto antigo sem qualquer reflexão de que estão, na realidade, lendo um livro tal qual fora originalmente escrito. E o terceiro tipo é o sábio leitor, que se preocupa em descobrir os sentidos originais das palavras, de modo a poder lê-lo como este fora escrito.

Analogamente, existem três classes de usuários das tecnologias de tela. Os primeiros a encaram como um modo de vida, para criar facilidades e oportunidades. Os segundos, os tolos, são ambivalentes. As ferramentas disponíveis são simplesmente meios para um fim. Os terceiros são os questionadores, aqueles que buscam compreender as implicações das tecnologias e como viver em uma relação correta com elas. É para a terceira classe de usuários das tecnologias de tela que sobretudo escrevemos.

Munidos com estas distinções, podemos agora fornecer aos questionadores duas estratégias de abordagem para as tecnologias de tela. A primeira é a compreensão histórica. Mencionamos a utilização da imaginação histórica anteriormente: Lewis (1970, p. 202) escreve sobre a cegueira do Século XX (podemos estender para o vigésimo primeiro também) e como o único paliativo é manter a brisa do mar, soprando em nossas mentes, limpa. Uma abordagem histórica se questiona sobre a intenção original do uso de uma palavra ou conceito para captar, mais plenamente, o texto original. O leitor tenta assimilar a história do pensamento e

sentimento que fundamenta as palavras. Lewis (2013, p. 2-4) percebe que a inteligência não é o suficiente neste caso: necessitamos do conhecimento.

De modo similar, os questionadores das tecnologias de tela começarão a compreender a história da mídia, os usos intencionais e originais de quaisquer ferramentas e a trajetória da investida da mesma na sociedade. Ao fazer isto, ele examinará mais prontamente, e com maior acurácia, a situação corrente e questionará as perguntas corretas. O teórico de mídia Neil Postman (1993, p. 198) acreditava que seus estudantes deveriam ser ensinados sobre a história da tecnologia de modo a “compreenderem as relações entre nossas técnicas e nossos mundos sociais e físicos, de modo que pudessem iniciar conversas informados de onde e como a tecnologia está nos levando”.

A segunda estratégia é uma responsabilidade sentida e uma ação em direção à linguagem. Lewis (2013, p. 7-8) descreve as condições que levam ao “*verbicídio*”, ou o assassinato de uma palavra, como exemplo do porquê deveríamos suportar esta responsabilidade. Primeiramente, “inflação”: palavras como *incrível* por “bom”, *tremendo* por “muito”, e assim em diante. A segunda condição é o que Lewis chama de “*verborragia*”. Este se refere ao uso de palavras que prometem algo sem entregar o que prometem. Lewis dá o exemplo de “relevante” como uma palavra que não entrega o que prometeu, como se fossemos raramente informados do que em algo é relevante, mas somente que é relevante. A terceira condição é se apropriar da linguagem por suas qualidades comerciais, por razões políticas ou ainda com outras propostas. Esta é base teórica da propaganda. A quarta, e última, causa, é a tendência de a linguagem se tornar mais e mais avaliativa e menos e menos descritiva. Qualquer um é ansioso para expressar sua aprovação ou desaprovação sobre algo; poucos irão concordar simplesmente em descrever. Portanto, a reação é priorizada em detrimento da reflexão, e a linguagem se deteriora. Encontramos esta tendência predominando especialmente em redes sociais.

O questionador das tecnologias de tela pode tomar estas quatro formas de *verborragia* e traduzi-las em quatro caminhos para responder de modo apropriado. Cada um mostra um caminho pelo qual a linguagem sofre erosão e perde sua potência. Outrossim, podemos aplicar isto aos modos mediante os quais nossas tecnologias de tela nos corroem como seres humanos. De modo mais claro, elas erodem nossa linguagem, como demonstramos acima, por meio do instável desejo de

eficiência de nossa sociedade tecnológica. Como Ellul e os outros sugeriram, nossa linguagem é o que nos faz fundamentalmente humanos. Sendo assim, uma atenção literal à linguagem, no sentido em que Lewis sugere, é ir contra a maré da sociedade *tecnologizada*. Devemos decidir a não cometer *verbicídio* em nossa linguagem tanto escrita quanto falada. De fato, o componente de linguagem é tão importante que Ellul foi além ao afirmar que o relacionamento de discurso e conversação são as nossas principais estratégias contra os rolos compressores da tecnologia, e que devemos ser efetivamente opostos a seus valores quando nos dedicamos a este caminho.

Tanto Lewis quanto Ellul concordam que não devemos parar de avançar com a tecnologia, entretanto, devemos diferenciar nossas esferas, ainda que pequenas ou grandes. Nossa visibilidade, ou encarnação, nossa humanidade no mundo é feita mais aparente quando falamos e nos envolvemos com a linguagem em um relacionamento genuíno com a tecnologia (GREENMAN; SCHUCHARDT; TOLY, 2012, p. 46). Situadas diretamente dentro do *Tao*, podemos compreender como estas estratégias traçadas por Lewis auxiliam a nos posicionar em uma relação adequada com nossas tecnologias de tela; a entender tanto aquilo que são quanto aquilo que nós somos. Neste trabalho, começamos a acordar de nosso encantamento. Além disso, precisamos implementar aqui aquela “ciência moderna que rejeitou a via Cartesiana de pensar com seu dualismo mecanicista” (VALCO; BOEHME, 2017, p. 91), que faz a questão ainda mais complexa.

5 Nanoética como desafio interdisciplinar

Nanotecnologia é uma nova e rápida tecnologia em desenvolvimento que, de algum modo, adentra e influencia todas as áreas da sociedade e destaca o fato que ciência e sociedade se influenciam mutuamente, ao considerarem suas necessidades científicas e sociais. Nanoética discute questões éticas associadas a nanociência e a nanotecnologia, como a equidade de como a tecnologia está distribuída nacional e internacionalmente, as possibilidades de mudar vida, habilidade humana, personalidade, psicologia, sociologia, entre outras, e, sobretudo, mudar o que um ser humano é (RASMUSSEN; EBBESEN; ANDERSEN, 2012, p. 185-187). Preferimos o termo *nanoética* neste artigo em relação à expressão “ética da nanotecnologia”, que alguns podem considerar como uma alternativa menos tendenciosa. O argumento por

trás disto é o fato de que a nanotecnologia impacta de modo mais amplo a sociedade com questões regulamentares e legais, prioridades e fundos de pesquisa, equidade, ambiente, saúde e segurança, privacidade e medicina. Os desafios éticos nestas diversas áreas são identificados e as novidades destes desafios estão sendo analisadas atualmente.

De acordo com Herzfeld (2009, p. 18), quando temos de lidar com alguma nova tecnologia, de modo a maximizar os benefícios e minimizar os riscos, é útil empregar nossas considerações éticas e tecnológicas para o escrutínio destas três questões: Primeiramente, a tecnologia fornece benefícios tangíveis para a comunidade ou para os indivíduos desta comunidade? Depois, a tecnologia muda o relacionamento dos indivíduos para com a comunidade e, em caso afirmativo, qual tipo de efeitos morais isto traria? Terceiro, a tecnologia muda a natureza da própria comunidade – novamente em termos de virtudes, como a solidariedade, comunicação “face a face”, identidade cultural, entre outras? Winograd e Flores (1987), alinhados com C. S. Lewis, salientam a importância da linguagem e do relacionamento na discussão sobre o fenômeno da Inteligência Artificial (IA). O discurso não é somente sobre passar informações, do contrário, é essencialmente uma atividade social. Por conseguinte, “ser” humano significa se comprometer “através de fala e escuta”. De outro modo “... estaríamos agindo de uma maneira menos humana, e não estaríamos utilizando completamente a linguagem” e, portanto, inteligência tem significado somente em um encontro verdadeiro. De outra perspectiva, Pavlikova (2017) aborda “o conflito entre o indivíduo e o estado e a responsabilidade moral do indivíduo” em uma estrutura sensível social que mostra uma ligação direta com o uso da linguagem. Temos que estar a par de que a força das tecnologias modernas não é uma força única de um indivíduo, mas uma força coletiva da sociedade (TURCAN, 2017).

A nanoética também lida com modelos e conceitos futuristas que são pertinentes para promessas emergentes da nanociência e de projetos científicos fundados por grandes corporações. De acordo com Cameron, é esperado que a natureza e a nossa autopercepção como seres humanos mudem, dado o potencial da nanotecnologia, da biotecnologia e da ciência cognitiva trazerem mudanças básicas na natureza humana e, somado à possibilidade, “novos princípios éticos governarão em locais de avanços tecnológicos radicais, como o papel dos robôs na sociedade” (GORDIJN; CUTTER, 2014, p. 185). Argumentos para abordar potenciais problemas

éticos estão baseados no fato de a nanotecnologia estar evoluindo com uma velocidade tremenda e é inevitável prever o seu alto impacto em um futuro próximo. O problema, entretanto, está se tornando mais complicado, como Keiper (2007) aponta a incerteza do tipo de impacto da nanotecnologia que deveríamos antecipar. Ele argumenta que devemos, desde já, pensar em diversos cenários que tragam fenômenos de complexidades multidimensionais para a mesa, onde uma abordagem interdisciplinar e uma metodologia intercultural seja o único caminho para buscar respostas contingentes. Uma vez que as novas tecnologias sempre mudam o mundo de um modo ou outro, comumente promovemos dilemas éticos imprevisíveis (a imprensa, a internet, realidade virtual). Precisamos, portanto, estar muito preparados, ainda que isso implique elaborar opções hipotéticas e cenários improváveis.

Isto incluirá a colaboração através de disciplinas tradicionais e o reconhecimento do valor do saber em áreas diferentes das nossas. A cooperação interdisciplinar pode realçar o processo de uma melhor interpretação em termos de hermenêutica, o que poderia até abrir novos potenciais criativos para a ciência (VODICAR, 2017). Há uma variedade de esforços para trazer humanistas e cientistas sociais para um contato próximo com cientistas naturais com o objetivo de desenvolver diálogos construtivos sobre o trabalho científico que pode ser realizado no campo da nanotecnologia, especialmente nos grandes “Center for Nanotechnology in Society” (Centros para a Nanotecnologia na Sociedade, CNS) e a “University of California at Santa Barbara” (Universidade da Califórnia em Santa Barbara, UCSB) (GORDIJN; CUTTER, 2014, p. 157). Docilidade, humildade, transparência, sinceridade e interesse verdadeiro na busca por uma verdade objetiva são os valores que firmam como base para tal empreitada. Uma das opções poderia ser o treinamento para cientistas em éticas, assim como, igualmente, para oseticistas no campo da nanociência e tecnologia. Um exemplo de programa interdisciplinar em ética dentro do contexto europeu tem sido desenvolvido por biólogos da Universidade de Lausanne, na Suíça, onde, por meio da educação, os biólogos, desde bacharéis a PhD’s, têm um intenso curso sobre ética a cada ano (DUBOCHET, 2008). Talvez seminários Interestudentis poderiam ser uma opção possível no contexto eslovaco. Isto poderia reforçar a comunicação ao longo das fronteiras disciplinares e desencadear, nos membros de tais grupos, alguma forma de projetos colaborativos no futuro.

Conclusão

A velocidade do progresso tecnológico e sua disseminação em todas as áreas da sociedade parece tornar claro que manter uma resposta saudável para estas tecnologias e nos tornarmos senhores, no lugar de servos, das nossas ferramentas, é necessária uma resposta ética. Seja na abordagem de Lewis ou em uma colaboração intercultural e multidisciplinar, o ponto importante é que o diálogo ao redor deste tópico é o primeiro e crucial passo: uma boa disposição em ver a situação tecnológica sem equívocos; o bom e o mau tomados e examinados por meio de uma vasta gama de lentes. É a linguagem e, por extensão, a conversação que nos faz verdadeiramente humanos. Portanto, iniciar por aqui parece ser uma maneira apropriada de compreender e promover o desabrochar humano na sociedade tecnológica.

Referências

- BIRKERTS, S. **Changing the subject: art and attention in the internet age**. Minneapolis: Graywolf Press, 2015.
- DUBOCHET, J. Citizen biologists. The Lausanne experience. **EMBO Rep.**, v. 9, n. 1, 2008, p. 5-9.
- GLADNEY, G. Technologizing of the word: toward a theoretical and ethical understanding. **Journal of Mass Media Ethics**, v. 6, n. 2, 1991, p. 93-105.
- GORDIJN, B.; CUTTER, A. M. **In pursuit of nanoethics**. New York: Springer, 2014.
- GREENMAN, J. P.; SCHUCHARDT, R. M., TOLY, N. J. **Understanding Jacques Ellul**. Eugene: Cascade Books, 2012.
- HERZFELD, N. **Technology and religion – remaining human in a co-created world**. Pasadena: Templeton Press, 2009.
- KEIPER, A. Nanoethics as a discipline? **The New Atlantis**, n. 16, 2007, p. 55-67.
- KONDRLA, P.; REPAR, P. Ontological consequences of the ethics of technology. **Communications – Scientific Letters of the University of Zilina**, v. 19, n. 1, 2017, p. 19-24.
- LEWIS, C. S. **God in the dock: essays on Theology and Ethics**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1970.
- LEWIS, C. S. **Mere Christianity**. New York: HarperCollins Publishers, 2015.

LEWIS, C. S. **Studies in words**. London: Cambridge University Press, 2013.

LEWIS, C. S. **The abolition of man**. New York: HarperCollins, 2001.

MCLUHAN, M. **Understanding media: the extention of man**. Berkeley: Gingko Press, 2003.

PAVLIKOVA, M. Reading Auden as a resource for existential reflection in a society with technocratic and hedonistic tendencies. **Communications – Scientific Letters of the University of Zilina**, v. 19, n. 1, 2017, p. 39-43.

POSTMAN, N. **Technopoly: the surrender of culture to technology**. New York: Vintage Books, 1993.

RASMUSSEN, A. J.; EBBESEN, M.; ANDERSEN, S. Nanoethics – a collaboration across disciplines. **Nanoethics**, v. 6, n. 3, 2012, p. 185-193.

ROOT, J.; NEAL, M. **The surprising imagination of C.S. Lewis**. Nashville: Abingdon Press, 2015.

TURCAN, C. Hans Jonas' ethics of technology: risks of technological society. **Communications – Scientific Letters of the University of Zilina**, v. 19, n. 1, 2017, p. 35-38.

VALCO, M. Rethinking the role of Kierkegaard's "Authentic Individual" in liberal capitalist democracies today. **European Journal of Science and Theology**, v. 11, n. 5, 2015, p. 129-139.

VALCO, M.; BOEHME, A. J. Christian faith and science – can science enhance Theology? **European Journal of Science and Theology**, v. 13, n. 3, 2017, p. 89-97.

VAN DER LAAN, J. M. Plastic words: words without meaning. **Bulletin of Science, Technology and Society**, v. 21, n. 5, 2001, 349-353.

VAN DER LAAN, J. M. Temptation and seduction in the technological milieu. **Bulletin of Science, Technology and Society**, v. 24, n. 6, 2004, p. 509-514.

VODICAR, J. Ethics and natural science through Paul Ricoeur's hermeneutics. **Communications – Scientific Letters of the University of Zilina**, v. 19, n. 1), 2017, p. 59-63.

WINOGRAD, T.; FLORES, F. **Understanding computers and cognition: a new foundation for design**. Boston: Addison-Wesley Professional, 1987.

Recebido em: 24/10/2024

Aprovado em: 06/01/2024

Tradução

O que torna a teologia teológica?¹

WEBSTER, John. What Makes Theology Theological? *Journal of Analytic Theology*, v. 3, may 2015.

RESUMO

Uma compreensão da natureza da teologia abrange uma descrição de seu objeto, de seus princípios cognitivos, de seus fins e de seus praticantes. O objeto da teologia cristã possui dois aspectos: em primeiro lugar, Deus, a Santíssima Trindade, e, de modo derivado, todas as outras coisas em relação a Deus. A teologia começa por considerar Deus absolutamente, e em segundo lugar, relativamente. O princípio cognitivo objetivo da teologia é o conhecimento infinito de Deus, a parte cabível do qual Deus comunica às criaturas; o princípio cognitivo subjetivo da teologia é o intelecto humano regenerado. Os fins da teologia são científicos (a aquisição do conhecimento de seu objeto de modo apropriado às criaturas), contemplativos (a atenção extasiada a Deus como causa de todas as coisas) e práticos (a regulamentação da conduta da vida humana). Os praticantes da teologia são pessoas regeneradas na igreja cujo intelecto criatural é instruído por Deus e cujas obras são todas acompanhadas pelas práticas da religião.

I

Determinamos se, e em que medida, um ato ou prática intelectual específica ou campo de estudo é teológico com base numa compreensão da natureza da teologia. Uma compreensão da natureza da teologia abrange, *inter alia*, uma descrição do objeto da teologia, de seus princípios cognitivos, de seus fins, e das virtudes de seus praticantes. Os atos do intelecto criatural são teológicos na medida em que estão direcionados a esse objeto, operam com base nesses princípios cognitivos, seguem esses fins, e são empreendidos por pessoas nas quais essas virtudes podem ser encontradas. Além disso, os vários campos de estudo – histórico,

¹ Artigo traduzido por Ed Ney Braga, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e graduando em Psicologia pelo Centro Universitário Maurício de Nassau (UNINASSAU). E-mail: edneygb@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5080074385088336>.

literário, especulativo e prático-moral – encontrados no curriculum teológico não são pesquisas díspares, fora de um gênero comum; são elementos de uma ciência unificada, e é possível verificar seu propósito, escopo e operação apropriada com referência aos seus lugares na enciclopédia teológica, o círculo do estudo e da instrução teológica.

II

O objeto da teologia cristã possui dois aspectos: Deus a Santíssima Trindade e todas as outras coisas em relação a Deus.

1. O objeto principal ou assunto da teologia cristã é Deus. Tal assunto é tratado sob dois aspectos. Em primeiro lugar, a teologia cristã considera Deus absolutamente, isto é, Deus em si mesmo em sua perfeição, integridade, beatitude e simplicidade autoexistentes como Pai, Filho e Espírito Santo, de modo anterior e à parte de qualquer relação com as criaturas. Os primeiros objetos da teologia são a essência e as propriedades divinas, e as pessoas da divindade em seus modos de ser e suas processões específicas. Como diz John Owen: “O ser divino em si mesmo é a primeira razão formal, fundamento e objeto de toda a religião” (2000, p. 41) – e, também podemos dizer, a primeira razão formal, fundamento e objeto da teologia cristã. Esse assunto – que é invisível e excede inteiramente nossa compreensão, embora possua infinita plenitude de atualidade – é o assunto primeiro e final ao qual os estudos teológicos estão dirigidos em suas diferentes vias e seus graus variados de explicitude. À medida em que a inteligência teológica considera esse objeto, ela necessariamente presta atenção a questões interinas e mediadoras: sintaxe grega, a escatologia do apóstolo Paulo, a história política da reforma gregoriana, ou as práticas da presidência eucarística. Mas, independentemente do quão envolventes sejam, tais estudos são preparatórios, contributivos e ferramentais, e servem para conduzir a mente à contemplação da infinita excelência do ser divino. A atividade intelectual é teológica se almeja essa contemplação.

Em segundo lugar, a teologia considera Deus relativamente, isto é, Deus em suas obras direcionadas às criaturas. A teologia trata dessas obras transitivas relacionando-as à sua fonte na bondade e na sabedoria da natureza e do conselho divino, e então considera sua execução externa nas obras divinas da natureza e da

graça, as quais, sob a direção da sabedoria divina, comunicam a bondade divina na criação, sustentação e aperfeiçoamento das coisas criadas. Deus, considerado relativa em vez de absolutamente, é o elemento derivativo da atenção teológica ao seu assunto principal; não é ciência primeira, e não é autônoma. A natureza das obras *ad extra* de Deus não pode ser compreendida sem referência imediata à autossatisfação intrínseca de Deus, que é princípio e fundamento destas; em outras palavras: as missões divinas temporais são inteligíveis somente enquanto derivadas das processões divinas eternas. Para Deus a comunicação externa não é natural ou necessária, mas graciosa. Apesar disso, porque Deus assim agiu – porque de seus atos pessoais internos fluem suas operações transitivas – a atenção teológica a Deus em seu ser absoluto deve ser acompanhada pela atenção a estes atos nos quais, por sua caridade, Deus relaciona-se a outros seres como sua causa primeira e seu fim.

2. O segundo elemento do objeto de duplo aspecto da teologia cristã é “todas as coisas em relação a Deus”. Três questões se destacam aqui. A primeira é a de que atender-se às coisas não-divinas é uma necessidade para a teologia, cujo sucesso será incompleto a não ser que fale também dessas coisas. No entanto, isso não ocorre porque as coisas não-divinas possuem qualquer reivindicação intrínseca à atenção teológica, menos ainda porque acredita-se que possuam uma densidade ou presença imediata que obriga a teologia a considerá-las. Em vez disso, a teologia trata das coisas não-divinas porque em primeiro lugar trata de Deus em si mesmo, e então de Deus como criador do céu e da terra. A teologia trata das coisas que não são Deus, não porque há o mundo, mas porque há Deus e há uma criação. Desse modo, a segunda questão é a de que a teologia leva em consideração as coisas não-divinas por levar em consideração o seu objeto principal; elas são uma extensão de sua contemplação de Deus. Quando a teologia se direciona às coisas não-divinas, não suspende sua fala sobre Deus, movendo-se em águas mais tranquilas nas quais pode contar com sua competência para lidar com coisas ao mesmo mais disponíveis e menos exigentes. Ao falar das coisas não-divinas, a teologia fala dos efeitos de Deus, e o faz como uma expansão de sua consideração da obra externa de Deus, origem e causa de todo o ser. Consequentemente, a terceira questão é a de que a teologia trata das coisas não-divinas sob um interesse particular, a saber, “em relação a Deus”. A teologia é uma ciência abrangente, uma ciência de tudo. Mas não uma ciência de tudo sobre tudo, e sim uma ciência de Deus e de todas as coisas sob o aspecto da

criaturalidade. Ela considera as criaturas não absoluta, mas relativamente, como causadas e como causas causadas, como realidades que vivem, movem-se e têm seu ser em Deus.

Para resumir até aqui: o objeto de duplo aspecto da teologia cristã é Deus e as coisas criadas; os atos intelectuais que perpassam os diferentes campos do trabalho teológico são teológicos na medida em que têm esse objeto em mente. Quando a inteligência teológica assim o faz, exige-se dela que se atente à ordem apropriada e à proporção em sua pesquisa. A ordem material – Deus em si mesmo, e a obra externa de Deus, as coisas criadas – é irreversível, pois as coisas criadas só são compreensíveis como efeitos das operações externas de Deus, e essas operações, por sua vez, são compreensíveis apenas na medida em que são entendidas como o fluir da simplicidade e da beatitude perfeitas de Deus. É claro que essa ordem material não é necessariamente a mesma da descoberta ou da instrução, nas quais, por razões prudenciais, podemos iniciar de modo legítimo com as criaturas; o principal não é a sequência cognitiva ou pedagógica, mas que aquilo que se descobre e que se ensina se manifeste na disposição e no arranjo dessa sequência.

Essa disposição deve refletir-se nas proporções de uma discussão teológica do objeto, isto é, em decisões sobre o que requer uma consideração mais ampla, sobre o que pode ser tratado tranquilamente com menos profundidade, e em expectativas sobre quais elementos do objeto da teologia têm mais peso. Aqui a teologia se encontra numa incerteza permanente. O que vem primeiro em sua ordem material e possui a maior proporção material – Deus em si mesmo – excede infinitamente nossa compreensão: portanto, a respeito desse assunto supremamente grandioso, a teologia tem pouquíssimo a dizer. Em face dessa restrição, nossa tentação é evadirmo-nos dessa exigência e passarmos rapidamente a outros assuntos – às obras de Deus na economia, ou às criaturas, na crença de que são mais acessíveis. Somos propensos a essa evasão como herdeiros de uma longa história na qual a ordem da descoberta das coisas criadas até Deus foi projetada na ordem do ser, de tal maneira que Deus em si mesmo flutuou para a periferia do interesse teológico. A história cultural dessa negligência – a história do naturalismo, do fenomenalismo e de suas variações teológicas – é complexa e vai além da minha alçada aqui. Porém, não devemos esquecer que também há uma história espiritual dessa negligência: a satisfação complacente na consideração das criaturas e das histórias criaturais à parte

de sua causa, a preferência pelas superfícies em detrimento das origens, e a relutância em permitir ao intelecto seguir a instrução divina e ser conduzido a Deus. Tais defeitos impedem a pesquisa teológica, e às vezes a destroem. Elas só podem ser corrigidas pela *conversio ad rem* que é a principal obra do Espírito na santificação da inteligência teológica. A teologia *torna-se* teológica.

III

A seguir, voltamo-nos aos princípios do conhecimento teológico. O labor teológico envolve um espectro de atos intelectuais – atos de leitura e interpretação, de pesquisa histórica, de abstração conceitual e de juízo prático. Todos esses diferentes atos contam como teológicos na medida em que são executados de acordo com os princípios cognitivos da teologia, que podem ser expostos da seguinte maneira: o princípio cognitivo objetivo da teologia cristã é o conhecimento infinito que Deus tem de si mesmo e de todas as coisas, parte do qual Deus comunica às criaturas; o princípio cognitivo subjetivo da teologia cristã é a inteligência humana regenerada.

1. A reflexão sobre os princípios cognitivos da teologia começa pela doutrina de Deus: ou seja, não com um panorama das capacidades, incapacidades e operações dos conhecedores humanos, mas com a contemplação do Senhor que é “o Deus da sabedoria” (1 Sm 2:3)². Ao começar dessa maneira, a teologia continua sua *conversio ad rem* ao voltar-se a um conhecedor e a um conhecimento objetivos e extrínsecos à própria teologia. A teologia o faz numa repetição de sua condição criatural, e, portanto, em normalidade genuína (bem como, talvez, em desafio ansioso ou alegre a seus vizinhos idealistas). O que deve ser dito do conhecimento divino no qual baseia-se a teologia?

O conhecimento que Deus tem de si mesmo e de todas as coisas “não se pode medir” (Sl 147:5). Desse modo, é extensivo e exaustivo: Deus sabe tudo, e tudo sobre tudo. Além disso, a perfeição do conhecimento de Deus inclui toda a sua autossuficiência. Não possui nenhuma causa interna ou externa, pois, por seu próprio ser, Deus conhece todas as coisas, e não tem necessidade de um conselheiro (Is

² Nota do tradutor (N.T.): Todas as referências bíblicas desta tradução foram feitas com base na versão: BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada (ARA). São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

40:13). O conhecimento de Deus não é adquirido; já é, como disse Agostinho, “[infinito] e capaz” (1994, XII. 17.)³, fechado à extensão; não é, portanto, discursivo, mas simultâneo, eterno e incompósito. O conhecimento de Deus é um ato de intuição simples, único e de escopo irrestrito.

Esse conhecimento divino infinito não é meramente o pano de fundo inerte e remoto contra o qual atos cognitivos criados aparecem em destaque. É, na verdade, um princípio cognitivo *operativo*, o único que possibilita, forma e garante o conhecimento das criaturas. A lembrança e o apelo à *scientia* supereminentemente divina devem acompanhar todo ato de inteligência teológica, pois todo ato desse tipo não é uma causa, mas um efeito de conhecimento. Somente nessa posição subalterna – em sua referência a Deus – um ato de inteligência teológica é também uma causa da aquisição de conhecimento. Evidentemente essa referência ao conhecimento de Deus, por ser uma referência àquilo que excede a demonstração visível, é um elemento no *páthos* da teologia, o que pode gerar certa desonra nas mentes de nossos colegas, e espanto nas nossas. Mas essa subalternidade não é um estado de coisas primariamente negativo, uma ausência vergonhosa de fundamentos intrínsecos para o conhecimento. Mais do que isso, é a afirmação de que houve e de que continua a haver um movimento de amor: Deus condescende ao comunicar às criaturas uma parte de seu conhecimento e ao convidá-las a uma comunhão racional.

É claro que, num certo sentido, o conhecimento de Deus é próprio apenas a ele mesmo, incomunicável às criaturas: “as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus” (1 Co 2:11). Contudo: o que “nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano [...] Deus no-lo revelou pelo Espírito.” (1 Co 2:9, 10) A teologia é possível como obra bem fundamentada da inteligência criada porque é envolvida e ativada por uma obra divina, em virtude da qual as criaturas vêm a *conhecer*. A respeito dessa obra de Deus podemos dizer: (1) é uma obra de originalidade divina, que ocorre nas missões revelatórias do Filho e do Espírito. “Ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mt 11:27) – aqui, o “e” não significa mera acumulação de mais sujeitos cognitivos, mas o ministério de eleição e apocalipse do Filho. “[Temos] recebido [...] o Espírito que vem de Deus, para que conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente” (1 Co 2:12) – aqui, como em outras seções de 1 Coríntios, “de Deus”

³ N.T.: No Brasil: AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2017.

significa a infinita profundidade divina da qual procede o dom do conhecimento. (2) Essa obra de Deus é uma atuação exterior da generosidade de Deus, na qual ele cumpre sua intenção de que as criaturas floresçam por meio do conhecimento, e assim alcancem a completude de sua natureza. (3) É uma obra de revelação ou instrução na qual Deus condescende ao estabelecer uma comunhão de inteligência com criaturas racionais, tomando a iniciativa de afastar e vencer nossa incapacidade, relutância e resistência. Clemente de Alexandria nos diz que nosso pedagogo divino “não simplesmente nos precede, mas nos lidera pelo caminho” (1954, I. 1.).

Essa obra divina não é vazia de forma ou extensão criatural. Endereçada às criaturas e convocando-as a atos de conhecimento, ela é também uma quantidade criada. A instrução divina não é imediata, mas mediada, servida por assistentes criaturais e acomodada às formas da inteligência criatural. Os principais dentre esses assistentes são os profetas e os apóstolos, e então, em segundo lugar, outros professores humanos que repetem e aplicam a doutrina celestial que receberam de seus embaixadores proféticos e apostólicos. Através dessas embaixadas, as missões revelatórias do Filho e do Espírito alcançam sua finalidade humana.

Tudo isso significa que a teologia é possível. Não há apenas *theologia in se*, o conhecimento arquetípico do próprio Deus; há também *theologia nostra*, teologia ectípica. A possibilidade de atos intelectuais humanos genuinamente teológicos não é discernida primariamente por uma enumeração das capacidades humanas, mas pela atenção à plenitude da própria vida e conhecimento de Deus, e pela detecção das obras exteriores do amor de Deus. *Mirabile dictu*: recebemos o Espírito, temos a mente de Cristo.

2 O princípio cognitivo subjetivo da teologia é a inteligência humana regenerada

A revelação divina não é manifestação *tout court*; é ensino cuja intenção é recepção e cujo efeito é aprendizado. O ensino divino não é condicionado por sua recepção; porém, ele possui um propósito, e seu telos não é alcançado à parte de sua ativação na obra do intelecto criado. Pode-se gastar muita energia no distanciamento da teologia de alguns instintos profundos da cultura intelectual moderna, que extraem a inteligência humana da economia da criação e da regeneração, e a consideram uma faculdade de juízo transcendental. Mas a purificação da pretensão cognitiva,

independentemente do quanto ressoe com alguns temas da teologia do pecado e da graça, não é isenta de riscos. Ela pode acabar eliminando o conhecedor humano se for exercida sem prudência; essa ameaça será ainda sem uma teologia adequada da criação. Na ausência do intelecto criado a revelação divina não é exaltada, mas restringida e tornada ineficaz. Então, o que é necessário para a teologia cristã dizer a respeito da coordenação da criatura ao conhecimento infinito de Deus e seus atos amorosos de instrução?

(1) A inteligência criada é um conjunto de capacidades outorgadas e preservadas por Deus. Na posse dessas capacidades, as criaturas exercitam inteligência para apreender e entender a realidade naquilo que vai além de sua pura presença fenomênica, para alcançarem juízos sobre ela e dirigirem sua conduta em relação a ela. O exercício da inteligência é um movimento movido: inalienavelmente nosso, mas sendo-o somente por ser movido *intrinsecamente* por Deus, e, portanto, nem completamente espontâneo, nem privado da dignidade de um ato próprio a nós. À medida em que Deus se põe diante da inteligência criada, ele não a paralisa, mas a faz viver e mover-se.

(2) A inteligência criada é finita, não sendo intuitiva nem abrangente. É discursiva, laboriosa e operante no processo temporal de vir a conhecer. Embora haja aquisição e acumulação genuína de conhecimento criatural, a inteligência criatural permanece sempre *in via*, nunca obtida por completo.

(3) A inteligência criada é caída e regenerada. Apartados de Deus, nossos atos intelectuais participam no desarranjo e na fragilidade de nossa natureza, trazidos pela queda. A operação do intelecto é dificultada pela paixão, propensa à idolatria ou à fascinação com as superfícies, astutas e enganosas. E mesmo aqui a cautela tem seu lugar: a teologia, às vezes, pode dar uma atenção desproporcional à depravação do intelecto, especialmente na forma de críticas altamente carregadas e indiferenciadas aos regimes cognitivos da cultura intelectual moderna. Expor à vergonha tais pretensões é possível por meio da aplicação de uma teologia do pecado e da justiça imputada; mas se for imprudente, essa exposição pode acabar diminuindo o intelecto criado e refletir uma má-formação ou restrição das teologias da criação e da regeneração. A inteligência criada é tomada pela realidade da regeneração na qual as faculdades criadas renascem, ordenadas aos objetos que lhes cabem, libertadas da autoconfiança, e libertas para começarem a operar em sua máxima extensão.

Em suma: uma teologia apropriadamente teológica operará em conformidade com esses princípios cognitivos, que lhe orientam no campo dos objetos teológicos, bem como com normas pelas quais orientará suas operações intelectuais, deliberará sobre procedimentos, e avaliará sucessos.

IV

1. A teologia cristã não é uma atividade arbitrária, mas uma atividade governada por, e dirigida a fins que antecedem teólogos e atos teológicos particulares. O que pode ser dito acerca dos fins da teologia?

Fins não são idênticos a propósitos. Um propósito é uma intenção humana, algo que algum agente deseja, e em prol de cuja aquisição ele age. Em contraste, um fim não é intencional, mas natural, pertencente à natureza de algo independente do desejo humano. Falar do fim de algo é indicar a completude ou perfeição que este adquire ao ter sua natureza completamente atualizada, quando este é o que é em seu grau máximo. Coisas animadas e inanimadas, bestas e humanos, atos humanos e seus produtos (incluindo as artes da mente), todos têm fins apropriados nos quais suas várias naturezas são realizadas.

Fins e propósitos não são fáceis de distinguir em criaturas humanas. Isso ocorre por sermos seres racionais e morais, e por realizarmos nossa natureza de maneira intencional. Nossa natureza apresenta-se a nós como uma vocação. Realizamos nossa natureza não apenas por instinto, mas por processos de escolha e deliberação: nos apropriamos de nossa natureza e seus fins, fazendo desses fins nossos propósitos.

Em nosso estado presente de deformação moral e espiritual, no qual o reparo de nossa natureza começou mas permanece incompleto, frequentemente achamos difícil manter a distinção entre fins e propósitos, e governar propósitos por meio de fins. Isso ocorre porque nossos propósitos são conduzidos – e às vezes de modo incontrolável – por nossos desejos, e nossos desejos podem ser inadequadamente formados, ou imoderados, ou viciosos. Além disso, nossa absorção em nós mesmos e nosso apreço por nosso autogoverno pode nos tomar de tal maneira que os propósitos que postulamos para nós mesmos eclipsam ou substituem os fins dados por nossa natureza e que mantêm o nosso bem. Portanto, em todos os domínios de

nossa existência e atividade humana, exige-se de nós que exercitemos vigilância e que conformemos propósitos a bens.

A teologia cristã é uma atividade intelectual cujos fins são derivados de nossa natureza na medida em que essa natureza é envolvida pela história da criação, da revelação e da redenção. Esses fins são científicos, contemplativos e práticos, e a teologia será teológica quando fizer desses fins os seus propósitos, dirigindo e moderando suas atividades em conformidade com eles.

2. A teologia cristã almeja fins científicos, isto é, a aquisição do conhecimento de seu objeto de modo apropriado às criaturas, e segundo seus princípios cognitivos. A busca por fins científicos é um elemento da realização de nossa natureza intelectual, e é um bem criatural. Criaturas humanas são estudiosas por natureza. Temos um apetite pela aquisição de conhecimento além do necessário para a satisfação imediata de nossa natureza animal, e possuímos habilidades intelectuais das quais nos utilizamos para satisfazer esse apetite. A estudiosidade metódica e sóbria não é autoderivada ou totalmente espontânea; é criatural, é o exercício de poderes que nos foram dados, e que são movidos, preservados e fortificados por um movimento além de nós mesmos. A estudiosidade é a aplicação árdua desses poderes; não é indolente ou causal, mas concentrada, determinada, cuidadosa e resistente à conclusão prematura.

Toda atividade teológica requer esse tipo de busca intencional de fins científicos: a revelação desperta a ciência teológica. É através do estudo que Deus se torna realmente inteligível, e defeitos na aquisição e no exercício da estudiosidade ameaçam a obtenção dos outros fins da teologia. No entanto, a busca por fins científicos é instrumental e interina: necessária, mas não suficiente ou final. O esquecimento do status instrumental dos fins científicos surge de uma intenção desordenada: nossos propósitos para essa atividade falham em coincidir com seus fins intrínsecos, e a devoção excessiva a fins científicos inibe a obtenção dos verdadeiros fins da inteligência teológica. Esse propósito desordenado causa muitos danos à teologia. O objeto da teologia torna-se nosso para que nos apropriemos dele e o dominemos pela *scientia*; seus princípios cognitivos são naturalizados; a dependência da teologia na instrução divina é negligenciada. Alguns tipos de arranjo institucional nos quais a teologia é empreendida podem fornecer oportunidades para que tais distorções floresçam, mas sua causa principal é a desonestidade e a futilidade

de nossa natureza intelectual após a queda. Somente com a restauração e a regeneração dessa natureza nossos propósitos podem ser ensinados a dirigirem-se aos fins apropriados; a teologia será teológica na medida em que for envolvida por essa renovação.

3. A teologia cristã também busca fins contemplativos. A contemplação – que Tomás chama de “uma simples intuição”⁴ (2006, II-II, q. 180, a. 3, ad. 1) – exige da mente que atravesse as coisas criadas até a realidade divina de cuja autocomunicação elas são sinais e portadoras. A contemplação é a atenção extasiada a Deus como causa de todas as coisas, em vez de às coisas das quais ele é a causa. “Na contemplação, ‘o Princípio’, que é Deus, é o objeto que buscamos” (GREGORY THE GREAT, 1844, VI.61.) Esse fim contemplativo da teologia expressa uma certa teleologia da natureza humana, segundo a qual essa natureza é plenificada no conhecimento de Deus. “Essa contemplação é-nos prometida como término de todos os nossos trabalhos e perfeita plenitude da alegria”⁵ (AUGUSTINE, 1994, I. 8.).

Não é exagero afirmar que boa parte da teologia moderna tem relutado em considerar a contemplação um fim apropriado para a inteligência teológica. As marcas dessa relutância não são difíceis de encontrar. Podem ser vistas, por exemplo, no prestígio considerável gozado pela ciência histórico-literária no estudo da Sagrada Escritura; ou em apresentações da doutrina cristã esvaziadas de ambição metafísica, que tratam dogmas como auxiliares à ciência da prática cristã, transformada em teologia primeira. A suposição (às vezes convicção explicitamente articulada) em ambos os casos é a de que somente o histórico é real, que o intelecto não pode estender-se além da economia dos textos e das práticas morais. É uma suposição impaciente, mas que demonstrou aptidão notável para moldar os propósitos pelos quais o estudo teológico é empreendido. A eliminação que essa suposição fez do contemplativo é uma inibição do caráter teológico da teologia.

4. A teologia cristã busca fins práticos. A verdade contemplada forma e governa a atuação de nossas vidas, porque essa verdade nos apresenta a lei de nossa existência. Num trecho notável de seu pensamento, Aquino se pergunta se o dom da inteligência é apenas contemplativo. De início, aparentemente sim, pois “a inteligência [...] penetra as realidades mais altas”, enquanto o “intelecto prático [penetra] [...] as

⁴ N.T.: No Brasil: AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

⁵ N.T.: No Brasil: AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Patrística, Vol. 7. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

ínfimas, isto é, as singularidades que são a matéria de nossos atos” (2006, II-II, q. 8, a. 3, obj. 1). Novamente, o intelecto prático “não versa sobre o necessário, mas sobre as coisas contingentes que podem dar-se de outra maneira, e que podem ser objeto da ação humana” (*Id. Ibid.* II-II, q. 8, a. 3, obj. 2). Ele claramente sente o peso dessas considerações; mas no fim, considera-as restritivas. “[O] dom da inteligência aplica-se não somente ao que pertence à fé a título primário e principal, mas também a tudo aquilo que a ela se ordena. Ora, as boas ações, de certo modo, se ordenam para a fé” (*Ibid.* II-II, q. 8, a. 3, rep.). Ou, novamente, em resposta à segunda objeção: “[Cabe] à dignidade do dom, que é a inteligência, considerar as realidades inteligíveis que são eternas ou necessárias, não somente como elas são em si mesmas, mas também enquanto elas são regras para os atos humanos” (*Ibid.* II-II, q. 8, a. 3, ad. 2). Não há moralização da teologia aqui, nenhuma elevação do intelecto prático sobre o especulativo. Ao contrário, há um senso de que a contemplação não exaure os fins aos quais a inteligência teológica se dirige. De modo primário e principal, a inteligência teológica busca verdades eternas e necessárias, penetrando em sua profundidade pelo dom de Deus. Mas, por derivação, essas verdades são regulativas, e a inteligência teológica teria uma visão restrita demais dos interesses da fé se não considerasse o campo da conduta humana.

Expostos brevemente, esses são os fins do intelecto teológico. A objetividade desses fins faz dos atos do intelecto teológico ocasiões para a extensão, e mesmo para a transcendência do eu. Ou seja, esses fins nos posicionam numa situação e estabelecem uma vocação que não foi inventada por nós, à qual nos é exigido que nos conformemos por meio da assistência divina, e a qual devemos aprender a amar e a inserir em nossas intenções. Além disso, pelo fato de que esses fins apresentam a lei natural do intelecto – aquilo que o intelecto deve ser e as maneiras pelas quais deve agir para que sua natureza seja completa – elas fornecem a base para o ordenamento e a hierarquização de tarefas intelectuais específicas, e determinam a validade ou a utilidade de procedimentos intelectuais específicos. A análise dos discursos do poder esclarece o asceticismo cristão primitivo? Nossa resposta dependerá em larga medida de quais pensamos serem os fins da teologia. E, na teologia cristã, a apropriação dos fins não pode ocorrer sem que mortificação e vivificação, a repetição na vida da mente do padrão batismal de toda a existência

cristã. Com isso, voltemo-nos à consideração das virtudes do teólogo como o quarto elemento do que faz a teologia teológica.

V

Compreender o caráter teológico do intelecto teológico cristão requer, em último lugar, uma consideração dos seus praticantes e da sua obrigação de exercitarem certas virtudes. A objetividade racional, bem como o bom senso cristão, nos proíbe de dizermos muito, e cedo demais, acerca da subjetividade do teólogo, que entra em consideração somente após tratarmos do objeto da teologia, de seus princípios cognitivos, e de seus fins. Porém, em seu lugar de direito, um esboço modesto das graças pessoais que o teólogo deve exibir é uma extensão necessária de uma descrição do intelecto teológico no reino da regeneração. O telos dessa obra divina é a nossa santificação: a purificação e enriquecimento pelo Espírito Santo de nossa natureza corrupta e empobrecida, na qual nossa vida, incluindo a intelectual, é renovada. Essa renovação, comunicada pelo batismo e continuamente reiterada no deixar de lado a velha natureza e no revestimento da nova, inclui a renovação do espírito da mente (Ef 4:22-24) Ela é tanto condição quanto vocação, o dom de uma nova história moral e intelectual da qual o trabalho da teologia é também uma instância. O que mais pode ser dito a respeito dessa história?

Deus é o criador e o instrutor do intelecto criado, criando-nos, preservando-nos e endereçando-se a nós. Portanto, nosso intelecto é possuído por nós enquanto criaturas. Ter um intelecto é estar numa relação com Deus como seu doador; como uma propriedade de nossa natureza criada, ele permanece uma doação, e ao tê-lo somos, como diz Calvino, “[vestidos e adornados] de excelentes dons divinos”⁶ (1960, II. ii. 15.). No exercício dessa doação, promulgamos nossa condição criatural, pois esse exercício é um automovimento movido por Deus, que, prossegue Calvino, “preenche, aciona, vivifica a todas as coisas pelo poder do mesmo Espírito, e isso segundo a propriedade de cada espécie, a que a atribuiu pela lei da criação” (*Id. Ibid.* II. ii. 16.).

⁶ N.T.: No Brasil: CALVINO, João. **As Institutas**: Edição Clássica. 3ª ed. Cambuci: Editora Cultura Cristã, 2022.

Apesar disso, a performance de nossa natureza humana é distorcida pela queda. A depravação do intelecto não é tal que nossa natureza intelectual é completamente destruída: “[permanece] um certo resíduo de entendimento e juízo” (*Id. Ibid.* II. ii. 12.). Mas com o advento da queda, nosso intelecto perdeu a direção; não mais se move rapidamente ao seu alvo, mas dissipa-se. “[Este] desejo de buscar a verdade, [...] desfalece antes que adentre o estádio de sua corrida, porquanto cede logo à vacuidade. Pois, assim como a mente do homem não pode, sem razão de sua obtusidade, conservar a reta senda da verdadeira investigação, pelo contrário, divaga por diversos erros e, como se a tatear em trevas, tropeça repetidamente, até que, por fim, desgarrada, some de vista, assim também na busca da verdade põe à mostra o quanto é inepta para buscá-la e descobri-la” (*Id. Ibid.*). O intelecto caído é “vão” (Rm 1:21; Ef 4:17).

Nesse estado de futilidade, a estudiosidade distorce-se em curiosidade. A curiosidade é um transtorno do apetite intelectual no qual os poderes intelectuais criados são aplicados a novos objetos impróprios de conhecimento. A curiosidade busca conhecer as realidades criadas sem referência ao seu criador – como fenômenos, não como coisas criadas – e o processo de vir a saber ocorre desordenada, indiscriminada e arrogantemente. O batismo postula uma finalidade à curiosidade; mas não a elimina, e ela continua a assediá-nos, até mesmo no trabalho do intelecto teológico. Como a curiosidade entra na teologia?

A curiosidade entra quando a teologia negligencia seu objeto particular e doa-se promiscuamente a quaisquer fontes de fascinação que se apresentem, particularmente se são novas, tornando-se, então, inquieta e instável. A curiosidade entra quando a teologia ignora e se desloca de seu lugar na esfera da instrução divina e se considera espontânea e descaracterizada, ocupada com a aquisição de todo tipo de conhecimento novo, mas não mais moldada pelo curriculum da escola da revelação. A curiosidade entra quando a teologia acaba em superfícies, falhando em completar o caminho do intelecto em sua corrida rumo a Deus. Absorvida pelas propriedades históricas naturais dos vários assuntos aos quais presta atenção, ela não segue sua indicação, e não se permite ser dirigida por elas à verdade divina. A curiosidade entra quando a teologia distorce seus fins adequados, apegando-se tão intensiva e exclusivamente aos fins da ciência que a contemplação e a formação da conduta são levadas à atrofia.

A curiosidade é absurda, a realização espúria de uma natureza que não existe, a falha em realizar a natureza que de fato existe. Pois o ofício do Filho eterno é dar um fim à natureza corrupta e em seu lugar criar uma nova natureza; e o ofício do Espírito Santo é fazer dessa nova natureza real e operativa na conduta criatural. Por meio da obra “física” do Espírito, a nova natureza é concedida e sua conduta é governada, de modo que o espírito da mente seja de fato renovado. A teologia cristã é uma instância dessa renovação, e sua busca nos convoca a desempenharmos suas tarefas de formas que demonstrem a retidão e a santidade da nova natureza. A seguir, alguns exemplos.

Na atividade teológica regenerada, a cobiça intelectual é substituída pela fome e pela instrução divina. “Meditarei nos teus preceitos, e às tuas veredas terei respeito. [...] Também os teus testemunhos são o meu prazer, são os meus conselheiros. [...] Ensina-me bom juízo e conhecimento, pois creio nos teus mandamentos” (Sl 119: 15, 24 e 66). No que o salmista diz há toda uma metafísica e uma moralidade do intelecto teológico: a confiança de que seu empreendimento pode florescer porque existe o conselho divino; o senso de uma infinita amabilidade do ensino divino; o anseio em dar atenção sem distrações à instrução de Deus; a súplica confiante para que Deus continue a conceder conhecimento.

Na atividade teológica regenerada, a atenção é dirigida a um objeto único, com um único interesse. A teologia cristã é uma ciência abrangente que trata de Deus e de todas as coisas. Mas apesar de todo o seu escopo, a teologia cristã é um exercício de concentração, da qual se exige que fixe seus olhos não em tudo, mas nas veredas de Deus (Sl 119,15); apenas consentindo a essa restrição a teologia se achará na posse de algo a dizer sobre tudo.

A atividade teológica regenerada é obtida, em todas as áreas, nas práticas da religião. A “religião” é a condição de estar atado a Deus; ela denota, como diz Aquino, “orientação para Deus. A Ele principalmente nos devemos ligar, como a infalível princípio. A quem também a nossa atenta eleição se deve dirigir, como para o último fim do qual nos desviamos pelo pecado e, crendo e protestando a fé, deveremos a ele voltar” (2006, II-II, q. 81, a. 1. co.). As práticas da religião são aqueles atos adequadamente expressivos da comunhão com Deus, a qual, após o longo exílio do pecado, fomos novamente introduzidos pelas missões reconciliadoras do Filho e do Espírito. A comunhão com Deus e a religião que dela surge são o cenário de toda a

vida regenerada: doméstica, civil, prática e intelectual. A teologia não pode reter seu caráter teológico na ausência da religião. Se ela não se concentra na Sagrada Escritura, se ela não suplica pela beneficência de Deus em oração, se ela não mortifica a distração pelo uso correto do corpo e não deixa de lado o desapego irônico para com seu objeto, a teologia será, na melhor das hipóteses, de valor insignificante, e na pior delas, será uma figura estranha no reino da bondade divina.

VI

Esses apontamentos preliminares sequer começam a abordar a história cultural e religiosa em cujo limite final nos encontramos, e no curso da qual essa compreensão da natureza da ciência divina cristã, em larga medida, desapareceu. Em particular, eles não abordam a fragmentação da teologia no decorrer do séc. XVIII, sua dispersão num conjunto diverso de investigações de assuntos culturais e religiosos estudados por diferentes métodos, e as tentativas da enciclopédia teológica de recuperar a teologia como uma ciência unificada. Elas também não dão atenção à naturalização, tanto dos objetos quanto das operações, do intelecto teológico. Também não dizem nada a respeito do efeito desses processos nos vários contextos nos quais empreende-se a teologia, ou nos currículos estabelecidos nesses contextos. Se tivéssemos mundo e tempo suficientes...

Quando a teologia é teológica? Não quando se vê como uma colaboradora bem-comportada e um tanto cordata nas discussões mais amplas da academia, trazendo seus próprios “valores” a uma agenda que lhe é estranha, e frequentemente percebendo-se a ler um roteiro escrito por outros: esse é simplesmente o triunfo da faculdade filosófica considerada por Kant como o destino da teologia na era da crítica. Nem quando tenta dar alguma coerência a suas atividades em diálogos diligentes entre disciplinas: “teologia e estudos bíblicos” e coisas semelhantes. Tais diálogos, embora sejam agradáveis e instrutivos, comumente supõem que, embora a família tenha se partido e seus membros seguido caminhos separados, não há razão para não fazer um piquenique de vez em quando. Algo mais abrangente é exigido de nós: uma recuperação da *sacra doctrina* em seu sentido mais completo, e das suas funções concomitantes da instrução divina, da igreja, da santidade, e semelhantes. É incerto se as instituições teológicas possuem a disposição e a capacidade para tal

recuperação. Mas uma teologia adequadamente teológica não tem motivos para fechar-se em lamento, e todos os motivos para abraçar aquela magnanimidade na qual nos direcionamos a grandes questões. “Se a tua lei não tivesse sido o meu prazer, há muito eu teria perecido na minha angústia”, diz o salmista (Sl 119:92); mas a palavra do Senhor está, de fato, “firmada no céu” (Sl 119:89), e, portanto, a teologia teológica é possível.

Referências

AQUINAS, Thomas. **Summa Theologiae**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

AUGUSTINE. **City of God**. Nicean and Post-Nicean Fathers, Series 1, Vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

AUGUSTINE. **On the Trinity**. Nicean and Post-Nicean Fathers, Series 1, Vol. 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

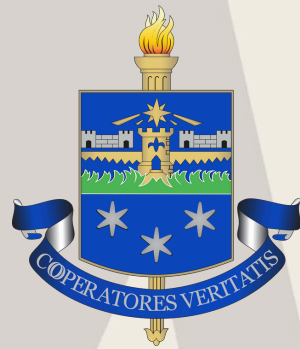
CALVIN, John. **Institutes of the Christian Religion**. Philadelphia: Westminster Press, 1960. (Library of Christian Classics).

CLEMENT OF ALEXANDRIA. **Christ the Educator**. Fathers of the Church. Washington: Catholic University of America Press, 1954.

GREGORY THE GREAT. **Morals on the Book of Job**. Oxford: J. H. Parker, 1844.

OWEN, John. **Christologia**. The Works of John Owen, Vol. 1. Christian Classics Ethereal Library, 2000.

Recebido em: 13/08/2024
Aprovado em: 16/10/2024



• **Cooperatores Veritatis** •