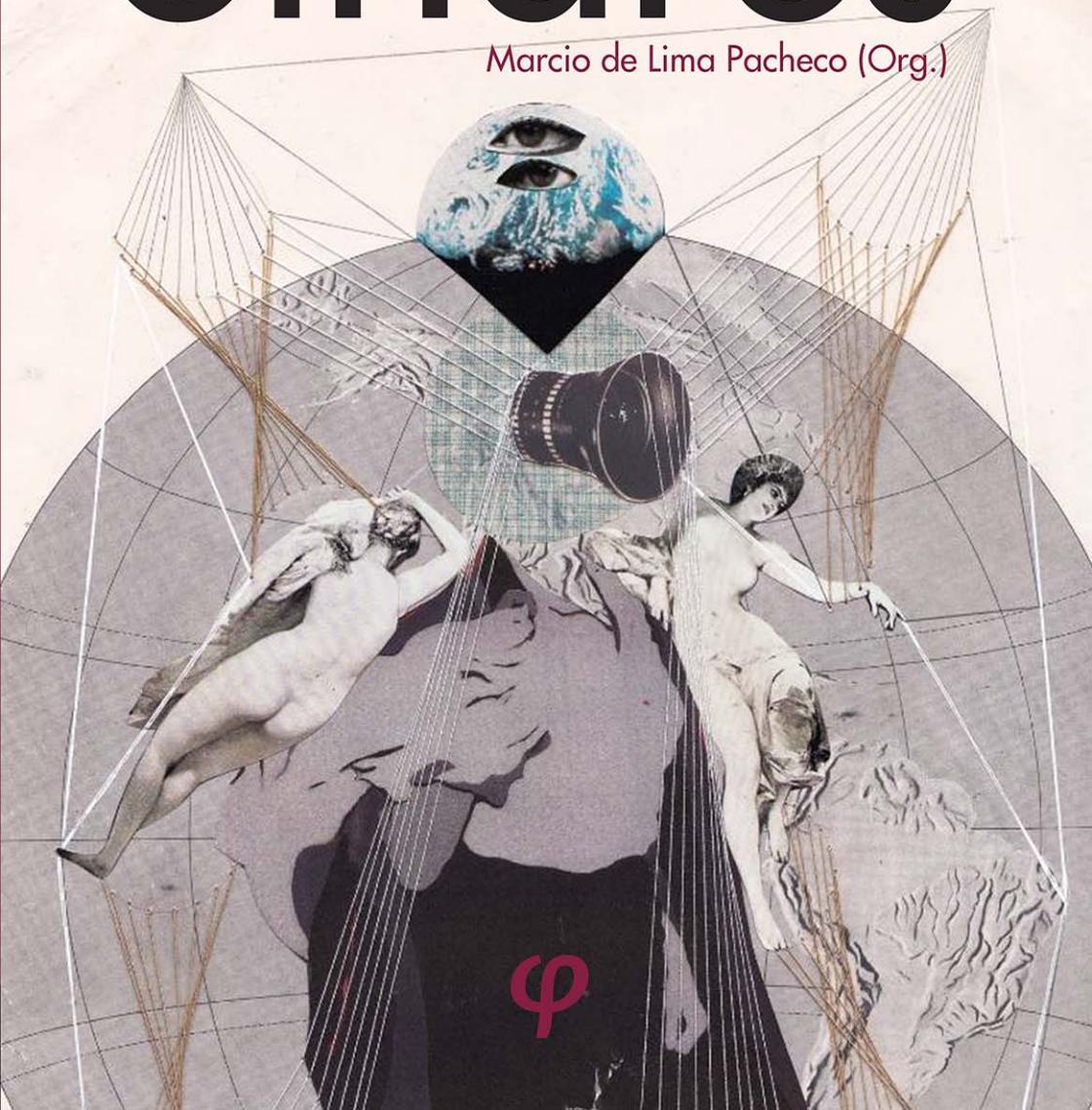


A filosofia sob **DIVERSOS** olhares

Marcio de Lima Pacheco (Org.)



Este livro tem a intenção, como o próprio título já pronuncia, mostrar a filosofia sob os diversos olhares. Esse volume será o primeiro de uma série. Os autores, que aqui dão as suas contribuições, são docentes do curso de mestrado e da graduação em filosofia. Também contribuem alunos do mestrado e da graduação em Filosofia da UERN. Os artigos são uma forma propedêutica de apresentar em primeiro lugar aos alunos da graduação, do mestrado e ao público em geral, os diferentes olhares dentro da filosofia sobre temas que tocam diretamente a existência humana.



φ editora *fi*
www.editorafi.org



A FILOSOFIA SOB DIVERSOS OLHARES

A FILOSOFIA SOB DIVERSOS OLHARES

Marcio de Lima Pacheco (Org.)

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Fehmi Baumbach

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PACHECO, Marcio de Lima (Org.).

A filosofia sob diversos olhares. [recurso eletrônico] / Marcio de Lima Pacheco (Org.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

218 p.

ISBN - 978-85-5696-199-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. História da filosofia; 3. Ensino; 4. Propedêutica. I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
MAL E CONHECIMENTO NA FILOSOFIA CARTESIANA Galileu Galilei Medeiros de Souza	15
GIORDANO BRUNO: A “FILOSOFIA NOLANA” CONTRA A “FILOSOFIA VULGAR” José Teixeira Neto; Jeniffer Lopes Batista	29
INTERAÇÃO DA TEOLOGIA COM A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS: EXIGÊNCIAS E TAREFAS ATUAIS NA RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO, À LUZ DA ENCÍCLICA FIDES ET RATIO Francisco de Assis Costa da Silva	47
KANT E HEGEL EM TORNO DA VONTADE E DA LIBERDADE Benjamim Julião de Góis Filho	75
RICŒUR: A VIDA BOA, A SOLICITUDE E AS INSTITUIÇÕES JUSTAS Marcio de Lima Pacheco	89
A HERMENÊUTICA E LINGUAGEM RELIGIOSA EM PAUL RICŒUR Marcio de Lima Pacheco	105
A LINGUAGEM RELIGIOSA E SUA ESPECIFICIDADE COMO LINGUAGEM QUE EXPRESSA FATOS DA EXISTÊNCIA HUMANA Marcio de Lima Pacheco	121
KIERKEGAARD: A ÉTICA E O INDIVÍDUO Marcio de Lima Pacheco	139
ELEMENTOS DA FILOSOFIA DA AÇÃO DE MAURICE BLONDEL A PARTIR DE L’ACTION (1893) E LE POINT DE DÉPART DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE (1906) Emerson Araújo de Medeiros	163
O ENSINO DE FILOSOFIA COMO ATITUDE DE ALTERIDADE Jackislandy Meira de Medeiros Silva	175
AUTOANÁLISE DE EXPERIÊNCIAS DO ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO José Gledson Rodrigues da Silva	183

DUAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS PARA O ENSINO DE FILOSOFIA: A CORRESPONDÊNCIA
HEIDEGGERIANA E A FILOSOFIA MENOR DELEUZIANA 203
Magnun Luiz de Oliveira

O TEMA DO FIM DA ARTE EM NIETZSCHE A PARTIR DE O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA 211
Evanilson Alves Dutra

APRESENTAÇÃO

Este livro tem a intenção, como o próprio título já pronuncia, mostrar a filosofia sob os diversos olhares. Esse volume será o primeiro de uma série. Os autores, que aqui dão as suas contribuições, são docentes do curso de mestrado e da graduação em filosofia. Também contribuem alunos do mestrado e da graduação em Filosofia da UERN. Os artigos são uma forma propedêutica de apresentar em primeiro lugar aos alunos da graduação, do mestrado e ao público em geral, os diferentes olhares dentro da filosofia sobre temas que tocam diretamente a existência humana.

O primeiro artigo, intitulado *Mal e conhecimento na filosofia cartesiana*, do Prof. Dr. Galileu Galilei (UERN), mostra em que sentido o conhecimento torna-se um problema em Descartes e como a filosofia cartesiana se liga à questão filosófica do mal.

O segundo, *Giordano Bruno: a “filosofia nolana” contra a “filosofia vulgar”*, do Prof. Dr. José Teixeira (UERN) e da discente do Curso de Licenciatura em Filosofia (UERN), Jeniffer Lopes Batista, é fruto de um Projeto de Pesquisa ligado ao Departamento de Filosofia da UERN Campus Caicó-RN, intitulado: *Giordano Bruno (1548-1600): o Universo infinito e os infinitos mundos*. Esse artigo mostra como as concepções infinitistas, a distinção entre a “filosofia nolana” e a “filosofia vulgar” e as principais concepções cosmológico-filosóficas de Giordano Bruno, filósofo italiano, serão objetos desse capítulo. Para tal, utilizaremos três de seus diálogos italianos, a saber: *A ceia de cinzas; A causa, o princípio e o uno* e *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*.

O terceiro artigo sobre *Interação da teologia com a filosofia e as ciências: exigências e tarefas atuais na relação entre fé e razão, à luz da encíclica Fides et Ratio* do prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva (UERN-CDS), mostra a importância da filosofia em relação a fé. Ele insiste a filosofia e alerta para os diferentes perigos que são o ecletismo, o historicismo, o cientificismo, o pragmatismo e o nihilismo. O escrito ressalta, também, o relacionamento da teologia com os diversos campos do saber, destacando a necessidade de interdisciplinaridade e diálogo. Busca-se demonstrar que a fé e a razão não se configuram como duas realidades justapostas, para as quais é necessário determinar os confins, mas como uma única realidade que é aquela do homem total. Excluir um dos dois horizontes equivale a negar ao homem a sua plenitude.

O quarto, intitulado: *Kant e Hegel em torno da vontade e da liberdade* do Prof. Ms. Benjamim Julião de Góis Filho (UERN) discorre sobre as aproximações e distanciamentos entre Kant e Hegel em torno da questão da vontade e da liberdade. Para isso, discutir-se-á, primeiro, a respeito da moral kantiana, destacando que a mesma, além de deontológica, pressupõe uma teleologia; em seguida, o pensamento hegeliano no que tange à vontade, mostrando que este vai além da perspectiva kantiana apontando para uma liberdade na Modernidade que leva em consideração não somente o universal, o dever pelo dever, mas também a particularidade do indivíduo. Sendo que essa moralidade subjetiva, que pressupõe o universal e o particular, necessita de uma garantia de que o universal não seja negado pelas contingências da particularidade, para isso faz-se necessária a moralidade objetiva, a eticidade.

O quinto, o sexto, o sétimo e o oitavo artigos são de minha autoria, Prof. Dr. Marcio de Lima Pacheco (Universidade Federal de Rondônia-UNIR). Por ordem eles exploram: *Ricœur: a vida boa, a solicitude e as instituições justas* que tem como objetivo mostrar como Ricœur, no capítulo VII de *Soi même comme un autre*, compreender como a vida boa, a solicitude e as instituições justas. Esses são os pontos reflexivos de sua pequena ética; No artigo *A hermenêutica e linguagem religiosa em Paul Ricœur* mostra como A tragédia, o mito, a linguagem bíblica imita a realidade. Nesse ponto, a linguagem religiosa, para Ricœur, oferece a garantia de acolhimento da *Revelação* como *palavra (mots)* inacessível e faz com que o homem decida por essa como um dom gratuito. Ela “redescreve” a realidade, mas a escutando por meio de uma linguagem metafórica e dos símbolos. Esse “redescrever” nos ajuda a evitar a ilusão de uma linguagem ou de um significado absoluto; Já o artigo *A linguagem religiosa e sua especificidade como linguagem que expressa fatos da existência humana*, visa discutir, como o próprio título já pronuncia, a linguagem religiosa e sua especificidade como linguagem que expressa fatos da existência humana. Ele deseja mostrar como, Ricœur, faz a ligação entre hermenêutica e linguagem religiosa, visto que essa linguagem fala da experiência religiosa do ser humano e, portanto, manifesta uma maneira de ser no mundo, ou seja, na história, Ricœur mostra a possibilidade de pensar a fé baseada em uma hermenêutica. É através da linguagem, em especial, religiosa que há um

processor de interpretação das experiências humanas do Sagrado. Por isso, a hermenêutica possibilita uma razoabilidade do discurso religioso como forma de compreensão da fé; No oitavo, intitulado *Kierkegaard: a ética e o indivíduo* que tem por objetivo analisar em *Temor e Tremor*, a suspensão ética e a imparidade do indivíduo. Para tanto, será necessário explicar os três estádios da existência, dialogando com os pseudônimos kierkegardianos, a fim de compreendermos porque, no escândalo, abraão se faz cavaleiro da fé e não herói trágico.

O nono artigo diz respeito aos *elementos da filosofia da ação de Maurice Blondel a partir de l'action (1893) e Le point de départ de la recherche philosophique (1906)*, nele o Prof. Ms.(em Teologia e Mestrando em Filosofia) Emerson Araújo de Medeiros (Faculdade Santa Teresinha- FTS), mostra que em *AAção* em Blondel foi e é objeto de uma série de estudos sobre a sua gênese, sobre o seu método, sobre as raízes do pensar blondeliano na tradição filosófica ocidental, sobre sua doutrina e sua fecundidade filosófica, psicológica, pedagógica e teológica. Os elementos da filosofia da ação descrevem a existência humana sem ocultar nada do que lhe fosse essencial. Dessa forma, a filosofia deve abordar também o problema religioso, ao lado de outros problemas. O método de Blondel é o “método de imanência”, e que consiste, basicamente, em admitir que a fé religiosa, em sua expressão, utiliza as mediações racionais que lhe são mais adequadas. O Autor ainda esclarece que em *Le point de départ de la recherche philosophique (1906)* testemunha a necessidade de desenvolver o tema da relação entre teoria e prática, que já aparece na “conclusão” de 1893, e de esclarecer o que Blondel entende por “lógica da ação”, como esta se estruturaria, e qual a sua função na vida humana.

O décimo artigo que é de autoria do mestrando em filosofia (UERN), Jackislandy Meira de Medeiros Silva, sob o título *O ensino de filosofia como atitude de alteridade* procura refletir a partir de Heidegger um conceito de filosofia como atitude de alteridade em Levinas, no qual esteja implicado um Ensino de filosofia aberto às inquietações do Outro que passa pela noção de ética da responsabilidade. Nessa direção, as contribuições de Cerletti sobre a problematização do Ensino de filosofia com base no conceito de atitude nos dão a feliz impressão de que algo nos impulsionará a mudar a forma como tratamos o Ensino de filosofia a partir de então.

O décimo primeiro de autoria do mestrando em filosofia (UERN), com o título: *Autoanálise de experiências do ensino de filosofia no ensino médio* de autoria de José Gledson Rodrigues da Silva, mostra um relato das minhas experiências com o ensino de filosofia no Ensino Médio na rede pública estadual do Rio Grande do Norte-RN. Pretendo com o mesmo realizar uma autoanálise de minhas experiências, refletir acerca do processo de ensino e aprendizagem, esboçar uma definição da filosofia e uma avaliação filosófica de minha prática no ensino de filosofia a partir de leituras dos textos de Heidegger (1999); Aspis e Gallo (2009); Deleuze e Guattari (1992) e Cerletti (2009). Este artigo está dividido em três partes distintas, porém, intrinsecamente interligadas, dada a sua natureza experiencial. A primeira aborda o relato em si das minhas experiências como professor de filosofia; a segunda parte trata da definição do que seja a filosofia, tentando fundamentá-la teoricamente; e por fim, na terceira parte, faço uma reflexão filosófica sobre a minha prática no ensino de filosofia, tentando responder à questão: o que faço na sala de aula é filosofia?

O décimo segundo artigo e do mestrando em Filosofia (UERN), Magnum Luiz de Oliveira, refleti sobre *As duas perspectivas filosóficas para o ensino de filosofia: a correspondência heideggeriana e a filosofia menor deleuziana*. O autor, versa sobre as suas próprias práticas docente em busca delinear duas possibilidades epistemológicas que sustentem, igualmente, duas perspectivas de ensino de filosofia para o Ensino Médio. Por um lado está a noção Heideggeriana de correspondência, que, dentre outros aspectos, encontra e dá sentido às exigências que a filosofia recebe dentro de uma instituição de ensino; por outro lado, a noção de um ensino menor de filosofia, colocada na esteira da noção Deleuziana de filosofia menor, projetada como resistência e rota de fuga frente a essas exigências.

O décimo terceiro artigo, sob o título: *O tema do fim da arte em Nietzsche a partir de o nascimento da tragédia* do Prof. Esp. Evanilson Alves Dutra pretende elucidar a teoria do fim da arte na elaboração de Nietzsche a partir do momento em que caracteriza a essência da faculdade poética humana que ele identificou e apresentou no desenvolvimento histórico do gênio artístico grego (Cf. ROHDE, 2005, p. 36). Tendo, assim, a tragédia grega como o único fenômeno cultural

capaz de harmonizar os dois impulsos artísticos (o apolíneo e o dionisiáco).

Desejo a todos uma boa leitura.
São Paulo, SP, 15 de agosto de 2017.
Solenidade da Assunção de Nossa Senhora
Prof. Dr. Marcio de Lima Pacheco

MAL E CONHECIMENTO NA FILOSOFIA CARTESIANA

*Galileu Galilei Medeiros de Souza*¹

INTRODUÇÃO

Procuro no presente escrito ensaiar a elucidação de uma questão que pode passar despercebida quando se trata de escrever sobre história da filosofia moderna, embora seu tratamento filosófico seja clássico (Cf. BRUCE e BARBONE, 2013). Refiro-me à questão do mal, a respeito da qual Susan Neiman, em *O mal do pensamento moderno*, afirma: “Se eu pelo menos estiver próxima de estar certa, o problema do mal é tão penetrante, que um tratamento completo e sistemático exigiria um tratamento completo e sistemático de grande parte da história da filosofia” (NEIMAN, 2003, p. 22).

Procurando delimitar minha pesquisa a uma extensão bem menor do que aquela abraçada por Neiman – que na obra mencionada opta por analisar essa questão apenas em relação ao iluminismo, fixado por ela a partir de “1697, com a publicação do *Dicionário*, de Bayle” (NEIMAN, 2003, p. 22) –, faço a escolha de ensaiar uma aproximação a esse problema do ponto de vista de Descartes, atendo-me ao *Discurso do Método* e às suas *Meditações Metafísicas*. Procuro esclarecer dois pontos fundamentais: em que sentido o conhecimento torna-se um problema em Descartes e, como isso investigando, a filosofia cartesiana liga-se à questão filosófica do mal.

1 O CONHECIMENTO EM DESCARTES

Do *Teeteto* sugere-se a definição de conhecimento humano como crença verdadeira e justificada (PLATÃO, 2007). Ainda que a personagem Sócrates apenas procure avaliar as respostas oferecidas por Teeteto à questão sobre o que é conhecimento, sem nenhum compromisso com qualquer das quatro teses apontadas,

¹ Doutor em filosofia. Professor Adjunto IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/UERN. (E-mail: galileumed@yahoo.com.br).

tradicionalmente a noção de conhecimento se deparará com essa explicitação.

Nela, apontam-se três condições para que qualquer conhecimento seja dado. A primeira delas é que é preciso que exista uma “crença”, ou seja, para que alguém conheça deve primeiramente ter uma “convicção”. Ninguém poderia conhecer sem crer no que julga conhecer. A segunda condição é que essa crença seja verdadeira (*Teeteto*, 200e). Em outros termos, conhecer não é simplesmente acreditar, já que se pode acreditar falsamente, o que consiste em ter uma convicção que não encontra correspondência real. Em termos escolásticos, para que se dê qualquer conhecimento é preciso que haja uma certa adequação entre a mente, em sua crença, e a ordem real. Mas essas duas condições não são ainda suficientes. E por quê? Por que podemos ter uma opinião, crença ou convicção verdadeira, ou seja, de acordo com o que é, sem uma justificativa realmente boa. Nossa convicção pode ser verdadeira por acidente ou por quaisquer outros motivos que nada tem a ver com “o que é de fato”: “[...] quando um indivíduo atinge a opinião verdadeira acerca de uma coisa dissociadamente do discurso racional, sua alma passa a deter a verdade no tocante a essa coisa, mas não detém nenhum conhecimento” (*Teeteto*, 202bc).

Na modernidade, a concentração em teoria do conhecimento provocará uma nova fase de exploração desse assunto, com nuances próprias. No que diz respeito a Descartes, um dos maiores responsáveis por essa guinada gnosiológica da filosofia, conhecimento continua a ser uma “crença verdadeira e justificada”. O ponto de mudança diz respeito ao que Descartes passará a considerar como “justificação”, já que para ele a justificação deve ser uma *certeza irrevogável*, o que é relativamente novo em relação a toda exigência feita pela filosofia até então.

Tradicionalmente se reconheciam quatro graus de certeza, em uma escala crescente: o possível, o verossímil, o provável e o certo (CARVALHO, 2013). A “certeza” não caracteriza o que é exigido pelo discurso dialético, coluna vertebral da filosofia, mas apenas o discurso analítico, dominante em uns poucos campos de aplicação como a matemática e a lógica. Por certeza lógica ou matemática entende-se a necessidade de, seguindo certas regras formais, a partir de certas premissas, tidas como verdadeiras, atingir conclusões também verdadeiras.

A esse respeito justamente, Descartes propõe algo novo. Não que tradicionalmente os filósofos não reconhecessem a existência de verdades necessárias, ou seja, de proposições ou crenças que não podem ser falsas. Pode-se citar como exemplo disso a própria enunciação do princípio de não contradição, “Algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”, a impossibilidade cética de negar a verdade afirmando “a verdade não existe” ou frases simples como “se eu estou em Atenas não posso estar em Esparta ao mesmo tempo”. Nem mesmo é uma novidade a compreensão de que alguns conhecimentos são fundamentais na estrutura gnosiológica, como ocorre, segundo Aristóteles, com o princípio de não contradição, entendido pelo Estagirita como um ponto de partida fundamental para todo conhecimento.

O aspecto inusitado proposto por Descartes está em que *a exigência da irrevocabilidade é estendida para qualquer forma de conhecimento que se pretenda “verdadeiro”*. Não obstante seja discutível se Descartes será fiel a seu projeto, a primeira e também fundamental regra do método ao qual nosso filósofo se dedicará é clara a respeito:

[...] nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse como tal; ou seja, [de] evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida (DESCARTES, 2001, p. 23).

As consequências desse ponto de partida darão muito trabalho a Descartes. “A dificuldade com essa teoria é que [...] ela é muito exigente quando se trata de crenças sobre o mundo físico. Com efeito, ela é tão exigente que é difícil imaginar qualquer crença sobre objetos físicos que Descartes classificaria como conhecimento” (APPIAH, 2006, p. 56).

Procurando ser coerente na exposição de sua filosofia, para dar conta de dificuldades como essa, Descartes terá que fazer uso de uma prova de tipo ontológico sobre a existência de Deus, análoga aquela de Santo Anselmo.

2 EXTENSÃO DO MÉTODO A PARTIR DO CÓGITO: A IDEIA DE DEUS

Assumindo o critério da justificação irrevogável, o que pode ainda ser conhecido? Pelo caráter intempestivo das intuições de Descartes, pelo menos do que se pode concluir a partir da leitura de suas *Meditações Metafísicas*, as luzes filosóficas de seu sistema a esse respeito alcançaram-no com grande facilidade. Depois de uma curta suposição, em que Descartes resolve “fingir” uma dúvida hiperbólica, segundo a qual tudo o que julgava conhecer não era mais certo do que seus sonhos, o problema central das escolhas cartesianas tornou-se para ele claro e distinto. Dos três objetos tradicionais da filosofia – as coisas divinas, as coisas humanas, as coisas mundanas – um é facilmente resgatado em sua suposição: a existência do eu.² A primeira das verdades, base de todas as demais, da qual serão extraídos os critérios da clareza e da distinção, é uma daquelas que se reconhecem como o que chamei de “verdades necessárias”, ou seja, resistentes a toda dúvida razoável. Narra Cartésio a esse respeito:

Assim, porque os nossos sentidos as vezes nos enganam, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos levam a imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, mesmo sobre os mais simples temas de geometria, e neles cometem paralogismos, julgando que eu era tão sujeito ao erro quanto qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que antes tomara como demonstrações. E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordamos também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhuma seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrando em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos [...] 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 escrúpulos como o primeiro princípio da filosofia que buscava [...] (DESCARTES, 2001, p. 37 - 38).

² Pelo menos foi o que Descartes pensou, já que esse “eu cartesiano” faz referência a um aspecto apenas do sujeito, ao seu pensar.

Contudo, esse “eu penso” a que chega Descartes é apenas uma sombra do homem real. Segundo ele, a prova do *cogito* assegura a irrevogabilidade de seu pôr-se ao pôr-se; assim, garante não ser possível que a atividade de duvidar, que é o mesmo que pensar, não “se dê” quando “é dada”. Enunciada de forma impessoal é isso que essa prova exprime. Mas ela pode ser mesmo enunciada de forma impessoal, ou melhor, não subjetiva?

A narração em primeira pessoa parece dar um alento à filosofia cartesiana, quanto a esse problema. Contornando a pergunta, Descartes diz que está narrando algo que aconteceu com ele, a experiência de suas meditações metafísicas, e, evidentemente, se ocorreu com ele foi pessoal e subjetivo. Mas o artifício cartesiano é ambíguo. O filósofo deixa implícito em todo o seu discurso o fato de que não há experiência de pensar que não seja sustentada por um sujeito que pense, mas julgando isso ser um ranço de um “certo subjetivismo”, ou seja, de opinião não válida independentemente de uma subjetividade, parece querer de algum modo fugir disso. As bases do eu transcendental estão aqui lançadas, “confusamente é claro”.

E quem é Descartes? Não, seguramente, apenas um eu pensante. Ele é um homem que, entre outras coisas, por exemplo, teme represarias, julgamentos, condenações, suplícios. Mas, pelo menos, esse sujeito que sustenta o argumento do *cogito* seria um eu pensante? E os problemas começam a aparecer aqui. Por que não é tão evidente para Cartésio que esse mesmo sujeito que possui um corpo é também pensante? Por que é possível duvidar que o sujeito que duvida possui um corpo, mas não é possível duvidar que ele pensa? Descartes nunca experimentou a dificuldade de se pensar com dor, fome ou sono? Saber-se como corporal não é uma intuição tão imediata quando saber-se pensante?

A dificuldade parece em não se poder universalizar a experiência corporal, quando parece possível fazer isso com a experiência do pensar. Ou talvez, ela esteja na opção cartesiana pelo dualismo “matéria versus espírito”. O fato é que, para Descartes, o *cogito* prova que há um eu pensante. Posto isso, muito mais resta a investigar: e o corpo? E Deus? E as coisas do mundo?

Ainda que Descartes não narre a investigação que empreendeu desse modo, é bem provável que ele tenha tentado como pôde deduzir

de alguma verdade necessária a existência do corpo, de Deus e do mundo. A resposta que ele encontra, contudo, apesar de não ser tão evidente quanto o próprio cogito, permite-lhe amarrar todas as pontas soltas com um mesmo movimento. O único conhecimento até este ponto possível é o da existência do eu penso. Ora, o que é pensar? Descartes aceita uma aceção comum em sua época que o entende como o reino das ideias, podendo ser essas de três tipos: inatas, fictícias ou adventícias. As ideias adventícias seriam as produzidas na percepção. As inatas, aquelas que já possuímos antes de toda e qualquer experiência. As fictícias seriam formadas pela ação da imaginação. Dado que as ideias adventícias dependem dos sentidos e, considerando a possibilidade constante do engano a que esses nos submetem, não há como confiar nelas. Por sua vez, as ideias fictícias, como seu próprio nome denuncia, nem sequer possuem uma pretensão objetiva. Estando assim as coisas, não há como alcançar clareza e distinção sobre nossas ideias a não ser recorrendo àquelas inatas (DESCARTES, 2001). Essas são descobertas por procedimentos puramente analíticos, bastando examinar o próprio pensar para revelá-las. É o que Descartes fez no procedimento que o levou à certeza do *Cogito* e é o que ele continuará a tentar.

Há uma outra ideia revelada pela mesma estratégia, a ideia de Deus, herdada de uma tradição que se liga a Santo Anselmo e sua conhecida prova ontológica (TOMATIS, 2003). Trata-se de fazer coincidir as noções de Deus e de perfeição, comparar a perfeição com a natureza humana e, por fim, concluir pela origem sobre-humana dessa ideia, apoiado no pressuposto de que um efeito deve ter uma natureza proporcional a sua causa:

Em seguida, refletindo sobre o fato de que eu duvidava e de que, por conseguinte, meu ser não era completamente perfeito, pois via claramente que conhecer era maior perfeição que duvidar, ocorreu-me procurar de onde aprendera a pensar em alguma coisa mais perfeita que eu; e soube, com evidência, que deveria ser de alguma natureza que fosse, efetivamente, mais perfeita. Quanto aos pensamentos que tinha acerca de muitas outras coisas exteriores a mim, como o céu, a Terra, a luz, o calor e mil outras, não me preocupava tanto em saber de onde me vinham, porque, nada notando neles que me parecesse torná-los superiores a mim, podia crer que, se fossem verdadeiros, eram dependências de minha natureza, na medida em que ela tem alguma perfeição; e que, se não o fossem, eu os tirava do nada, isto é, eles

estavam em mim porque eu tinha falhas. Mas isso não podia ocorrer com a ideia de um ser mais perfeito que o meu, pois tirá-la do nada era algo claramente impossível. E, como não repugna menos que o mais perfeito seja uma consequência e uma dependência do menos perfeito do que do nada proceda alguma coisa, tampouco não podia tirá-la de mim mesmo. De modo que ela só podia ter sido inculcada por mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que eu, e que até tivesse em si todas as perfeições de que eu poderia ter alguma ideia, isto é, para explicar-me numa só palavra, que fosse Deus (DESCARTES, 2001, p. 39-40).

Aceita a argumentação construída até esse ponto, que nos propõe a certeza da existência da alma (*cogito*) e da existência do Ser perfeito (Deus), os próximos passos são bem mais fáceis de serem absorvidos. O traço fundamental dessas verdades, como já insinuamos, a clareza e a distinção, agora recebem toda a sua justificativa, atrelada à perfeição divina:

[...] aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, ou seja, que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, só é certo porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e tudo o que existe em nós vem dele. Daí resulta que nossas ideias ou noções, sendo coisas reais e provenientes de Deus, em tudo o que são claras e distintas, só podem ser verdadeiras (DESCARTES, 2001, p. 44).

Entre outras coisas, com isso a filosofia cartesiana enuncia que não só possuímos de fato algum conhecimento em relação às verdades necessárias ou às ideias inatas, mas ainda que qualquer investigação que possa ser guiada pelos critérios da clareza e distinção pode ser um caminho para se atingir o conhecimento, inclusive no que concerne ao exame da percepção e das ideias adventícias a ela atreladas, ou mesmo no que concerne ao uso da imaginação, como acontece no sono:

Ora, depois que o conhecimento de Deus e da alma deu-nos assim a certeza dessa regra, é bem fácil saber que os sonhos que imaginamos durante o sono não devem de modo algum fazer-nos duvidar da verdade dos pensamentos que temos quando acordados. Pois se acontecesse que, mesmo dormindo, ocorresse alguma ideia muito distinta, como, por exemplo, que um geômetra inventasse alguma nova demonstração, seu sono não a impediria de ser verdadeira. E, quanto ao erro mais comum de nossos sonhos, que consiste em nos

representarem diversos objetos exteriores da mesma maneira como fazem nossos sentidos, não importa que ele nos leve a desconfiar da verdade de tais ideias, porque elas também nos podem enganar sem estarmos dormindo: como quando quem está com icterícia vê tudo amarelo, ou quando os astros ou outros corpos celestes muito afastados nos parecem muito menores do que o são. Pois, enfim, quer estejamos acordados, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. Há que se notar que digo de nossa razão, e não de nossa imaginação, nem de nossos sentidos. Assim, embora vejamos o sol muito claramente, nem por isso devemos julgar que ele seja apenas do tamanho que o vemos; e podemos bem imaginar distintamente uma cabeça de leão enxertada no corpo de uma cabra, sem que por isso tenhamos de concluir que haja no mundo uma quimera, pois a razão não nos dita que o que assim vemos e imaginamos seja verdadeiro. Mas ela nos dita que todas as ideias ou noções devem ter algum fundamento de verdade; pois, senão, não seria possível que Deus, que é absolutamente perfeito e verdadeiro, as tivesse posto em nós. E, porque nossos raciocínios nunca são tão evidentes nem tão inteiros durante o sono como durante a vigília, se bem que por vezes nossas imaginações então sejam tanto ou mais vivas e expressivas, a razão também nos dita que, não podendo nossos pensamentos ser totalmente verdadeiros, porque não somos totalmente perfeitos, a verdade que eles têm deve infalivelmente achar-se naqueles que temos quando acordados do que em nossos sonhos (DESCARTES, 2001, p. 45-46).

Deste modo, o conhecimento do ser perfeito nos assegura que, sempre que orientados pela clareza e distinção, além do conhecimento das verdades do pensar (*res cogitans*), também há outro plano de verdades acessíveis, o da *res extensa*: a matéria, ou melhor, as coisas corporais e suas modificações.

A esse respeito, compartilhando uma outra opinião de sua época, Descartes distingue entre propriedades primárias e propriedades secundárias. Estas últimas seriam percebidas pelos sentidos externos: cores, sabores, odores, texturas, sons etc. Sobre elas, entretanto, paira a mais completa impossibilidade de consenso, sendo cada um senhor do que sente. Some-se a essa fragilidade o engano dos sentidos e a dificuldade em distinguir entre sono e vigília, e logo se compreenderá o porquê da desconfiança de Descartes a respeito dos dados ofertados pelos sentidos, o que o leva mesmo a duvidar que possuamos um corpo (DESCARTES, 2004).

Entretanto, ainda que tudo que se possa aprender por meio de sentidos seja imaginário, é preciso reconhecer que o mundo externo também nos transmite, de algum modo, conhecimento evidente, claro e distinto, por meio de dados simples e universais, propriedades primárias relacionadas com a extensão e a quantidade:

[...] ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que residem em nesse pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes (DESCARTES, 2004, p. 95).

Enfim, a investigação sobre o conhecimento proposta por Descartes faz acrescentar-se, na estrutura do conhecimento, ao conjunto das verdades inatas do reino da *res cogitans* outras verdades pertencentes ao domínio da *res extensa*. Aí está a essência do dualismo cartesiano, que alcança tudo o que não seja Deus, incluindo o próprio homem, constituído por corpo e alma (DESCARTES, 2001).

3 A GNOSIOLOGIA CARTESIANA E O PROBLEMA DO MAL

O sistema cartesiano assegura que é possível o conhecimento não só no âmbito do pensar, mas também naquele da extensão, ainda que há uma forma a ser respeitada para que uma crença verdadeira possa ser adequadamente justificada e, assim, dita propriamente conhecimento. Segundo os critérios cartesianos: a clareza e a distinção. Essa observação deixa a impressão de que Descartes está a um passo de Kant. Com efeito, não é que haja uma verdade racional e uma outra irracional, mas há uma extensão dos poderes da razão também para o campo da *res extensa*.

Por isso, o erro não pode ser entendido como um produto direto de nossos sentidos. Por si mesmos os dados dos sentidos não produzem nenhum juízo e o erro só diz respeito a uma crença que não

pode ser justificada ou a um juízo sem fundamento, pelo menos segundo a filosofia cartesiana. À pergunta “por que subsiste em nosso pensar a possibilidade de uma opinião falsa?”, responde-se ao modo de Platão: “de fato, não há essa possibilidade, pois uma opinião falsa é um contrassenso, já que não se pode mais dizer nem sequer que é uma crença uma afirmação na qual não cremos mais”. Posicionando-se como um sujeito que medita sobre si mesmo, uma opinião falsa é, realmente, um contrassenso. Todavia, como já dissemos, a posição de Descartes a esse respeito é ambígua, como de fato o é aquela de grande parte da modernidade (como Spinoza, Kant e Hegel). Refiro-me, como já acenei acima, a que Descartes pretende um distanciamento de toda a subjetividade, acreditando fazer um discurso ainda assim subjetivo. O afastamento se dá enquanto o sujeito cognoscente moderno deve assumir o lugar de um puro sujeito que pensa e que se dispõe a conhecer a verdade objetiva, na direção do idealismo. Quanto a assumir os panos da subjetividade, minha impressão é que a assunção da subjetividade em Descartes é por demais artificial, de modo a afastar irremediavelmente o *Cogito* de Descartes mesmo. Não é um dos maiores desafios da modernidade achar um modo de pensar que conserve o compromisso com a verdade sem, contudo, negar a experiência concreta de si? Ora, Descartes não parece conseguir fazer isso.

Em um jogo de espelho nada natural, a compreensão cartesiana do falso conhecimento (contradição), da falsa verdade (contradição), ou melhor ainda, do reconhecimento da opinião alheia como não correspondente a nada de fato, dada a impossibilidade de reconhecer o próprio engano no ato de se enganar, é explicada pelo cartesianismo pela dificuldade de manter uma disposição cognoscitiva puramente racional, leia-se: clara e distinta. E por que não conseguimos manter tal disposição?

Conforme uma hipótese clássica das *Meditações Cartesianas*, em razão de algum *Gênio Maligno*? Talvez Descartes seja muito cristão para aceitar essa explicação; talvez seja ela uma técnica de *ludibrium*, que consiste em afirmar uma tese quando, na verdade, se mostra que o argumento mais forte é justamente o seu oposto; prática esta, neste período, bem mais comum do que se gostaria de admitir (FANNING,

2016)³. De qualquer modo, com a mesma facilidade com a qual a conjectura do *Deus Mal* é proposta, ela é abolida, por meio de um argumento pouco capaz de colher adesões e que, em resumo, possui a seguinte expressão: Deus não é mal porque é bom; sabemos que ele é bom porque é perfeito e ele é perfeito, porque de outro modo não há como justificar a ideia dele, de perfeição, que tenho em mim – pressupondo a tese de que o inferior não pode explicar/gerar/causar o superior (DESCARTES, 2004).

Concedendo a Descartes que o erro não vem de Deus, nem dos sentidos, incapazes de juízo, de onde, então, ele provirá?

De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e muito perfeito na sua espécie; nem tão pouco o poder de entender ou de conceber: pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane. Onde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas entendo; quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque (DESCARTES, 2004, p. 127).

Em síntese, o erro só será cometido quando nossa vontade, por um desajuste qualquer, apossa-se indevidamente do entendimento, violando os limites do claro e distinto, não só no que concerne ao verdadeiro e ao falso, mas também ao bem e ao mal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

³ Uma tese sustentada por Philip Fanning em seu *Isaac Newton* e a transmutação da alquimia. Segundo ele uma das características das teses modernas era o fato de serem enunciadas de modo muito ambíguo, não só por medo de um julgamento perante o tribunal da inquisição, mas da execração pública perante o tribunal da ciência. Nesse sentido, figuras como Francis Bacon ou Isaac Newton são enigmáticas em razão da diversidade entre suas imagens públicas de homens de ciência e suas práticas privadas nada ortodoxas, que incluíam magia e alquimia.

Seguindo a argumentação antes proposta, claro fica que, para a filosofia de Descartes, o engano e o pecado têm uma mesma origem: o mal. Esse não provém de Deus, mas nasce pela corrupção da própria vontade humana. Descartes traça um projeto que só alcançará sua maturidade no criticismo kantiano, segundo o qual a condenação do homem está em, não orientando corretamente a sua vontade, em si indiferente quanto ao bem ou ao mal, o verdadeiro e o falso, acabar por perde-se. Mas o dado essencial desse projeto não está tanto no motivo de perdição, que será quase que esquecido, mas no remédio oferecido: a contenção do entendimento ou a submissão da vontade à razão.

Isso dito, não há como não reconhecer a centralidade do problema do mal também em Descartes, o qual pode ser entendido, senão em sentido teológico, pelo menos como negação do que se acreditava ser o que há de mais nobre no homem: sua natureza racional. Não só sua filosofia nasce da confusão provocada pelo mal (a incerteza das opiniões), como se sustenta em razão do bem (da hipótese do Deus bom) e tem seu fim no bem (conter a vontade pelo entendimento). A sua sustentabilidade, porém, é bastante frágil; o que, aliás, aguçará ainda mais as tentativas de proposição de outras vias de resposta. Observando de perto, Susan Neiman (2003) parece ter razão. Embora não explicitamente, a questão do mal será um pano de fundo onipresente na filosofia moderna. Causa espanto que ela seja quase tão desconsiderada quanto o estudo sobre meteoros de Descartes ou a metafísica de Newton.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Kwame Anthony. *Introdução à filosofia contemporânea*. Tradução: Vera Lúcia Mello Joscelyne. 2. Ed. – Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

BRUCE, Michael e BARBONE, Steven (org.). *Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental*. São Paulo: Cultrix, 2013.

CARVALHO, Olavo de. *Aristóteles em Nova Perspectiva*. Campinas: Vide Editorial, 2013.

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

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. São Paulo: Unicamp, 2004.

FANNING, Philip Ashley. *Isaac Newton e a transmutação da alquimia: uma visão alternativa da revolução científica*. Balneário Camboriú (SC): Livraria Danúbio, 2016.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Edson Bini, Bauru/SP: EDIPRO, 2007.

TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus, 2003.

GIORDANO BRUNO: A “FILOSOFIA NOLANA” CONTRA A “FILOSOFIA VULGAR”

José Teixeira Neto¹
Jeniffer Lopes Batista²

Felippo Bruno nasceu na cidade de Nola, Itália, em 1548 e tornou-se frade dominicano, momento em que adotou o nome Giordano Bruno, e em 1600 foi condenado à morte na fogueira pela Inquisição Romana acusado de heresia³. Também conhecido como Nolano, o filósofo Giordano Bruno defendia o universo infinito e sem centro fixo, além de afirmar a existência de infinitos mundos semelhantes à terra. Denominada por ele próprio “filosofia nolana”, a base dessa filosofia que se contrapõe a “filosofia vulgar,” encontra-se nas obras italianas⁴: *Castiçal; A ceia das cinzas; A causa, o princípio e o uno; O infinito, o*

¹ Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN, Curso de Licenciatura Filosofia, Campus Caicó-CaC. E-mail: josteix@hotmail.com

² Discente da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN, Curso de Licenciatura em Filosofia, Campus Caicó-CaC. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Pesquisa-PIBIC/CNPq (UERN 2016/2017). Projeto de Pesquisa: Giordano Bruno (1548-1600): O universo infinito e os infinitos mundos. E-mail: jeniffer_lopes13@hotmail.com

³ Na primeira denúncia de Giovanni Mocenigo ao inquisidor de Veneza em 1593 aparecem diversas acusações. Sobre os aspectos que trataremos nesse capítulo, o denunciante afirma: “que el mundo es eterno, y que los mundos son infinitos, y que Dios los crea en número infinito continuamente, porque dice que puede quanto quiere;” e “Ha mostrado la intención de querer convertirse en autor de una nueva secta, bajo el nombre de una nueva filosofía” (ACTAS DEL PROCESO, 2004, p. 25; 26; Para as respostas de Bruno a essas acusações ver páginas 53-57); sobre a vida de Bruno ver o já clássico: SPAMPANATO, V. Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti. Messina: Casa Editrice Giuseppe Principato, 1921. Uma análise jurídica do processo é estudada por: BARRETO, Ricardo M. Do infinito, da magia e da inquisição: uma observação histórico-jurídica do processo de Giordano Bruno.

⁴ Sobre as obras italianas Nuccio Ordine (2006, p. 1) considera que “Não se trata, como à primeira vista poderia se pensar, de um percurso desconexo, como se a passagem de um texto ao outro fosse ditada somente pelas situações contingentes, por mudanças repentinas, por estratégias vinculadas a eventos imprevisos. Em sua estrutura de fundo, as obras italianas são antes o fruto de um desenho filosófico coerente, o testemunho de um projeto que estende da *Cena* – e de modo menos sistemático, já no *Candelaiio* – aos *Furor*?”.

*universo e os mundos; A expulsão da besta triunfante; A cabala do cavalo Pégaso e Os furores heroicos.*⁵

No século XVI Bruno rejeitou a cosmologia aristotélica e a astronomia ptolomaica que afirmavam ser o universo uma esfera finita - pois é pressuposta a ideia da existência de um centro - fechada, hierarquizada e constituída de outras esferas que se movimentam ao redor de um centro imóvel, a terra. O movimento, segundo Aristóteles é algo natural e inerente à natureza das próprias esferas e o motor imóvel é o que o origina e está fora do mundo.⁶ Acerca da filosofia dominante em sua época, destacamos o seguinte fragmento de Bruno:

[...] a famosa e vulgar ordem dos elementos e corpos mundanos é um sonho e uma vaníssima fantasia, pois nem por natureza se verifica, nem por razão se prova e argumenta, nem deve por conveniência, nem pode por potência, existir de tal maneira. Resta saber, então, que existe um campo infinito e espaço continente que abarca e penetra tudo (GIORDANO BRUNO, 2011, p.111).

Giordano Bruno elogia Copérnico por, segundo ele, ter sido capaz de libertar-se da cegueira da filosofia comum e vulgar, entretanto o filósofo italiano deixa claro que Copérnico não se afastou muito de tal filosofia. (GIORDANO BRUNO, 2012, p. 25-26):

Ele tinha um espírito grande, elaborado, diligente e profundo; um homem que não foi inferior a nenhum dos astrônomos que o precederam, [...]; um homem que, no que diz respeito à capacidade natural de pensar, foi muito superior a Ptolomeu, Hiparco, Eudoxo e a

⁵ Os textos que compõem os diálogos italianos foram escritos por Bruno entre 1582-1585. A peça *Castiçal* foi escrita em Paris em 1582 e os restantes foram escritos em Londres: em 1584 foram escritos *A ceia das cinzas; A causa, o princípio e o uno; O infinito, o universo e os mundos; A expulsão da besta triunfante* e em 1585 foram escritos *A cabala do cavalo Pégaso e Os furores heroicos*. Para o período que vai de 1581-1585 ver o capítulo “Entre Paris e Londres: 1581-1585” em Ordine (2006, pp. 1- 16). Para uma introdução ao pensamento de Giordano Bruno: BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na renascença*, Caixias do Sul, RS: Edcus, 2007; CANONE, Eugenio. Giordano Bruno, In: BLUM, Paul Richard. (Org.). *Filósofos da Renascença*. Uma introdução. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2000, pp. 247-267.

⁶ Sobre essas concepções ver o capítulo VII de *As revoluções dos orbes celestes* de Nicolau Copérnico (1996, p. 37-38): “Por que razão os antigos pensaram que a terra se não move, estando no meio do universo e sendo o seu centro”. Ver também o quarto diálogo de *Acerca do infinito, do universo e dos mundos* de Giordano Bruno (2011, pp. 121-143).

todos aqueles que seguiram os caminhos traçados por eles. Superior por ter-se libertado de alguns falsos pressupostos, para não dizer da cegueira, da filosofia comum e vulgar. No entanto, ele não se afastou muito dela, porque, ao ser mais estudioso da matemática que da natureza, não pôde penetrar e aprofundar a ponto de arrancar as raízes de princípios vãos e inconvenientes e, com isso, resolver perfeitamente todas as dificuldades contrárias, libertando-se a si mesmo e aos outros de tantas investigações vãs, a fim de contemplar as coisas constantes e certas. Mas, mesmo diante disso tudo, quem poderá louvar, na justa medida, a excelência desse alemão que, sem dar atenção à multidão estúpida, manteve-se firme diante da torrente da fé contrária? (**Cursivo nosso**).

Portanto, apesar de louvar Copérnico, Bruno aponta os limites da sua revolução. A ressalva bruniana, como vimos, sugere que Copérnico é “[...] mais estudioso da matemática que da natureza, [...]” e seu discurso é “mais matemático que natural” (GIORDANO BRUNO, 2012, pp. 25-26). O que está por trás dessa ressalva?⁷ É importante observar que nesse mesmo texto Bruno também reconhece, em carta ao Papa Paulo III⁸, que Copérnico “[...] não desempenhou somente o papel do matemático que suponha, mas também do físico que demonstrava o movimento da terra” (GIORDANO BRUNO, 2012, pp. 72). Nesse ponto, pode-se legitimamente inferir que Giordano está a defender que as teses do *De revolutionibus* sobre o movimento não são apenas ficções e imaginações dos geômetras. Porém, mesmo que fossem ficções, os geômetras devem ter a liberdade de “ficcional e imaginar”: “Não podendo encontrar, de nenhum modo, suas verdadeiras causas, é-lhes

⁷ Para Nuccio Ordine, o heliocentrismo copernicano “[...] permanece preso num universo fechado, num cosmo circunscrito à esfera cristalina das estrelas fixas” e, principalmente, Bruno havia compreendido que uma razão exclusivamente matemática não seria “[...] suficiente para extrair das teorias copernicanas, com radicalidade, todas as consequências necessárias” (2006, p. 69). Ou seja, a razão matemática não daria conta de uma “geometria do infinito” que implica em um “[...] salto, um esforço que pode ser concebido somente pela filosofia” (2006, p. 70). Por sua vez, Lopes (2010, p. 50) afirma que “Para Bruno toda esta discussão [cosmológica] se dá no âmbito filosófico; o ambiente no qual estava Copérnico ao fazer suas afirmações sobre o universo, é o ambiente matemático, do cálculo, da observação, dos fenômenos, não permitia uma crítica ao modelo vigente, ao modelo aristotélico. A matemática não tem condições de fazer sozinha esta tarefa. Somente no ambiente filosófico é possível realizar esta tarefa”.

⁸ “Prefácio de Nicolau Copérnico ao *Livro sobre as revoluções*, dedicado a Sua Santidade Paulo III, Sumo Pontífice” (NICOLAU COPÉRNICO, 1996, pp. 05-11).

lícito ficcionar e imaginar as suas de acordo com os princípios da geometria [...]” e que “[...] não é necessário que as hipóteses sejam verdadeiras, nem mesmo que sejam verossímeis” (GIORDANO BRUNO, 2012, pp. 70-71).

Parece-nos que não seria errado afirmar que Bruno se apropria da revolução copernicana e das concepções de “[...] outros indivíduos certamente muito raros, [...]” para superá-las afirmando-as, por exemplo, “[...] por outros princípios mais sólidos” (GIORDANO BRUNO, 2012, pp. 72-73):

Mas, ao Nolano, certamente pouco importa se Copérnico, o pitagórico Hicetas de Siracusa, Filolau, Heráclides de Ponto, Ecfanto o pitagórico, Platão no *Timeu* (ainda que de modo tímido e inconstante, pois sustentava isso mais por crença que por ciência), o divino Cusano no segundo livro da *Douta ignorantia*, e outros indivíduos certamente muito raros, tenham afirmado, ensinado e confirmado isso antes dele, porque ele o afirma por outros princípios mais sólidos, que lhe permitem, não por autoridade, mas por inteligência viva e razão, ter isso de modo seguro como qualquer outra coisa que possa ter por certa.

Ao rejeitar a tradição vigente, Bruno anuncia uma nova filosofia, aquela que contraria a filosofia vulgar, predominante em seu tempo, isto é, a filosofia aristotélico-ptolomaica. O filósofo italiano vê-se como o propagador da verdadeira filosofia, aquela que liberta o espírito humano e o conhecimento que se encontrava enclausurado, que ultrapassa os limites do mundo e rompe com as esferas acrescentadas por matemáticos e filósofos cegos e vulgares: “Nossa razão não está mais aprisionada aos grilhões dos oito, nove e dez moventes com seus motores” (GIORDANO BRUNO, 2012, p. 32). O filósofo Nolano afirma a existência de um único céu, a infinitude do universo, ideia defendida pela alegação de que este é efeito infinito de uma causa infinita, Deus. Por esta razão, o universo é vestígio da divindade e esta deve ser procurada dentro de nós, uma vez que está mais dentro de nós do que nós mesmos estamos. Sendo efeito infinito de uma causa infinita, o universo é infinitamente infinito quanto ao seu modo de ser e quanto à sua capacidade física, portanto é destituído de centro, não convém a nenhum corpo estar no centro ou na periferia, podendo ainda este estar em todos os lugares, visto que o

estabelecimento de um centro depende da perspectiva do observador. Assim, os habitantes da Terra afirmam que esta está no meio, os da Lua acreditam ter ao seu redor o Sol, a Terra e todos os outros corpos. (GIORDANO BRUNO, 2012).

A imobilidade da Terra é negada em razão de não ser o núcleo do universo. Os astros movem-se por um princípio intrínseco, isto é, sua alma própria, assim, não cabe à procura de um motor imóvel externo aos planetas, contrariando a cosmologia aristotélica. Torna-se evidente a existência de uma concepção animista, tendo em vista que os corpos – planetas – são entendidos como animais. Se não fossem movidos por princípio interno, mas sim externo, seus movimentos seriam violentos e acidentais. (GIORDANO BRUNO, 2012).

Por fim, em *A Ceia das cinzas* (2012) impressiona o modo como Bruno (2012, p. 33) toma para si a tarefa de instaurar uma nova filosofia contra a filosofia vulgar que está em crise na segunda metade do século XVI:

[...] *um só, mesmo que sozinho, pode e poderá vencer e, ao final terá vencido e triunfará contra a ignorância geral.* E não há dúvida disso, se o assunto deve ser determinado, não pela multiplicidade dos testemunhos cegos e surdos, das convicções e das palavras vazias, mas pela força de um pensamento bem orientado que, por fim, acabará por se impor, pois, na realidade, todos os cegos não valem por um que vê, e todos os estúpidos não podem substituir um sábio (GIORDANO BRUNO, 2012, p. 33, *cursoivo nosso*).

A afirmação de *A ceia das cinzas* (2012, p. 32; 87) de que o universo é “[...] o infinito efeito da infinita causa, o vestígio vivo e verdadeiro do infinito vigor [...]”, ou como afirma posteriormente no mesmo texto, “[...] efeito e consequência de uma causa infinita e de um princípio infinito [...]” levou Bruno a concluir, como já vimos, que o universo “[...] deve ser infinitamente infinito quanto à sua capacidade física e quanto ao seu modo de ser”. A seguir, buscaremos pensar, na

análise de *A causa, princípio e o uno*⁹, a relação entre a causa infinita e o universo infinito.¹⁰

Bruno e os interlocutores discutem no segundo diálogo de *A causa, princípio e o uno* sobre a possibilidade de se conhecer a causa e o princípio a partir das “coisas causadas e determinadas por um princípio” (GIORDANO BRUNO, 2014, p. 68). Em primeiro lugar, por boca de Teófilo, porta voz de Bruno no diálogo, eles diferenciam “a causa e o princípio próximos” e “a causa e o princípio primeiros” quanto à possibilidade de serem conhecidos. Com relação aos primeiros, Bruno afirma que “não facilmente” podem ser conhecidos e com relação aos segundos, afirma que “muito dificilmente (ainda que por vestígio)” ou como afirma na página seguinte “senão pelo modo menos eficaz do vestígio”.¹¹ Depois, segundo Bruno, ao “filósofo da natureza” não compete expor todas as causas e todos os princípios, mas somente “as físicas”, pois não se pode necessariamente inferir do conhecimento da causa e do princípio próximo o “conhecimento das outras”, isto é, da causa e dos princípios primeiros. Dessa conclusão, segue a clara separação entre filosofia e teologia, entre o filósofo e o teólogo, pois para Bruno “não é necessário” que ambas as causas e princípios sejam tratados pela mesma “disciplina” (2014, p. 69).

O diálogo prossegue até Dicson, interlocutor no segundo diálogo, apresentar as razões pelas quais a causa e o princípio primeiros não podem ser conhecidos senão por vestígios:

DICSON. Aqui está, então, a razão pela qual, tanto por ser infinita como por estar muitíssimo distante daqueles efeitos que são o termo último

⁹ Sobre o lugar desse texto no conjunto da obra bruniana conferir: Leinkauf (2014, p. XX-XXI). Sobre a metafísica de *A causa, princípio e o uno*, conferir Santos (2015, p. 63-73).

¹⁰ Essa relação não é o objeto central das discussões de *A causa, princípio e o uno*. Para Nuccio Ordine (2006, p. 77) “Aqui é colocada em discussão a relação antagonica que Aristóteles instaura entre forma e matéria, entre ato e potência”. Porém, Ordine (p.83) conclui análise dessa obra justamente afirmando que “Em sua forma mais elevada de expressão, a filosofia se concretiza exatamente nessa investigação do Uno, nessa contemplação da natureza, nesse esforço de apanhar o invisível no visível, a unidade na multiplicidade”. Ora, a partir das concepções infinitistas de Bruno, é exatamente isso que esse capítulo pretende sublinhar a partir da seleção de alguns textos.

¹¹ O conhecimento de Deus por “vestígios” ou por “enigmas” foi desenvolvido antes de Bruno por Nicolau de Cusa. Para essa discussão em Nicolau de Cusa indicamos o *De docta ignorantia*.

no percurso de nossa faculdade discursiva, da substância divina nada podemos conhecer senão por vestígios, como dizem os platônicos; ou por efeito remoto, como dizem os peripatéticos; pelas vestimentas, como dizem os cabalistas; pelos ombros ou por trás, como dizem os talmudistas; por espelho, sombra e enigma, como dizem os apocalípticos (GIORDANO BRUNO, 2014, pp. 70-71).

A conclusão de Dicson não satisfaz Bruno. Declarar que por ser infinita não podemos conhecer a causa e o princípio primeiros senão por certa analogia ou comparação ao modo como conhecemos a causa “próxima” a partir dos seus efeitos não acrescenta nada ao que a tradição, aduzida por Dicson, já afirmara. Parte dessa tradição certamente reconheceria, entre elas pensamos a peripatética, que a razão pode conhecer as causas “próximas” das coisas e, bastaríamos citar as cinco vias de Tomás de Aquino, para concluir que parte da escolástica reconheceria que de fato a razão pode conhecer a causa e o princípio primeiros, mesmo sem o auxílio da revelação. Para Nolano “há ainda mais” a ser considerado. Se nas coisas artificiais, ou seja, em uma estátua, podemos conhecer o escultor pelo efeito que produziu, o mesmo não se dá na natureza.

A ressalva de Bruno se fundamenta no fato de que o universo, por ser infinito, não pode ser perfeitamente visto ou compreendido:

TEÓFILO. Mas há ainda mais: como *não vemos perfeitamente este universo*, cuja substância e princípio são tão difíceis de compreender, acabamos conhecendo o primeiro princípio e a primeira causa muito menos pelos seus efeitos do que possa ser conhecido Apeles pelas estátuas que esculpiu, já que estas podemos vê-las todas e examiná-las em seus detalhes, mas *esse não é o caso do grandioso e infinito efeito da potência divina*; assim, essa similitude deve ser compreendida sem ser tomada como uma analogia proporcional. (GIORDANO BRUNO, 2014, p. 71. *Cursivo nosso*).

Além de reafirmar a relação entre o universo e o divino nos termos já vistos em *A ceia das cinzas*, dois aspectos chamam a atenção: em primeiro lugar, a suspeita bruniana de que o homem não pode “ver” o universo, a natureza, e “compreender” seu princípio e sua substância e, por isso mesmo, o problema do conhecimento da substância divina não se encerra no fato dela ser infinita e distante dos efeitos, mas principalmente, no fato de que seus “vestígios”, por serem também

infinitos, não podem ser adequadamente conhecidos. Em segundo lugar, destacamos a rejeição a “analogia proporcional”. Num primeiro momento, poderíamos supor que Bruno está apenas repetindo um princípio caro a Nicolau de Cusa: “não há proporção do infinito ao finito” (*A douta ignorância*, L. I, cap. I, n. 9, p. 7). Porém, talvez pudéssemos sugerir que o problema não se resumiria a desproporcionalidade entre o efeito finito e a causa infinita. Parece-nos que essa rejeição bruniana se sustenta mais no fato, como o próprio Bruno indica, do homem não conhecer o universo que é efeito infinito da causa infinita. Então, é possível uma similitude entre o efeito infinito e a causa infinita, mas não uma analogia de proporcionalidade.¹² Diante desses limites, a conclusão de Teófilo e Dicson é que se deve abster “de tratar um tema tão elevado” e que “basta conhecer moral e teologicamente o primeiro princípio”. Assim, mesmo reconhecendo que “os magníficos astros” ou “grandes animais” ou “inumeráveis mundos” “[...] manifestam e proclamam num espaço infinito, com inumeráveis vozes, a excelência e a majestade infinitas de seu primeiro princípio e de sua primeira causa”, Bruno convida Dicson a deixar de lado “uma tal consideração, visto que é superior a todo sentido e a todo intelecto” e a examinar “o princípio e a causa, que, enquanto vestígio, ou é a própria natureza ou resplandece no elemento e no ventre da natureza”. GIORDANO BRUNO, 2014, p. 72). Na sequência, portanto, as discussões se centram em pensar a matéria e a forma com relação ao universo e à natureza e não ao divino, ou seja, uma clara passagem e separação entre a filosofia e a teologia, entre o filósofo e o teólogo.

¹² Para Nicolau de Cusa também não seria possível uma analogia de proporção: “[...] toda a investigação consiste numa proporção comparativa fácil ou difícil. É por isso que o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido” (*A douta ignorância*, L. I, cap. I, n. 03, p. 4); mas também para ele “A precisão na combinação das coisas corpóreas e a adaptação exacta do conhecido ao desconhecido ultrapassam de tal maneira a razão humana [...]”. Assim, nem é possível conhecimento preciso na relação infinito e finito nem com relação às coisas finitas. (*A douta ignorância*, L. I, cap. I, n. 04, p. 4), ou seja, nem na relação vertical nem nas relações horizontais. Certamente, por isso, a saída para o conhecimento de Deus é através do símbolo ou enigma, mas as coisas naturais não podem ser utilizadas para esse caminho (a razão disso não podemos explicar nessa nota). Nicolau, portanto, em *A douta ignorância* escolhe os símbolos matemáticos “[...] os mais convenientes por causa da sua incorruptível certeza” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XI, n. 32, p. 25).

Podemos encontrar, no final do terceiro diálogo de *A causa, o princípio e o uno*, a partir do conceito de matéria enquanto princípio, certa distinção entre o princípio divino e o universo. De acordo com Giordano Bruno (2014), como princípio, a matéria pode ser considerada como potência e como substrato. Enquanto potência, de algum modo, a matéria pode ser encontrada em todas as coisas. A potência pode ser “potência ativa”, através da qual algo opera, e a “potência passiva”, pela qual algo pode ser, ter ou receber o substrato de um eficiente. Em relação à potência passiva não há nada a que se possa atribuir o ser sem que lhe seja também atribuída a possibilidade de ser. Dessa forma, uma potência não existe sem a outra e a primeira implica a segunda e vice-versa. Consta-se uma unidade entre elas e torna-se evidente que essa atribuição deve ser feita ao primeiro princípio, posto que a possibilidade absoluta, entendida como a possibilidade que as coisas em ato possuem de ser, não precede a atualidade nem a sucede, mas a possibilidade de ser acompanha o ser em ato, não o precede, isto porque se o que tem possibilidade de ser fizesse a si mesmo, este seria antes mesmo de ser feito. O primeiro princípio é tudo o que pode ser, pois não seria tudo se não fosse dotado da possibilidade de ser tudo; nele, potência ativa e passiva equivalem-se, contrários e opostos são uno e idêntico, todas as coisas são nele uma única e mesma. Todavia, as outras coisas mesmo sendo o que podem ser não são tudo o que podem ser, o ato é limitado. Apenas o primeiro princípio é tudo o que pode ser: “Aquilo que é tudo o que pode ser é uno, compreende em seu ser todo o ser”. (GIORDANO BRUNO, 2014, p.120).

O Nolano parece fazer uma distinção entre o primeiro princípio e o universo, isto é, tudo o que é distinto do primeiro princípio, o que poderia negar a tese que afirma traços panteísticos em suas obras. Cabe lembrar que a doutrina panteísta consiste na identificação total entre Deus e o universo. O filósofo italiano afirma que o universo, por ser o grande simulacro, a grande imagem, a natureza unigênita do primeiro princípio, é tudo o que pode ser, dado a mesma capacidade de conter a totalidade da matéria, entretanto já não é tudo o que pode ser “[...] devido às mesmas diferenças, aos modos às propriedades e individualidades; porém, ele não é nada mais que uma sombra do primeiro ato e da primeira potência [...]”. (GIORDANO BRUNO, 2014, p. 121). Desse modo, potência e ato no universo não são absolutamente a

mesma coisa, pois nenhuma de suas partes tem a possibilidade de ser tudo o que pode ser:

Sem contar que, naquele modo específico que dissemos, o universo é tudo o que pode ser, segundo o modo da explicação, da dispersão e da distinção, ao passo que seu princípio é tudo o que pode ser de modo unitário e indiferenciado, porque nele tudo é tudo e absolutamente uma única e mesma coisa, sem diferença e sem distinção¹³ (GIORDANO BRUNO, 2014, p. 121).

Aos atributos do primeiro princípio também se deve estender a afirmação de que são tudo o que podem ser, isto é, a beleza é toda a beleza que pode ser, a bondade é toda a bondade que pode ser, da mesma maneira sucede-se com a grandeza. Já as coisas particulares são tudo o que tem potencialidade para serem. Giordano Bruno utiliza o Sol como exemplo. O Sol não é tudo o que pode ser, não é capaz de se fazer presente em todos os lugares em que pode estar, quando está no Oriente não está no Ocidente. Todavia se a intenção for demonstrar como Deus é Sol, diz-se que, por ser tudo o que pode ser, está por igual e simultaneamente no Oriente e no Ocidente. O Sol move-se e muda de posição, não é possível estar atualmente em um ponto sem estar potencialmente em todos os outros, assim, tem a possibilidade de estar ali. Sendo tudo o que pode ser, estará inteiro ao mesmo tempo em todas as partes e em tudo, tornando-se móvel e rápido a ponto de ser absolutamente estável e imóvel. Por isso, não é possível afirmar que partiu e retornou, pois está todo inteiro em tudo, na totalidade do círculo e em cada uma de suas partes. (GIORDANO BRUNO, 2014).

Tendo em vista a peculiaridade do primeiro princípio que é “ato absolutíssimo, que é idêntico à potência absoluta, não pode ser compreendido pelo intelecto, senão pela via da negação” (GIORDANO BRUNO, 2014, p. 124)¹⁴. A explicação de Dicson, um dos dialogantes,

¹³ Para a doutrina da *complicatio* e da *explicatio* ver *A douta ignorância* Livro II, Cap. III, n. 105, p. 75.

¹⁴ Bruno (2014, pp. 125-126, *cursivo nosso*) se antecipa a uma provável acusação por parte dos teólogos sobre o sentido da coincidência: “E, no que diz respeito ao nosso propósito, é impossível (suprimindo o nome matéria e por mais capcioso e maldoso que seja o espírito) encontrar um teólogo que me possa acusar de impiedade pelo que digo e penso sobre a coincidência entre a potência e o ato, tomando ambos os termos como absolutos. Disso gostaria de

para a necessidade da via negativa tem a ver com a impossibilidade do intelecto medir “em ato” o princípio primeiro que por ser imenso, “não pode ser maior”. Porém, o intelecto “[...] quando quer compreender, ele deve formar para si a espécie inteligível, assemelhar-se, comensurar-se e igualar-se a ela”. É impossível, portanto, que “aquilo que não é tudo o que pode ser” possa medir “aquilo que é o que pode ser”, pois, cada imagem formada e cada medida tomada pode ser ainda mais perfeita e ainda mais certa. Assim, a imagem inteligível formada pelo intelecto sempre estará aquém do princípio primeiro que deve ser medido.

Gostaríamos aqui de finalizar essa análise de *A causa, o princípio e o uno* citando um passo longo, mas significativo para concluir essa disposição entre o uno infinito e o universo infinito:

TEÓFILO: O universo é, pois, uno, infinito, imóvel. Afirmo que uma é a possibilidade absoluta, que um é o ato absoluto. Uma a forma ou a alma; uma a matéria ou o corpo. Uma a coisa. Um o ser. Um o máximo e ótimo, que não deve poder ser compreendido e que, por isso, é indefinível e não limitável, e portanto, infinito e ilimitado e, por conseguinte, imóvel. Ele não tem movimento local, pois não há fora dele lugar para onde ele possa se transportar, dado que ele é o todo. Ele não se gera, pois não há outro ser que ele possa desejar ou esperar, dado que ele é todo o ser. Ele não se corrompe, porque não há outras coisas em que ele possa se transformar, dado que é infinito, um infinito ao qual não se pode acrescentar algo nem dele algo subtrair, pois o infinito não tem partes mensuráveis. Ele não conhece mudança de disposição, porque não há nada exterior do qual possa sofrer ou que possa produzir nele algum afeto. Além disso, porque ele compreende, em unidade e conformidade, todos os contrários em seu ser, e como ele não pode ter inclinação por um outro e novo ser ou ainda para uma e depois para outra maneira de ser, ele não pode estar sujeito à mutação, qualquer que seja ela, nem admite um contrário ou qualquer

inferir (na medida em que me é lícito dizer) que, no simulacro desse ato e dessa potência, enquanto como ato específico é tudo o que é como potência específica, o universo é tudo o que pode ser (quaisquer sejam sempre o ato e a potência singulares), pois ele possui uma potência que não está separada do ato, uma ama que não está separada do animado – quero dizer, não do composto, mas do simples. Assim, também o universo tem um princípio primeiro que é concebido como único, não mais desdobrado em princípio material e forma; esse princípio pode ser inferido por comparação com a supracitada semelhança, que é potência e ato absoluto. De modo que não deverão ser difíceis nem penoso aceitar, enfim, que o todo segundo a substância é uno, como talvez o tenha entendido Parmênides, que o tão ignobilmente tratado por Aristóteles”.

coisa de diferente dele que o possa alterar, pois nele tudo está de acordo. Ele não é matéria, pois ele não é figurado nem figurável, não é limitado nem limitável. Ele não é forma, pois ele não forma nem figura outra coisa, dado que ele é tudo, ele é o máximo, ele é o uno, ele é o universo. Ele não é mensurável, nem medida. Ele não contém a si mesmo, pois não é maior que ele mesmo. Ele não é contido por ele mesmo, pois não é menor que ele mesmo. Ele não é igual a si mesmo, pois ele não é esse e aquele outro, mas é uno e idêntico. Sendo uno e idêntico, ele não tem seres distintos; e porque ele não tem seres distintos, ele não tem partes distintas; e porque não tem partes distintas, ela não é composto. Ele é limite de um modo que não é limite, ele é igualmente forma que não é forma, matéria que não é matéria, alma que não é alma, pois ele é indistintamente o todo, e por isso ele é uno, o universo é uno. Nele certamente a altura não é maior que a largura e a profundidade, de modo que, por uma certa analogia, ele é chamado de esfera, mas não é uma esfera. [...] o universo é uno, infinito, indivisível. E se, no infinito, não há diferenças, tanto no todo como na parte e de igual modo em um e em outro, certamente o infinito é uno (GIORDANO BRUNO, 2014, pp. 155-157).

Quando tomamos alguns textos de Bruno, principalmente quando isolamos algumas partes, somos tentados a reafirmar os traços do panteísmo. Para não exagerar nessa interpretação e tendo em vista os limites da nossa investigação, repetimos aqui as palavras de Heimsoeth (1960, p. 111) sobre o panteísmo em Bruno: “Dios y el mundo se aproximan de este modo continuamente y surge el peligro de que acaben coincidiendo. Giordano Bruno vacila. El panteísmo está en su obra siempre a la puerta; y si muchas veces es rechazado rudamente, aparece otras encubierto”. Se a acusação de panteísmo deve ser aqui e ali mitigada, por outro lado, não podemos não afirmar certa imanência ou monismo na especulação bruniana tendo em vista a dificuldade de se falar de um dentro e um fora, de uma causa do universo que se deva e buscar fora.

Depois de termos apresentado a relação entre a causa infinita e o universo infinito a partir de *A causa, princípio e o uno*, passemos agora a pensar a distinção entre a causa e o princípio infinitos e o universo infinito tomando para análise alguns passos do *Acerca do infinito, do universo e dos mundos*.

Nessa obra, Bruno busca superar a cosmologia aristotélica presente no *De caelo*, de modo especial o conceito de lugar que

“Aristóteles definiu [...] não como corpo continente, não como certo espaço, mas como uma superfície do corpo continente”. Tal “definição é vã, confusa e destruidora de si própria” e leva ao “inconveniente de se pretender que fora do céu esteja o nada” (GIORDANO BRUNO, 2011, pp. 30-31):

Ora, seja essa superfície o que se quiser, nunca me cansarei de perguntar: o que é que está para além dela? Se se responde que está o nada, então direi ser o vácuo, o inane, e um tal vácuo, um tal inane que não tem limite nem qualquer termo ulterior, tendo porém limite e fim no lado de cá. É mais fácil imaginar isto que pensar ser o universo infinito e imenso, porque não podemos fugir ao vácuo se quisermos admitir o universo finito (GIORDANO BRUNO, 2011, pp. 31-31).

Ao vácuo, vazio e inane, Bruno prefere um “universo infinito e imenso” e “pleno”. Desse modo, em primeiro lugar, o universo deve ser infinito pela capacidade e faculdade do espaço infinito - é próprio do espaço conter corpos - e pela possibilidade e conveniência da existência de diversos mundos iguais a Terra, isto porque se é bom que a Terra, mundo finito, exista, é bom que existam inumeráveis outros corpos semelhantes a ela tendo em vista que Deus, primeiro princípio, é infinito e não convém à sua natureza coisas finitas, assim devem existir inumeráveis mundos finitos. O Nolano também declara a existência de inumeráveis sóis, já que um único não seria capaz de difundir todo seu calor e luz num universo infinito:

[...] a excelência infinita se apresenta incomparavelmente melhor em inumeráveis indivíduos do que em finitos numeráveis. Por isso, é necessário que seja infinito o simulacro dum vulto divino inacessível, no qual, como membros infinitos, se encontram mundos inumeráveis como são os outros. [...] e, para conter, *é necessário um espaço infinito*. É igualmente bom que existam, e bem podem existir, inumeráveis mundos semelhantes a este, da mesma maneira que este tem podido existir, pode existir, e é bom que exista (GIORDANO BRUNO, 2011, p. 31-31. *Cursivo nosso*).

Em segundo lugar, além de ser necessário um universo infinito pela capacidade e faculdade do espaço infinito, também se pode argumentar a partir das “razões de princípio e causa eterna eficiente. Em

relação à potência divina, é possível concebê-la como ociosa? Esta, podendo comunicar-se às coisas infinitas, prefere comunicar-se apenas e tão somente às coisas finitas, que são nada? Bruno declara que afirmar tal ideia é trazer a tona diversos inconvenientes e desfavorecer lei, religiões, crenças e destruir princípios de filosofia.

E como queres tu que Deus seja limitado quanto à potência, quanto à operação e ao efeito (que nele são a mesma coisa), e como termo do convexo duma esfera, e não – se assim se pode dizer – como termo sem termo de coisa ilimitada? Termo, digo, sem termos, por ser a infinidade dum diferente da infinidade do outro [...] (GIORDANO BRUNO, 2011, p. 39).

Pretender, portanto, Deus limitado quanto à potência, à operação e ao efeito é absurdo. Em que consistiria, então, a diferença da infinidade de Deus com relação à infinidade do universo, acima indicada. Para Bruno, a divindade é “todo o infinito implícita e totalmente”, o universo “está todo em tudo, [...] explicitamente, e não totalmente” (GIORDANO BRUNO, 2011, p. 39). Um é termo e o outro terminado, um é infinito e o outro pende para a finitude. Bruno diferencia as expressões “todo infinito” e “totalmente infinito”. O primeiro, referindo-se ao universo, é o que não tem limite, superfície ou termo, é todo infinito, todavia, ao separá-lo em partes, estas são finitas, assim como os diversos mundos. A segunda expressão, “totalmente infinito”, faz referência a Deus, pois este não contém nenhum termo, está totalmente em todo o mundo, e em todas as suas partes, infinita e totalmente, seus atributos são uno e infinito. A infinidade do universo existe no todo, mas não em suas partes, enquanto que a infinidade da divindade está totalmente em tudo inclusive em todas as partes. Ainda quanto à infinidade do universo, o Nolano é taxativo ao declarar que ao negar o efeito infinito, nega-se também a potência infinita de Deus. Ora, se na divindade, fazer e poder fazer são uma e mesma coisa, assim como a potência e o ato, possui capacidade infinita, por que dele proveriam coisas finitas? Isto não corresponde a sua natureza. Desta forma, há uma distinção entre a infinidade de Deus e a do universo. Entretanto, tal diferenciação diz respeito tão somente ao tipo de infinidade, o que não é suficiente, parece-nos, para negar traços de panteísmo no pensamento do filósofo de Nola, visto que este acredita que o universo é efeito infinito de uma

causa infinita, Deus. Bruno faz uma diferenciação entre o mundo e o universo.

Ao rejeitar a visão cosmológica aristotélico-ptolomaica que era predominante em sua época, Giordano Bruno apoia-se na teoria heliocêntrica de Copérnico, entretanto não a adota de todo, pois este, mesmo decretando que a Terra move-se e não constitui o centro do universo, ainda compactua com crença em um universo finito e fechado e afirma ser o Sol o centro do universo. O Nolano defende amplamente a ideia de que o universo é infinito e existem inumeráveis mundos, pois é efeito de uma causa infinita, Deus, e é seu simulacro; a divindade é tudo o que pode ser, pois possui esta capacidade, nela todas as coisas são uma e mesma coisa, potência e ato equivalem-se, é uno assim como o universo que é seu simulacro. Mesmo afirmando a infinitude de Deus e do universo e declarando a impossibilidade da existência de dois infinitos, Bruno faz uma diferenciação entre a infinitude de Deus e a infinitude do universo, o primeiro é totalmente infinito, pois está totalmente em todo o mundo, e em cada uma das suas partes de forma infinita e total. O segundo está todo em tudo de forma explícita e não totalmente, isto é, sua infinitude consiste no todo, mas não em suas partes. O que, entretanto, não nega a identificação entre estas duas realidades.

Bruno, em suas obras, faz duras críticas a Aristóteles e a sua filosofia, segundo o italiano, vulgar, e contra argumenta com várias de suas concepções e conceitos, como afirmando a infinitude e a desierarquização do universo, negando o céu das estrelas fixas e das oito esferas, fazendo a distinção entre universo e mundo, criticando o conceito de mundo desenvolvido pelo estagirita, negando a existência de um primeiro motor, mas afirmando a existência de um princípio primeiro. Como já destacado, o Nolano vê-se como o propagador de uma nova e verdadeira filosofia que liberta o espírito humano enclausurado pela filosofia vulgar. De fato Giordano Bruno apresenta uma nova filosofia, totalmente oposta às crenças vigentes, como o geocentrismo e a cosmologia aristotélica, sem dúvida com caráter revolucionário, sua filosofia foi rejeitada por muitos. Em 1600 o filósofo foi condenado à morte na fogueira por heresia, mas suas contribuições filosóficas não podem ser apagadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTAS DEL PROCESO DE GIORDANO BRUNO. Introducción, traducción y notas de Júlia Benavent. Valencia, España: Els debats de debats, 2004.

BARRETO, Ricardo M. Do infinito, da magia e da inquisição: uma observação histórico-jurídica do processo de Giordano Bruno. **Justiça & História**, Porto Alegre, v. 9, n. 17-18, 2009. Disponível em: <<https://bdjur.stj.jus.br/jspui/handle/2011/66425>>.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. **Giordano Bruno e a filosofia na renascença**. Caixias do Sul, RS: Edcus, 2007.

CANONE, Eugenio. Giordano Bruno, In: BLUM, Paul Richard. (Org.). **Filósofos da Renascença**. Uma introdução. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2000, p. 247-267.

GIORDANO BRUNO. **A ceia das cinzas**. Texto estabelecido por Giovanni Aquilecchia. Introdução de Miguel Ángel Granada. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2012.

_____. **A causa, o princípio e o uno**: obras italianas. Texto estabelecido por Giovanni Aquilecchia. Introdução de Thomas Leinkauf. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2014.

_____. **Acerca do infinito, do universo e dos mundos**. 6. ed. Introdução de Victor Matos e Sá. Tradução, notas e bibliografia de Aura Montenegro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

HEIMSOETH, Heinz. **Los seis grandes temas de la metafísica occidental**. Traducción de José Gaos. Tercera Edición. Madrid: Revista de Occidente, 1960.

LEINKAUF, Thomas. Introdução. In: GIORDANO BRUNO. **A causa, o princípio e o uno**: obras italianas. Texto estabelecido por Giovanni Aquilecchia. Introdução de Thomas Leinkauf. Tradução de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2014, p. XIII-CXLV.

LOPES, Ideusa Celestino. **Giordano Bruno: Crítica ao geocentrismo e defesa universo infinito**. v. 3. Natal/RN: SABERES, Dezembro/ 2010. Disponível em <http://www.cchla.ufrn.br/saberes/Numero%20Especial/Ideusa%20Celestino%20Lopes_p_%2047-56.pdf> Acesso em 16 de junho de 2017.

NICOLAU COPÉRNICO. **As revoluções dos orbes celestes**. Tradução A. Dias Gomes e Gabriel Domingues; Introdução e notas de Luís Albuquerque. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

NICOLAU DE CUSA. **A douda ignorância**. Tradução, introdução e notas de João Maria André. 2ª Edição. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ORDINE, Nuccio. **O umbral da sombra**: Literatura, filosofia e pintura em Giordano Bruno. Prefácio de Pierre Hadot. Tradução e apresentação de Luiz Carlos Bombassaro. São Paulo: Perspectiva; Nápoles: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici; Porto Alegre: Instituto Brasileiro de Humanismo, 2006.

SANTOS, William Ricardo dos. A metafísica do diálogo *A causa, o princípio e uno* de Giordano Bruno. Carvalho, M.; Leivas, C.; Fragoso, E. A. R.; Forlin, E. J.; Oliva, L. C. G. Theobaldo, M. C. **Filosofia do renascimento e século XVII**. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 63-73, 2015.

SPAMPANATO, V. **Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti**. Messina: Casa Editrice Giuseppe Principato, 1921.

INTERAÇÃO DA TEOLOGIA COM A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS: EXIGÊNCIAS E TAREFAS ATUAIS NA RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO, À LUZ DA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO*

*Francisco de Assis Costa da Silva*¹

INTRODUÇÃO

A Encíclica *Fides et Ratio* publicada no dia 14 de setembro de 1998, pelo então Pontífice João Paulo II, no vigésimo ano do seu Pontificado. Esta Encíclica se situa à distância de mais ou menos 120 anos da publicação da Encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII (4 de agosto de 1879), e propõe novamente o tema da relação entre fé e razão, ou se quiser, entre filosofia e teologia. Possui todas as características para ser um documento histórico, porque, partindo da situação atual, perpassa toda a história da relação entre fé e razão, teologia e filosofia, cristianismo e cultura.

O tema é assaz importante, atual e desafiador porque permite o diálogo do homem de fé com o cientista e com o filósofo. Assim ressalta-se o relacionamento da teologia com os diversos campos do saber, destacando a necessidade de interdisciplinaridade e diálogo.

Por isso a intenção é afrontar este tema a partir do debate hodierno: Por que a razão se quer impedir a si mesma de tender para a verdade, quando ela, por sua própria natureza, está inclinada a alcançá-la?

Fides et Ratio, certamente pode ser definida como um hino à razão, um ato de profunda estima na razão humana que, no encontro com a fé cristã, é chamada a desenvolver todas as suas potencialidades. Nesse sentido, este artigo quer demonstrar que a Igreja não pode e não deve ignorar o diálogo com a filosofia. Diante do atual enfraquecimento filosófico, que se satisfaz com saber científico ou com filosofias racionalistas, sem ousar chegar a uma autêntica busca da verdade e a uma filosofia do ser, quer-se mostrar como o próprio filosofar dá força e

¹ Doutor e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Professor da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), Diretor do Colégio Diocesano Seridoense em Caicó, Professor e tradutor do Grego e do Latim, Licenciado em Filosofia pela PUC-RJ, Bacharel em Línguas Clássicas pela UERJ.

audácia à razão humana para retomar um discurso verdadeiramente metafísico, uma filosofia do ser e da verdade, pois, como afirmou João Paulo II sintetizando a sua visão da relação entre fé e razão: “Ao desassombro (*parresia*) da fé deve corresponder a audácia da razão” (JOÃO PAULO II, 2001, p. 68) e ainda: “É a fé que provoca a razão a sair de todo isolamento e arriscar-se de bom grado por tudo aquilo que é belo, bom e verdadeiro” (JOÃO PAULO II, 2001, p. 80).

Busca-se demonstrar que a fé e a razão não se configuram como duas realidades justapostas, para as quais é necessário determinar os confins, mas como uma única realidade que é aquela do homem total. Excluir um dos dois horizontes equivale a negar ao homem a sua plenitude. O perigo da pós-modernidade reduz-se a este erro: separar aquilo que é unido na distinção. Assim, de um lado o homem cede ao fideísmo cego, do outro lado à ilusão de uma razão autônoma. Pode-se compreender que o modo de entender a justa relação do homem com o conhecimento e de consequência, a justa relação entre fé e razão corresponde a uma visão antropológica bem precisa. Trata-se de ver o homem não como um ser autônomo e isolado, mas como uma pessoa posta diante do testemunho das coisas, uma pessoa voltada à transcendência. Desta forma, sendo a fé um ato de obediência com o qual o homem se entrega totalmente a Deus, isto significa que é impossível excluir a razão. Ver-se-á, portanto, que a fé não é um sacrifício da inteligência, mas uma entrega desta a Deus. Crer não é excluir o ato de pensar, refletir, interrogar-se. Ao contrário, uma fé sem credibilidade e investigação cai no fanatismo. A responsabilidade do ato com o qual o homem se entrega a Deus que se revela exige a plena coerência (JOÃO PAULO II, 2001, pp. 21-22). E isso só é possível na medida em que a automanifestação de Deus é pensada e vivida com todo o seu valor comunicativo e expressivo. A revelação cristã é capaz de interpelar e envolver o homem na sua totalidade, ou seja, em sua dimensão cognoscitiva e racional, em sua livre vontade, como também em sua afetividade/dimensão emotiva.

1. Teologia e filosofia numa relação de reciprocidade circular

A encíclica *Fides et Ratio* dedica um longo capítulo² à questão das relações entre filosofia e teologia. De fato, segundo o pensamento da Encíclica, existem algumas tarefas próprias da teologia nas quais o recurso ao pensamento filosófico se impõe por força da própria natureza da teologia (JOÃO PAULO II, 2001, 87). Esta deve recorrer à filosofia, seja no momento do *auditus fidei*, seja naquele do *intellectus fidei*:

Com o primeiro ela entra em posse dos conteúdos da Revelação tais quais como foram explicitando progressivamente na Sagrada Tradição, na Sagrada Escritura e no Magistério vivo da Igreja. Com o segundo, a teologia quer responder às exigências próprias do pensamento mediante a reflexão especulativa (JOÃO PAULO II, 2001, pp. 87-88).

No *auditus fidei* a teologia aplica o seu procedimento ascendente em cujo procedimento o teólogo se utiliza de todos os recursos cognoscitivos da razão para conseguir uma melhor compreensão da fé, além de fazer um amplo uso do saber humano para dar expressão a própria fé.

No *intellectus fidei* a teologia realiza o procedimento descendente, isto é, projeta em tudo o horizonte da cultura humana atingida pela luz da fé, purificando-o, potenciando-o e enriquecendo-o, o intensifica sob o ponto de vista da verdade e do significado. Em ambos os casos o recurso à filosofia é indispensável (PANGALLO, 1999, pp. 62-63).

No primeiro – *auditus fidei* – o suporte da filosofia é importante sobretudo por uma mais coerente compreensão da Tradição eclesial, dos pronunciamentos do Magistério e das sentenças dos grandes mestres da teologia. No segundo – *intellectus fidei* – o recurso à filosofia é necessário especialmente por fazer emergir o significado da salvação que tais proposições contém para o indivíduo e para a humanidade.

Assim acontece no interior da teologia dogmática, fundamental e moral enquanto a fé propõe linguagens e conteúdos que tocam a esfera racional e exige a sua iluminação para compreender mais

² Aqui se refere ao capítulo VI da encíclica *Fides et ratio* que se intitula: «Interação da teologia com a filosofia», e compreende os parágrafos 64-79 da referida encíclica.

profundamente, seja o sentido das palavras de fé, sejam suas implicações antropológicas, seja o quadro orgânico e coerente do mistério cristão.

Com relação ao *intellectus fidei* da Teologia Fundamental, João Paulo II fala de uma tríplice função desta disciplina (PIÉ-NINOT, 2202, p. 50).na relação entre fé e razão, teologia e filosofia:

A teologia fundamental, pelo seu próprio caráter de disciplina que tem por função dar razão da fé (cf. 1Pd 3,15), deverá procurar justificar e explicar a relação entre a fé e a reflexão filosófica. [...]. Da mesma forma, a teologia fundamental deverá manifestar a compatibilidade intrínseca entre a fé e a sua exigência essencial de se explicar através de uma razão capaz de dar com plena liberdade o seu consentimento.

Quando o Papa aprofunda o relacionamento entre teologia e filosofia, de modo muito explícito, afirma que a fé saberá mostrar plenamente o caminho a uma razão na busca sincera da verdade. “Deste modo, a fé, dom de Deus, apesar de não se basear na razão, de certo não pode existir sem ela; ao mesmo tempo, surge a necessidade de que a razão se fortifique na fé, para descobrir os horizontes aos quais, sozinha, não poderia chegar” (JOÃO PAULO II, 2001, p. 91).

Assim, para João Paulo II, entre fé e razão, teologia e filosofia, se realiza uma *relação de reciprocidade circular*, em que a teologia, partindo da palavra, oferece à filosofia horizontes novos, e a filosofia ajuda o crente a uma melhor compreensão da própria palavra e como isso pode acontecer. Eis aqui, nas próprias palavras do Papa, como se dá esse processo:

Á luz destas considerações, a relação que se deve instaurar entre teologia e filosofia há de ser pautada por uma reciprocidade circular. Quanto a teologia, o seu ponto de partida e fonte primeira terá de ser sempre a palavra de Deus revelada na história, ao passo que o objetivo final só poderá ser uma compreensão cada vez mais profunda dessa mesma palavra por parte das sucessivas gerações. Visto que a palavra de Deus é verdade (cf Jo 17,17), uma melhor compreensão dela só tem a beneficiar com a busca humana da verdade, ou seja, o filosofar, no respeito das leis que lhe são próprias. Não se trata simplesmente de utilizar, no raciocínio teológico, qualquer conceito ou parcela dum sistema filosófico; o fato decisivo é que a razão do crente exerce a sua capacidade de reflexão na busca da verdade, dentro dum movimento que, partindo da palavra de Deus, procura alcançar uma melhor

compreensão da mesma. É claro, de resto, que a razão, movendo-se dentro destes dois pólos – palavra de Deus e melhor conhecimento desta –, se encontra prevenida, e de algum modo guiada, para evitar percursos que poderiam conduzir fora da verdade revelada e, em última análise, pura e simplesmente fora da verdade; mais ainda, ela sente-se estimulada a explorar caminhos que, sozinha, nem sequer suspeitaria de poder percorrer. Esta relação de reciprocidade circular com a palavra de Deus enriquece a filosofia, porque a razão descobre horizontes novos e inesperados (JOÃO PAULO II, 2001, p. 98).

Mais adiante o Papa afirma que “[...] o trabalho teológico pressupõe e exige, ao longo de toda a sua pesquisa, uma razão conceitual e argumentativamente educada e formada. Além disso, a teologia precisa da filosofia como interlocutora, para verificar a inteligibilidade e a verdade universal de suas afirmações” (JOÃO PAULO II, 2001, p. 103). Nesta breve afirmação, o Papa sintetiza dois grandes argumentos. O primeiro sustenta que a razão deve estar presente no trabalho teológico por meio do rigor dos conceitos e das argumentações; não podem ser feitas em teologia argumentações que sejam ilógicas e contraditórias³. O segundo argumento identifica na filosofia o papel de verificar a inteligibilidade e a universalidade das afirmações da própria teologia. Mas precisamente, de qual filosofia a teologia tem necessidade?

É sabido que existem não só muitas filosofias, mas também muitos gêneros de *logoi* (discursos possíveis). Além da linguagem ordinária existem os *logoi* especializados das várias ciências. Como já mostrava Santo Agostinho no *De doctrina christiana*, todos estes *logoi* podem ser úteis ao teólogo. Todavia, entre os *logoi* humanos existe um *logos* privilegiado absolutamente indispensável quando se faz teologia: é o *logos* da filosofia. De fato somente a filosofia, ocupando-se do Todo sem restrição, coisa que não faz a ciência, está à altura de atingir aquele horizonte conceitual que supera todos os limites espaço-temporais e chegar ao Infinito; somente este vasto horizonte se adapta às exigências

³ O Papa ao número 34 de *Fides et Ratio* já afirmara: «Esta verdade, que Deus nos revela em Jesus Cristo não está em contraste com as verdades que se alcançam filosofando. Pelo contrário, as duas ordens de conhecimento conduzem à verdade na sua plenitude. A unidade da verdade já é um postulado fundamental da razão humana, expresso no princípio de não-contradição. A revelação dá a certeza desta unidade, ao mostrar que Deus Criador é também o Deus da história da salvação». Aqui o Papa confirma este argumento, citando um texto de Galileu Galilei que sustenta a mesma posição.

do Todo originário que é desvelado pela Palavra de Deus. Certamente o teólogo deve vigiar que seja respeitada aquela infinita diferença qualitativa que separa os dois horizontes e os dois *logoi*, reconhecendo, entretanto, que existem entre eles um mínimo de analogia que justifica a aplicação do todo da razão ao Todo da fé.

João Paulo II por ocasião de sua visita à Pontifícia Universidade Gregoriana, dirigindo-se aos professores e alunos disse, entre outras coisas:

A teologia na sua história milenária sempre procurou «aliados» que a ajudassem a penetrar todas as riquezas do plano divino assim como este se desvela na história do homem e se reflete na magnificência do cosmo. Estes «aliados» foram distinguidos pouco a pouco nas ciências e nas disciplinas que iam emergindo sob o impulso do desejo de um conhecimento mais profundo do mistério do homem, da sua história, do seu ambiente de vida. Mas a aliada principal, a *ciência que presta maior ajuda à teologia resta sempre a filosofia*. Com efeito, a conquista da verdade natural, que tem a sua suprema origem em Deus criador, como a verdade divina tem-na em Deus revelador fez a filosofia sumamente idônea a ser a *ancilla fidei*, sem desvalorizar-se e sem restringir seu campo de ação, mas ao contrário, adquirindo desenvolvimentos impensáveis da razão humana. (JOÃO PAULO II, 1979, 2).

A filosofia atinge o ápice da sua exploração do Todo na metafísica, a qual é por definição o estudo do Todo e não de qualquer parte da realidade. Sobre a metafísica como instrumento insubstituível para se fazer uma verdadeira teologia, insiste justamente a encíclica *Fides et Ratio*.

De um lado, a encíclica recomenda aos filósofos de ter a coragem de fazer metafísica para sair daquela crise do sentido e da verdade na qual se afundou na pós-modernidade; por outro lado evoca o teólogo ao uso da metafísica para indagar com profundidade os mistérios da fé. Esta, de fato, pressupõe com clareza que a linguagem humana seja capaz de exprimir de modo universal – embora em termos analógicos, mas nem por isso menos significativos – a realidade divina e transcendente. Se assim não fosse, a palavra de Deus, que é sempre palavra divina em linguagem humana, não seria capaz de exprimir nada sobre Deus. Neste sentido é significativa a afirmação do Papa:

A palavra de Deus alude continuamente à realidades que ultrapassam a experiência e até mesmo o pensamento do homem; mas este mistério não poderia ser revelado, nem a teologia poderia de modo algum torná-lo inteligível, se o conhecimento humano se limitasse exclusivamente ao mundo da experiência sensível. Por isso a metafísica constitui uma intermediária privilegiada na pesquisa teológica. Uma teologia, privada do horizonte metafísico, não conseguiria chegar além da análise da experiência religiosa, não permitindo ao *intellectus fidei* exprimir coerentemente o valor universal e transcendente da verdade revelada (JOÃO PAULO II, 2001, p. 113).

Assim a teologia há necessidade de uma filosofia que seja aberta à Transcendência⁴. Se uma filosofia se fecha à Transcendência não dispõe nem pode dispor de uma gramática conceitual apta a exprimir os grandes mistérios do cristianismo (Trindade, Encarnação, Igreja, Sacramentos) que são todos mistérios que se referem ao mundo da Transcendência, à esfera do metafísico, do suprassensível, do sobrenatural. São filosofias fechadas à Transcendência o niilismo, o materialismo, o positivismo o historicismo, o marxismo, o pragmatismo, o «pensamento frágil». Trata-se precisamente das “falsas filosofias” denunciadas pela *Fides et Ratio* como incompatíveis com a teologia (JOÃO PAULO II, 2001, pp. 116-120).

São ao contrário abertas à Transcendência não só o platonismo e o aristotelismo – seja nas versões originais, seja nas versões derivadas de Agostinho, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Cusano, Descartes, Malebranche, Vico, Leibniz, Rosmini – mas também algumas filosofias contemporâneas como o existencialismo de Jaspers e Marcel, o personalismo de Mounier, Lavelle, Buber, Levinas, e também a filosofia

⁴ O então Cardeal Joseph Ratzinger sobre este aspecto assim se exprime: «Anche la filosofia come tale non dovrebbe rinchiudersi nella sua particolarità e nel frutto delle sue riflessioni. Così come essa deve stare in ascolto delle scoperte empiriche, che maturano nelle diverse scienze, così dovrebbe anche prendere in considerazione la sacra tradizione delle religioni e soprattutto il messaggio della Bibbia come fonte della conoscenza, dalla quale essa può essere fecondata. Di fatto non esiste nessuna grande filosofia, che non abbia ricevuto dalla tradizione religiosa illuminazioni ed indicazioni, se noi pensiamo alle filosofie della Grecia e dell’India o alla filosofia, che si è sviluppata all’interno del Cristianesimo o anche alle filosofie moderne, che erano convinte dell’autonomia della ragione e ritenevano questa autonomia della ragione come criterio ultimo del pensiero, ma rimanevano nondimeno debitrice di grandi temi del pensiero, che la fede biblica ha lungo il cammino offerto alla filosofia» (RATZINGER, 1998, p. 256).

da esperança de Bloch. Estas filosofias – em linha de princípio abertas à Transcendência, mesmo se de fato nem sempre o teorizam – estão à altura de dialogar com a teologia.

A filosofia da qual a teologia tem necessidade – é esta a segunda característica – não deve conter somente uma abertura à Transcendência, mas deve também desenvolver uma reflexão positiva sobre a Transcendência, isto é, deve conter uma “metafísica” como exorta *Fides et ratio*: “Ocorre uma filosofia de alcance *autenticamente metafísico*, isto é, capaz de transcender os dados empíricos para chegar, na sua busca da verdade, a algo de absoluto, definitivo e básico” (JOÃO PAULO II, 2001, p. 111).

2. Filosofia, teologia e ciência rumo à recuperação da unidade dos saberes

a) Teologia e natureza

A cultura hegemônica nos dias de hoje, isto é, a visão do todo da realidade é fundamentalmente inspirada nas ciências modernas da natureza de tal modo que, para o cristão, uma pergunta faz-se necessária: é possível falar da realidade natural num discurso que não seja o das ciências? Os últimos séculos da civilização são profundamente marcados pelos sucessos das ciências modernas, ou seja, empíricas, em diferentes dimensões da vida humana, de tal modo que se desenvolveu a postura de que todo saber sobre o mundo radica-se no empírico e reduz-se a ele. Já o círculo de Viena, na primeira metade do século passado, defendera a posição de que, por exemplo, verdadeiro progresso no conhecimento filosófico somente ocorreu ali onde os filósofos se aproximaram da metodologia das ciências empíricas fundada numa racionalidade procedimental em que racionalidade não é nem o ser das coisas (Platão, Aristóteles), nem a estrutura da subjetividade finita (filosofia transcendental finita), nem também a conexão e a ordem universal produzidas pelo espírito (Hegel), mas simplesmente os procedimentos por meio dos quais a humanidade busca uma solução para os problemas que surgem em seu relacionamento com o mundo.

Primeiro elemento dessa racionalidade é o abandono de todo saber dito especulativo, filosófico ou teológico⁵, ou seja, do saber que não submete o conteúdo de suas afirmações aos critérios da prova empírica, já que só o dado empírico é capaz de fornecer conteúdo ao conhecimento humano. Mesmo quando não se admite a tese, como é o caso da escola de K. Popper, de que é possível verificar sentenças empíricas e daqui se conclui que todo o conhecimento científico é estruturalmente hipotético e conjuntural, permanece, contudo, como característica própria do conhecimento racional a referência à experiência como à instância de teste de validade das produções teóricas. À filosofia, para além do conhecimento específico das ciências, compete à tarefa de legitimar sua metodologia. Ou seja, ao ser natural só há acesso empírico, conseqüentemente seu conhecimento pertence exclusivamente ao domínio do saber das ciências empíricas, portanto, a filosofia e, a fortiori, a teologia nada podem dizer sobre a natureza, no máximo podem falar sobre a ciência da natureza. Conhecimento filosófico e teológico sobre a natureza é coisa do passado.

Descartes, um dos grandes pensadores do novo espírito, reduziu a natureza à pura extensão e, por essa razão, o método adequado para seu conhecimento é a matemática, o que significa o reconhecimento filosófico da convicção básica de Galileu de que o livro da natureza é escrito em caracteres matemáticos. Tal redução implica eliminar da natureza as quantidades e fins e o único que agora interessa ao conhecimento é a dimensão quantitativa. Sendo a natureza destituída de qualquer fim, ela se encontra aberta à ação do ser humano, que lhe impõe os fins por ele estabelecidos e, já que ela se reduz a quantidade, o sujeito lhe pode impor, sem limites, os fins que pretende e, portanto, instrumentalizar a natureza, reduzindo-a a meio para efetivação dos fins. Isto vai significar a hegemonia e até mesmo a absolutização da

⁵ Wittgenstein exprime, com muita clareza, essa forma de racionalidade, quando no *Tractatus* reduz a racionalidade humana às ciências empíricas. No entanto, o que mais importa na vida humana é aquilo que apenas se mostra em nosso conhecimento empírico do mundo, seus fundamentos absolutos. A eles, só, temos acesso pelo silêncio (SANTOS LOPES, 1996, p. 450): “A filosofia define-se como o conhecimento da estrutura essencial do mundo e de seus fundamentos absolutos. Crítica lógica da filosofia revela que o mundo tem uma estrutura essencial e fundamentos absolutos, mas que estes são, por princípio, inacessíveis à representação proporcional.

racionalidade instrumental, a negação de qualquer validade à racionalidade normativa, uma postura que certamente está na raiz da grande crise que hoje experimenta-se.

Uma consequência imediata da postura analítica é o experimento científico em que um ente natural é separado do contexto da natureza e posto, enquanto isolado, à prova de tal modo que, por meio desse isolamento, ele possa ser captado independentemente de influências que possam perturbar seu conhecimento. O objetivo desse procedimento é explicar conexões funcionais de determinadas causas e seus efeitos respectivos, que são descritas por intermédio do conceito matemático de função. Com isto se revela o procedimento das ciências modernas como um relacionamento essencialmente técnico com a natureza. Quanto à sociedade, dá-se o círculo da modernização: a produção com as máquinas vai provocar a industrialização e, com isto, a produção em massa, que conduz à acumulação do capital que, por sua vez, fomenta o desenvolvimento técnico-científico. Desse modo a ciência da natureza, técnica e economia capitalista estão intimamente ligadas entre si (HOSLE, 1995, pp. 98-100). O trágico, para a vida humana e para o planeta, é que a técnica, entregue a si mesma não respeita normas e, por essa razão, pode constituir uma ameaça para os fundamentos do sentido da própria vida humana.

Essa redução da natureza à quantidade faz dela algo radicalmente diferente do espírito, que é fundamentalmente presente a si mesmo e, com isto, estabelece-se dualismo radical, que vai marcar toda a modernidade e ter enormes consequências na formação das ciências e para o relacionamento entre o ser humano e a natureza. O homem pré-moderno via a natureza como uma manifestação do incondicionado, do absoluto, que concedia sentido e valor à sua vida. A relação tecnológica rompe com a relação de intimidade entre ser humano e natureza e, por outro lado, a destrói em sua alteridade. Já que é destituída de qualquer subjetividade e não possui fins em si mesma, ela se reduz a puro meio para fins humanos.

No entanto, a tradição de pensamento ocidental sempre afirmou que a ciência empírica contém pressupostos, que nem são de ordem empírica nem podem ser legitimados empiricamente, mas antes subjazem a todo procedimento das ciências empíricas como sua condição de possibilidade. Eis alguns desses pressupostos:

a) Antes de mais nada, a pressuposição fundamental de qualquer ciência da natureza é a legalidade dos processos naturais, pois, se estes ocorressem sem qualquer regra, o empreendimento da ciência da natureza já estaria, de antemão, impossibilitado. Nesse caso, seria inviável, como é o propósito da ciência empírica, inferir algo da experiência presente para o futuro. Nessa perspectiva, fica claro o que já foi a intuição central de Kant, ou seja, que essa legalidade é um pressuposto necessário da própria atividade da ciência e que não pode ser nem fundamental nem legitimada empiricamente.

b) As perguntas cosmológicas fundamentais: por que existe, afinal, a natureza? A natureza é eterna ou ela começou a existir e um dia vai acabar? Aqui se pergunta pela natureza enquanto tal, em sua totalidade; e é impossível responder a essas questões empiricamente; no entanto, uma resposta a estas questões é importante, porque sem uma compreensão do mundo e da posição do homem nele, não se pode responder às questões de si mesmos.

c) A problemática de uma teoria da evolução é que esta pode afirmar empiricamente a existência de uma tendência para a emergência de sistemas cada vez mais complexos. Não pode, contudo, afirmar só estritamente a partir do ponto de vista da ciência biológica, que se trata de um desenvolvimento para algo mais alto. Somente a partir de um conceito filosófico de natureza é possível falar de um *telos* nos processos naturais e estabelecê-lo como critério de desenvolvimento. Talvez isto poderia ser o grau de reflexividade ou um parentesco ao espírito, questão que deve ser objeto de uma discussão filosófica ou teológica.

d) A problemática do corpo e da alma que, por meio de desenvolvimentos recentes na esfera da neurologia, da biocibernética, da informática, não só conquistou atualidade, mas talvez nunca esteve tão perto de uma solução de princípio, o que tem obrigado a reflexão filosófica a abandonar a concepção clássica de matéria e compreendê-la como possibilidade do espírito.

e) Por fim, tudo isto tem consequências para o enfrentamento do problema ecológico e, portanto, para um repensar das relações ser humano-natureza e de sua dimensão ética.

Todos estes exemplos manifestam a necessidade de um conceito filosófico da natureza que, em princípio, não é empírico. Isto repõe a questão da qual se partiu: como é possível falar da natureza num discurso

não empírico? A filosofia começa com a atitude de problematização radical de toda a experiência humana no mundo. O filósofo tem consciência de que argumenta para articular suas dúvidas e sobretudo sua dúvida radical e, nesse sentido, o ceticismo é o ponto de partida do pensamento radical. Esse ponto de partida radical revela, ao mesmo tempo, o caminho específico da atividade filosófica: ela é fundamentalmente atividade reflexiva, ou seja, uma reflexão metodicamente rigorosa sobre as pretensões de validade. Trate-se do retorno do pensamento sobre si mesmo e seus pressupostos irrecusáveis que, em princípio, não podem ser negados sem serem pressupostos, portanto sua tarefa básica é tematizar aquele conjunto de verdades apriorísticas que o próprio cético tem de pressupor para poder ser cético e que, por isso mesmo, se manifestam como condições irrecusáveis da constituição de qualquer sentido e de sua validade. Quem as nega, no nível proposicional, as pressupõe implicitamente no nível pragmático. Em resumo, a filosofia reflete sobre as próprias pressuposições intranscendíveis de toda argumentação.

A consequência para a compreensão da especificidade do discurso filosófico é que ele é uma *reflexão transcendental*, isto é, uma reflexão do pensamento sobre si mesmo e o seu resultado fundamental é a tematização de uma estrutura irrecusável, que é pressuposta em sua própria negação, uma estrutura, portanto, absoluta, que fundamenta a si mesma reflexivamente e que subjaz necessariamente a conhecimento que tem a pretensão de verdade. Nesse sentido, filosofia é fundamentalmente teoria dos princípios, ou seja, uma lógica que é ontologia, pois o que está aqui em jogo é a tematização das categorias por meio das quais se capta a inteligibilidade imanente ao real. A reflexão transcendental tematiza a esfera do lógico que não se reduz a nenhuma das esferas da facticidade, portanto, nem a entidades naturais (objetividade), nem a estados subjetivos da consciência (subjetividade), nem a processos intersubjetivos de reconhecimento (intersubjetividade), mas constitui o próprio fundamento de todo ser, de toda pretensão de validade, de toda norma e de todo valor, ou seja, é a realidade da razão absoluta. Admitir a existência de conhecimento apriorístico não-hipotético com relevância ontológica significa aceitar a razão absoluta, que, enquanto fundamento de todo ser, constitui a essência de tudo e, nesse horizonte, filosofia emerge como a tentativa, sempre renovada, de um

ser finito de exprimir conceitualmente o absoluto. A razão absoluta, por um lado, distingue-se radicalmente de todo real, natural, subjetivo ou social, por outro lado, é o mais íntimo de tudo, já que subjaz a tudo como seu fundamento, portanto constitui o centro de todo pensamento, o pressuposto de todo ato de pensar. A filosofia, enquanto tematização da esfera absoluta, é teoria transcendental do absoluto, teologia especulativa.

O cerne duro da filosofia, enquanto onto-teo-lógica, fornece as categorias, os princípios, a partir de que toda a esfera do real pode ser pensada. Nesse sentido uma filosofia da natureza é orientada nos princípios, ou seja, o ser ideal, a razão absoluta, é princípio de inteligibilidade do ser natural, ou seja, também o ser natural é determinado pelo ideal, por categorias e, por essa razão, pode ser categoricamente conhecido.

Por outro lado, se a onto-teo-lógica tematiza as estruturas fundamentais da realidade, nada pode existir que escape às determinações lógicas. Algo fundamentalmente alógico, incognoscível não pode, em princípio, existir. Nesse sentido a filosofia da natureza não faz concorrência às ciências empíricas nem torna inútil sua investigação própria, pois sua tarefa específica é ler esse material empírico à luz dos princípios, ou seja, das categorias que tematizam as estruturas fundamentais do real, em última instância, ler o empírico à luz do absoluto e, com isto, explicar e fundamentar os pressupostos com que trabalham as ciências: o especificamente filosófico das disciplinas da filosofia está precisamente na consideração de seu conteúdo a partir da mediação do absoluto, isto é, suas categorias são mediadas pela categoria ontoteológica suprema, tudo só é filosófico enquanto considerado a partir da questão fundamental da filosofia que é o absoluto, sentido último e global, horizonte dos horizontes, porque aspecto de determinação de todas as realidades e essas categorias correspondem, por outro lado, a algo que pode ser objeto da experiência em sua facticidade, o que exige uma pesquisa empírica.

Mas, afinal, é possível uma teologia da natureza? Tem a teologia uma ótica específica de consideração que legitime como algo diferente daquilo que as próprias ciências já dizem sobre a natureza? É possível e necessário superar o abismo entre teologia e ciências da natureza, que vem crescendo já há séculos? Não é exatamente uma das características

do espírito moderno, que ele se formou no seio de um processo de emancipação de pressupostos teológicos? Os valores desse processo emancipatório – conquistar o poder, aumentá-lo e assegurá-lo (MOLTMANN, 1993) – não fazem da teologia algo estranho e inútil para a ciência moderna e a sociedade nela fundada, preocupada em se fazer proprietária e manipuladora do mundo por meio da objetivação da natureza e sua exploração tecnológica? Será que uma teologia da natureza não falaria de algo diferente daquilo que tratam as ciências da natureza? Não é precisamente a ciência da natureza uma parte dessa história emancipatória moderna?⁶ A física moderna não se caracteriza por ter expulsado a teologia de seu seio?

Uma primeira questão que aqui se põe é a da irrelevância de uma teologia para a cosmovisão do mundo contemporâneo se ela é incapaz, a partir de si mesma, de tomar posição sobre os resultados de um saber que é essencial para a formação da mentalidade que marca as pessoas a quem essa teologia quer servir. Ora, a crise que hoje se vive é fruto dos resultados do processo civilizatório da modernidade que fundamentalmente ligada à difusão do novo saber e seus resultados: ela é uma crise de toda a civilização técnico-científica, de todo o sistema de vida do mundo industrializado moderno. É o próprio sentido do gestado na modernidade que começou a perder sua legitimidade. Essa crise é muito mais profunda do que, talvez, possa parecer à primeira vista: é uma crise do sentido da vida humana, é uma crise de compreensão do sentido-fundamento, que constitui o referencial último do seu existir, é uma crise do padrão da racionalidade, que marcou a primeira forma de civilização planetária, ou seja, uma crise de metafísica, de filosofia primeira. Se é crise metafísica, é uma crise que é fundamentalmente teológica, quanto mais que está em jogo aqui o destino da humanidade, mesmo do planeta enquanto tal, pois, caso não ocorra uma conversão radical nas orientações fundamentais das sociedades humanas, não será possível realizar uma práxis de vida alternativa. Essa crise, então,

⁶ "As ciências naturais modernas tiveram origem no contexto de determinados ideais, valores e crenças humanas [...] Na luta pela existência, os avanços científicos e tecnológicos são instrumentalizados pelo desejo político de poder e usados para assegurar o poder, bem como para a elevação da vida. [...] as ciências e os cientistas estão num contexto político, quer queiram ou não. Os critérios para a avaliação dos seus projetos científicos são de natureza política" (MOLTMANN, 1993, p. 49).

desembocará numa *catástrofe global* (MOLTMANN, 1993, p. 42). Indiferença a isto seria indiferença frente à sorte dos seres humanos, algo que uma teologia cristã não poderia permitir-se sem se autonegar.

A tarefa, aqui, é análoga à da teologia filosófica: quando se fala de Deus, seja na teologia a partir da razão, seja na teologia enquanto fé pensada, fala-se sempre do fundamento e do sentido absolutos que sustentam toda a realidade e a partir do que ela pode ser entendida. A afirmação de Deus legitima-se na medida em que Ele se manifesta como fundamento de todo o real, portanto, também da natureza e de seu processo de plenificação. Um Deus que nada tivesse a ver com a natureza não seria mais o princípio de tudo, a realidade que tudo determina, e, conseqüentemente, não seria mais Deus. Nessa perspectiva, exige-se uma teologia da natureza, em primeiro lugar, por razões teológicas, para que a teologia possa ser teologia na medida em que o Deus de que ela fala não se transforme num ídolo: se é tarefa da teologia pensar a divindade de Deus, então Ele tem de ser pensado como o princípio também da natureza⁷. Fazer uma teologia da natureza significa pensar a natureza a partir de Deus, fundamento absoluto do mundo e que se autocomunicou aos seres humanos em seu Filho Jesus, ou seja, trata-se de considerar a natureza em sua dignidade específica como um produto contingente, temporal e mutável da ação livre de Deus e, portanto, liberar a natureza da opressão de que ela é vítima há séculos, e, ao mesmo tempo, liberar o homem que não pode ser ele mesmo sem um relacionamento adequado à natureza da qual ele também é membro. Isso só é possível dentro de uma harmonia entre a teologia e as outras formas de saber humano.

b) A teologia e a recuperação da unidade do saber

O saber tradicional, saber metafísico, sempre foi, basicamente, um saber da totalidade, pois seu objetivo último era tematizar os princípios supremos de toda a realidade. A filosofia, desde sua

⁷ "Na verdade, a teologia não tem como objeto um 'objeto' entre outros. Ela não estuda um 'pedaço' da realidade total, materialmente distinto de tudo o mais. Antes, ela toma como 'objeto' aquela dimensão da realidade que diz respeito ao Sentido Supremo e por isso totalizante de tudo e de cada coisa. Ela toma por tema o horizonte de sentido omnicomprensivo ou omnienglobante" (BOFF, 1995, p. 43).

emergência na cultura ocidental, sempre teve a ver com a questão da verdade que diz respeito à totalidade do ser: ela entendeu a si mesma como a teoria dos princípios supremos a partir do que se fazia possível pensar cada realidade em sua essência, o que, ao mesmo tempo, significava, como dizia Platão, situá-la no mundo das essências, isto é, situar cada ente no todo da realidade, na ordem do cosmos. Nisto consistia, precisamente, a especificidade da razão (*nous*) para além do entendimento (*dianóia*), que separa, classifica, isto é, tudo situar na totalidade.

O mundo moderno emergiu com o desmoronamento do mundo cristão medieval: o ser humano volta-se sobre si mesmo e só conta agora consigo mesmo para enfrentar o mundo hostil. Nesse contexto, o entendimento humano revela-se como o grande instrumento de sua autoafirmação frente ao mundo. Daí porque a grande questão, agora, é estabelecer o caminho correto do conhecimento, o que teria sido, segundo Bacon (BACON, 1973, pp. 14-16)

Descartes vai ser um dos primeiros a delinear a estrutura fundamental desse novo tipo de saber: o método consiste, basicamente, em tornar qualquer grande problema trabalhável por uma razão finita na medida em que ele é dividido, analisado, em pequenos problemas. Com isto se estabelece a *especialização* como o programa fundamental das novas ciências (BUNGE, 1997, pp. 25-26). As ciências abordam programas específicos, um a um, e os decompõem em seus elementos. Por essa razão, determinadas questões não se põem mais para esse tipo de saber: Como é a totalidade do universo? Como é possível seu conhecimento? O que importa, agora, antes de mais nada, é conhecer os elementos que compõem cada totalidade e as interconexões que explicam sua integração. Os problemas das ciências são problemas parciais e, conseqüentemente, suas soluções, o que significa dizer que as ciências se tornaram incapazes de pensar totalidades de tal maneira que o conhecimento sistemático se estende como uma agregação de diferentes elementos. Nesse sentido é significativa a afirmação de João Paulo II na *Fides et Ratio* que diz:

A filosofia moderna possui, sem dúvida, o grande mérito de ter concentrado a sua atenção sobre o homem. Partindo daí, uma razão cheia de interrogativos levou a diante o seu desejo de conhecer cada

vez mais ampla e profundamento. Desta forma, foram construídos sistemas de pensamento complexos, que deram os seus frutos nos diversos âmbitos do conhecimento, favorecendo o progresso da cultura e da história. A antropologia, a lógica, as ciências da natureza, a história, a linguística, todo o universo do saber foi de algum modo abarcado. Todavia, os resultados positivos alcançados não devem levar a transcurar o fato de que essa mesma razão, porque ocupada a investigar de maneira unilateral o homem como objeto, parece ter-se esquecido de que este é sempre chamado a voltar-se também para a realidade que o transcende. Sem referencia a esta, cada um fica ao sabor do livre arbítrio, e a sua condição de pessoa acaba por ser avaliada com critérios pragmáticos baseados essencialmente, na errada convicção de que tudo deve ser dominado pela técnica (JOÃO PAULO II 2001, pp.10-11).

Precisamente, o caráter essencialmente analítico do novo saber impediu de se reconhecer que a natureza constitui um sistema composto por elementos, profundamente entrelaçados, e marcados por um equilíbrio precário. Somente nas últimas décadas se pode perceber que a intervenção nesse sistema pode destruir seu equilíbrio e provocar perturbações em todo o sistema⁸. A física contemporânea busca conceber a unidade fundamental da natureza, do universo como um todo, agora considerado como uma grande teia de relações entre diferentes partes constituintes desse todo. As partes são compreendidas, precisamente, em suas múltiplas relações de tal maneira que o universo é considerado um único ser, complexo, diverso e dinâmico, em que cada realidade existe com a outra, pela outra e para a outra.

Não se insiste mais na categoria de substância como categoria central para entender o mundo, mas a relação transforma-se na estrutura fundamental do real e, nessa perspectiva, toda e qualquer realidade emerge e é compreendida em sua relação com todas as outras e é influenciada por todas, uma vez que tudo está incluído no todo. Tudo se pertence mutuamente, tudo está envolvido com tudo. Nas partes está presente o todo e no todo as partes, o que se revela na interdependência de todos os elementos.

⁸ MOLTSMANN, 1993, pp.52-53: escreve “Em todos os lugares, surgiram processos de crescimento descontrolados: o crescimento da população, o crescimento industrial, o crescimento do ônus sobre a natureza, crescimento do consumo de energia, o crescimento da irritação e da habilidade espiritual dos seres humanos. Esses processos são interdependentes e se aceleram mutuamente”.

A filosofia, entendida enquanto teoria transcendental do absoluto, abandona, a seu nível próprio, a forma analítica de pensar e se situa no nível do pensamento integrativo⁹, pois, uma vez que sua tarefa específica é a tematização do fundamento que subjaz a toda e qualquer realidade, ela se situa, de antemão, no nível de uma interpretação omniabrangente da realidade, que tematiza a unidade e a diferenças de todas as coisas: ela tematiza os princípios universalíssimos e, portanto, os princípios de toda e qualquer realidade. Tudo que existe só existe enquanto marcado pela razão absoluta, então, nesse sentido, a comunhão ontológica e, conseqüentemente, a integração entre tudo constitui o mais íntimo da realidade¹⁰.

Isso pressupõe que o Absoluto, enquanto ser necessário, incondicionado, não só se distinga radicalmente de todas as esferas do real, mas também que esteja intimamente presente em tudo, de tal forma que cada realidade se revele como uma forma específica de manifestação do Absoluto. Sem dúvida, enquanto o fundamento de tudo, o Absoluto diferencia-se radicalmente de todo e qualquer ente contingente, que só é, enquanto participa em seu fundamento e, por essa razão, não possui seu próprio ser, mas o recebe e é, por isso, finito, mutável. O Absoluto emerge, assim, como o último fundamento do ser contingente e o contingente, em tudo o que é, como produzido pelo ser necessário de tal modo que os entes contingentes, na medida em que só são pela

⁹ A propósito dessa unidade indispensável João Paulo II, falando sobre as exigências e tarefas atuais da relação entre fé e razão, afirma que “Para estar em consonância com a palavra de Deus ocorre, antes de mais, que a filosofia volte a encontrar a sua *dimensão sapiencial* de procura do sentido último e global da vida. Esta primeira exigência, por sinal, constitui um estímulo utilíssimo para a filosofia se conformar com a sua própria natureza. Deste modo, ela não será apenas aquela instância crítica decisiva que indica, às várias partes do saber científico, o seu fundamento e os seus limites, mas representará também a instância última de unificação do saber e do agir humano, levando-os a convergirem para um fim e um sentido definitivos” (JOÃO PAULO II, 2001, p.109).

¹⁰ A partir daqui se conclui que o próprio Absoluto é a realização suprema da intersubjetividade e que, portanto, a intersubjetividade é a última categoria para pensar o universo (BOFF, 1995, p. 224): “Se tudo no universo constitui uma teia de relações, se tudo está em comunhão com tudo, portanto, se as imagens de Deus se apresentam estruturadas na forma comunitária, então é indício de que este supremo Protótipo seja fundamental e essencialmente comunitária, vida em relação, energia em expansão e amor supremo”.

participação no Absoluto, contituem uma comunidade ontológica, apesar de todas as diferenças.

Tudo isso significa dizer que a filosofia trabalha com a unidade de opostos: o Absoluto, em sua incondicionalidade e plenitude do ser, é radicalmente distinto do mundo, portanto transcendente. Por um lado, ele, em virtude mesmo de sua transcendência absoluta, está presente em tudo, perpassa tudo; é radicalmente imanente a tudo. Aqui está o fundamento tanto da unidade como da diferença de todas as coisas: cada ente está em comunhão com cada ente e se diferencia de todos na base de sua forma de participação no fundamento absoluto de tudo. Cada ente realiza o mesmo ser de uma forma própria que o distingue de todos os outros. Nesse sentido, cada ente é único, uma vez que existe numa forma de ser que lhe é própria. Por outro lado, apesar de sua respectiva singularidade, cada ente nunca é algo simplesmente isolado, mas se encontra, apesar de sua diferença de todos os outros, numa comunidade ontológica.

Cada ente participa no absoluto de uma forma específica, de tal modo que a participação no fundamento comum é o fundamento da unidade e a forma específica de participação fundamenta a diferença, o que significa afirmar que a presença do absoluto do universo é sempre diferente, de tal forma que, tanto mais um ente é perfeito, tanto maior é a sua participação no absoluto e, conseqüentemente, sua unidade com os demais seres, como tanto maior é a forma como ele possui a si mesmo em sua própria forma de ser e, então, maior é a diferença de todos os outros entes. Isso significa dizer que a bipolaridade do ser dos entes revela-se tanto mais claramente quanto maior for seu grau de ser, de tal forma que, na esfera dos entes finitos, tanto a identidade como a diferença são imperfeitas: tudo que existe de certo modo é imanente a tudo mais na medida em que é marcado pelo absoluto de quem recebe o ser; mas por outro lado, na medida mesma de sua forma de participação no absoluto, transcende todos os outros em virtude de sua forma específica de participação no fundamento comum.

O ente contingente une-se ao outro e, ao mesmo tempo, transcende o outro na medida de seu grau de participação no absoluto, o que significa dizer que o absoluto, o ser perfeito, é imanente a tudo da forma mais perfeita possível, ou seja, idêntico a tudo que dele recebe na forma de participação e, por outro lado, transcende, de forma perfeita,

tudo o que nele participa. O Absoluto, ser necessário, comunica seu próprio ser ao ser contingente de tal modo que, assim, emerge o ser diferente dele, que existe, real e verdadeiramente, como distinto do absoluto precisamente na medida em que é posto no ser pelo Absoluto. O contingente, na medida em que é, é por participar no absoluto, de tal modo que seu ser é essa participação, assim que ele, no mais profundo do seu ser, é existente enquanto fundado no absoluto, que lhe concede autonomia de ser enquanto ele é distinto realmente dele, de tal forma que a distinção pela qual é autônomo se funda na radical dependência.

Como a filosofia teológica, também a teologia, enquanto pensamento da fé, situa-se no nível do pensamento integrativo, pois ela continua, a partir de um novo horizonte, o horizonte da fé, a mesma tarefa da filosofia enquanto teoria transcendental do absoluto: articular uma compreensão da realidade enquanto totalidade. Por isto a teologia fala de Deus, em primeiro lugar como criador do mundo e do ser humano, isto é, como a fonte comum do eu e do mundo, o que significa dizer que seu discurso sobre Deus se relaciona com a compreensão global do ser humano e do mundo. Se Deus, como diz Pannenberg, deve ser entendido como a realidade que determina toda a realidade, então tudo tem que se mostrar determinado por essa realidade e, sem ela permanece, em última instância, ininteligível (PANNENBERG, 1973).

Isto significa dizer que a teologia não pode ser apenas um saber histórico, que tem a ver com experiências e instituições religiosas e sua compreensão, mas necessariamente com a verdade do todo da realidade, isto é, com a questão de Deus como fundamento e sentido absoluto de todo o real. Assim como a filosofia é essencialmente sistemática na medida em que, enquanto teoria transcendental do absoluto, tematiza o fundamento que subjaz a todo o real e, dessa forma, pode tematizar o real enquanto forma de manifestação do absoluto, de forma análoga, a teologia, enquanto reflexão da fé, é sistemática na medida em que é ciência de Deus, que se revelou e se comunicou ao ser humano e ao universo. Esse horizonte último de seu conhecimento deve-se fazer presente em todas as suas disciplinas, que só assim podem propriamente ser chamadas teológicas.

Conclusão: Teologia e ciência: um diálogo fundamental

Freqüentemente se tem representado o encontro entre as ciências e a teologia em termos de conflito, combate, incompreensão. É importante reconhecer que a história, antiga e recente, está cheia de conflitos implícitos ou explícitos entre homens de ciência e homens de fé, como por exemplo o “caso Galileu”, a crise do transformismo e do evolucionismo. Tais conflitos, na medida em que respeitam o direito das pessoas e continuam a ser combates da razão por maior inteligibilidade da fé e do cosmo, não deveriam amedrontar.

De certo modo eles são essenciais e enriquecem a teologia e as questões fundamentais que acompanham o processo interpretativo dos dados e das práticas científicas. Se não existisse esse gênero de conflitos, poder-se-ia crer que a teologia não diz respeito à realidade, ao universo de espaço-tempo-matéria. Isso correria o risco de transformar a fé em um mito, uma questão de gosto, em oposição à fé na encarnação, que está no centro da teologia. Por outro lado, não aceitar esses conflitos, não querer, por uma espécie de quietismo ou por excesso de prudência, confrontar a visão teológica com a visão das ciências contemporâneas, seria simplesmente medo da verdade, falta de confiança na razão, desvalorização pura e simples de um meio excepcional que permite avaliar a profundidade e a complexa beleza da criação. Ora, tal desvalorização é, de fato, implicitamente, a desvalorização do próprio Criador, desvalorização essa que corre o também o risco de privar de um instrumento realmente capaz de detectar as falsas transcendências, os falsos absolutos pelos quais os homens hodiernos se deixam levar. A religião judaico-cristã é necessariamente acompanhada de uma desmistificação radical do cosmo: os astros não são mais deuses, os fenômenos naturais não são mais habitados por uma divindade. As ciências dão ao teólogo os instrumentos que lhe permitem recusar, sobre bases racionais, toda forma de absolutização do criado, toda a idolatria e toda superstição. A abertura às ciências é, não um obstáculo à fé, mas justamente uma ocasião de separá-la de toda superstição.

A consideração pela ciência, neste trabalho, não é acompanhada por uma espécie de abdicação no plano da fé, mas por uma esperança de que um diálogo possa, não mutilar nem a verdade da razão nem a verdade da fé. Se há um desacordo, o que historicamente se constata,

nos conflitos entre a ciência e a fé, é porque, ou o dogma foi mal compreendido e, portanto, mal expresso, ou a razão se enganou, pois susceptível de erro.

A razão é, pois, levada a encontrar um fundamento (em sua ordem, um fundamento natural), um enraizamento, nas verdades de fé. Além disso, a fé pode ajudar o homem de ciência a liberar-se de falsos absolutos, de falsas transcendências e de comportamentos eticamente contrários à dignidade humana. Longe de ser supérfluo, o diálogo entre teologia e ciência é possível por princípio e se revela uma necessidade, tanto para a teologia, quanto para as ciências. Assim recusa-se tanto o fideísmo, que isola a fé em um campo que não tem qualquer influência sobre as verdades da razão em geral e das ciências da natureza em particular, quanto o racionalismo que considera a fé um obstáculo à descoberta da verdade.

O Concílio Vaticano II, na sua Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, dá uma caracterização teológica da atividade humana no universo. Ele situa essa atividade como um verdadeiro prolongamento da obra criadora de Deus e afirma, pois, o caráter realmente co-criador do trabalho humano. O Concílio reconhece plenamente, na lógica da teologia da criação, uma justa autonomia das realidades criadas, e essa autonomia é explicitada da seguinte forma:

Se, por autonomia das realidades terrestres, entendemos que as coisas criadas as próprias sociedades têm suas leis e valores próprios, que o homem deve, pouco a pouco, aprender a conhecer, utilizar e organizar, essa exigência de autonomia é plenamente legítima: ela é não somente reivindicada pelos homens do nosso tempo, mas corresponde à vontade do Criador. É em virtude da própria criação que todas as coisas são estabelecidas segundo seu fundamento próprio, verdade e excelência, com leis e ordem específicas. O homem deve respeitar tudo isso, reconhecendo os métodos particulares de cada uma das ciências e técnicas (GAUDIUM ET SPES, 1966, p. 3019).

Depois o Concílio reafirma, acrescentando uma restrição ética, ao que o Concílio Vaticano precedente havia enunciado, isto é, que as ciências e a fé não podem realmente entrar em conflito: “Por esse motivo, se a pesquisa metódica, em todos os campos do saber, procede de maneira verdadeiramente científica, e segundo as normas da moral,

jamais será, na realidade, oposta à fé: tanto as realidades profanas quanto as da fé originam-se do mesmo Deus” (CONCILIO VATICANO II, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo GS, 36). Em seguida o referido Vaticano II lamenta que, no passado, alguns cristãos não tenham respeitado a autonomia da ciência e, em particular, no caso tristemente celebre de Galileu¹¹: “Portanto, que nos seja permitido deplorar certas atitudes que não faltaram, entre os próprios cristãos, insuficientemente apercebidos da legítima autonomia da ciência. Fonte de tensões e de conflitos, levaram a mente de muitos à conclusão de que a ciência e a fé se opunham” (GAUDIUM ET SPES, 1966, p. 36:).

Vê-se que toda a relação entre ciências e fé, como os Padres Conciliares a imaginam, é uma consequência lógica da teologia da criação. Portanto, não é surpreendente que eles tenham também feito questão de recordar que o mal e o pecado entorpecem todas as atividades do homem, incluída aquela científica.

A perspectiva conciliar foi confirmada pelo Papa João Paulo II. Em um discurso proferido em Colônia, no dia 15 de novembro de 1980, ele afirma a autonomia própria da razão natural. Além disso, ele insiste sobre a necessidade de não reduzir a ciência a uma atividade unicamente utilitarista, instrumentalista. A ciência não pode ser inteiramente confundida com a técnica; ela é uma busca da verdade, que vai mais longe do que a simples preocupação das aplicações. A liberdade da razão científica é marcada também pela recusa a ser dominada pura e simplesmente pelos interesses econômicos, por exemplo. No entanto, o Papa pretende também limitar o alcance da atividade científica, mostrando que a ciência por si só não tem condições de dar uma resposta completa à questão do sentido. Como resultado, o cientista que crê, que dá ao sentido um lugar determinante na sua reflexão, deve assumir a tarefa de examinar, de maneira direta ou indireta, e sob uma forma constantemente renovada, processo e o objetivo da ciência sob o aspecto da questão do sentido.

¹¹ A referência a Galileu é explicitada pela nota de rodapé que cita o volume *Vita e opere di Galileo Galilei* do Mons. Paschini, editado pela Pontifícia Academia das Ciências. Por ocasião do centenário do nascimento de Albert Einstein, no dia 10 de novembro de 1979, durante um discurso à Pontifícia Academia das Ciências, João Paulo II reconhece que Galileu sofreu não pouco, por parte de alguns eclesiásticos e invocou uma serena revisão do famoso processo.

Mas foi na encíclica *Fides et Ratio* que o lugar da razão foi analisado com maior clareza por João Paulo II. Pode-se dizer que o ponto central da encíclica é um convite a encontrar de novo um diálogo, uma relação bilateral entre razão e fé. A encíclica que reconhece a autonomia própria da razão lamenta-se que tal relação, tenha sido considerada como uma ruptura entre os dois campos. Por esse motivo fé e razão se enfraqueceram¹².

Em primeiro lugar, deve-se o enfraquecimento ou a mutilação da razão à perda da sua dimensão metafísica. A filosofia não se interessa mais pela questão do ser, pela investigação sobre a própria existência dos entes e pela origem. Além disso, desse modo ela corre o risco de se desviar das questões de sentido: significação do cosmo, de sua origem e de seu fim. As questões sobre o sentido, como as que se relacionam ao ser enquanto ser, exige que se ultrapasse a ordem do fenômeno, para se erguer até o que há o fenômeno por sinal. Recolocando em seu lugar um pensamento verdadeiramente metafísico e uma hermenêutica da natureza e do homem, encontrar-se-iam os fundamentos de um pensamento filosófico que, sem eles, não tem efeito, já não podendo encontrar nenhuma certeza efetiva.

Em segundo lugar, o enfraquecimento da fé está vinculado a uma perda de fundamentos racionais. A fé não encontra mais a sua justificação; ela se torna, pois, uma questão de gosto, puramente subjetiva ou, pior, superstição, mito. Essa perda de fundamento muitas vezes andou junto com a vontade de evitar as apologéticas desequilibradas ou de respeitar uma certa transcendência. Tais vontades, legítimas em si, levaram a atitudes que negam a possibilidade de uma apresentação racionalmente satisfatória de certos aspectos do dogma cristão. É possível o diálogo entre razão e fé, pois na verdade, uma pode estimular a outra; uma pode abrir-se a outra, de maneira que é necessário um esforço de redescoberta.

¹² "A relação atual entre a fé e a razão exige um esforço cuidadoso de discernimento, porque a razão e a fé se empobreceram, ambas, e se enfraqueceram uma diate da outra. A razão, privada do auxílio da revelação, entrou por veredas laterais, que a fazem correr o risco de perder de vista o seu objetivo final. A fé, privada da razão, deu maior ênfase ao sentimento e à experiência, arriscando deixar de ser uma proposta universal" (JOÃO PAULO II, 2001, p. 68).

Assim chega-se ao ponto do qual foi iniciada esta artigo que é a afirmação de Agostinho: Creio para entender e entendo para crer¹³. Eis, na íntegra, o trecho do seu Sermão 43, no qual ele desenvolve de forma clara e precisa a inteligência da fé:

Com efeito, o que eu estou dizendo agora, digo para que os que não crêem possam crer. Eles, se não compreendem o que estou dizendo, não poderão crer. De um lado, portanto, é verdadeiro o que o ele (interlocutor) diz: «que eu compreenda para que eu possa crer», eu também digo a verdade quando afirmo, como disse o profeta: «vice-versa, creia para compreender». Nós dois dizemos a verdade; procuremos entrar em acordo. Portanto, compreenda para crer e creia para compreender. Quero dizer brevemente como se deve entender uma e outra expressão para que se evite a contradição. Compreenda a minha palavra para que possa crer, e creia na palavra de Deus para poder compreender (AGOSTINHO, 1986, p.43).

De um lado a fé impele a procurar compreender – *credo ut intelligam*. Ela desenvolve um otimismo e uma audácia que sustentam a razão. Como dizia Mons. Georges Lemaître, um dos pais do modelo cosmológico padrão e presidente da Pontifícia Academia das Ciências de 1960-1966:

Talvez o cientista que crê tenha mesmo certa vantagem sobre seu colega que não tem fé. Ambos se esforçam para decifrar o palimpsesto multiplamente complicado da natureza, em que os traços das diversas fases da longa evolução do mundo se recobriram e confundiram. O que crê talvez tenha vantagem de saber que o enigma tem uma solução, que a escrita subjacente é, afinal de contas, a obra de um ser inteligente, que o problema posto pela natureza o foi para ser resolvido e que sua dificuldade é, sem dúvida, proporcional à capacidade presente e futura da humanidade. Isso talvez não lhe forneça novos recursos em sua investigação, mas contribuirá para conservá-lo no otimismo sadio, sem o qual um esforço assíduo não se pode manter por muito tempo (LAMAÎTRE, 1936, p. 70).

¹³ *Credo ut intelligam – intelligo ut credam*. Creio para entender – entendo para crer. Tais são as palavras com as quais se intitulam o II e III capítulos da encíclica *Fides et ratio* e que constituem o título principal desta pesquisa. É um pensamento agostiniano, mas o seu alcance e significado já se encontram na Sagrada escritura. A fé ilumina-se pela inteligência, mas também a inteligência é iluminada pela fé.

Além do mais, a fé leva a pensar. A Revelação, pelas noções que transmite, suscita a reflexão: como considerar a criação, a eternidade, a relação entre Deus e o mundo? Esses são temas que podem guiar o raciocínio filosófico em busca de sentido.

Por outro lado, a razão pode conduzir a um procedimento de fé – *intelligo ut credam*. Levando ao máximo o uso da razão e prolongando as dinâmicas próprias, o homem pode descobrir que, de fato, a razão dá acesso a uma opção razoável de fé, a uma possibilidade do sobrenatural. Além disso, a razão pode descobrir fundamentos naturais no ensinamento da fé. A questão da busca do fundamento natural do sentido é, na verdade, um dos pontos mais importantes da *Fides et Ratio*.

Se é possível o duplícipe movimento que vai da razão para fé e da fé para a razão, é porque, teologicamente a encarnação de Deus em Jesus Cristo fundamenta a confiança em uma união entre o humano e o divino. Quem crê é, pois, motivado no mais profundo de sua fé, a buscar um espaço de diálogo em que, sem confusão nem separação, a razão entre em relação íntima com a fé. A teologia não é, pois, de modo algum, uma restrição da razão ou uma espécie de inibição dessa. A razão é respeitada em sua autonomia própria. No entanto, ela é convidada a se abrir à transcendência e ao sentido, o que, longe de enfraquecê-la, pode lhe dar fundamentos e uma unidade que ela não havia encontrado de início. Essa abertura da razão é sustentada por uma audácia e por um otimismo sadio que a fé confere, na inteligibilidade do mundo. Encontra-se aqui, então, diante de uma profunda esperança da razão.

Essa teologia, tal como se manifesta na encíclica *Fides et Ratio*, convida, pois, a perceber que o lugar próprio do diálogo entre a razão científica e a teologia é a mediação filosófica, a qual deve conter necessariamente uma duplícipe dimensão, metafísica e sapiencial. De uma teologia que valorize a razão decorre naturalmente uma teologia da razão científica propriamente dita. A ciência como tal tem um valor teológico, na ordem natural do mundo, como busca da verdade. Em uma passagem do Livro da Sabedoria, 7,15-21 esse valor da ciência, numa perspectiva de relação íntima com a sabedoria criadora:

Que Deus nos conceda falar com inteligência e ter pensamentos dignos dos dons recebidos, pois é Ele que mostra o caminho da Sabedoria e dirige os sábios. Ele mantém em seu poder tanto nós mesmos quanto

nossas palavras, todo o saber e toda a ciência das técnicas. Assim, Ele me deu conhecimento exato da realidade. Ensinou-me a estrutura do universo e a atividade dos elementos, o começo, o fim e o meio dos tempos, a alternância dos solstícios e a mudança das estações, os ciclos do ano e as posições dos astros, a natureza dos animais e o comportamento das feras, os impulsos violentos dos espíritos e os pensamentos dos homens, a variedade das plantas e as virtudes das raízes. Conheci toda a realidade, oculta ou manifesta, pois o artífice do universo, a Sabedoria me ensinou.

Há aqui, mais uma vez, confiança na inteligibilidade do universo e certeza de que a inteligibilidade deve estar relacionada à inteligência criadora. O valor teológico da ciência é também um maravilhar-se; seria possível dizer que ele é um fundamento «natural» do louvor. Como diz o Livro de Sirácida: “O Senhor deu a ciência aos homens para que se gloriem com suas maravilhas” Eclo, 38, 6)

A função contemplativa caminha junto com a função pragmática da ciência e com sua contribuição para o bem autêntico da humanidade. Essas duas funções não devem ser separadas. Uma teologia das ciências deverá, pois, apreciar sempre essa atividade em dois níveis, sob pena de mutilá-la ou idealizá-la: de um lado o nível teórico (contemplação) e do outro o nível ético (busca do bem)¹⁴. A luz teológica sobre as ciências respeita perfeitamente a autonomia própria destas, mas, abre-lhes novos horizontes, evitando que afundem, seja no cientismo, que fecha as ciências sobre si mesmas, privando-as de uma abertura à transcendência, seja no pragmatismo, que mutila as ciências de sua dimensão contemplativa, da busca de uma verdade que não se confunda com o útil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *Sermões*. Braga Faculdade de Filosofia, 1986.

¹⁴ Neste aspecto poder-se-ia aplicar o critério adotado pelo Vaticano II: “Portanto, esta é a norma da atividade humana: que ela seja conforme ao bem autêntico da humanidade, de acordo com o plano e a vontade de Deus, e que permita ao homem, individualmente ou como membro da sociedade, desenvolver-se na plenitude de sua vocação” (GAUDIUM ET SPES, 1966, 35).

BACON, Francis. Novo Organum ou verdadeiras implicações acerca da interpretação da natureza, in *PENSADORES, Bacon, vida e obra*, São Paulo 1973.

BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires 1997.

CONCILIO VATICANO II, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes*, ASS, Cidade do Vaticano 1966.

DESCARTES, *Opere filosofiche*, Torino 1994

BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires 1997

HOSLE, Vittorio. *Filosofia da crise ecológica*, São Paulo 1995.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et ratio*. Sao Paulo Paulinas, 2001.

_____. Discurso ai professori e agli studenti della PUG: Apertura della Teologia nei confronti delle altre discipline. Ed. Vaticana, Cidade do Vaticano 1980.

LAMAÎTRE, Georges., *La culture catholique et les sciences positives*. Actes du VI Congrès catholique de Malines, Bruxelas.

MOLTMANN, Jurgen *Doutrina ecológica da criação: Deus na criação*, Petrópolis 1993

PANGALLO, Marco. Teologia e filosofia nell'enciclica "Fides et ratio". Milano, *PLF* 1999.

PIÉ-NINOT, Salvador. *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza [1 Pt 3,15]*. Brescia, Queriniana, 1999.

RATZINGER, Joseph. *Per una lettura dell'enciclica Fides et ratio*. Ed. Vaticana, Cidade do Vaticano 1998.

SANTOS LOPES. Luis Henrique. *A crise da razão*, São Paulo 1996.

PANNENBERG, Wolfhart. *Epistemologia e teologia*, Brescia 1973.

KANT E HEGEL EM TORNO DA VONTADE E DA LIBERDADE

Benjamim Julião de Góis Filho¹

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo é apontar aproximações e distanciamentos entre Kant e Hegel em torno da questão da vontade e da liberdade. Para tal empresa discutir-se-á, primeiro, a respeito da moral kantiana, destacando que a mesma, além de deontológica, pressupõe uma teleologia; segundo, o pensamento hegeliano no que tange à vontade, mostrando que este vai além da perspectiva kantiana apontando para uma liberdade na Modernidade que leva em consideração não somente o universal, o dever pelo dever, mas também a particularidade do indivíduo. Sendo que essa moralidade subjetiva, que pressupõe o universal e o particular, necessita de uma garantia de que o universal não seja negado pelas contingências da particularidade, para isso faz-se necessária a moralidade objetiva, a eticidade.

Deontologia e teleologia: dever e liberdade em Kant

Immanuel Kant é o filósofo cujo pensamento reflete o “espírito do tempo” do que se denomina Modernidade. O conjunto de sua obra traduz, personifica seus ideais que são: Progresso, Razão e liberdade. Dito de outra forma, o ideário kantiano é o lastro filosófico sobre o qual se firma o pensamento da Modernidade. Com a sua teoria do conhecimento ou com os juízos sintéticos *apriori*, Kant se diferencia da tradição, de Hume, por exemplo, para quem todo conhecimento era advindo da experiência. Com a sua filosofia prática ou filosofia moral, ele também se distingue ou se distancia da tradição medieval que fundamentava a moral em Deus, atribuindo, inclusive à razão um poder ilimitado, como por exemplo, a capacidade de provar a existência de Deus. Se por um lado, a filosofia kantiana é um elogio à razão, por outro,

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Email: benjamimgois@hotmail.com

Kant se propõe a mostrar os seus limites. Nos *Prolegômenos* (1980), Kant faz uma metafísica científica, propõe-se a estabelecer os limites do uso da razão. Esta não pode provar a existência de Deus como queriam os medievais. Na ótica de Kant, Tomás de Aquino, Anselmo estavam equivocados ao acreditarem ser possível provar racionalmente a existência de Deus, para a partir deste fundamentar a moral. Para Kant, a ciência e a fé são domínios diferentes.

É na *Crítica da Razão Prática* (2002) que Kant vai tentar justificar o princípio da moralidade. Faz a distinção entre razão (que nem é boa e nem má em si mesma) e Razão Pura (que só conduz ao bem, portanto, boa em si mesma), e por isso, responsável pela construção da moralidade ou do Imperativo categórico²: juízo sintético apriorístico ou prático.

Para Kant, há um caminho crítico entre a *empíria* e Deus. Propõe-se a estabelecer uma moralidade que não esteja lastreada em Deus e nem na experiência. A experiência não pode servir de fundamento para a moralidade, pois a mesma mostra através dos seus exemplos que são os piores possíveis. Hobbes estava correto em sua antropologia filosófica pessimista que denuncia o fato de que “o homem é o lobo do homem”. Logo, se a fonte da moralidade for o que as pessoas praticam, não há nenhuma perspectiva, não há esperança para a humanidade. Da mesma forma, a moralidade não pode derivar de Deus, pois se for assim, trata-se de uma moral heterônoma, uma moral cuja fonte é exterior ao próprio homem. Kant advoga uma moral cuja fonte esteja no próprio homem, de forma que este possa dar a lei a si (autonomia). Agir autonomamente é descobrir-se e dar-se a lei a si próprio. Agir segundo a moralidade, segundo o Imperativo Categórico: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980, p.129). Ainda nas suas palavras:

² Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant justifica a necessidade do Imperativo Categórico, que se impões sem mescla de interesses. Nessa obra ética preliminar apresenta três fórmulas do Imperativo categórico: uma fórmula geral, a fórmula dos fins ou da humanidade e a fórmula da autonomia. Na *Crítica da Razão Prática* apresenta uma única fórmula geral que contém as demais: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.

Tudo portanto o que é empírico, como acréscimo ao princípio da moralidade, não só é inútil mas também altamente prejudicial á própria natureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer (KANT, 1980, p.132).

A moralidade não pode ser escrava das conveniências, ela é interior, baseia-se no princípio do agir por dever, conforme o Imperativo categórico, ela não pode se restringir à legalidade. Assim, a novidade kantiana na moral é que ela toma uma via que não é a via da empiria, como em Aristóteles e Hume, nem a religiosa de Tomás de Aquino e Anselmo, mas sim a da razão pura prática que possibilita uma ação como objetivamente necessária por si mesma sem relação com qualquer outra finalidade.

(...) os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer, representar as ações de maneira objetiva como praticamente necessárias; que eles devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que como mandamento da razão (KANT, 1980, p.128).

Assim, Kant criticaria os pais por educarem os filhos por princípios prudenciais e não pelo Imperativo categórico. Agir moralmente é agir pela sua mera representação. Não se deve agir pela inclinação, ainda que seja a de fazer o bem por se sentir bem, uma vez que em diversas circunstâncias o agir conforme o Imperativo Categórico implica em agir contra a própria vontade.

Conforme Kant, a moral é derivada do racional. O Princípio de não-contradição é básico para esta racionalidade e esta é básica para a moralidade kantiana. Kant deriva a moral do racional e o imoral do que é irracional, essa é a discussão da *Fundamentação Metafísica dos Costumes* (1980). Nessa obra Kant trata de fundamentar a moral a partir da razão. Entretanto, não é possível provar efetivamente que elas existem. Nunca é possível saber quais são as nossas verdadeiras intenções (Princípio da Incognoscibilidade das Intenções).

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever (KANT, 1980, p.119).

A dúvida cética moral de Kant é: será que existe a moral, a boa vontade? Para dissipar essa dúvida Kant precisa lançar mão do princípio teleológico, é preciso pressupor sua existência. Na ótica de Kant, se somos dotados de razão não é para a nossa conservação, nem para nossa felicidade ou bem-estar, nesse sentido o instinto seria mais eficaz. Somos dotados de razão para que a vontade seja determinada moralmente. A razão serve para estabelecer a moral, uma boa vontade. Diferentemente de Hobbes, para quem o princípio da moral é a conservação da vida, Kant tem como princípio para a moral a conservação do elemento moral. A conservação da vida por ela mesma não faz sentido. Conservar a vida de sujeitos imorais, como os nazistas, por exemplo, não teria sentido moral. É melhor o fim da espécie do que o fim da moral.

Assim, se não pressupuséssemos o princípio teleológico desmoronar-se-ia o edifício teórico que sustenta a filosofia moral de Kant. A ética kantiana para ser deontológica pressupõe uma teleologia.

Para demonstrar a imoralidade e a irracionalidade da transgressão do dever³ perfeito interior de que não se deve cometer suicídio por amor próprio, por exemplo, Kant precisa lançar mão da idéia de que o princípio do amor próprio tem uma finalidade: a conservação da vida. A máxima de que se deve suicidar quando a vida não parecer apresentar mais nenhum sentido deve ser universalizada? Ou seja, devo por amor a mim mesmo abreviar minha vida se dela espero infortúnios do que alegrias? Pode todo mundo adotar essa máxima? Conforme Kant, o amor próprio serve para a conservação da vida. Por isso, não se deve suicidar-se por amor próprio, pois tal ato é uma contradição lógica, é uma irracionalidade.

³ Esquemáticamente pode-se dizer que quanto à extensão, os deveres podem ser perfeitos (estritos) – devem ser respeitados sempre, com todo mundo, e a toda hora; imperfeitos (amplos) – devem ser respeitados, mas não necessariamente com todo mundo, e em todos os momentos. Quanto ao objeto, os deveres podem ser interiores – deveres para conosco e exteriores – deveres para com os outros.

Pode-se dizer assim que Kant antes de ser deontológico é teleológico. Como bem acentua Paton (1947, p.149), Kant não dissocia moralidade de finalidade. Ainda que ele (*idem*, p.154) julgue o argumento de Kant sobre o suicídio como o mais fraco, uma vez que para ele Kant tira o princípio do amor próprio como conservação da vida da empiria, concorda com a idéia de que se sem a teleologia, a filosofia moral de Kant não se sustenta.

Do mesmo modo, para mostra que fazer falsas promessas é imoral, Kant precisa pressupor que o objetivo da promessa é estabelecer compromissos em relação a atos futuros. Conforme Kant há uma contradição lógica em fazer falsas promessas, uma vez que agindo assim não é possível estabelecer compromissos futuros. Mais uma vez, como se vê, não é possível pensar a moral kantiana sem pressupormos princípios teleológicos, no caso, de que o objetivo da promessa é estabelecer compromissos em relação a atos futuros. Entretanto, é possível pensar o contra-exemplo: pode ser que alguém queira não cumprir as promessas, queira não ser moral (ceticismo moral). É possível que alguém acredite que as promessas existam sempre para benefício próprio e não para firmar compromissos futuros.

Como destaca Paton (1947 p. 153), para Kant sustentar sua posição ele precisa supor que é necessário estabelecer compromissos. Os dois exemplos tomados de empréstimos tomados do próprio Kant são derivados da aplicação da formula da lei da natureza⁴. Essa fórmula gera deveres perfeitos e tem conteúdos teleológicos mais fortes. Sendo assim, máximas opostas aos deveres perfeitos não podem ser mesmo percebidas como lei da natureza sem contradição.

Com relação ao dever imperfeito de desenvolver os talentos poderíamos perguntar: posso universalizar a máxima de não desenvolver os talentos naturais? Para Kant não existe contradição se todos não desenvolverem seus talentos. Como ele afirma: “E então vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do sul) deixasse o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no

⁴ Fórmula da lei da natureza – age como se a máxima da atuação se devesse tornar pela tua vontade em uma lei universal da natureza (KANT, 1980, p. 130).

prazer, na propagação da espécie, numa palavra - no gozo (...)" (KANT, 1980 p.131).

Entretanto, para Kant, não podemos, como seres racionais, não querer que as pessoas desenvolvam seus talentos. Temos que querer o aperfeiçoamento da humanidade. Nisto consiste a finalidade para a necessidade de desenvolver os talentos. Como acentua Baron (1997 p. 13), há fins obrigatórios em Kant. A idéia do dever só se justifica caso se baseie na ideia de fins obrigatórios.

Do mesmo modo, com relação ao dever imperfeito de sermos solidários, Kant afirma que não há contradição se todo mundo não ajudar, a universalização da máxima resiste a formula da lei da natureza. Entretanto ela não resiste a formula I⁵. Se alguém acha que as pessoas não devem ajudar às outras não espere ser ajudado. Tem certos fins que não podemos não querer, como a felicidade dos outros: o dever de ajudar os outros. Contudo, como acentua Baron (*idem*, p.16), somos obrigados a desenvolver talentos e sermos solidários, mais há um limite: não temos obrigação de desenvolver todos os talentos e em todo tempo, e não temos obrigação de ajudar a todo mundo a tempo. Os deveres imperfeitos deixam uma abertura e por isso como salienta Baron são eles que dão um sabor distinto à ética kantiana. A fórmula I gera deveres imperfeitos. Logo, as máximas opostas aos deveres imperfeitos podem ser concebidas como leis da natureza, mas não podem ser desejadas, não podemos querê-las, pois violam FI.

Assim, com esses exemplos do próprio Kant, vê-se que ele usa um instrumental teleológico para tentar provar a imoralidade de certos atos. Ha uma teleologia que é subjacente à sua deontologia. Kant apela para o principio teleológico para provar a possibilidade da boa vontade: é razoável acreditar na boa vontade, é uma crença plausível. A boa vontade só pode ser pensada como não sendo uma quimera caso se pressuponha a existência do principio teleológico. Na *Faculdade da Critica do Juízo*, Kant (2008, p.275), afirma que o homem moral é o fim terminal da criação. Este tem um fim moral a cumprir. Se homem não agir moralmente não tem como conservar a vida. Enquanto ser moral é preciso respeitar a humanidade. Como afirma Paton (1947) se não

⁵ Fórmula I – age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal (*idem*, p. 129)

pressupormos que há harmonia (perfeição) na natureza⁶ não é possível pensar a moral kantiana. Logo, Kant para ser deontológico, precisa ser necessariamente teleológico.

Em suma, pode-se dizer que, Kant, como principal herdeiro e também crítico do Iluminismo, afirmava que a razão teórica ficava limitada ao âmbito da experiência, ou seja, que o conhecimento humano é incapaz de ultrapassar os limites do mundo sensível, o mundo fenomênico. No entanto, a liberdade humana não se refere ao mundo dos fenômenos, mas ao mundo inteligível. É objeto de pensamento e não de conhecimento. Porque tudo o que há na natureza se conforma às suas leis, exceto o homem. Este, na condição de racional conforma-se às leis universais que ele próprio formulara. Esse status de racional impunha ao homem a obrigação de viver como agente racional. A natureza racional era a única coisa que existia como um fim em si mesma. Em Kant, a realização do bem e da liberdade não dependiam do mundo sensível, elas eram construções do homem. Pensou o homem como dotado de alma intelectual com o poder de pensar o universal, vinculado a isso, sua liberdade e dignidade, sua autonomia.

A idéia capital que perpassa o pensamento de Kant é que a liberdade da nossa ação e de nosso pensamento e a correspondente responsabilidade por tudo que pensamos, dizemos e fazemos. Para Kant, “prática” se refere a tudo o que se faz com base na liberdade e por obra dela, “crítica” constitui a uma forma de razão que impede a prática da liberdade, ou seja, uma razão empírica, interesseira. Uma razão empírica pode conduzir o indivíduo a ser guiado por suas inclinações, pelo hábito de seguir o prazer. A ética kantiana não é adversa à inclinação, ao prazer ou à felicidade. O mal não reside nas inclinações, no prazer, na matéria, mas na própria máxima que contraditoriamente eleva a matéria ou a inclinação a princípio de si mesma.

A filosofia moral kantiana não se restringe a uma ética material da felicidade, como para os antigos e a tradição racional anterior a Kant, mas se constitui como uma ética formal da liberdade. Para ele, existe alguma coisa como uma “razão pura”. “Pura” é uma razão que, sem mescla de interesses, constitui-se como razão prática (razão livre,

⁶ Natureza entendida como a soma total de tudo que existe determinada segundo leis e pelo mundo. A natureza como algo que tem embutido em si leis.

autônoma). Liberdade, aqui, significa, negativamente, independência de determinações estranhas, positivamente, autodeterminação. Assim, uma vontade racional é uma vontade autônoma e boa porque leva em conta a virtual vontade de todos os demais. O sentido da filosofia moral kantiana é que ela constitui uma filosofia prática da liberdade universal humana. Entretanto, apresenta um limite apontado por Hegel, que é o fato da mesma não considerar o indivíduo e suas paixões.

Hegel e a liberdade como autoconsciência

Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel se propõe descortinar como se dá a fenomenologia da liberdade, o amadurecimento da vontade livre, do direito positivo na modernidade. Para Hegel, espaço e tempo não são categorias da subjetividade, mas da matéria, diferentemente do que pensava Kant. Nessa perspectiva, a liberdade é construída, não é dada pelo instinto, não é dada, é almejada. É um constructo da subjetividade, o homem arquiteta, projeta. Trata-se do desenvolvimento da moralidade/liberdade, da aparição da liberdade em três momentos: a) Direito abstrato (positivo-externo); b) Moralidade subjetiva – não determinada por lei externa, mas pela consciência. 3) Moralidade objetiva, a eticidade – medição da família, da sociedade civil e Estado. Dito de outro modo, o objetivo do livro é mostrar o processo de amadurecimento da vontade livre. Num primeiro momento, a moralidade objetiva não é uma liberdade, não é uma lei dada pela consciência, mas dada pelo direito positivo, na qual os indivíduos são determinados por leis exteriores. Num segundo momento, na moralidade subjetiva, a liberdade é pensada como autodeterminação da consciência (moralidade subjetiva). Vontade mediada pela consciência. A liberdade é pensada nesses dois momentos. A eticidade (a moralidade objetiva) aparece como uma efetivação, garantia da moralidade subjetiva que pode estar sujeita às paixões humanas. Na moralidade subjetiva a vontade é um produto da subjetividade, da espiritualidade, da consciência. Hegel aponta para um ideal de vontade livre, determinado pela consciência, uma liberdade autoconsciente, que faz referência a si. O direito conforme a moralidade subjetiva contém os seguintes aspectos: 1) Projeto; 2) Intenção; 3) Idéia do Bem. Nas palavras de Hegel:

a) O direito abstrato ou formal da ação: o seu conteúdo em geral, tal como é realizado na existência imediata, deve ser meu, deve ter sido projetado pela minha vontade subjetiva; b) O particular da ação é o seu conteúdo interior: 1 – trata-se da intenção quando o seu caráter universal é determinado para mim, que é o que constitui o valor da ação e aquilo pelo qual ela vale para mim; 2 – trata-se do bem-estar quando o seu conteúdo se apresenta como fim particular do meu ser particular (HEGEL, 1990, pp. 115-116).

Na ótica de Hegel, a moralidade é determinada pela consciência (liberdade deliberada, produto da reflexão). Antes de agir, o indivíduo projeta, arquiteta. Tem uma intenção. Não age mecanicamente. Na modernidade, os indivíduos fazem referência a si. Não são determinados pela lei ou por um *ethos* social, mas os indivíduos se determinam pela autoconsciência. São livres frente às determinações orgânicas. Não é uma ação instintiva, age como um ser de projeto. Pensa antes de agir. Se ele é consciente é responsável.

É necessária a intenção, a moralidade não pode ser somente subjetiva, tem que ser universal, não sujeita às contingências. Que o projeto esteja vinculado a um aspecto universal. No entanto, ainda que seja uma intenção universal, ela está ligada a um indivíduo e seus interesses. Por isso não pode estar ligada somente a uma lei universal, abstrata. Um sujeito não vai agir universalmente (intenção) sem considerar suas pulsões, seus interesses. Trata-se de pensar no bem-estar coletivo sem abdicar do interesse e vice-versa. Uma intenção universal (coletiva) que considere o interesse particular. A moralidade subjetiva se refere a um ideal de vontade livre determinada pela consciência. A moralidade de Hegel não é só uma crítica a Kant. Tem também um ideal que leva em conta a finitude, a contingência do indivíduo. Essa moralidade é uma determinação do indivíduo. Vê-se aqui um salto da vontade livre: o indivíduo regressa para si. No direito, o indivíduo não é sujeito. Em Hegel, o indivíduo ganha uma dimensão de autointernalização. Como afirma Hegel:

A subjetividade constitui agora a determinação específica do conceito. Diferente que é do conceito enquanto tal, da vontade em si, ou, noutros termos, como vontade do sujeito, como vontade do indivíduo que, sendo para si, é algo que existe (e implica também um caráter imediato), assim a subjetividade dá a existência do conceito. Um plano

superior é definido para a liberdade. Aquela parte da existência em que o elemento real se junta a gora à idéia é a subjetividade da vontade; só na vontade como subjetiva é que a liberdade ou vontade em si pode ser real em ato (HEGEL, 1990, p. 110).

O conceito de liberdade é subjetivo. A liberdade regressa a si. Os indivíduos têm consciência da liberdade. Não é dada pela lei ou por qualquer outra instância. Hegel aponta para a corporificação da liberdade na passagem do indivíduo para o sujeito.

A vontade só reconhece o que é seu se encontrar-se na sua subjetividade. Só conhece algo externo a ela que seja produto de sua consciência que se determina de forma livre. Só reconhece o externo como produto de sua interioridade. Num mundo espiritualmente desenvolvido só reconhece algo fruto de sua interioridade. Só quem é livre pode ter vontade, pois pode pensar, agir para além dos instintos. Vontade pressupõe ir além da natureza, ter consciência do outro. Transcende-se as barreiras da natureza. Há aqui um universal preso ao indivíduo, cheio de pulsões e paixões. A universalidade não pode ser abstraída da particularidade dos indivíduos como queria Kant.

No entanto, aqui, o conteúdo dessa vontade subjetiva, liberdade determinada pela autoconsciência, desejada pelo indivíduo, ainda é formal, abstrata. Aqui a objetividade (histórico-social) não é colocada em questão. Não podemos ter uma sociedade livre sem o desenvolvimento da consciência. Falta aqui a síntese dialética, a liberdade ainda é subjetiva, porque quem vai determinar essa liberdade é o indivíduo em sua particularidade, pulsões. Eis uma questão capital que se impõe: como pensar o coletivo sem negar a individualidade?

Na Modernidade tem-se uma subjetividade mais exigente, mais resistente a objetividade. Essa vontade livre/liberdade é um progresso, não é externa ao indivíduo, mas autoconsciente. É subjetiva, mas tem, no entanto, a carência de uma síntese, uma vez que há dentro da subjetividade a confluência do interesse particular do indivíduo e a preocupação em atender o universal). Tem-se um impasse. Falar em liberdade pressupõe moralidade, liberdade produzida pela consciência. Ação projetada, consciente, deliberada. O homem não segue a natureza, é consciente. A dimensão universal está na intenção, mas essa intenção é do indivíduo, finito, cheio de pulsões.

Por um lado, pode-se vislumbrar: 1) o salto que isso significou na história da humanidade; 2) por outro, pode-se perguntar: quais os limites dessa liberdade? Por um lado, a consciência se determinando em sua liberdade mediada pela consciência. O indivíduo fazendo referência à sua interioridade. O mundo não é dado, é produto da consciência. Tem-se uma forma de sociedade mediada pela cultura, educação (*building*) que deu um salto de modo que sua moralidade é produzida pela autoconsciência. Entretanto, mesmo a consciência querendo o universal ela é limitada pela contingência de seus interesses particulares, seu bem-estar. Realização da liberdade pela consciência com a realização do indivíduo diferentemente do que pensava Kant que afirma que o indivíduo não pode satisfazer seu interesse. Essa é a crítica de Hegel a Kant. A modernidade efetivou o direito moderno, só faz sentido uma liberdade que leve em conta o conteúdo que o indivíduo tem em sua consciência.

A vontade subjetiva/liberdade tem na realização exterior a representação concreta de seus propósitos/projetos (intenção). Só reconheço o que é produto da consciência.

Como a realidade é contingente pode ser que as realizações exteriores não correspondem ao projeto de universalidade (autoconsciente). Nesse caso, a consciência não quer se responsabilizar por aquilo que ela não reconhece. A ação ao ser transportada para a exterioridade pode ter resultados diversos. Nem sempre esses resultados são causados pela vontade, uma vez que há forças contingenciais que fogem ao controle da vontade. Agir é entregar-se às leis das contingências.

Há um choque entre o interesse universal e o particular: diferentemente de Kant, para Hegel, não se pode pensar uma moralidade que desconsidere o interesse do indivíduo. Esses querem realizar seus interesses. Como estamos no campo da ética não podemos nos preocupar somente com nossos interesses. No direito abstrato, as leis regulam os direitos dos indivíduos (direito privado), procuram determinar os indivíduos externamente. Na modernidade, há uma outra lei (a moral), os indivíduos realizam a lei moral determinada pela consciência, mas sem abdicar de seus interesses (do direito jurídico): propriedade, bens, etc.

Porém, como a liberdade pode se dá na contingência? O indivíduo é responsável quando age na contingência e não se sente responsável pelo que não planejou. O indivíduo moderno só se penaliza quando tem consciência dos atos. Não se sente culpado por aquilo que foge ao seu projeto/plano. No entanto, a intenção considera a universalidade e a particularidade. Como tem consciência há responsabilidade. É necessário pensar de forma universal. A ação não pode perder de vista suas conseqüências, seu alcance. A qualidade da realização da ação na Modernidade está só na intenção/projeto. Algo almejado. A qualidade da ação se dá quando se eleva o conteúdo de seu interesse particular para um universal (intenção). (HEGEL, 1990, p. 120).

Hegel vê um limite aqui nessa liberdade mediada pela consciência: só é responsável por aquilo que está no seu projeto. A contingência, a história, as múltiplas determinações do mundo impõem conseqüências que não faziam parte do projeto. Na modernidade, os indivíduos não querem se responsabilizar por isso. Quem dá o tom da moralidade (a realização do bem) é uma vontade corporificada cheia de paixões, inclinações. Que não são boas nem más, mas podem levar o indivíduo a agir desconectado com o universal. Na modernidade tem-se o direito à particularidade do sujeito, diferentemente da antiguidade – este é o ponto crítico central que marca a diferença entre o antigo e o moderno. Numa sociedade ética, o indivíduo deve ser afirmado, mas não cabalmente, para não cair no individualismo. Esse indivíduo precisa ter consciência universal, intenção universal, mas isso não basta. O bem-estar do indivíduo não pode desvincular-se do universal. Esse bem-estar se estende a outros indivíduos. Entretanto, esse universal ainda está no campo da subjetividade. Ele não é garantido. Como o indivíduo moderno, preocupado com o bem-estar particular, vai se preocupar com o bem-estar coletivo, do outro? Como resolver aquele impasse de uma subjetividade carente de uma síntese mais satisfatória?

Tinha-se uma síntese problemática: o conteúdo da individualidade/subjetividade são seus interesses (seu corpo). Como é subjetiva, é passiva de cair no mal. Como é subjetiva não tem conteúdo, seu conteúdo são suas pulsões. É uma liberdade pobre. Uma liberdade sem mediação está presa ao seu corpo, suas paixões, no entanto, se não tem relações sociais é uma liberdade vazia, sem conteúdo. O Bem: síntese da certeza moral (Subjetividade mais universalidade), ainda é

uma síntese subjetiva. Não há o outro, é egoísta. Depara-se aqui com um problema, uma síntese solipsista reclusa no interior da subjetividade, que pode deixar-se influenciar pelo bem particular: próprios interesses, efetuar o egoísmo em detrimento do universal. A subjetividade dá um salto na ideia de Bem, mas ainda é limitada, pois trata-se de uma síntese interiorizada, ligada às paixões e aos interesses particulares. Pode-se perceber: Primeiro, o salto na Modernidade: do direito positivo (abstrato): todos, como pessoas, são iguais; liberdade externa, dada ao indivíduo pelo direito, obrigada pelo contrato. Segundo salto: moralidade subjetiva (autoconsciente): salto mediado pela consciência do indivíduo. Este não age como prolongamento da natureza. Pensa antes de agir. Porém aqui, tem se um bem que não se efetiva. Daí o terceiro salto: instituições que garantem a efetivação do universal.

CONCLUSÃO

Hegel elogia o pensamento de Kant que pensou a liberdade mediada pela consciência, vê, no entanto, um limite que Kant não considerou: quando se quer realizar o universal a vontade não o faz sem trazer o conteúdo individual (das paixões). Uma lei moral (liberdade) não pode se realizar abstraindo-se do sujeito particular, individual. Só na moralidade objetiva se produz o sistema objetivo: a família, a sociedade, o Estado. Essas são as instâncias mediadoras pelas quais é possível a efetivação da moralidade subjetiva, a garantia da liberdade, de uma vontade que considera seus interesses, sem ferir, no entanto, os interesses do coletivo, do outro, do universal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARON, M. W. ET AL. **Three Methods of Ethics**. 1997.

KANT, Immanuel. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Prolegômenos**, Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo.** 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Crítica da Razão Pura.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. **Crítica da Razão Prática.** Edição bilingüe, com reprodução da primeira edição original alemã de 1788. Tradução baseada nessa primeira edição, com introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL. **Princípios da Filosofia do Direito.** Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, LDA, 1990.

PATON, H.J. **The Categorical Imperative: A study In Kant's Moral Philosophy.** London, Hutchinson's University library, 1947.

RICŒUR: A VIDA BOA, A SOLICITUDE E AS INSTITUIÇÕES JUSTAS

Marcio de Lima Pacheco¹

INTRODUÇÃO

Paul Ricœur em seu livro *Soi-même comme un autre*, nos capítulos VII, VIII e IX, concretiza o que ele chama a *pequena ética*. Pedagogicamente, nesses capítulos, fala sobre os seguintes temas: o desejo ético, a norma moral e a sabedoria prática. Assim, mostra que a ética surge do fato que o agir humano é um modo fundamental. O homem, assim, dentro da ética Ricœuriana, tem a necessidade de ser feliz e esse ser feliz exige a presença do outro e estar de bem com a vida social.

Em um primeiro momento ele faz a distinção entre ética e moral. Para, Ricœur, o significado de ética denota o que é considerado “bom”, designando, desta maneira, intenção, sentido, desejo de uma vida cumprida; enquanto que o vocábulo moral designa o que é obrigatório, com normas articuladas a partir dessa perspectiva. Diante dessa distinção notamos uma herança aristotélica da ética e kantiana da moral.

A primeira que deve ser concebida em uma perspectiva *teleológica*, ou melhor, uma ética de realização pessoal e virtuosa visando um fim – *telos*-, com boas ações. A segunda, pende para o lado da obrigatoriedade das normas e interdições “se caracteriza como uma pretensão à universalidade pelo efeito do constrangimento” (RICŒUR, 1990, p.200). Esse é o ponto de vista *deontológico*. Essas elaborações filosóficas tem uma carga histórica e, portanto, a *pequena ética* é dependente dessa tradição filosófica, a fim de resolver, tanto as respostas singulares à universalização, quanto de um fim para a humanidade. Pois, essas “duas heranças tem uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade, reforçada pelo recurso final da moral à ética” (RICŒUR, 1990, p. 200). Logo, se a moral é a uma constituição necessária, mas limitada pela ética, esta tem que abrangê-la.

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Atua na área da: Antropologia Filosófica, Hermenêutica Textual, Metafísica, tradução de textos em Latim e Grego. E-mail: profpachecus@hotmail.com ou ppachecus@hotmail.com

Pode-se dizer que essa divisão é o sustentar que a *estima de si* e o *respeito de si*, são recobertos de sentido *teleológico* e *deontológico* sempre guiados pela prudência. Primeiro pela primazia da ética sobre a moral; segundo, pela necessidade de que a intenção ética passar pelo crivo da norma e terceiro, legitimidade do recurso da norma à intenção ética, quando a norma conduz à impasses práticos. Pode-se concluir que a estima é anterior a relação moral e, naturalmente, ao respeito de si, para que se possa atribuir à moral o lugar devido, sem entretanto, que lhe seja facultada a última palavra.

Podemos dizer que essa divisão é a forma pela qual o sentido *teleológico* e *deontológico* se realiza na vida prática, ou seja, no cotidiano, pela prudência.

Assim temos uma nova terminologia: primeiro, a *estima de si* é mais fundamental que o *respeito de si*; segundo o *respeito de si* é o aspecto de que se reveste a *estima de si* sob a norma e terceiro as aporias do dever faz surgir situações em que a *estima de si* aparece não somente como origem, mas como recurso do respeito de si, quando não existe norma para ser guia.

A perspectiva ética de Ricœur é: “a vida boa com e para os outros nas instituições justas” (RICŒUR, 1990, p. 202), ou seja: a estima de si, a solicitude e as instituições.

Nossa intenção será mostrar, a partir da apresentação do pensamento ricoeriano o triângulo base da vida ética. Em um primeiro momento, mostraremos com Ricœur caracteriza a vida boa como um desejo: o desejo de viver bem, cuidando de si, dos outro e das instituições. Em um segundo momento, mostraremos a ideia do *com e para os outros*, que pressupõe a solicitude que tem o papel reestabelecer a igualdade. Por terceiro e último, exporemos a ideia Ricœuriana na qual o viver bem não se limita a relações interpessoais, mas vai além, ou seja, se estende as instituições.

Para tanto, seguiremos os passos da discursão de Ricœur no capítulo VII - Do si e a perspectiva ética - de *Soi même comme un autre*.

1 O que é a vida boa?

A ética, de herança aristotélica, se caracteriza por sua perspectiva teleológica; e considera o que é estimado como bom na orientação de

uma vida cumprida. Esta dimensão outorga seus dados em forma intuitiva, como totalizações carregadas de significação. Esta globalização tem sua própria exigência qualitativa que inspira nossa vida interior e exterior. A exigência se apresenta com uma ponderação *teleológica* aplicada a toda ação ou padecimento, cujas consequências são iluminadas intuitivamente pela orientação até a vida boa. Ela se alimenta com aqueles pontos de vista fundamentais que temos acerca da felicidade, do justo e do injusto, do bem ou do mal que se refletem no *éthos* ao longo da existência.

Aristóteles, no início do *Livro I da Ética à Nicomacos*, diz que todas as coisas visam ao bem. Esses bens são: “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (ARISTÓTELES, 1992, 1094 a, p. 17).

O homem, assim, direcionando todas as suas ações a uma finalidade, percebe que o bem maior é a finalidade de bens ulteriores. Desta forma, deve haver um bem último, um bem desejado por si:

Se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade que desejamos por si mesmas, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens (Aristóteles, 1992, 1094 a, p. 17).

Desta maneira, existe um aspecto *teleológico* do agir humano, pois é através das ações que se busca o bem supremo.

Em nossa vida cotidiana, reconhecemos todos os meios que podemos dispor para consecução dos fins. Mas estes são passíveis de escolhas e deliberação, sempre guiados pela prudência.

Contudo, Ricoeur nos interroga:

Que é que vai contar para mim como uma descrição adequada do fim de minha vida? Se essa é realmente a última questão, a deliberação toma um caminho inteiramente diferente de uma escolha entre meios; ela consiste, de preferência, em especificar, em tornar praticamente mais determinada, em fazer cristalizar essa nebulosa de sentido

que nós chamamos de vida boa (RICCEUR, 1990, p.205 *nota de roda pé*).

Ricœur introduz o que ele chama de *planos de vida*, isto é, a ligação entre o *ergon*, que é a adequação para a execução da escolha prática e os padrões de excelência escolhidos como ideal de vida.

Esse plano de vida é algo que Sócrates já apresentava naquela celebre frase: uma vida sem reflexão, não merece vivida. Há, nesse plano de vida, um sentido voluntário, o qual é para o homem, um projeto existencial.

A vida boa, dessa forma, é um projeto um tanto que turvo de ideias e de sonhos. É o espaço, no qual, há possibilidades e também limitações. Ela se situa entre o fechado da finalidade aristotélica e o aberto da práxis kantiana. Dessa forma, existe um fim hierarquicamente superior, inerente ao agir humano que orienta as nossas escolhas particulares, com a finalidade de que nossas escolhas, que não tem um fim em si mesmas, sejam ordenadas em nossas ações.

Ricœur, também, põe na discursão uma noção analisada por MacIntyre no livro *Depois da virtude (After Virtue²)*, a noção de padrões de excelência. Estes são o que permitem qualificar como bons um pintor, um arquiteto, um médico um jogador, um motorista profissional. Tais padrões são regras de comparação em função de ideais de perfeição que sejam comuns à determinada coletividade, ou seja, são regras que “vêm de mais longe que o executante solitário” (RICCEUR, 1990, p.207). Esses padrões nada mais são que critérios para se estabelecer o melhor no interior de uma determinada prática, ao passo que também servem de juízo para o bem agir conforme diz Ricœur: “É bem verdade, contudo, que a competição entre os executantes e a controvérsia concernente aos padrões de excelência não teriam lugar se não existisse na cultura comum aos praticantes um acordo bastante durável sobre os critérios que definem os níveis de sucesso e os graus de excelência” (1990, p. 207).

² MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 3ª Edição. Indiana: University of Notre Dame Press. 2007. Disponível in: <<http://www3.undpress.nd.edu/excerpts/P01162-ex.pdf>. > Em 21 de junho de 2013 às 16h30.

Na ação, já está implícito o componente teleológico imanente, ou seja, uma ligação entre as diferentes ações e que tendem para o bem. Mas qual o meio termo entre a ação intrínseca ao agir humano e a efetuação que depende da deliberação e da vontade? A resposta é:

É dentro da relação entre práticas e planos de vida que mora o segredo do encaixe das finalidades, uma vez eleita, uma vocação, confere aos gestos que a empregam esse caráter e ‘fim em si mesmo’; mas não cessamos de retificar nossas escolhas iniciais; às vezes, nós as confundimos inteiramente quando a confrontação se desloca do plano da execução das práticas já escolhidas para a questão da adequação entre a escolha de uma prática e nossos ideais de vida, por mais vagos que eles sejam e, no entanto, por vezes mais imperiosos que a regra do jogo de um ofício que consideramos até aí invariável (RICŒUR, 1990, p. 209).

Cabe agora examinarmos o que requer diz a respeito do cuidado *com e para com os outros* como solicitude.

2 A solicitude *com e para o outro*

Lembremos a definição da perspectiva ética de Ricœur: “*visa a verdadeira vida com e para com o outro dentro de instituições justas*” (1990,p.211). Como então conciliar a vida boa que é ligada a *estima de si* com a solicitude?

Temos uma resposta com as próprias palavras de Ricœur:

minha tese é que a solicitude não esteja fora da estima de si mesmo, mas que ela desdobra em uma dimensão dialógica até aqui passada no silêncio [...] este é um desdobramento que não divide, mas antes estabelece uma relação de continuidade, de modo que a estima³ de si e a solicitude⁴ não podem se vividas nem pensadas uma sem a outra” (1990, p.212).

É preciso, fazer uma distinção entre *estima de si* e *estima de mim*. Ricœur no prefácio diz:

³ Ipseidade.

⁴ Alteridade.

A minha primeira intenção é fixar o primado da meditação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, como aquele que se exprime à primeira pessoa do singular: ‘eu penso’ ‘eu sou’. Esta primeira intenção encontramos um apoio na gramática das línguas naturais quando estas nos permite opor ‘si’ à ‘eu’ (1990, p.11).

O *si* como um pronome pessoal reflexivo e de terceira pessoa, traz sua presença na forma infinitiva dos verbos como: contemplar-se, recordar-se. O *si* resume em si todos os pronomes pessoais. Razão pela qual podemos o substantivar e mais, conceitualiza-lo. A língua inglesa faz uma distinção entre o *I* e o *Self* e na língua alemã, entre o *Ich* e o *Selbst*⁵.

É somente na dimensão de oposição do *eu* e do *si* que podemos ver quão distante são os termos *estima de mim* e *estima de si*. A Dimensão do *eu* (*je*) e do *si* (*soi*) são diferentes. No primeiro caso, fazemos referência à auto posição imediata do sujeito, enquanto que no segundo visamos o ato de reflexividade do sujeito sobre si mesmo, construído a partir da sua mediação com o mundo em que está inserido, numa palavra a ipseidade⁶.

No *si*, a ipseidade ganha acento e, desta forma, dizer *estima de si* é diferente de dizer *estima de mim*, pois “*dizer si não é dizer eu [moi]*” (RICŒUR, 1990, p. 212). Esse *si* leva ao outro, à alteridade⁷.

Nesse ponto, Ricœur analisa aquilo que chamamos de amizade e simpatia.

Amizade, em Aristóteles, possui três tipos diferentes de significação:

⁵Sobre a distinção entre o *si mesmo* e o *eu*, ver: JUNG. C.G. *O símbolo da transformação na missa*. vol. 11/3. São Paulo: Vozes, 2010.

⁶ Outro perigo é confundir a noção de ipseidade (*ipse*) com a noção de mesmidade (*idem*): “A nossa tese constante será que a identidade, no sentido de *ipse*, não implica qualquer asserção sobre um pretensão núcleo não alterável da personalidade” (RICŒUR, 1990, p.13). Mais explicitamente: “os dois sentidos, correspondem respectivamente ao latim *idem* (mesmidade) e *ipse* (ipseidade). Conforme o primeiro sentido (*idem*), indica dizer excessivamente semelhante [idêntico] (Alemão *Gleich*, *Gleichheit*, anglais same, sameness) e por consequência imutável, não mutável através dos tempos. Conforme, o segundo sentido (*ipse*), indica dizer próprio (alemão *eigen*, anglais *proper*) e por oposição não o diferente, mas o outro, o estrangeiro (RICŒUR, Paul. *L’identité narrative*. Paris: Revue Esprit, 1988, p.296).

⁷ “[...] ao ‘como’ gostaríamos de ligar a significação forte, não apenas de uma comparação – si mesmo semelhante a um outro – mas na verdade de uma implicação: si-mesmo enquanto... outro” (RICŒUR, 1990, p.14).

Há, portanto, três espécies de amizade, em número igual às qualidades que merecem se amadas [...], e quando duas pessoas se amam elas desejam bem uma à outra referindo-se à qualidade que fundamenta a sua amizade [...] Logo, as pessoas que amam as outras por interesse amam por causa que é bom para si mesmas, e aquelas que amam por causa do prazer ama por causa do que lhes é agradável, e não porque a outra pessoa é a que amam, mas porque ela é útil ou agradável [...] Tais amizades se desfazem facilmente se as pessoas não permanecem como eram inicialmente, pois se uma delas não é agradável ou útil a outra cessa de amá-la [...] Dessa forma, desaparecendo o motivo da amizade esta se desfaz, uma vez que ela existe somente como meio para chegar a um fim (1156, a 8-28, 1992, p. 155).

Essa distinção que Aristóteles mostra que os amigos, que se afeiçoam e que tem por base o prazer, baseiam-se no interesse e, conseqüentemente, não amam um ao outro por si mesmo, mas sim por causa de algum proveito que dele obtém. Desta maneira, a amizade só pode existir se houver uma relação mútua, uma reciprocidade conforme nos diz Ricœur:

Por convenção de linguagem, reservo o termo 'mutualidade' para as trocas entre indivíduos e o termo 'reciprocidade' para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituem senão uma das figuras elementares da reciprocidade (2006, p.246) [...] Pela mutualidade, a amizade encerra com a justiça; o antigo adágio 'amizade-igualdade' designa exatamente a zona de intersecção cada um dos amigos recebe do outro a mesma quantia (1990, p.215).

Nesse contexto, se os amigos se desejam mutuamente uns aos outros é porque o amor de si é solidário, ou seja, existe solicitude para com o outro. Essa reflexividade é partilhada pelo *si* e pelo outro, tendo em vista a perspectiva ética: a vida boa com e para o outro dentro de instituições justas.

Se existe essa reflexividade que é partilhada pelo *si* e pelo outro. Se essa relação envolve pelas partes uma troca entre o dar e o receber, deve haver, então, uma simetria, uma simpatia.

A simpatia pelo outro é tão interessante que os amigos estabelecem uma relação de auxílio mútuo, que “com a necessidade e a falta, é a alteridade do ‘outro si’ [...] que passa ao primeiro plano. O

amigo, como este outro si, tem por papel prover o que somos incapazes de conseguir por nós mesmos. [...] [Logo, os amigos representam] o maior de nossos bens exteriores” (RICŒUR, 1990, p. 217).

Aí entra a situação de sofrimento, que é uma iniciativa do *si* de poder agir. Agir por um desejo, uma vontade de participar do sofrimento do outro. Essa simpatia (sentir com o outro) faz com que o outro tome parte, compartilhe o pesar ou alegria se a repetir, sem que precise duplicar o sofrimento (experimentar) do outro em sua vida. Desta maneira, não se verifica uma troca mútua, no sofrimento, mas somente um aspecto de passividade beneficente ou benevolente. O *si* é que toma a iniciativa de “poder-fazer”, através de sua simpatia, de sua compaixão, pelo desejo forte de participar ou de partilhar a dor dos outros.

Qual então a solução para que não haja somente passividade no sofrimento? É que não se deve confundir solicitude com piedade. Na simpatia, há um *si* que tem uma potência de agir superior em relação ao outro e que, simultaneamente, permite ser afetado pelo sofrimento do outro, “porque procede o outro sofredor um dar que não é precisamente mais tirado de sua potência para agir e de existir, mas de sua própria fraqueza” (RICŒUR, 1990, p. 223) e, dessa forma, há um “modo de igualação, que faz com que a simpatia seja preservada de se confundir com a simples piedade”(RICŒUR, 1990, p.223). Solicitude, assim é diferente de piedade.

A prova suprema da solicitude, de acordo com Ricœur, é expressa nos momentos, em que “a desigualdade de potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto frágil de mãos que se cumprimentam” (1990, p.223).

Em vista de tentar resolver a problemática da solicitude, Ricœur propõe três elementos: a reversibilidade, a insubstituibilidade e a similitude:

A reversibilidade acontece no momento da interlocução. É o momento em que ocorre a troca entre os pronomes pessoais. Isto significa dizer que quando eu digo ‘tu’ a um outro, ele compreende ‘eu’ por si mesmo. Quando ele se dirige a mim, na segunda pessoa, eu me sinto concernido na primeira pessoa” (1990, p. 225).

A reversibilidade acontece no momento da interlocução. É o momento em que ocorre a troca entre os pronomes pessoais: eu, tu. Isto significa dizer que “quando eu digo “tu” a um outro, ele compreende “eu” por si mesmo. Quando ele se dirige a mim, na segunda pessoa, eu me sinto concernido na primeira pessoa” (RICŒUR, 1990, p. 225), ou seja, é uma capacidade de designar-se como emissor e receptor do discurso. Assim, só se pode reverter os papéis de emissor e receptor.

A insubstituibilidade é o que garante o valor de cada pessoa em particular. Este princípio “[...] é igualmente pressuposto na prática do discurso” (RICŒUR, 1990, p.225), já que o eu, ancorado, nesta prática, não se move do lugar, mesmo quando se coloque no lugar do outro, como no caso da simpatia, não deixo de ser eu mesmo para ocupar o lugar do outro. “Os agentes e pacientes [...] conjugam reversibilidade dos papéis e a insubstituibilidade das pessoas” (RICŒUR, 1990, p. 226). Ou seja, os papéis são passíveis de reversão, mas as pessoas não. Elas não podem ser substituídas. Somente é na “[...] experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outro para nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida” (RICŒUR, 1990, p.226).

Acima daqueles elementos, Ricœur fala sobre a similitude, que é “todas as formas inicialmente desiguais do vínculo entre o si mesmo e o outro” (RICŒUR, 1990, p.226). Ocorre de uma troca entre de estima de si e a solicitude com o outro. Ou seja, “não posso estimar eu-mesmo, sem estimar o outro como eu-mesmo” (RICŒUR, 1990, p. 226). Esta troca revela a estima do outro como um *si-mesmo* e a *estima de si* com o outro.

O *como eu mesmo* significa que *tu* também é capaz de começar qualquer coisa no mundo, de ação que visem um fim, de hierarquizar as preferências e as estimar a suas ações como bons fins e, desta forma, estimar a *tu* mesmo como eu me estimo a *mim* mesmo.

A *vida boa*, a *solicitude com e para os outros* implica, de certa maneira, um sentido implícito de justiça e de igualdade e esta se iguala, por assim dizer, a justiça. Mas qual o lugar em que estes possam acontecer? Este lugar é nas instituições justas.

3 As instituições Justas

A perspectiva ética de Ricoeur não está restringida apenas à relação interpessoal na qual o outro é o outro do tu, como vimos, mas se estende mais além⁸, para as instituições.

Por instituição Ricoeur compreende:

[...] cobre um campo de experiência mais vasto que o sistema jurídico de uma sociedade determinada. Se considerarmos agora as instituições sobre o prisma da dinâmica social, a instituição não é mais que representada pelo direito, mas pelo que podemos chamar no sentido mais amplo da palavra, de ‘político’, isto é o exercício da decisão e da força no nível da comunidade (1995, p. 148).

A instituição é o meio pelo qual se aplica a justiça e a igualdade como conteúdo ético. Um espaço neutro onde a vida boa e solicitude se assentam através das obras e se caracteriza pelo seu caráter social.

As instituições são expressão da vida social, da vida ética, caracterizadas pela pluralidade, pelo poder comum dos partícipes, desta maneira “a ação pública deve ser entendida com uma organização de relações humanas, como queria H. Arendt” (RICCEUR, 1990, p.229).

Da mesma forma que a amizade configura a relação “eu-tu”, se necessita de uma figura que seja eficaz que medie a relação com o outro, um terceiro componente da perspectiva ética, que se apresenta como *cada um*. A instituição objetiva uma nova relação com o outro que não pode ser absorvida pela amizade.

Na instituição o outro se volta face a face sem rosto que pode ser *qualquer um*⁹: O *cada um* reclama seu direito de ser reconhecido: “O cada um é uma pessoa distinta, mas que eu só alcanço através dos canais da instituição” (RICCEUR, 1994, p.206). A categoria de *cada um* é, por

⁸ Cf. RICCEUR, 1990, p.227.

⁹ “O terceiro (o Outro) olha-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. Não que ele que tenha inicialmente rosto e que de seguida o ser que ele manifesta ou exprime, se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto, abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a carência do pobre e do estrangeiro; mas esta pobreza e este exílio que convocando os meus poderes, me visam, se não dando a estes poderes, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade nesta pobreza essencial consiste na referência do terceiro também presente no encontro” (LÉVINAS, 1994, p. 234).

um lado, irredutível a intimidade do outro percebido como *tu*, entretanto não cai na categoria demasiada anônima do *si*, como quisera Kierkegaard e Heidegger, que se perde na massificação de indivíduos humanos aglutinados.

A instituição, com tal, exige e canaliza o reconhecimento do outro, que eu não conheço, mas devo o ter em conta. Ela encarna esta obrigação e esquematiza seu modo de operar. A instituição é uma estrutura comunitária que se baseia em costumes antes que nas normas que a regulam, ou seja, “por costumes comuns, e não por regras constrangedoras” (RICŒUR, 1990, p. 227). A noção de *ethos*, de onde vem a palavra ética, adquire na instituição sua força:

Por instituição se entenderá aqui a estrutura do viver juntos de uma comunidade histórica - povo, nação, região, etc – estrutura irredutível as relações interpessoais e, portanto, ligada a elas em um sentido notável que a noção de distribuição permitirá aclarar mais adiante (RICŒUR, 1990, p.227).

A aspiração de viver juntos inclui ter em conta *cada um* em sua dimensão própria, não deve limitar-se ao aspecto instantâneo do querer trabalhar conjuntamente, senão que deve ser desapegado da duração do tempo, como nos fala Ricœur: “A ação, em sua dimensão política, constitui a tentativa mais alta por conferir a imortalidade, falta de eternidade, as coisas efêmeras” (1990, p.229).

Assim, para que a possibilidade de viver juntos seja real e se torne real é necessário que certo tipo de poder – inerente ao poder-ter própria da ação – se prolongue eticamente, incorporando tanto a ideia de pluralidade entre as pessoas como a necessidade de concentração de acordos que organizem a ação comum. Todo poder tem suas fragilidades e as instituições estão também tocadas por essas. Tal fragilidade já não é a vulnerabilidade bruta e desnuda dos mortais enquanto tais, senão uma fragilidade de estrutura de segundo grau, que abarca tanto o institucional como aquelas tarefas humanas que gravitam em torno dele.

A ação pública é um tecido de relações humanas em cujo seio cada um manifesta em sua própria história. Lá é onde toma importância a ideia de concentração ou acordo. Na ordem social existe um espaço público de aparição dentro do qual se manifestam as atividades e as práticas cotidianas. Se bem que, para o geral, o espaço de

concentração pública é tácito e invisível. Ele não deixa pesar sobre a possibilidade real da intervenção nas iniciativas e das práticas de *cada um*. A justiça adquire uma indispensável importância nesta distribuição tácita dos poderes na ação.

O Justo é aqueles que atende simultaneamente os dois lados: o lado do bom, quando estende esta qualidade própria das relações interpessoais à toda ordem das instituições; e o lado legal, quando confere à lei sua coerência e direito de obrigação dentro do sistema jurídico. De um lado, a instituição encarna um certo nível de bondade vinculada a retidão do executar, que permite alcançar a vida ética. Por outro lado, esquematiza a obrigação através de figuras normativas, que concretiza nos modos diferentes de executar a lei. Diante disso, o sentido de justiça para Ricœur “não se esgota na construção dos sistemas jurídicos (1990, p.231).

A justiça, que muitas vezes parece conotada a preceitos divinos até mesmo nas sociedades mais civilizadas¹⁰, não se esvai nos sistemas jurídicos, mas é anterior a este.

Segundo Ricœur, a ideia de justiça não é mais uma simples ideia, o sentido adequado para a ideia de justiça neste nível basilar é *senso de justiça*. Melhor ainda, *senso de justiça* e *senso de injustiça*. “É sob o modo da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo”, constata Ricœur (1995, p. 90). A injustiça nos afeta e nos machuca de maneira mais profunda. Por exemplo, quando éramos crianças, nossa indignação se inflamava precisamente em situações de partilhas desiguais, de promessas quebradas, das punições desproporcionais. E mesmo no plano da justiça tomada enquanto instituição, já em frente às cortes de justiça, continuamos a nos queixar, a nos lastimar, a pedir reparação por nossas perdas. O [...] sentido da injustiça não é só mais agudo, mas é mais perspicaz do que o sentido da justiça; pois a justiça é, mais amiúde, o que falta e a injustiça o que reina, e os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de as organizar” (RICŒUR, 1995, p.90) . Mesmo na filosofia, a injustiça é o que põe o pensamento em movimento, pois é mais fácil ver

¹⁰“A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 1999, p. 3).

o que falta para as relações humanas do que estabelecer um modo mais adequado para organiza-las.

Os termos justo e injusto eram carregados de multiplicidade para Aristóteles:

[...] justiça e injustiça parecem ser termos ambíguos, mas como seus diferentes significados se aproximam uns dos outros a ambiguidade não é notada, enquanto no caso de coisas muito diferentes designadas por uma expressão comum, a ambiguidade é comparativamente óbvia [...] Então em quantos sentidos se diz que uma pessoa é injusta. O termo 'injusto' se aplica tanto às pessoas que infringem a lei, quanto às pessoas ambiciosas e iníquas, de tal forma que obviamente as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas, serão justas. O justo, logo, é aquilo que correto e conforme a lei, e o injusto o ilegal e o iníquo (1992, p. 92).

A instituição tem um papel importante na divisão dos bens para que não haja desigualdade. Isso implica em uma justiça distributiva em uma comunidade política.

Desta maneira, a justiça e a igualdade deve ter uma ligação crível e durável, pois “pois a igualdade de qualquer maneira que a modulemos é para a vida nas instituições que a solicitude é *para as relações interpessoais*” (RICŒUR, 1990, p.236) e se a solicitude se dá como correlato do *si*, um outro que é um rosto, “a igualdade lhe dá como comparação um outro que é *cada um*” (RICŒUR, 1990, p. 236). Assim, esse *cada um* passa do plano gramatical para o ético. A justiça não limita a solicitude, antes a supõe, pois as pessoas são insubstituíveis¹¹.

CONCLUSÃO

Ao proceder-se o exame do capítulo VII de *Soi même comme um autre* de Ricœur constatamos que existe uma diferença entre ética e moral, estabelecendo a diferença conceituais desses termos. Elucidada essa diferenciação percebemos a herança aristotélica, na teologia e da herança kantiana, na deontológica de que parte Ricœur para mostrar a

¹¹ Cf. RICŒUR, 1990, p. 225.

sua pequena ética: *a vida boa com e para os outros em instituições justas*, ou melhor, o si mesmo como outro.

É notório na perspectiva ética um triângulo base: a vida boa estima de si, a solicitude e as instituições. Esse triângulo não tem um caráter linear, mas antes, circular e reflexivo que fazem que ajam em conjunto.

Seja qual for os caminhos que toma cada pessoa a noção de vida boa é apontada e pretendida como forma de alcançarem um bem. Para isso, existe a necessidade do outro através da solicitude.

A solicitude por sua vez tenta reestabelecer a igualdade onde existe desigualdade. Um exemplo claro é o sofrimento que é um momento de fragilidade, de desamparo do outro, quer tenta gerar igualdade entre o enfermo e o são. A solicitude acontece onde não existe a possibilidade de retribuição. No caso do sofrimento, o amigo, como um outro si, tem por papel prover o que somos incapazes de conseguir por nós mesmos. É uma doação que não há o ato de dar em troca, um reconhecimento da sua incapacidade e de inferioridade do outro que me auxilia.

Se o homem viver em conjunto e tende a se auxiliar para chegar a uma vida boa, o lugar onde isso pode acontecer é a instituição que tem um papel importante na divisão dos bens para que não haja desigualdade. Isso implica em uma justiça distributiva em uma comunidade política.

A aspiração de viver juntos inclui ter em conta *cada um* em sua dimensão própria, não deve limitar-se ao aspecto instantâneo do querer trabalhar conjuntamente, senão que deve ser desapegado da duração do tempo.

Desta forma, a vida boa não é um dever, ela é apenas um *telos* que possibilita ao si e ao outro viver bem com e para os outros em instituições justas. A vida boa é uma meta cujo resultado é a sabedoria prática e, essa forma de ética, a pequena ética, equivale a uma escolha que deve ser avaliada e orientada no agir humano pelo triângulo ético: a vida boa com e para os outros em instituições justas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Ética a Nicomacos*. Trad. Mario da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1992.

RICCEUR, Paul. *Leituras 1: Em torno ao político* (trad. de Marcelo Perine). São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Lectures 2. La Contrée des philosophes. (La Couleur des idées)*. Paris: Seuil, 1994.

_____. *L'identité narrative*. Paris: Revue Esprit, 1988.

_____. *Percurso do reconhecimento*. trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil (Points), 1990.

JUNG, C.G. *O símbolo da transformação na missa*. vol. 11/3. São Paulo: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris, Le Livre de Poche, 1994

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 3ª Edição. Indiana: University of Notre Dame Press. 2007. Disponível in: <<http://www3.undpress.nd.edu/excerpts/P01162-ex.pdf>> Em 21 de junho de 2013 às 16h30.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard: University Press, 1999. Disponível in: <<http://www.economia.uniandes.edu.co/content/download/41151/360980/.../Rawls99.pdf>> Em 21 de junho de 2013 às 16h30.

A HERMENÊUTICA E LINGUAGEM RELIGIOSA EM PAUL RICŒUR

Marcio de Lima Pacheco¹

INTRODUÇÃO

Paul Ricœur (1913-2005) é um desses autores que nos encanta pelo seu caráter polifacético. Caráter esse, que deixa claro que as fontes não filosóficas de suas convicções, não intervêm nos argumentos filosóficos (RICŒUR, 2007). Pode, o leitor, desse filósofo francês, desanimar na leitura dos seus textos, pois, a amplitude, variedade, abertura de seus interesses desencoraja qualquer um. Seus diálogos com autores e pensadores de diversas escolas de pensamento supõe uma competência em disciplinas que o leitor não necessariamente tem.

A reflexão filosófica de Paul Ricœur nasceu e amadureceu no confronto e diálogo constante com as várias expressões do pensamento da história ocidental. Os pensadores da antiguidade e os contemporâneos encontrarão um observador atento, um crítico competente e respeitoso (cf. PACHECO, 2017, pp.12-60).

O filósofo cristão é um “ouvinte da pregação cristã” (RICŒUR, 1968, p. 09). Ricœur deseja pensar a partir de todos os pressupostos que marcam a sua forma de pensar como ele mesmo diz: “Tornar-se ouvinte é entrar no jogo, romper com o projetos tão caros a filosofia, de começar o discurso sem pressuposições” (2005, p.46).

A preocupa com a linguagem, leva Ricœur, a centrar a sua hermenêutica na noção de texto, pois,

Contrariamente à tradição do Cogito e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por intuição imediata, é preciso dizer que nós apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos da humanidade depositados nas obras de cultura. Que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo aquilo a que nós chamamos o si, se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura?” (Ricœur, *Do Texto à Acção*, p.123)

¹Doutor em Filosofia/Metafísica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor do Departamento de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Canonicus Honorarium ad Perpetuum Sancti Anselmi*. Tradutor de Latim e Grego. E-mail: profpachecus@hotmail.com.

Através da linguagem percebemos determinadas coisas que não estão presentes ali, mas estão nas entrelinhas. Deste modo, a linguagem transcende todos os nossos pontos vista,

tomando o exemplo da linguagem metafórica, a ficção é o caminho privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles, refletindo sobre a tragédia, chamou de mimesis da realidade. (RICŒUR, 1990, p. 56).

A tragédia, o mito, a linguagem bíblica imita a realidade. Nesse ponto, a linguagem religiosa, para Ricœur, oferece a garantia de acolhimento da *Revelação* como *palavra (mots)* inacessível e faz com que o homem decida por essa como um dom gratuito. Ela “redescreve” a realidade, mas a escutando por meio de uma linguagem metafórica e dos símbolos. Esse “redescrever” nos ajuda a evitar a ilusão de uma linguagem ou de um significado absoluto.

Ricœur inicia o seu percurso filosófico sobre a linguagem pelos símbolos do mal em *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et L' involontaire*, e em seus posteriores estudos, nos dá um ponto de partida para uma reflexão sobre uma linguagem religiosa nos textos bíblicos.

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está já dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomençar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender (RICŒUR, 1988, p. 283).

O símbolo tem um sentido que pode ser reapropriado por quem o interpreta. Para Ricœur (1999, p. 14), o símbolo é a toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado que apenas pode ser apreendido através do primeiro.

A linguagem religiosa há elementos de realidade última que somente podem ser expressos pelos símbolos. Assim, a linguagem simbólica está além do que é apreendido pela razão ou por qualquer outra forma de interpretação. Pode-se mesmo dizer que o símbolo é a linguagem mais íntima do ser, conforme afirma Heidegger: “Trazer a linguagem, sempre novamente, este advento do ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem” (1973, p. 372). A linguagem tem um caráter de construtora da realidade e está intimamente ligada à existência humana. E se ela se liga à existência humana, logo pode expressar, através dos textos sagrados, uma esperança.

Esse expressar a esperança se dá através dos textos e dos eventos da manifestação e proclamação, pois é “neste sentido que os símbolos estão ligados no interior do universo sagrado: os símbolos só veem à linguagem na medida em que os próprios elementos do mundo se tornam transparentes” (RICŒUR, 1973, p 73). Transparentes à medida que há um problema hermenêutico da linguagem dentro da tradição cristã, porque ele procede de uma manifestação e de uma proclamação na qual existe uma esperança no evento (que é tudo o que produz, de certa forma, uma mudança dentro da narrativa) da ressurreição e da consumação dos tempos com o advento do evento do reino de Deus que se aproxima do ser humano.

É dentro desta perspectiva que o objetivo deste artigo é traçar como, em Paul Ricœur, a narração e a sua especificidade da linguagem religiosa permeia um acontecimento *in illo tempore* que dá ao homem uma orientação temporal que carrega um acontecimento passado para um futuro que, em certo sentido, é preenchido pela esperança, coroando esforço de ser, de existir do ser humano.

1 – Ricœur e a hermenêutica dos textos sagrados

A hermenêutica de Ricœur oferece uma via para a compreensão dos relatos bíblicos. Para o filósofo francês, existe uma potencialidade, nos textos bíblicos, para compreendermos o mundo ocidental. Para Ricœur, “as narrativas [bíblicas] são dadas por seu doador a seus destinatários como parábolas, isso é, como desenvolvendo sua função mimética de maneira metafórica” (Ricœur, 2006, p.168). O desejo humano de ser que se faz através de um núcleo kerygmático da ética. O

evento do kerygma, anúncio, nada mais é que o testemunho que restitui ao ser humano a história do que se perdeu, ou seja, através da morte do justo, tudo está salvo (RICŒUR, 1999, p. 336).

É certo que o evento da palavra que se faz carne, um evento histórico, como é a encarnação, faz com que a espera nos acontecimentos escatológicos de uma nova palavra, torne-se o “pensamento implícito de toda a fenomenologia dos símbolos, que a princípio acentua a estrutura, depois sublinha a plenitude do símbolo para, enfim saudar, o poder revelador da palavra originária” (PEREIRA, 2004, p. 03).

A hermenêutica dos textos sagrados nos permite fazer um encontro entre a filosofia e a teologia, contudo preservando suas distinções. Implica, ademais, uma redefinição das relações de ambas, da qual Ricœur é testemunho disso em seu itinerário filosófico (VANSINA, 1972, p. 603). Ele mesmo reconhece que, do ponto de visto teórico, caminhou sobre duas pernas e, por ser filósofo, não estava impedido de se dedicar às questões fronteiriças entre a filosofia e a teologia (RICŒUR, 1995, p. 190). Para ele, a relação entre a filosofia e a teologia é mais complexa, diante da linguagem do que a tradição ocidental imaginou, pois a filosofia oferece, muitas vezes, respostas, mas, por vezes, é a fé teológica é que a interroga (RICŒUR, 1999, p. 222). A filosofia não é somente crítica, mas da ordem da convicção. Por sua vez, a convicção religiosa tem uma dimensão de crítica interna ao pensamento.

Não podemos, mesmo diante das aproximações entre a filosofia e a teologia, esquecer a diferença entre um discurso que vive do dado da fé e que, por isto, proporciona uma *palavra* que regenera o mais profundo do ser; e um discurso que deixa em suspenso a nomeação de *Deus*. “O modo diverso que assume a filosofia e a teologia, na linguagem figurativa e na linguagem conceitual, tem equivalente prático nas relações entre a lógica de equivalência e a lógica do dom, entre o ético e o poético, entre fenomenologia e a manifestação/proclamação, entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica teológica” (PACHECO, 2017, p.230). O certo é que as duas são ouvintes, a teologia é ouvinte da pregação cristã, a filosofia ouvinte de uma palavra anterior à própria reflexão, de que esta depende, pois “admitir-se ouvinte, é, logo de início, romper com o projeto caro a determinados filósofos – talvez a todo filósofo – de começar o discurso sem pressuposições” (RICŒUR, 1996, p. 281), pois todo discurso é um acontecimento e a leitura (de um texto,

de uma obra) é um novo acontecimento de discurso que é a própria interpretação (RICŒUR, 1971, p. 6-7).

Dito isso, uma reflexão filosófica que pretenda iniciar sua reflexão do zero, que pretenda iniciar a partir de si, sem pressupostos, não é menos dependente que uma teologia que se encerra em uma palavra anterior que não lhe pertence. Contudo, uma filosofia que pretenda começar a partir das verdades que reflexiona, a partir de pontos de interseções é uma filosofia hermenêutica, que não é tomada sem pressupostos, mas que parte para assumir todos os pressupostos. Assim, Ricœur mira a linguagem religiosa (GAGNEBIN, 2006, p. 177) para ser articulada no ambiente de confronto de interpretações.

Para Ricœur, apropriar-se de um texto é apropriar-se de uma variedade de mundos que a linguagem sugere e induz por meio de seu potencial de sentido. “A inserção da linguagem religiosa na perspectiva poética, possibilita descrever a realidade de um modo novo, ver os pontos de interseções entre as hermenêuticas filosófica e bíblica” (PACHECO, 2017, p.180). Possibilita, até mesmo, a mediação da linguagem e da escritura na construção de uma identidade religiosa que fundamenta a sua construção na interpretação de textos, como é o caso particular da linguagem religiosa.

2 A coisa do texto dentro do texto

Para e Ricœur, o que deve ser interpretado em uma obra é o mundo do texto e não a intenção escondida do autor que vai buscar no *mundo da obra* o dado do texto, a *coisa do texto*.

Ricœur nos diz, sobre a coisa do texto, que:

[...] a tese hermenêutica, diametralmente oposta à tese estruturalista – não ao método e às pesquisas estruturalistas – é que a diferença entre a fala e a escrita não poderia abolir a função fundamental do discurso (o qual engloba estas duas variantes: oral e escrita) O discurso consiste em que alguém diz algo real para alguém sobre algo. Sobre algo: a inalienável função referencial do discurso. A escrita não a abole, mas a transforma. No discurso oral, interlocutores, face a face, podem a título último referenciar aquilo sobre o que falam juntos ao mundo limítrofe que lhes é comum. Apenas a escrita pode, ao dirigir-se a qualquer um que saiba ler, referir-se a um mundo que não está aí entre os interlocutores, a um mundo que é o mundo do texto e que, todavia,

não está no texto. Eu o chamo, com Gadamer, a coisa do texto. A coisa do texto, eis objeto da hermenêutica. Ela não está nem atrás do texto como o autor presumido, nem dentro do texto como a sua estrutura, mas desdobrada diante dele. (RICŒUR, 1996, p. 185-186).

A percepção do objeto que se nos apresenta, somente pode ser dada diante de uma consciência capaz de percebê-la. A presença é percebida pela consciência sob vários pontos de vista. Entretanto, é na linguagem que se perceber algo (coisa) que não está ali, mas que se deixa transparecer em suas entrelinhas, isto é a palavra transcende toda uma gama de expressões (PACHECO, 2017, p.30).

Através da escrita o texto é autônomo da intenção do autor e do leitor. O texto assume a configuração de uma obra com um estilo particular que depende de seu gênero literário. *O mundo do texto* depende daquele estilo e do gênero literário do texto, assim não se pode ressaltar o conteúdo do texto ignorando a forma literária. Como cada método hermenêutico porta um aspecto da realidade, assim cada forma literária porta uma diversa *coisa* do texto.

Dentro desta discussão, o que os textos bíblicos oferecem para a hermenêutica filosófica é “a interpretação de um texto que se completa na interpretação de si de um sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou que começa mesmo a compreender-se” (RICŒUR, 1994, p. 155). Dessa forma, há uma apropriação da parte do leitor que vence a distância cultural, tornando próprio um sentido que antes era estranho:

Aquilo de que eu, finalmente, me aproprio é de uma proposta do mundo; [...]. A partir daí, compreender é compreender-se diante do texto. Não impor ao texto a sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo da maneira mais apropriada à proposta do mundo. (RICŒUR, 1996, p. 186).

Desta forma, Ricœur propõe que o que seja interpretado em um texto, seja uma proposição de um mundo, de um mundo que possamos habitar. De maneira que, esse texto, ou obra literária, abra possibilidades de *ser-no-mundo* (Cf. HEIDEGGER, 1973). Assim a realidade é “reescrita” na medida que atua sobre o real.

O que deve ser interpretado num texto é uma proposição de um mundo, de um mundo tal que possamos habitá-lo para nele projetar um dos nossos possíveis mais próprios. A obra literária abre novas possibilidades de ser-no-mundo, do rompimento formal com o ser-dado para o poder-ser. A realidade quotidiana é metamorfoseada na medida em que essa obra literária opera sobre o real

Os textos se referem a um mundo, que é o mundo (cultural, temporal, histórico) do texto. Esse, o objeto da hermenêutica. O mundo do texto “não está nem atrás do texto como o autor presumido nem dentro do texto como a sua estrutura, mas desdobrada diante dele” (RICŒUR, 1996, p. 1996).

Para Ricœur (1996) o texto transcreve os signos da palavra. Ele é na verdade uma inscrição que tem a intenção de dizer. Ele se coloca no lugar da palavra. Assim, a escritura conserva o discurso e o transforma em uma forma disponível as demais gerações de forma permanente e sem alterações para a memória individual e coletiva. O tornar em grafos dos símbolos permite uma tradução analítica e diferenciada de todas as discrepâncias da linguagem. A partir do grafismo, da escritura, o mundo se abre a partir deste. O texto tem a mediação, ou seja, mediatiza o diálogo em seu mundo. Este mundo, podemos chamar, *imaginário*, pois está presente pelos escritos no lugar da palavra.

O mundo do texto pode ocultar o mundo em que cada um dos personagens vive, como também, pode o enriquecer com sua dimensão significativa. Isso é o que permite dizer que: a compreensão de um texto elucida a nossa situação existencial. Ou se podemos dizer, amplifica e ratifica as referências que o texto abre ao mundo.

O mundo, então, corresponde à proposta da existência, pois mundo é o conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que podem ser lidos e interpretados. É, com efeito, às obras de ficção que devemos, em grande parte, a ampliação do nosso horizonte de existência (Cf. RICŒUR, 2012, p. 96-140).

Dessa forma, tem-se que o texto assume uma configuração de obra com um estilo particular dependente do gênero literário. Essa obra abre o mundo do texto a uma referência própria e, conseqüentemente, a natureza dessa referência é poética, implicando, assim, a suspensão da referência ordinária e descritiva, em vista de uma referência dupla e

redescritiva da realidade, que revela a pertença do homem ao real por meio da ficção (RICŒUR, 2011, p. 176-178).

Em Ricœur,

[...] o mundo do texto não é, portanto, o da linguagem cotidiana; neste sentido, ele constitui uma nova espécie de distanciação que poderia dizer-se do real consigo mesmo. É a distanciação que a ficção introduz na nossa apreensão da realidade. Já dissemos que uma narração, um conto, um poema não existe sem referente. Mas este referente está em ruptura com o da linguagem cotidiana; pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade cotidiana; ficção e poesia visam o ser, já não sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser. Por isso mesmo, a realidade é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar as variações imaginativas que a literatura opera no real. (RICŒUR, 1994, p. 114).

O mundo do texto, assim, depende tanto do estilo como do gênero literário em que ele foi formado, de modo que não se pode ressaltar o conteúdo do texto desconhecendo a sua forma literária. De forma específica, dentro da linguagem religiosa não se está diante de um discurso descritivo ou cronológico, mas diante de um discurso poético, no qual a obra é uma poética generativa e a confissão de fé articulada pela forma de um discurso que se exprime, pois, “nomear Deus é, na melhor das hipóteses, uma atividade poética sem incidência sobre a descrição, isto é, sobre o conhecimento verdadeiro do mundo” (RICŒUR, 1996, p. 186-187).

3 A nomeação de Deus

A nomeação de Deus, dentro de uma linguagem religiosa é uma tarefa difícil, pois, Deus é identificado com os conceitos que fazemos dele. É uma tarefa de nomear o inominável.

A linguagem religiosa enquanto é dita através da metáfora, é poética, pois fala sobre o desvelamento do ser no mundo. A poética mostra aquela modalidade do relacionamento do ser humano com o mundo. Uma relação que não se exaure na descrição do objeto, pois para Ricœur “essa função referencial do discurso poético contém, [...], uma

primeira aproximação do que pode significar a Revelação no sentido bíblico” (RICŒUR, 1996, p. 188).

A poesia revela, assim, uma verdade que não é aquela de adequação, sobreposta à verificação e à falsificação, mas uma verdade de manifestação da possibilidade do ser humano. Nomear Deus, então, para Ricœur, não é tanto fazer teologia ou um ato que o ser humano seja capaz de fazer, é, na verdade, a revelação de um mundo que podemos habitar, um mundo mostrado pelo texto. Para ele, a nomeação de Deus:

[...] não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdia, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso são tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, formulas litúrgicas, escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas. Mas elas o nomeiam diversamente (RICŒUR, 1996, p.189).

Existe na nomeação de Deus um caráter polifônico devido as mais diversas narratividades dos textos sagrados. Nesses textos, a nomeação de Deus é um momento de confissão narrativa, é algo que tem seu componente na minha experiência existencial religiosa. Nisso, os diversos discursos e nomeações sobre Deus reatualizam os próprios textos sagrados.

Se é dessa maneira, cabe-nos perguntar que coisa torna os textos poéticos bíblicos em textos religiosos?

A Palavra de Deus, para Ricœur, é farta de problemas filoteológicos e a nomeação de Deus é um deles, porém aqueles problemas refutam o discurso ontoteológico que tendem a identificar o Ser, a existência e Deus, de tal forma, desemboca na ilusão de tornar Deus o objeto supremo, ou o sujeito supremo, pois “escutar a pregação cristã, para o filósofo, é, primeiramente, e desfazer-se de todo saber ontoteológico, mesmo quando a palavra *Deus* nele figura. O amálgama entre Ser e Deus é sob o ponto de vista uma sedução sutil” (RICŒUR, 1996, p. 189).

A tendência de identificar o Ser com Deus é cessada pela ilusão de tomar Deus como objeto supremo, ou sujeito supremo. Essa dupla renúncia ao objeto e ao sujeito absoluto é o preço que se paga para entrar na linguagem radicalmente não especulativa e pré-filosófica da poesia. Por exemplo, pode-se notar que na *Bíblia* o nome de *Deus* é

polifônico e dependente do tipo de discurso em que é inserido. Esse fato é devido a que a apropriação entre a forma e a confissão de fé é diversificada pela nominação de Deus. Ao analisar o discurso profético, o narrativo, o sapiencial se nota que cada um desses sublinha uma característica de Deus que pode ser colocada em relação àquela outra forma de discurso.

A narração dos relatos bíblicos é relevante, pois é “aí que Deus é nomeado” (RICCEUR, 1996, p. 190). Deus, portanto, é designado como terceira pessoa, como agente último dos eventos particulares. No discurso narrativo pode-se dizer que prevaleça uma teologia da história mais que em uma teologia da palavra, pois Deus se mostra na história.

O discurso profético, na linguagem religiosa, é impessoal, articulado pela palavra, pelo diálogo entre um Deus (Ele) e Tu (o ser humano) (Cf. RICCEUR, 2011, p. 145-152). E a palavra que articula, que faz reler os fatos e que se abre a uma inteligência mais profunda. Ricœur nos diz que essa palavra não pode se articular em nenhum sistema, porque entre a segurança que é conferida pela narração dos eventos fundadores e a ameaça anunciada pelo profeta, não há nenhuma síntese racional, mas uma confissão dupla e plena que somente a esperança pode unir (RICCEUR, 2011, p 155).

O discurso prescritivo assinala um aspecto tanto educativo como ético, pois o próprio Deus é autor da lei. Ele não nega as precedentes qualificações de modo que a lei é dada para que se mantenha a aliança ele e o ser humano, conservando assim o evento fundador e libertador sob o anúncio do profeta. Desta forma, evita-se a heteronomia em prol de uma ética da perfeição que parte de Deus e para ele retorna, todavia, passando pela instituição, sem reduzir-se.

O discurso sapiencial é dirigido a cada homem para além do povo da aliança, neste caso é Israel. É uma situação limite em que o ser humano experimenta a sua grandeza e a sua miséria. A sabedoria busca os paralelismos colocados por Deus entre o *cosmos* e o *ethos*, entre a ordem do mundo e o agir, para encontrar uma harmonia e superar o sofrimento. Esse discurso unido aos outros encontra uma lógica presente no Livro de Jó (que nos ensina que devemos esperar mesmo *a despeito do* sofrimento), do justo sofredor. Essa lógica não encontra uma explicação na sabedoria para o sofrimento, mas somente em uma ação

de fidelidade a Deus. O Deus da Sabedoria é um Deus pessoal que dá a sabedoria e que permanece imperscrutável.

Os hinos, ou melhor, os discursos em forma de hino, no qual os salmos se enquadram, mostram um Deus em segunda pessoa que é invocado na necessidade e glorificado na bonança (RICŒUR, 2011, p. 163-165). Nos hinos existe um sentimento que exprime algo em relação a Deus, já que o referente *Deus* exprime a circulação de sentido entre todas as formas de discursos em que Deus é nomeado (RICŒUR, 1996, p. 195). O referente *Deus* que é fundado na polifonia bíblica. Contudo, não é enclausurado nessa, mas a transcende. Ricœur nos diz que: “a dialética da nomeação de Deus é que Deus é designado ao mesmo tempo como Aquele que se comunica sob as mais diversas modalidades múltiplas [...] e Aquele que se reserva” (RICŒUR, 1996, p. 195), ou seja, onde ele se manifesta, mas, ao mesmo tempo, guarda para si seu maior segredo: a nomeação inominável.

No discurso religioso há também a presença de um processo qualificatório, que nada mais é que as expressões-limite. Para Ricœur, “a narrativa-parábola repousa na conjunção de uma *forma narrativa*, de um *processo metafórico* e de um ‘qualificador’ apropriado que assegure sua convergência com outras formas do discurso, que apontam todas para a expressão *Reino de Deus*” (RICŒUR, 2006, p. 137).

A linguagem religiosa é uma metáfora-limite. Ou melhor, toda e qualquer abordagem dialética dessa linguagem se abre ao poder de redescrição. Por exemplo: cada parábola é uma *mimésis* da realidade em virtude do *mythos* e da *poiésis* que a opera. Assim, essa imitação da realidade é, no fundo, um redescrever legado ao gênero literário de que ela faz parte.

A parábola para Ricœur encerra em si um processo metafórico, como na narração, que consiste não em uma quebra semântica em nível da frase, mas em nível da *taxis*, da composição de uma obra. Essa quebra indica um referente diverso daquele aparente que ultrapassa a estrutura narrativa. Cada parábola é um elemento de extravagância que não se permite ler como uma narração comum, mas ultrapassa o sentido da narração em direção a um referente ulterior. Ricœur, assim, pensa que o aspecto que ultrapassa a estrutura narrativa seja a especificidade da parábola como um tipo de discurso religioso (Cf. RICŒUR, 1996, 267-278).

Há, entretanto, uma tensão semântica que está entre a forma narrativa e o processo que impele a ir além dos limites da narração, criando uma incoerência narrativa. Esse processo é o processo metafórico deflagrado pela presença das expressões-limite. Ricœur quer entender como esse processo se dá e investiga todo o *corpus* das parábolas e faz notar, que este forma um sistema próprio em torno da tensão entre uma situação de crise e a resposta a essa situação.

A análise do que é dito, feita no conjunto do Evangelho, contido na *Bíblia*, é a confirmação de que o extraordinário irrompe no ordinário e nos impulsiona a pensar o impensável. Sobre esta questão, Ricœur ressalta:

[...] as primeiras coisas que podem nos impressionar é que as parábolas são narrativas radicalmente profanas. Não há deuses, nem demônios, nem anjos, nem milagres, nem tempo antes do tempo, como na narrativa da criação [...], mas, precisamente gente como nós [...], por um lado, as histórias são narrativas da normalidade, mas por outro, é o Reino de Deus que se diz ser assim: o *extraordinário e como o ordinário* (RICŒUR, 2006, p. 206).

Ricœur diz que “a tensão entre a forma parábola e a forma evangelho é inevitavelmente uma parte da significação da parábola, como narrativa e como metáfora” (RICŒUR, 2012, p. 192). Nisso vemos que há uma especificidade da linguagem religiosa que merece ser estudada diante da filosofia, ou melhor, por uma hermenêutica filosófica como aquela que diz de maneira única as narrações e fatos.

Através da análise linguística, a linguagem religiosa pode ser analisada. Ela examina as expressões recorrentes na palavra de *Deus*, similar ou, ainda, da hermenêutica filosófica que se volta a modalidade mais originária da linguagem de uma comunidade de fé, conseqüentemente, para as expressões com as quais os membros da comunidade interpretam, a título originário, a sua experiência para eles mesmos e para os outros (Cf. RICŒUR, 2010, 34).

CONCLUSÃO

Ricœur busca descrever e identificar, com o auxílio da hermenêutica filosófica, as formas do discurso pelo qual a fé da

comunidade é expressa. O discurso da polissemia é uma condição da criatividade da linguagem. É graças à polissemia que a linguagem como estrutura e significado findos se abrem a significados infinitos. Deve-se lembrar que a polissemia nasce do jogo semiológico e do semântico. Ela se desenvolve no interior da frase dentro da obra literária. Mais ainda, na metáfora existe um uso criativo da polissemia, de modo que essa não venha reduzida, mas venha para construir (Cf. RICŒUR, 1973, p. 105). Pode-se dizer que esse uso da polissemia requer a suspensão da referência primária para abrir para uma referência secundária. Essa busca é um recuperar das expressões do tipo teológico-especulativas que surgem como conceptualizações da experiência de fé (Cf. RICŒUR, 1999, p. 264-281). Essas conceptualizações tornam-se depois uma racionalização gnóstica, pois perdem a sua raiz na forma de expressão da fé.

A fé da comunidade vem em forma de linguagem, organiza-se em um discurso no qual está uma *taxis* (disposição particular) que articular uma *heuresis* (descoberta) e uma *lexis* (expressão, a linguagem como língua). Deste modo, a fé se traduz em um discurso que está em um gênero literário, um estilo, uma mensagem.

As diversas formas de discurso manifestam significações e expressões diversas da fé, que dependem da forma de discurso operada. Esse manifestar é a abertura para um novo mundo, um mundo esquematizado.

O método hermenêutico de Ricœur não parte do objeto, mas de um comportamento estruturado – a experiência de fé na comunidade – que é expressa na linguagem e, assim, delimita um âmbito da realidade sob a qual possibilita a necessidade de indagar a linguagem religiosa, pois, “por um lado, o sagrado está ligado às suas significações primárias, literais, sensíveis: eis o que faz a sua opacidade; por outro lado, a significação literal encontra-se ligada pelo sentido simbólico que nela reside: [...] o poder revelante do símbolo” (RICŒUR, 1950, p. 39).

Por fim, afirma-se que, em Ricœur, o texto sagrado, especificamente o texto bíblico, é uma *janela aberta*, uma possibilidade tanto do processo ético de nomeação de Deus como também da abertura e da complexidade poética da construção do texto, neste caso o texto sagrado, como da relação do ser humano com este mesmo texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. In: **Os Pensadores**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

PACHECO, M.L. *Paul Ricœur: A esperança como movimento da existência no evento da Ressurreição*, 2017, 277p. Tese (Tese de Doutorado em Filosofia/Metafísica) Programa de Pós-Graduação – Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), São Paulo.

RICCEUR, Paul, CHAGEUX, Jean- Pierre. **La natura e la regola: alla radici del pensiero**. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

RICCEUR, Paul. Creativity in Language, Word, Polysemy, Metaphor. In: **Philosophy Today**, v. 12, n. 2, 1973.

_____. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica I**. Porto: Rés Editora, 1999.

_____. **Escritos e Conferências 2: hermenêutica**. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **A hermenêutica bíblica**. Trad. Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Manifestation et proclamation. In: CASTELLI, E. **Il sacro: studi e ricerche**, n. 2 Padova, Arc. di filosofia, 1971.

_____. **Philosophie de la volonté I. Le volontaire et L` involontaire**. Paris: Aubier/Montaigne, 1950.

_____. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés Editora, 1994.

_____. **Tempo e Narrativa 1: a intriga e a narrativa histórica**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

PEREIRA, Miguel Baptista. Para uma filosofia do símbolo. In: **Revista de Filosofia de Coimbra**, Portugal, n. 25, 2004, p. 3-30.

VANSINA, Frans D. La problématique énochale chez P. Ricœur et l'existentialisme. In: **Revue Philosophique de Louvain**, n. 70, 1972, p. 603-605.

A LINGUAGEM RELIGIOSA E SUA ESPECIFICIDADE COMO LINGUAGEM QUE EXPRESSA FATOS DA EXISTÊNCIA HUMANA

Marcio de Lima Pacheco¹

INTRODUÇÃO

As expressões-limite não qualificam a linguagem como religiosa, mas a intensificam como nos fala Ricœur (2011, p. 201):

Essas expressões-limite têm seguramente a imensa virtude de chamar a atenção para a especificidade da linguagem religiosa, mas não a constituem por inteiro. Elas só trabalham no meio de uma linguagem essencialmente analógica ou metafórica, ela mesma gerada pela nomenclatura narrativa, prescritiva, profética e, finalmente, parabólica de Deus.

A forma literária constitui o esquema ou modelo que fornece imagens que constitui como religiosa, uma linguagem extravagante, a nomenclatura de Deus. O nome de Deus é o referente último da linguagem religiosa. Ele permanece e funda a polifonia bíblica. Contudo, o referente Deus é cultivado na convergência das várias formas de discurso.

A palavra Deus é mais ampla que a palavra Ser e abre um horizonte que nenhum discurso pode delimitar, pois ela flui dos múltiplos discursos que se mostram incompletos.

Será nosso propósito mostrar nesse artigo como nas expressões-limite, as mútuas relações e a sua incompletude fornecem o elemento de transgressão com o que se pode transcender em direção ao Todo-Outro (RICŒUR, 2006, p. 193). Ricœur vai na direção contrária às teorias de Karl Barth e a de Rudolf Bultmann. Para esses, as parábolas dizem somente sobre uma tomada de decisão em tempo de “crise”. Essa crise para Ricœur é o Reino de Deus, o qual desorienta e confunde a forma do discurso que foi modificado, tornando-se indicativo do ponto

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Atua na área da: Antropologia Filosófica, Hermenêutica Textual, Metafísica, tradução de textos em Latim e Grego. E-mail: profpachecus@hotmail.com ou ppachecus@hotmail.com

de encontro com o infinito que está no centro do problema (RICŒUR, 2006, p. 194).

A proclamação, para Ricœur, na expressão proverbial e na extravagância das parábolas, que traz o Evangelho, exerce a estratégia reorientação e de uma desorientação. Como na metáfora, a referência metafórica brota do abandono da via do ordinário.

Os ditos proclamatórios-apocalípticos impulsionam renunciar ao enquadramento cronológico típico daquele gênero literário; enquanto que nos provérbios o paradoxo leva a superar a sabedoria humana. Na parábola, a extravagância rompe a calma e o ordinário da narração (Cf. RICŒUR, 2006, pp. 196-198). Ricœur justifica recapitulando o que disse Ramsey² a propósito da relação modelo-qualificador.

1- A linguagem religiosa e sua referência ao mundo sensível

Vejam, para Ian Ramsey, a linguagem religiosa sempre faz referência ao mundo sensível através da linguagem ordinária. Entretanto, ela exprime *algo mais* que revela uma dimensão transcendente, possibilitando a compreensão daquilo que foi dito. Na relação modelo qualificado, existem termos, descrições, modelos que são extraídos da linguagem comum. Esses modelos são ampliados por qualificadores especiais, inadequados, mas capazes de expressar e dirigir os modelos em uma determinada direção religiosa. Esses modelos são utilizados então como conceitos-limites do tipo: infinito, causa primeira, incriado. Esses conceitos-limites são próprios da linguagem religiosa para manifestar a situação transcendente. Pois, “o atributo intervém para levar a seu limite o que o contraste sugere no contexto da linguagem ordinária. É então aquilo pelo qual a palavra Deus preside o resto da linguagem e aquilo em que a completa” (RICŒUR, 2006, p.201). Os modelos qualificadores permitem que vejamos a lógica contida nas parábolas e provérbios que, sem eles, passam em silêncio e sem expressão. Ou seja,

²Ian Thomas Ramsey (1915-1972), britânico, foi professor de Filosofia da Religião na Universidade de Oxford. Ele tentou evitar que a linguagem religiosa fosse interpretada como uma simples linguagem comum. Os termos como *causa, bom, criação* são modelos e representam situações familiares que podem ser utilizadas para compreender outras situações menos familiares. Cf. RAMSEY, Ian Thomas. *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, London: SCM Press, 1957.

a partir desses modelos podemos compreender a lógica embutida na linguagem religiosa.

A extravagância da parábola, a hipérbole dos provérbios e das proclamações escatológicas, funcionam como modelo e qualificador dentro da linguagem religiosa. O poder da revelação, segundo Ricœur, consiste na capacidade do modelo de incorporar de uma maneira coerente a série mais ampla possível de fenômenos, a fim de realizar um panorama de nossa experiência, juntando a essa ideia, a ideia de uma economia e de uma simplicidade de expressão em relação à gama complexa dos fenômenos (Cf. RICŒUR, 2006, pp.201-203).

Ricœur nos mostra que, para Ramsey, o primeiro grupo de palavras significativas da linguagem religiosa é o da teologia negativa, ou seja, quando Deus é nomeado imutável ou impassível. Assim tudo é mutável diante dessa linguagem, porém nem tudo muda.

Em um segundo grupo, temos palavras na linguagem religiosa como: uno, simples, perfeição que evocam o contrário da pluralidade, complexidade, ambiguidade, pois “o atributo intervém para levar a seu limite o que o contraste sugere no contexto da linguagem ordinária. É então aquilo pelo qual a palavra ‘Deus’ *preside* o resto da linguagem e que ‘a completa’” (RICŒUR, 2006, p.201).

O terceiro e último grupo da linguagem religiosa diz respeito às expressões: causa primeira, criação *ex nihilo*, plano eterno... Temos então que a palavra “causa” constitui um modelo *para* explicação e a palavra “primeira” modifica o modelo, que faz corresponder a algo correspondente. A palavra Deus completa as histórias causais, pois é anterior àquelas histórias, ou seja, é a primeira palavra. Quando, então o qualificador *ex nihilo* é colocado ele nos força a trabalhar toda a nossa experiência de criação, quer dizer, sinaliza uma experiência única de extravagância.

Assim, os gêneros literários são modelos. A nomeação de Deus é o qualificador que faz ver uma modalidade que a lógica tende a ignorar. O escândalo lógico, assim, fornecido pelas expressões-limite, acentua os limites do poder metafórico de redescrever a realidade ligada à ficção narrativa.

Diante de tudo isso que foi dito, cabe uma pergunta: qual poderia ser o referente último, ou melhor, o âmbito da realidade da ficção poética do qualificador “Deus” ou “Reino de Deus”? Para Ricœur,

as expressões-limite orientam as experiências-limites da vida humana, pois

Falar de experiências-limite é falar de nossa experiência. Essa expressão não diz, de modo algum, que nada há em nossa experiência humana comum e em nossa linguagem comum que corresponda à palavra sobre o extremo [...] é precisamente como extrema que a linguagem religiosa é apropriada. É essa adequação de expressões-limite que é significada por nossa afirmação de que a linguagem religiosa, como toda linguagem poética, no sentido mais forte do termo, redescreve a experiência humana (RICŒUR, 2006, p.207).

A linguagem contida na confissão de fé não pretende descrever o mundo, mas dizer sobre a nossa atitude no seu confronto, segundo uma dupla diretiva: a do discernimento singular e a segunda do compromisso total. Ou seja, assim como a linguagem religiosa tende a mostrar que a experiência particular correspondente à forma literária, da mesma forma tenta a alargar essa experiência particular para um significado universal.

As expressões-limites propõem produzir uma redescrição por meio de uma desorientação, por meio de um escândalo, de um paradoxo. Isso revela ao homem a experiência-limite que mostra toda precariedade das soluções que lhes são propostas. Desta maneira, “o momento propriamente religioso de todo discurso, inclusive do discurso político, é o ‘sempre mais’ que ele insinua em toda parte, intensificando todo projeto da mesma maneira, inclusive o projeto político” (*idem*).

Assim colocado, o discurso religioso porta um paradoxo, não por afirmar uma verdade última, mas por desorientar os discursos particulares que tendem a se fazer um sistema absoluto e reorientar para algo que é sempre outro e imprevisível.

Ricœur nos faz ver que a linguagem religiosa com seus extremismos é adequada para falar da experiência humana e que essa inclusive é marcada de extremismos. É na linguagem religiosa que se revela a dimensão do incondicionado, presente na experiência humana: “o que a linguagem religiosa faz é *redescrever*, o que ela redescreve é a *experiência humana*. Nesse sentido, devemos dizer que o referente último das parábolas, provérbios e dizeres escatológicos não é o ‘Reino de Deus’, mas a realidade humana em sua totalidade” (RICŒUR, 2006,

pp.207-208), assim como essa é interpretada à luz dos recursos miméticos da linguagem religiosa, baseada em sua invenção realista e estranha que é inserida na narrativa específica. Tudo isso só poderá ser aceito, se aceita que a linguagem religiosa seja sensata e, por conseguinte, mostre o que quer.

Ricœur admite que o homem tem a possibilidade, a partir da experiência comum, de dizer algo sobre o que é extremo, como acontece nas situações-limite³. Ou melhor, a linguagem religiosa lança a sua radical visão sobre a experiência comum mostrando explicitamente a potencialidade da dimensão religiosa.

Para Ricœur, a linguagem religiosa não imagina a experiência-limite, mas a revela, quer dizer, expõe nela algo do texto que o homem compreende. Ele a reconhece como sua experiência mais profunda. Essa é a conclusão a que se chega a hermenêutica filosófica que indaga sobre a fé.

Para a filosofia, a fé não é uma experiência imediata, mas é sempre uma experiência articulada em uma linguagem⁴. Essa experiência se lança a interpretar o mundo do texto que ela está interpretando (Cf. RICŒUR, 1990, p.26). Isso significa que a hermenêutica descobre a fé somente quando essa, por meio do texto, é comunicável e transmissível e não enquanto experiência pessoal de decisão que confia em uma vontade que sempre a precede. Esse sentimento de dependência absoluta não é hermenêutico, nem é investigado pela hermenêutica, mas constitui o início e o término, mesmo que esse início e esse término sejam ligados a uma linguagem que é exatamente objeto da

³Em Jaspers as situações, como a morte, a culpa, o sofrimento, tem um ponto de convergência: o limite de nossa existência empírica. Esse limite não é o que impede alguém de escolher, por assim dizer, determinadas coisas, mas se trata de um limite a toda existência empírica, ou seja, é um ponto que a existência empírica não consegue atravessar. Essas situações “*They are like a wall we run into, a wall on which we founder. We cannot modify them; all we can do is to make them lucid, but without explaining or deducing from them something else [...] but in the end we can do nothing but surrender. The meaningful way for us to react to boundary situations is therefore not by planning and calculating to overcome them*” (JASPERS, K., *Philosophy*. Traduzido por E. Ashton. Chicago: University of Chicago Press v.2 pp. 180-181).

⁴A partir do primeiro capítulo podemos ver que a fé, formulada sob a hipótese do cumprimento da liberdade adquire algo como uma decisão antecipada, que realiza o círculo hermenêutico: crer para compreender e compreender para crer. É antecipada, pois supera de fato a reflexão.

hermenêutica, é capaz de despertar uma nova possibilidade para a liberdade.

Outro tipo de linguagem religiosa é a linguagem teológica que coloca a modalidade simbólica como expressão conceitual. Ela se serve da meditação da linguagem filosófica e, dessa forma, procura ligar as expressões religiosas com o mundo cultural do leitor. Essa passagem encontra motivação histórica na cultura judaica que se defronta no dever de dialogar com a cultura grega, de postura metafísico-filosófica, especialmente sobre o problema de Deus.

O conceito de Deus, “pertence a uma onto-teologia na qual continua a organizar a constelação inteira das palavras-chave da semântica teológica, mas no interior de um quadro de significações prescritas pela metafísica” (RICCEUR, 2006, p.209). O problema é introduzir uma relação entre a experiência articulada do texto bíblico e a experiência humana dentro do gênero literário, vista como uma totalidade, considerando sempre que é a experiência religiosa que redescreve toda experiência humana.

Para fazer isso, Ricoeur se utiliza do método da correlação, ou seja, “se trata de articular o espaço de confronto, entre as duas grandes fontes do discurso teológico” (RICCEUR, 2006, p.212), ou melhor, o significado dos textos religiosos e os significados da experiência humana.

Essa tarefa é difícil, principalmente hoje, pelo fato de que as fontes religiosas são contestadas e reduzidas por uma hermenêutica redutora, uma vez que é “necessário conceder que essas interpretações redutoras estão na linha do objetivo semântico característico da ordem especulativa. Toda interpretação visa reinscrever o esboço semântico delineado pela enunciação metafórica em um horizonte de compreensão disponível e controlável conceitualmente (RICCEUR, 2000, p.464).

É necessário pensar através do conflito das interpretações e fazer um trabalho crítico-reflexivo e recuperar experiência religiosa. Incute-se, então, a necessidade de estudar a linguagem religiosa da confissão para descobrir a potencialidade conceitual, pois “a dinâmica da significação, que orienta o figurativo para o conceitual, deve ficar sob o controle do potencial hermenêutico da metáfora” (RICCEUR, 2006, p.213). Ou ainda, a capacidade da confissão de ser expressa conceitualmente, garantindo assim a correlação com a experiência humana que é expressa conceitualmente.

Para Ricœur, cada conceptualização é culturalmente determinada e, assim, é possível encontrar uma conceptualização do religioso que venha de fato estabilizar a correlação com a experiência humana e com um diálogo da cultura daquele tempo.

O conceito brota da forma em que se organiza um mundo no qual suas estruturas são apontadas conceitualmente. A forma tem como ponto de partida a imaginação esquemática que, enquanto esquemática, se baseia na cultura e na tradição que pode se projetar na forma. Por isso é de fundamental importância para Ricœur estar situado em uma tradição.

A linguagem religiosa não é, em si mesma, um único nível, mas se reproduz sob uma dupla tensão entre a imaginação e o significado que exige uma interpretação, “de um lado ela quer a claridade do conceito, de outro, procura preservar o dinamismo da significação que o conceito detém e fixa” (RICŒUR, 2000, p. 264), é o velho problema da relação entre *kerygma* e *hermeneia*.

Cada linguagem simbólica exige uma interpretação, pois cada símbolo, enquanto construção de sentido, requisita um ato da linguagem a partir de uma interpretação literal de uma expressão, apesar de não vir esgotada de recursos de significação. Ricœur, todavia, mostra que os símbolos têm significados inesgotáveis e que é na linguagem religiosa que isso é evidente, porque “nenhuma interpretação pode esgotar sua significação, nem mesmo a interpretação histórica” (*ibidem*, p.213).

Ao abrir para a possibilidade de infinitas interpretações, Ricœur, sugere uma relação necessária entre interpretação e situação do intérprete, que varia sempre. O critério de controle da reinterpretação é o confronto na relação de analogia entre interpretação e a situação de nossos dias; e a interpretação e a situação passada. Em virtude da interpretação, o símbolo vai ao encontro do conceito, mas graças à dependência da interpretação da situação e da expressão metafórico-simbólica existe a possibilidade de elaborar uma noção de conceito que não reduza a inesgotável potencialidade simbólica.

Trata-se de uma linguagem semi-conceitual em que existe uma função de traduzir a linguagem simbólica em um ambiente no qual é retomado conceitualmente. Assim, entre o símbolo do “Reino de Deus” e a expressão paulina “Justiça de Deus” se estabelece um fenômeno de tradução de uma linguagem simbólica a uma linguagem semi-conceitual.

A linguagem religiosa não usa as expressões limites, contudo, para abrir a experiência, permite que a reflexão teológico-conceitual se exercite. A garantia de continuidade entre as duas expressões e, desse modo, de validade da tradução, é a identidade “lógica” que as duas expressões querem afirmar. De fato, seja dizendo “Reino de Deus” ou “Justiça de Deus” entende-se que se está afirmando uma “lógica da superabundância” que comporta um algo a mais, os elementos de surpresa e de extravagância na parábola⁵, pois em ambos lugares uma lógica ordinária colapsa e a lógica de Deus, que não é uma lógica de identidade, mas uma lógica de *algo mais*, surge⁶.

Assim, pode-se perguntar: há um certo uso do pensamento que preserve a tensão entre figura e significação, enquanto prolonga o papel dos qualificadores⁷ no nível conceitual? (*Ibidem*, p.216).

A primeira afirmação, dá-se acerca do princípio hegeliano segundo o qual “o mundo da religião é o processo perpétuo que costuma engendrar e abolir formas” (*Ibidem*, p.217). A forma determina a morte dos ídolos para passar da representação ao conceito. Hegel afirma que o absoluto está no saber, isso Ricœur refuta repetindo o famoso juízo de Barth sobre Hegel: “a maior ‘tentativa’ (*Versuch*) e a maior tentação (*Versuchung*)” (*Ibidem*, p. 218).

A segunda afirmação de Ricœur é o recurso a Kant: nele não se dá uma teologia especulativa como ciência do “objeto”. Contudo, é sempre possível uma consciência objetiva, porém não absoluta. Kant distingue, assim, entre o intelecto (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*). O primeiro é a faculdade da consciência condicionada, pois é a faculdade

⁵“Entre a lógica da justificação pela fé e a lógica das parábolas. Evocamos simplesmente a estranha lógica da superabundância” (*Ibidem*, p. 215).

⁶ “A linguagem poética, tal como a das parábolas, provérbios e ditos proclamatórios segundo a ‘qualificação’ trazida pelo símbolo ‘Reino de Deus’ (...) significa que o referente último da linguagem parabólica (proverbial e proclamatória) é a experiência humana centrada em torno das experiências-limite que correspondem às experiências-limite do discurso religioso” (Paul Ricœur e a Hermenêutica Bíblica, in *Hermenêutica Bíblica*, 2006, p. 137).

⁷Os qualificadores que operam no discurso religioso (provérbios, parábolas) têm correspondência com as experiências-limites da vida e nos orientam a ter o uso de um certo pensamento conceitual que preserva a tensão entre imagem e significado. Essa “(...) relação entre as expressões-limite e as experiências-limite pedem a mediação do conceito limite (...)” (*Ibidem*, p. 139).

de pensar o objeto pela intuição sensível. A segunda se refere à faculdade dos princípios, ou seja, à função do Incondicionado. Entre essas duas existe uma distância que Kant chama “limite”. Dessa forma, há um ato que a razão põe para o intelecto ou a consciência para o objeto, não esgotando a capacidade da razão. Por isso, para Kant, a metafísica é a pretensão do intelecto de absolutizar-se na Ilusão transcendental. Conseqüentemente, a busca pelo Incondicionado é sempre “vazia”, pois não é mais plena do objeto.

Ricœur expõe que essa conclusão depende do fato que Kant conhece somente a linguagem empírica, então Ricœur pensa ser através da linguagem metafórica, possível a apresentação do Incondicionado.

A poética e a simbólica elaboraram uma linguagem indireta, nominal e hermenêutica que mostra não o que é o Incondicionado, mas que coisa ele é. Assim, diz-se que isso não é isso que é dito na representação simbólica (RICŒUR, 2006, pp 86-88).

Deste modo, Ricœur retém o “limite” kantiano, pois a linguagem metafórica não é objetiva. Isso nasce da tensão entre a interpretação literal e a interpretação metafórica. A linguagem metafórica dá uma apresentação figurada do incondicionado e permite uma retomada especulativa graças aos conceitos-limite que formam e mantêm a tensão semântica pela qual a metáfora permanece sempre uma semelhança e não mais igualdade. Um bom exemplo de linguagem metafórica é a parábola da semente de mostarda.

Existe, assim, uma consequência prática diante da linguagem metafórica, a hermenêutica tem por tarefa permitir a apropriação do nosso esforço de existir (Cf. RICŒUR, 1999, p.19) e, por isso, os conceitos do saber especulativo não podem ser os mesmos que os conceitos-limite mostram “diante de nossa imaginação as figuras da existência autêntica” (RICŒUR, 2006, p.220).

Não se trata dos conceitos no sentido próprio e completo do termo, mas das formulações “éticas”, ou seja, as formulações a respeito das mediações com os quais o homem realiza o seu desejo de existir. Essas mediações são poéticas e o saber conceitual nada mais é que “uma pesquisa transcendental sobre a imaginação da esperança” (*Ibidem*, p.221), pois é tarefa da ética articular seu discurso coerente, entendendo o que dizem os poetas.

Isso somente vem confirmar o pensamento de Ricoeur, pelo qual o homem tem sempre necessidade de uma figura possível sobre a qual decide. É interessante ver que a figura vista é paradoxal e impulsionada em direção à outra figura. Assim, a decisão prática também será um transcender.

Como vemos, pode-se falar de Deus na filosofia a partir dos limites da razão, graças aos símbolos que estão na linha fronteira entre o que podemos dizer “no interior” e “além” da razão: “seu estatuto é antes o de um ‘esquematismo’ da esperança” (*Idem*), pois

há necessidade do simbolismo religioso para designar a mediação entre o reconhecimento do mal radical e a confiança no triunfo do bom princípio. A figura crística representa um esquematismo consciente, graças à capacidade reflexivo-especulativa do homem. Dessa maneira, o homem não pode conhecer o Indeterminado, mas somente esperá-lo mais que um simples herói do dever, menos que uma gênese do absoluto, mas nos estritos limites da teoria da analogia, um autêntico esquematismo da esperança (RICCEUR, 2006, p.38).

Esse esquematismo da esperança, mostrado na lógica de uma superabundância gratuita, passa pela figura de um Deus cooperador, que tenta perdoar a todos e envia seu filho, Cristo, para salvar o mundo. E, nesse ponto, o indivíduo se torna solidário por causa de uma humanidade ferida pelo pecado, mas reconfigurada em Cristo. Ele se torna solidário do ser humano, a ponto de dar a sua vida pelo outro, para que o outro se beneficie da salvação ofertada por Deus. Essa lógica da expiação é usada para resolver o problema do sofrimento do justo.

O homem, em resumo, pode apresentar a hipótese de uma Transcendência, pois “a ideia de Deus como ideia kantiana é o grau-limite de uma liberdade que não é criadora”⁸. Entretanto, não posso ter uma figuração somente simbólica e sempre aproximativa, é revelada e não imaginada. Por isso, a hipótese da transcendência é somente esperada, escutada e não fundada por ela. A nossa linguagem sobre Deus se reproduz ao redor do referente “Deus”, às expressões-limite e aos

⁸“L’idée de Dieu comme idée kantienne est le degré-limite d’une liberté qui n’est créatrice” (*Le Volontaire et L’Involontaire*, 1950, p. 455).

conceitos-limite mostram um sentido que sempre precede o homem. Assim, o sentido não é criado pelo homem, mas lhe é dado.

Cabe-nos agora analisar a hermenêutica filosófica e a hermenêutica teológica a fim de definir a que ponto chega a linguagem religiosa a respeito da esperança.

A hermenêutica filosófica e a teológica: o fundamento da esperança

A centralidade do símbolo no pensamento ricœuriano é inegável, dado ao fato que o símbolo expressa o Incondicionado. É sobre a hermenêutica do símbolo que se encontram ou simplesmente têm início em direções diferentes a hermenêutica filosófica e a teológica. O ponto de partida de cada uma dessas hermenêuticas do símbolo ou da linguagem religiosa é a posição tal linguagem é portadora de um sentido. Ou seja, diz algo sobre o enraizamento do homem no mundo.

A linguagem religiosa é comunicada e dada segundo as regras da linguagem, por isso é tarefa da hermenêutica indagá-la. A hermenêutica teológica é inserida por Ricœur em uma elaborada teoria global que busca harmonizar o conflito das interpretações e salvaguardar a especificidade de cada abordagem hermenêutica. Nisso,

a linguagem religiosa é uma variedade de linguagem poética [...] até certo ponto, com a condição que não identifiquemos “poética” com “estética” e respeitemos o alcance da função poética [...] como poder de fazer corresponder a redescritção da realidade [...] a linguagem religiosa das parábolas é um exemplo da linguagem poética. Contudo, é precisamente na base da poética que a linguagem religiosa revela seu caráter específico, à medida que a função poética pode aparecer, no sentido inverso, como *medium* ou o *organum* da linguagem religiosa (RICŒUR, 2006, p.192).

O esquema para um conhecimento simbólico em Ricœur vale como base para a nossa reflexão. Esse esquema é desenvolvido em cinco etapas:

1. A experiência do símbolo é o ponto de partida no qual o homem experimenta o significado daquilo que pode ser compreendido. Ele não somente experimenta conhecer, mas se depara com o *surplus* de sentido

que nenhuma reflexão é capaz de esgotar, por isso a reflexão faz referência ao símbolo;

2. Expressão e experiência - O homem exprime linguisticamente cada experiência a fim de comunicar-se e cada símbolo sempre na palavra dá a possibilidade de uma recuperação filosófica do símbolo. Na verdade, não se dá o símbolo sem interpretação e sem linguagem;

3. Reflexão sobre a experiência e expressão. Nessa etapa é o trabalho do filósofo expor todas as interpretações possíveis para conciliar os conflitos interpretativos e, assim, elaborar as condições de possibilidade da norma de verdade e acercar-se da apropriação existencial do símbolo;

4. A aposta. Os símbolos não são totalmente sistematizados, situado no seu caráter “legado” do concreto. Cada juízo é somente uma opinião provável sobre o qual cumpre-se apostar, tomar uma posição de decisão essencial.

5. Experiência do símbolo como segunda ingenuidade⁹. Um retorno à capacidade de crer depois de ter passado pela crítica. Ele não propõe uma volta ao irracional, mas uma reflexão, uma hermenêutica do símbolo, pela qual há uma escuta, uma escuta instruída. Para recuperar o símbolo, o homem moderno deve re-experimentá-lo, revivê-lo, não na ingenuidade do homem pré-copernicano, mas em uma espontaneidade crítica, refletida.

Dada a dimensão ética da hermenêutica de Ricœur e pelo fato que não se pode fazer filosofia sem pressuposição, iniciando do nada, se não nos dispusermos a isso, muito provavelmente, será difícil distinguir a hermenêutica filosófica da teológica. Precisamos ter em mente que o discurso filosófico não parte de um ponto zero, sem um pressuposto. Ele parte daquele esforço de compreensão do ser humano a partir da sua realidade¹⁰.

⁹“A segunda ingenuidade não é a primeira ingenuidade, ela é pós-crítica e não pré-crítica, é uma douta ingenuidade” (*Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*, 1977, p. 400).

¹⁰ No primeiro capítulo vimos que a filosofia de Ricœur, em *Le Volontaire et l'Involontaire*, *Philosophie de la Volonté* e em *1- Finitude et Culpabilité* 2- *La Symbolique du mal*, propõe-se escutar a experiência humana em uma fenomenologia e em uma hermenêutica dos símbolos do mal, dos mais primitivos até os mais atuais. Analisando, assim, o discurso filosófico se esforça para encontrar o sentido da existência humana.

Ricoeur mostra ser a Hermenêutica Teológica não somente uma aplicação da Hermenêutica Filosófica, mas que entre as duas existe uma relação de correspondência profunda, sem que a primeira se torne a segunda, nem a segunda a primeira, porque “indubitavelmente, o movimento de início parte do polo filosófico e se dirige em direção ao bíblico”¹¹, pois as categorias interpretativas são as mesmas.

Quando aplicada aos textos bíblicos, a hermenêutica filosófica subordinada, por assim dizer, à teológica, serve de instrumento, devido ao fato de o ponto de partida da hermenêutica ser a experiência do símbolo. Se a experiência do símbolo é teológica, então a perspectiva e regra domina todo o procedimento. Ocorre que, ao fazer uma experiência teológica do símbolo, a hermenêutica filosófica chega a um ponto que não pode mais continuar.

Diante dessa questão filosófica, avizinha-se o problema da Revelação, como palavra de Deus que volta ao homem e revela toda importância da reflexão ricoeuriana sobre a poética. Esse discurso se estrutura em torno da hermenêutica da ideia de revelação e daquela hermenêutica do testemunho, que mostram as relações entre a hermenêutica filosófica e teológica.

O passo seguinte é que o problema da relação entre fé religiosa e fé filosófica, é um problema limitiforme válido e próprio da hermenêutica teológica, organiza-se sob o tema da desmitologização¹².

¹¹RICCEUR, Paul. *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*, col. Filosofia Contemporânea. Porto: Nouss, 2014, p. 79. (Originalmente teve por título *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in VV. AA., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* Bibliothèque théologique, aos cuidados de F. Brovon e G. Rouiller, Paris: Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 216-228).

¹²A proposta de Rudolf Bultmann é um tanto quanto provocante: “A concepção do universo do Novo Testamento é mítica”. Ele começa fazendo uma breve descrição do universo sob a perspectiva do Novo Testamento. O universo é considerado como dividido em três andares: céu, que é a moradia de Deus; a terra que não é só o lugar do acontecer natural e cotidiano, mas também o cenário da atuação de poderes sobrenaturais; e o inferno. Nas três primeiras páginas já sentimos o que iremos encontrar nas demais: ele diz que o fato de demônios poderem possuir o homem, de Deus dirigir seu pensar e querer, as manifestações do Espírito Santo, a revelação de Deus na história, toda doutrina da salvação, bem como a crucificação e a ressurreição, tudo isso é linguagem mitológica. Afirma ainda que “a linguagem mitológica é inverossímil para o ser humano de hoje, pois para este a concepção mítica do universo é algo passado” (BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2003, pp. 5-7).

Ela quer despir o *kerygma* de sua roupagem mítica e se diferenciar da demitização, salvo os apontamentos da poética.

Ricœur, entretanto, nos seus escritos, conserva a certa especificidade cristã, conforme será posteriormente mostrado, sem se distanciar da filosofia, ou mesmo fazer teologia, pois na sua concepção simbólico-poético-hermenêutica do Sagrado há uma Esperança enlaçada na Cristologia¹³.

Para Ricœur a Palavra é o ponto central do cristianismo. Não é de se estranhar tal fato diante dos mais diversos escritos sobre assuntos relacionados ao mundo cristão e por que o próprio coloca a palavra como algo central na sua filosofia hermenêutica-reflexiva.

Dentro da linguagem religiosa e, sobretudo, de seus caracteres reveladores da experiência humana, pode-se perceber a importância da palavra na experiência cristã e na teologia cristã.

Ricœur afirma muitas vezes que a palavra é o ponto central do cristianismo¹⁴. Ricœur descobre dois momentos que mediam a teologia da história e a teologia da palavra redirecionando o campo teológico para o par *evento-sentido*. Essa exposição é permitirá clarear o sentido que tem para Ricœur a teologia e apresentar as contribuições das ciências da linguagem à metáfora e à teologia.

¹³Na obra de Ricœur é possível ver três momentos nos quais a insurgência do problema hermenêutico coincide com o cristianismo e com a primeira geração cristã, revelando os nexos entre a hermenêutica filosófica e a bíblica. São eles: 1) Em relação ao Antigo testamento; 2) A instituição da relação entre hermenêutica e existência a partir das Escrituras e 3) As Escrituras são textos como todos os outros. Para um melhor detalhamento da questão ver GRAMPA. G. Nota bibliográfica, in: *Ideologia e poética*. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso. Milão: Vita e Pensiero, 1979, pp. 327-332. Grampa nos mostra ao comentar Ricœur que o cristianismo é sempre conotado como um momento insuperável, pois é um momento interpretativo da vida a partir de textos escritos.

¹⁴Cf. Paul Ricœur e a Hermenêutica Bíblica, in *Hermenêutica Bíblica*, 2006, p. 191-192; RICŒUR, Paul, I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno, in *Teologia del rinnovamento*, Assisi, Pagani Ed. Cittadella, 1969, pp. 166. _____, *Os incidentes teológicos nas pesquisas atuais concernentes à linguagem*, Trad. João Alvares Goes, in: Artigos de Filosofia Contemporânea traduções. Lisboa: Solessolares, 2015, (Essa foi uma comunicação intitulada de *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage* no institut d'études Œcuméniques em Paris no ano de 1969); Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole; in *Revue de théologie et de philosophie* 18 n°5-6, pp. 333-348.

CONCLUSÃO

Para Ricœur, a teologia da história se propõe levar à linguagem uma experiência hermenêutica constituída a uma esfera diversa da linguagem (RICŒUR, 1971, p. 06), e cooriginária. A base dessa hermenêutica teológica da história é a convicção de que as hermenêuticas estética e histórica precederam a hermenêutica linguística. Isso se afirma, pois, a hermenêutica é concebida como informação sobre a “coisa” mesma.

Ricœur elabora a noção de evento histórico, noção central e discriminante entre a teologia da palavra e a teologia da história¹⁵. O evento advindo na história está junto a algo distante e separado de nós. É algo que vem e nos chega, através do discurso. Faz-se necessário estudar a relação entre discurso e evento, pois para Ricœur, não descobrimos a alteridade do evento graças a uma estrutura de discurso que permite tal reconhecimento, ou seja, a referência que é o “outro do discurso”, que está no discurso. A hermenêutica do discurso pode permitir a apropriação do evento que está distante.

O problema é o de notar a ligação entre evento histórico e o evento da palavra, ligação que para Ricœur se resolve na afirmação que o evento histórico se tornar histórico somente quando narrado.

Pode-se dizer que a teologia da história de sua parte, se tida como certa, diz que o fato em si é inalcançável. Retém que o sentido do evento não surge pelo evento, mas da conexão histórica estabelece entre evento e intérprete. O evento percorrendo a conexão histórica pode buscar sentido nessa e “sentir-se” na história, na sua concatenação.

Ricœur, porém, se pergunta se se pode falar de conexão histórica sem interrogar-se sobre a constituição histórica do compreender e sem referir-se à linguagem, pois a historicidade diz respeito à decisão ética pessoal (*Ibidem*, p. 3-8).

¹⁵Para Ricœur “os eventos começam a ser explicados quando eles são transformados em uma história através de uma intriga [Portando, para Ricœur, a história é tanto um artefato literário quanto uma representação da realidade, ou seja.] “há mais ficção na história do que a concepção positivista de história admite.” (RICŒUR, Paul. *Hermeneutics and The Human Sciences*. Ed. Trans. John B. Thompson. New York: Cambridge University Press, 1981 p. 289).

A historicidade e a narrativa se exigem entre si, pois o sentido da histórica é constituído pelas narrações que a comunidade constitui e reflete sobre elas. Para Ricoeur, a historicidade é a inserção da existência presente no curso da história – a co-pertença à própria história que narra e da qual os eventos re-contam. A constituição conjunta e recíproca da história do passado, da história da tradição e do sentido da existência presente, a partir da qual o indivíduo, um grupo, um povo, uma nação reaprenda sua história. Em suma, a historicidade designa a relação circular entre a razão histórica e o sentido concedido ao presente do sujeito da narração (*Idem*)¹⁶.

Existe uma circularidade hermenêutica entre história re-contada e presente daquele que re-conta. A afirmação típica da teologia da história, de buscar o sentido na história universal, é correta para Ricoeur no sentido de que a história universal é o horizonte no qual confluem dois horizontes distintos: o da nossa experiência presente e a experiência do texto. Desta maneira, o horizonte histórico universal não é mais total. Se o fosse, saberíamos o começo e o fim da história. Contudo, requer-se dizer que se pode falar de horizonte somente em um processo hermenêutico da palavra, no qual texto e decisão se unem (RICŒUR, 1971, pp. 9-10).

A última afirmação da teologia da história é que a totalidade da história é determinada pela abertura a seu futuro, abertura que procede da ressurreição do Cristo. Na prática, substitui-se o saber absoluto de Hegel pela escatologia cristã, segundo a qual o nosso conhecimento sobre o fim da história é sempre provisório, antecipado no evento Cristo e, assim, é sempre em uma totalidade dada.

Ricoeur mostra que as afirmações, pela correspondência entre expressões-limite e conceitos-limite, estão ligadas à interpretação do texto bíblico e que sem estas elas não se sustentam. De fato, a história escatológica, significa adiar o sentido do presente ao futuro, do qual não se dispõe e que a história, sozinha, não pode indicar. Ocorre aí uma mensagem escatológica que gere a esperança como interpretação de uma promessa. Assim, Ricoeur diz que a esperança mostra mais que uma simples possibilidade de fazer coincidir o horizonte temporal em um só horizonte. Ela envolve uma ligação supralógica, que vai além das

¹⁶*Idem*.

antinomias tradicionais que se harmonizam na esperança. Ela projeta o futuro como cumprimento da promessa contida na ressurreição de Cristo, pois “a esperança é esperança de ressurreição, de ressurreição dentre os mortos” (RICŒUR, 1999, p. 412).

Que a ressurreição de Cristo seja um evento do fim, não entra na possibilidade de que *eu* disponho, mas é uma possibilidade que *me* é dada mostrar, graças a uma hermenêutica que revela a dialética do evento e do sentido no discurso da promessa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2003

GRAMPA, G. Nota bibliográfica, in: *Ideologia e poética*. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso. Milão: Vita e Pensiero, 1979

JASPERS, K., *Philosophy*. Traduzido por E. Ashton. Chicago: University of Chicago Press v.2.

RICŒUR, Paul Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole; in *Revue de théologie et de philosophie* 18 n°5-6, pp. 333-348.

_____. Évenement et sens dans le discours, in *Archivio di filosofia*, 1971.

_____. *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Hermeneutics and The Human Sciences*. Ed. Trans. John B. Thompson. New York: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Bíblica*, col. Filosofia Contemporânea. Porto: Nouss, 2013.

Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, in VV. AA., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* Bibliothèque théologique, aos cuidados de F. Brovon e G. Rouiller, Paris: Delachaux et Niestlé, 1975

_____. *História e Verdade*. Trad. F. A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Companhia e Editora Florence, 1968.

_____. *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário, São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, trad. Nicolás Nyimi Campanário São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Points Essais, 2009.

_____. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

_____. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et L` involontaire*, Paris: Aubier/ Montaigne, 1950.

_____. *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité 1- L` homme faillible*, Paris: Aubier, 1960.

KIERKEGAARD: A ÉTICA E O INDIVÍDUO

Marcio de Lima Pacheco¹

INTRODUÇÃO

Søren Aabye Kierkegaard pertence à metade do século XIX. Nascido a 5 de maio de 1813, era o último de sete filhos. Razão, esta, que afirmava ser filho da velhice e não de um velho.

No ano de seu nascimento, no Estado da Dinamarca, aconteceu a bancarrota, por causa da guerra com os britânicos, levando, assim, muitas famílias à ruína. Mas o País se refez rapidamente da quebra econômica e tornou-se uma nação muito próspera, com poucos problemas significativos.

Pode-se dizer que os cidadãos dinamarqueses se acomodaram a certo conforto pós- crise: segurança econômica, bem-estar, um tipo de senso comum, falta de paixão pelo grandioso e a uma espiritualidade banal.

Durante o período de guerra, o pai de Kierkegaard investiu em títulos reais e a família livrou-se da desgraça nacional.

O pai, Michael Perdensen, luterano e melancólico, deu uma educação extremamente religiosa aos filhos. Kierkegaard e seu pai nunca tiveram uma vida apaziguada: primeiro pela violação de sua mãe (Anne Sørensdatter), enquanto empregada da casa, quando ainda a primeira esposa (Kirstine Royen) era viva. Segundo, pela blasfêmia que seu pai proferiu, quando criança e pastor de ovelhas, por passar fome e frio nas terras do seu tio.

Um fato interessante é que Søren, em seus escritos, saturados de alusões a sua vida, nunca faz referência à sua mãe, se bem que a amou muito e sentiu dor de sua morte em 1834.

Em seu ensaio autobiográfico, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* assinala três acontecimentos importantes na sua vida: Sua formação nas mãos do seu pai, seu rompimento do noivado em 1841 com Regina Olsen, seu choque com a imprensa e sua aberta luta

¹Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Atua na área da: Antropologia Filosófica, Hermenêutica Textual, Metafísica, tradução de textos em Latim e Grego. E-mail: profpachecus@hotmail.com ou ppachecus@hotmail.com

contra a Igreja dinamarquesa. Todos esses fatos podem explicar a melancolia que envolvia o filósofo dinamarquês.

Seu pensamento filosófico é marcado pelo debate entre hegelianos e anti-hegelianos. Kierkegaard adotou um tom anti-hegeliano, em contraposição aos seus contemporâneos: Mynster, Martensen, Heidelberg e Rasmus Nielsen.

O pensador dinamarquês viveu em uma época em que o Indivíduo é desvalorizado em detrimento do geral. O Indivíduo, assim, se perde na generalidade da massa. O pensamento hegeliano considera tudo como abstrato, cai em uma falta de comprometimento, em um querer isentar-se das responsabilidades pessoais perante a própria vida. De forma que querer captar a realidade nesse patamar de pensamento é resolvê-la como mera possibilidade. Tem-se, então, uma realidade pensada que é mero conceito e idealidade. O pensamento só concebe o real em forma de possibilidade, da qual não pode passar à realidade concreta.

Ao longo de sua vasta obra, Kierkegaard, amontou oposições ao sistema de Hegel. A oposição se acentua no campo ético e religioso-cristão, que segundo o Dinamarquês, foi desnaturalizado e destruído pelo hegelianismo. O interesse primário de Søren é salvar o abismo imenso da diferença qualitativa entre Deus e homem, se a qual cai abolida toda relação religiosa e toda ética, como aparece na confusão da filosofia moderna.

O texto mais importante para refletirmos sobre isto é *Temor e tremor*, no qual faz uma análise do sacrifício de Abraão. Nessa obra, Kierkegaard observa que o ato do sacrifício é um desejo de Deus, entretanto, para os homens, uma ação imoral. Temos, dessa maneira, um dilema: ou Abraão sacrifica Isaac, sendo conseqüentemente julgado como assassino e perdendo também tudo o que ele mais ama (seu filho), ou Abraão não sacrifica Isaac, mostrando que Abraão não tem fé. Além disto, salvando Isaac, Abraão perderá sua relação com Deus.

O texto é escrito por Johannes de Silentio, pseudônimo utilizado por Søren, para indicar a atmosfera precisa em que se desenvolverá o texto, ou seja, em uma comunicação indireta e no silêncio. É bastante visíveis esses pontos a partir do prólogo com a citação de Hamann sobre Tarquínio Soberbo.

A obra está dividida em três partes: Atmosfera (prefácio), Elogio a Abraão e Problemata. É bastante claro que a obra como todo é dirigida contra a teologia hegeliana de Martensen.

O objetivo de nosso de nosso texto é mostrar como se dar a suspensão ética e como o indivíduo é impar em relação neste mundo, fazendo que ele esteja além do esteta e do ético.

Para se alcançar tal empresa explicaremos os Estádios de Existências: Estético, Ético e Religioso. Como não se podemos explicar os estádios sem fazer referência a outros textos do *Corpus Kierkegariano*. Tentaremos, assim, dialogar com seus diversos pseudônimos, até chegar à compreensão do que seja a suspensão ética no cavaleiro da fé dentro de *Temor e Tremor*.

1- Os estádios da existência

A teoria dos três estádios obteve grande difusão e influência na época de Kierkegaard. É considerada, muitas vezes, a mais original contribuição do pensador à filosofia. Essa teoria foi elaborada em suas primeiras obras, chamadas *Obras estéticas*² que tiveram grande aceitação em eu país e deram-lhe grande fama literária.

Os estádios da existência ou etapas no caminho da vida são os determinantes existenciais dos modos de vida geral que servem como

²As primeiras obras forma o ciclo de escritos estéticos e compreendem a parte mais extensa da obra desse filósofo: *Enten-Enter* ou *Aut-Aut* 1843 (traduzida para o português como *A Alternativa* ou *Ou-Ou*. *Adoraremos o título da tradução da Editora Gallimard, Ou bien...Ou bien*). O primeiro volume tem como editor Victor Eremita e contem oito novelas estéticas, a mais conhecida é o *Diário do Sedutor*. O segundo ocupam dois grandes tratados do juiz Guilherme com o ensaio *In vino veritas*, como uma espécie de banquete platônico. Seguem-se os ensaios *Temor e Tremor* (Johannes de Silentio, 1843), *A repetição* (Constantino Constantius, 1843), *O Conceito de Angústia* (Virgílio Haufniensis, 1844) e *Os estádios sobre o caminho da vida* (Hilário Bogbinder, 1845). Nessa última obra se inclui o trabalho *Culpável? Não Culpável?* (Frater Taciturno, 1845).

esquema ou princípios antagônicos, com os quais Indivíduo³ concreto se confronta em busca de uma plena posse de si⁴.

Os três modos fundamentais da vida humana são: estágio estético, ético e religioso. Em princípio, Kierkegaard usou o termo de estágio ou esfera para significar qualquer campo de atividade, como os interesses políticos ou militares. Pouco a pouco reservou estes termos para designar os compromissos fundamentais e ideais organizadores de nossa existência. As distintas etapas se distinguem entre si porque pedem uma adesão plena e, cada uma, exige ser absoluta em nossas vidas.

Podemos refletir sobre estes modos de existências contraditórias, mas não podemos vivê-los ao mesmo tempo. Requer-se uma decisão livre ou salto⁵ qualitativo para passar de uma a outra etapa. Cada esfera encarna em forma concreta um modo total de vida. Há uma hierarquia de plenitude existencial, que vai da vida estética à ética, até chegar à religiosa.

³ “A palavra *individuum* possui duas origens: em grego, se diz *atomon* e, na língua latina, *individuum*. Em ambos os idiomas, o significado aproxima-se de algo que possui uma unidade originária e singular” (PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 39). Podemos ainda dizer que: “O autor dinamarquês enfatiza o indivíduo e sua subjetividade em meio a uma sociedade de massas” (PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 33). Em dinamarquês *en Kelt* quer dizer o indivíduo, o único, o singular, se diz, que traduzido para o idioma inglês é sinônimo de *single* - singular.

⁴ Johannes Climacus (homem não cristão, mas que acreditava ter uma melhor compreensão do que fosse o cristianismo. É um desmascarador da teologia e da filosofia especulativa. Pode-se dizer que é uma ponte entre o estágio ético para o religioso) coloca que “para o existente, existir é o supremo interesse, e o supremo interesse é a realidade” (KIERKEGAARD. Søren. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, «Tel »,1977, p.297). De forma que, a existência é o próprio modo de ser do homem. E se essa é modo de ser logo, é também eleição do seu modo de existir. Eleição essa que é um *devenir*, ou seja, um fazer-se durante a vida.

⁵ Dependendo da situação Kierkegaard utiliza: *salto, intervalo e abismo*. No *Temor e Tremor*, Johannes de Silentio “desenvolve concepção kierkegardiana de salto qualitativo sobre se lançar, em grande parte, a posição original de Kierkegaard em relação à filosofia e em relação ao cristianismo” (POLITIS, Hélène, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Paris: Ed. Ellipses, 2002.p.50). Mas, no *Post Scriptum*, 1977, p. 116, sob o termo de *intervalo* define a existência como o que é impossível ser absolvida pelo pensamento imanente hegeliano. Desta forma, a existência é um intervalo entre pensamento e o ser, ou seja, o vir a ser da liberdade enquanto possibilidade que se concretiza em um ato de liberdade, é uma ação que *produz* o próprio existente. Esse salto, intervalo ou abismo vai de encontro a categoria hegeliana de mediação, invalidando, assim, a relação de sujeito/objeto.

Neste sentido, são três as etapas na marcha do homem rumo à perfeição. Uma vez realizado o salto, ao modo de viver superior, a esfera de existência inferior não desaparece totalmente, por que há inclinações e necessidades estéticas e éticas em todo ser humano que não pode apagar-se. Kierkegaard não se opõe em admitir que um modo de existência ética possa apropriar-se de valores estéticos, ou que uma pessoa religiosa possa incorporar todo conteúdo da esfera ética; assim, os valores estéticos podem redimirem e sobreviver ao salto da fé.

a) O estúdio estético

A vida estética é a de quem se entrega ao hedonismo e ao gozo dos sentidos. É a vida do romântico, que não admite nenhum julgo, que dissolve toda realidade em possibilidade e obedece só aos imperativos do prazer, tendo sem cessar novos desejos. O esteta é pura espontaneidade, a vida é sensação, sobre tudo na linha do prazer sensual e do erotismo, ou reflexão em torno desta vida, encerrada no ideal do prazer sensível e os valores da finitude e temporalidade. A vida do esteta é toda dispersão, um correr de um gozo a outro, um querer pelo múltiplo, a troca e variedade dos gozos; é uma vida dividida em si mesma, porque a unidade do prazer é quimera e ilusão.

O estado estético é a forma de viver o instante⁶ que não se repete. Ele vive com intensidade o instante como um todo, em um átimo de tempo em perpétuo desvanecer. Mas não se pode compreender como um todo, porque o eterno é adquirido como instante. Justamente, o esteta tem abstração do eterno, porque sua vontade de viver no instante e no sensível é pecado e ilusão. Nesse estado vive, pois, do presente, em uma vida exteriorizada e sem profundidade, isto é, sem relação com a eternidade.

⁶“Tudo quanto é bom acontece sem demora, pois a instantaneidade é a mais divina de todas as categorias” (*Post Scriptum*, 1977, p. 218). Já que “o instante designa o presente tal qual, sem passado nem futuro; e é nisso que consiste a imperfeição da existência sensível” (*Post Scriptum*, 1977, p. 216). O instante é “uma coleção de *kairos* precioso, os instantes rompem com a cotidianidade banal, o tempo se limita a uma sucessão de episódios interessantes sem adquirir a consistência de uma temporalidade ética e espiritual” (POLITIS, Hélène, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Paris: Ed. Ellipses, 2002, p.32). Esse termo se refere tanto a imanência hegeliana como aos cristãos de sua época.

O esteta pode entregar-se aos prazeres dos sentidos, não somente absorvido por eles, senão mediante a imaginação estética em um refinamento extremo, ou seja, não só no gozo dos objetos reais da vida, senão na representação poética deles. De um segundo modo, a realidade toma a forma de concepção poética como é narrado por Victor Eremita⁷ na publicação da *Ou bien... Ou bien*, mais precisamente, na novela *Diário do Sedutor*:

O tom poético era o excedente fornecido por ele próprio. Esse excedente era a poesia cujo gozo ele ia colher na situação poética da realidade e que retomava sob a forma de reflexão poética. Era este o seu segundo prazer e o prazer constituía a finalidade de toda sua vida. Primeiro gozava pessoalmente a estética, após o que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava, pois, egoisticamente, ele próprio, o que a realidade; no segundo caso a sua personalidade deixava de agir, e gozava a situação, e ela própria na situação (KIERKEGAARD, 2013, p. 238).

É por essa via que Kierkegaard introduz em suas obras estéticas, sobretudo nos ensaios da *Ou bien... Ou bien*, numerosas personificações e tipos, já exaltados pelo romantismo, para descrever os diversos modos da vida estética. Porque nada impede ao homem estético elevar-se acima dos prazeres sensuais, para gozar neles de uma maneira mais refinada mediante a arte. Cada estádio inclui muitos subestádios, inumeráveis situações e fenômenos, representados pelos distintos personagens românticos. Dentre eles, escolheu três figuras fascinantes da literatura como que formando três graus de sensibilidade estética: Don Juan, Fausto e Ahseverus, o Judeu Errante⁸. Essas personagens são as grandes

⁷Victor Eremita ou Hermitão vitorioso (1843) é editor de *Ou Bien... Ou Bien* e terceiro orador no Banquete. In *Vino Veritas*.

⁸Conforme dissemos dentro de cada estádio, possui subestádios. Don Juan estaria na esfera superior dos três estádios eróticos imediatos, que nada mais é que um subestádio na esfera estética. São eles: 1) Cherubino, o Pajem nas *Bordas de Figaro*, que representa a expressão do desejo sonhador, 2) O Papageno da *Flauta Mágica*, que representa o desejo inquisitivo e 3) Don Juan, que representa o desejo amante. Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Les étapes érotique spontanées ou L'Erotisme musical*. In: *Ou bien... Ou Bien*. Trad. F. O. Prior et M. H. Guignot. Paris: Gallimard, « Tel », 2013, pp. 61-82. Para uma exposição mais aprofundada desses três personagens ver: GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.

ideias ou encarnações da vida fora do religioso em suas três direções. A direção de Don Juan é a da sensualidade imediata; a de Fausto é a da dúvida e a de Ahseverus, o desespero.

Na figura de Don Juan, “A”⁹ não intenta glorificar a sensualidade desenfreada. Conhecia e admirava este protótipo clássico através da criação musical de Mozart¹⁰. A ele dedicou *o erotismo musical*, que é um dos melhores exemplos de crítica musical. Em Don Juan, de Mozart, viu a expressão suprema do ideal estético com toda sua força e debilidade.

Kierkegaard acrescenta junto a Don Juan a figura de Johannes o Sedutor¹¹, protagonista de *Diário do Sedutor*, que seduz a jovem Cordélia e a abandona depois do triunfo. O personagem, antes de ser um eco longínquo da *vita ante acta* ou da juventude de Kierkegaard, representa melhor o tipo de sedutor espontâneo e a figura de Fausto, que seduz com a influência demoníaca de Mefistófeles e a reflexão de seu cérebro. Considera Fausto como um renascimento de Don Juan, uma segunda fase da dialética estética, que apareceu depois deste na Idade Média, em um momento em que a reflexão começou a suplantar a perseguição direta do prazer e é símbolo do homem ocidental, que cai sem direção depois de ter-se rebelado contra a Igreja Católica. Fausto representa também a influência da dúvida no homem.

A crítica da existência estética, como modo de viver em si, é dita com dureza, não obstante aos altos valores reconhecidos, as criações

⁹ “A” (1834/1843) é um poeta que vive no estágio estético. Ele não tem uma personalidade desenvolvida, fundamentada, por isso não recebe um nome real, mas apenas a designação “A” que pode significar ‘aisthesis (sensibilidade)’, mas que se opõe a ‘B’ (1836), um Juiz e homem de família, no livro que é autor da segunda metade. Cf. GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão Pelo Paradoxo: uma introdução a Kierkegaard. Apêndice 2*. São Paulo: Novo Século. 2000 e GRAMMONT, Guiomar de. *Comunicação indireta, ironia e tipologia do estágio estético. Figuras Estéticas de Kierkegaard*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG 1998 (Dissertação, Mestrado em Filosofia).

¹⁰ KIERKERGAARD, Søren. *Les étapes érotique spontanées ou L’Erotisme musical*. In: *Ou bien... Ou Bien*. Trad. F. O. Prior et M. H. Guignot. Paris: Gallimard, « Tel », 2013.pp.39-105

¹¹ É personagem (1843) de *Diário do Sedutor* em *Ou Bien... Ou Bien*. Quinto orador no *Banquete* de *In Vivo Veritas* em *Estações na Estrada da vida* (1945). É possível entender Johannes o Sedutor como uma criação ou pseudônimo de “A”. Cf. GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão Pelo Paradoxo: uma introdução a Kierkegaard. Apêndice 2*. São Paulo: Novo Século, 2000.

poéticas da sensibilidade humana. Realiza-se, sobretudo, no ensaio *A repetição*¹² na figura do Judeu Errante, que simboliza o desespero¹³ e do mesmo modo começa a segunda parte de *Ou bien... Ou bien*. O homem estético, mesmo com sua força de correr atrás das diversões e prazeres, dar-se conta ao final da fugacidade dos gozos sensíveis, de que não lhe dão uma direção firme a sua vida.

Kierkegaard descreve vivamente o tédio e aborrecimento que experimenta o homem que recorreu à rotação de cultivos, isto é, todas as formas de gozos da vida. Não obstante as aparências, o romântico é um desgraçado, buscando o prazer não encontra senão a dor. Não pode subtrair-se a lei do prazer, permanece fatalmente no imediato, no fugaz e no momento.

Ante o aborrecimento, o hedonista cai no desespero. Na profundidade do homem estético ronda o desespero. Ahseverus, o Judeu Errante, ante a exaltação do erótico e a intensidade continuada da dúvida, se encontrou no desespero com última palavra da existência estética. Na obra posterior *A doença para morte (O desespero Humano)*, *Anti-Climacus*¹⁴, descreverá as diversas formas de desespero que seguirão inclusas no homem cristão em seu salto de fé. Mas há um desespero débil, próprio do homem que se ignora. Ele é inconsciente de seu destino espiritual e de sua parte eterna. Tem uma ignorância desesperada. Esse é o estado daqueles que se entregam a sensualidade, que não conhecem senão as categorias do agradável e do desagradável, sem cuidado algum do espírito, da verdade e do bem.¹⁵ O esteta é vítima do desespero¹⁶ sem nunca o haver escolhido.

* KIERKERGAARD, Søren. Oeuvres complètes: Søren Kierkegaard en 20 volumes: Tome V, *La Répétition*; trad. de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: De L'Orante, 1966.

¹³ O desespero é “a doença e não o remédio. É essa sua dialética. Tal como na terminologia cristã, a morte exprime miséria espiritual, se bem que o remédio seja precisamente morrer, morrer para o mundo (...) E essa miséria é a doença mortal” (KIERKERGAARD, Søren. *O desespero humano*. In: *Os Pensadores*. Trad.: Adolfo Casais Monteiro 1973. São Paulo: Editora Abril. p. 332).

¹⁴ É um tardio personagem-autor que representa a “Religiosidade B”, o Cristianismo. É um cristão por excelência e autêntico que redige discursos edificantes, sem *aufhebung*, e ergue o desafio de mostrar que o exemplar não é de maneira alguma é insípido.

¹⁵KIERKERGAARD, Søren. *O desespero humano*. In: *Os Pensadores*. Trad.: Adolfo Casais Monteiro 1973. São Paulo: Editora Abril, p.73.

¹⁶ O ser desesperado, para se curar, deve seguir a figura do homem posto novamente de pé, despertado do sono dos mortos, é, desde o começo da doença mortal, Lázaro ao qual

É pelo desespero que o estádio estético declara seu fracasso. Todos os que vivem sobre esse plano são desesperados. O esteta dar-se conta desse profundo desespero. Pois o que na verdade se desespera, não é só do ponto de vista do mundano, mas a quebra do círculo infinito e o despertar da consciência de seu valor eterno.

Assim, de um golpe se liberta do desespero, porque elege o que na verdade se escolhe: sua própria pessoa em seu valor eterno. Isto só se pode fazer livremente para uma existência maior em plenitude. É o salto ao estádio ético.

b) O estádio ético

A concepção ética da vida que é exposta e defendida, frente à vida estética, pelo Juiz Guilherme, na segunda parte dos *Estádios no caminho da vida*¹⁷ e em toda segunda parte de *Ou bien... Ou bien* contrapõe o estádio estético e o estádio ético, supõe um desespero verdadeiro, o salto que introduz a vida ética.

O estádio ético é um modo de vida essencialmente novo. É diferente do estético, que perseguia as sensações e só buscava o gozo nelas. O homem ético, por sua vez, é o que põe a moral como primeiro princípio e fim de sua conduta e atividade. Propõe-se, ante tudo, a obedecer ao dever. A reflexão de Guilherme se centra na categoria de *eleger a si mesmo*. O Indivíduo ético tenderá a fazer uma eleição absoluta encarnando o imperativo incondicional e prático do dever. O eu que faz uma eleição absoluta significa a intensidade subjetiva e o carácter incondicional da eleição moral, que elege e realiza a natureza ideal do Indivíduo humano, para aperfeiçoar sua natureza de acordo com a lei moral. Na linha luterana, Søren não se interessa pelos deveres éticos concretos, mesmo que não os negue. O essencial não é contar os deveres com os dedos, senão ter experimentado a intensidade do dever, de

Cristo, “a ressurreição e a vida” (cf. Jo 11,25), ordena que saia do sepulcro. Para o cristianismo, que é a proclamação da vida eterna, a vida do espírito, o túmulo tem que permanecer vazio. Cf. FRANCE, Farago. *Comprender Kierkegaard*. Petrópolis: Editora Vozes. 2006, p. 93.

¹⁷Livro editado em 1845 por Hilarius Bogbinder e assinado por três pseudônimos-autores: William Afham (*In Vino Veritas*), Um esposo (*Palavras sobre o matrimônio em resposta a certas objeções*) e Frater Taciturnus (*Culpado? Não culpado?*).

obedecer ao absoluto do dever, que desvia do dever pessoal e próprio de cada um.

O matrimônio é a situação mais própria do estádio ético. Kierkegaard pensa no matrimônio como elemento essencial da existência ética, que a transforma em uma esfera independente e que se basta a si mesma. “O matrimônio é o esplendido ponto focal da vida e da existência” (KIERKEGAARD, 2006, p.119). Considera, assim, o estado matrimonial como a realização concreta do ideal ético e como a única condição humana dentro da qual as exigências estéticas legítimas podem ser satisfeitas e levadas a sua plenitude. Porque o lado estético da natureza humana é indestrutível e há de ser incorporado a concepção ética, reinstaurando os direitos da beleza e do gozo, sentido uma vez que se renunciou a autonomia da vida estética como um absoluto:

Ao casar-se, aquele que vive eticamente realiza o geral. Eis aqui porque não odiará o concreto, pois possui uma expressão a mais, e mais profunda que toda expressão estética, pois vê no amor uma manifestação do que é comum ao gênero humano. Aquele que vive eticamente tem a si mesmo como tarefa. Seu eu, enquanto imediato, está determinado fortuitamente e a tarefa consiste em coordenar o fortuito com o geral (KIERKEGAARD, 2013, p.39).

Por isso, Guilherme sustem a validade estética do matrimônio, demonstrando que tudo que há de formoso e humano na concepção erótico-pagã e no amor romântico, cai incorporado na instituição do matrimônio cristão. O amor sensual cai ante a censura ética por seu egoísmo e isto se deve ao apego da alma romântica ao limite extremo do prazer, excluindo Deus e a lei universal. O vínculo matrimonial é um signo de que a vontade ética pode dominar o desequilíbrio da vida estética e dar-lhe a estabilidade de uma realidade segura e uma existência harmoniosa.

O estádio ético é instalado na categoria do geral. Trata-se de fazer o que todo mundo faz, ao menos o que todo mundo pode fazer. Quando o homem ético tem cumprido seus deveres e realizou suas tarefas, então o Indivíduo se traduz no geral, que chegou a ser o homem geral. Assim se realiza a unidade moral dos Indivíduos, os quais são diferentes uns dos outros, mas estão submetidos aos mesmos deveres. Assim, se se compreende ética social, a conformidade perfeita as leis que

regem os costumes que podem parecer como um princípio constante de conduta e da vida em comunidade. O matrimônio deve-se, então considerar como o meio mais favorável da moralidade¹⁸.

Surgem, aqui, algumas deficiências. A moral dá certamente a solução aos problemas ordinários da vida, isto é, ao que se define como geral. Por isso, esquece o homem que é e dever ser um Indivíduo submetido a deveres pessoais e revestido de uma responsabilidade própria. A ética, sendo lei do geral, favorece a tendência que há em cada um a tendência de perder-se na massa no *si* impessoal. Kierkegaard por diversas vezes sustentou que não há nada de moral na multidão e na quantidade. Por isso mesmo, a ética se faz incapaz de solucionar os casos que implicam o excepcional, pois não resolve os problemas individuais, mais que as vias comuns.

Daí que a ética, abraçada e seguida com aparente firmeza do dever, pode chegar a ser grande tentação, como caso de Abraão. “A ética é a tentação, foi colocada a relação com Deus, a imanência do desespero ético foi rompida, o salto foi realizado” (KIERKEGAARD, 1977, p.300).

Em Ou bien... Ou bien, o estádio ético termina com categoria do arrependimento¹⁹, por ela se realizar a eleição livre e o salto qualitativo ao estádio religioso. A ética, que se mantém no plano geral, torna-se contraditória e não podem ser senão um estádio de transição. Sua mais alta expressão é o arrependimento que acompanha o sentimento de culpa, e por isso mesmo, é a condição que permite ao Indivíduo eleger-se a si mesmo:

Arrependimento é a livre aceitação de nosso próprio passado pecaminoso em sua totalidade, levando a uma afirmação de nossa própria culpa é o pressuposto para a erupção do modo de vida ético e o germe para sua destruição (GOUVÊA, 2012, p, 261).

O arrependimento implica a afirmação de si, enquanto responsável por seu ato. É negação de si enquanto portador da culpa

¹⁸Ver: Cf. CLAIR, Andre. *Le pensée de Kierkegaard: L'articulation entre nome et decision*. In: Kairos n° 10.Press Universitaires du Mirail,1997; Cf. POLITIS, Hélène, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Paris:Ed. Ellipses, 2002,p.18-19.

¹⁹O arrependimento é nada mais que uma categoria anti-hegeliana, que se opõe à mediação.

(culpável). Desta forma, eu não adquiero e reforço o sentimento de minha personalidade, senão pelo preço da negação de mim. A Ética desemborça em um forte impacto, pois é encerrada no geral, não deixa lugar à exceção religiosa e obriga ao herói religioso a se considerar como um anormal. Porque havendo descoberto o pecado através do arrependimento, é impotente a respeito da realidade do mesmo sem passar ao religioso, já que a categoria do pecado²⁰ ultrapassa o domínio da ética.

c) O estádio religioso

De uma maneira especial, Kierkegaard, quer introduzir em meio à crítica das falhas éticas algo que obrigue a ultrapassar os limites do ponto de vista ético e dar um salto de eleição mais autêntica rumo ao viver religioso²¹.

Essa crítica recai sobre as mencionadas exceções que as categorias éticas não podem resolver. Na *Repetição* faz alusão a alguns casos: O carácter irreduzível da exceção religiosa é ilustrado pela história de Jó e dos amigos que vão consola-lo. Jó trata de abrir caminho rompendo as estreitas categorias éticas e indica que a existência tem outros aspectos e outras leis²².

Mas o protótipo da exceção e do escândalo para a mente ética é o caso de Abraão que recebe de Deus a ordem de sacrificar Isaac, seu único filho. Sobre essa figura bíblica, o filósofo dinamarquês, refletiu profundamente e dedicou a obra *Temor e Tremor*. É uma meditação

²⁰ Virgílio Haufniensis, em *O Conceito de Angústia, diz*: “por tanto, o pecado somente pertence à ética enquanto esta chega a seu conceito com a ajuda do arrependimento. A idealidade da ética desapareceria enquanto está tivera que assumir o pecado em seu seio”. (KIERKEGAARD. Søren. *O conceito de Angústia*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus. 1968. p. 51-52).

²¹“Crer é saltar para o absurdo. Para penetrar na esfera do paradoxo, do inverossímil, onde Deus está presente, há de se converter, isto é, separar-se da oferta da razão” (ALMEIDA E SOUSA, Antonio. *Kierkegaard e o Cristianismo*. In: *Revista Tempus* n° 13 v. 2. Algae (Portugal): Ed. Citras. 1981.p. 43).

²²Cf. POLITIS, Héléne. *Kierkegaard*. Paris: Ed. Ellipses, 2002, pp. 23-30.

nitidamente filo-religioso-existencial, já que, Johannes de Silentio²³, sempre repete que Deus cerca o homem com temor e tremor.

Abraão recebe a ordem divina de sacrificar seu filho. Do ponto de vista ético, Abraão se situa diante do absurdo e do monstruoso. Existe algum meio de resolver uma situação tão dramática? A ética condenaria tanto o mandato divino, declarando-o impossível e irreal, como a obediência do *Pai dos Crentes*. Este, sem perguntas, obedece e se submete a prova divina não tendo a tentação de considerar seu ato como uma violação da lei moral e de seus sentimentos paternais. Deve levar seu segredo só. Em seu caminho com Deus, só sustem Abraão sua fé absoluta em Deus e em suas promessas: “Abraão acreditou sem jamais duvidar” (KIERKEGAARD, 1979, p. 120). Esta fé é a que o conduz como Indivíduo isolado mais além dos limites de uma moral geral. O resultado é que uma ação, aparentemente criminal, se converte em ação santa e agradável a Deus. Ao dar a Deus tudo o que tem, o recebe tudo de novo em dobro:

É meu propósito agora extrair da sua história (de Abraão), sob a forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão (KIERKEGAARD, 1979, p.338).

Tal é o paradoxo da fé e o paradigma do salto ou passagem da esfera ética à religiosa.

2 A Suspensão Ética

As consequências da história de Abraão se dar em três perguntas: 1) Existe uma suspensão teleológica do ético? 2) Existe um dever absoluto para com Deus? 3) É possível defender Abraão por seu silêncio ante Sara, Eleazar e Isaac. Das três perguntas será analisada a primeira,

²³Johannes de Silentio (1843) é o heterônimo responsável por *Temor e Tremor* (1843). Homem de idade avançada, que se interessou pelas diversas filosofias da sua época e que percebe que foi iludido. Sua leitura e reflexões sobre a bíblia o levaram a compreender a profundidade da fé. Vive o estágio ético-religioso A, do antigo testamento. Não é um cristão, nem um crente, mas um admirador da fé.

pois é a partir dela que as outras têm seus desdobramentos e soluções, embora que implicitamente.

A suspensão tira o homem do âmbito do ético, obrigando-lhe a uma forma de obediência que é, eticamente, pecado. Mas a voz do dever ético é, na esfera religiosa, tentação. Ambos campos, portanto, se contradizem. A contradição ética, que apresenta o dever religioso como tentação, causa a possibilidade do pecado religioso ou teológico. A conclusão que podemos tirar é: Se se dá a suspensão do ético como transmissão a uma esfera superior em que se suprime as categorias éticas do pecado, então, a verdadeira essência deste terá que a busca na esfera superior. Por outra parte, a antítese do pecado não é a virtude, mas a fé. Desta forma, temos que afirmar que a fé é a razão e fundamento da suspensão do ético. Vemos que o tema da suspensão nos introduz a uma existência da fé. A suspensão do ético é o juízo, tanto da existência religiosa no *não-ser* do pecado, como da existência religiosa no ser da fé. Ambas coexistem na suspensão.

Mas em que sentido obriga a ética ao homem? Aqui, os conceitos de Indivíduo e Sociedade, em sua mútua dependência, constituem uma dificuldade. Com efeito, a ética obriga ao Indivíduo em quanto enquadrado dentro da Sociedade. O dever ético é o geral, o que obriga a generalidade, por tanto, também ao Indivíduo como membro da generalidade; então não o obriga ao dever ético. O dever ético obriga ao Indivíduo somente quando este coincida com o geral.

Como é sabido, toda ética se baseia no princípio de que o Indivíduo está dentro do âmbito da sociedade, ou seja, do geral. A ética estabelece normas gerais respectivas à comunidade dos Indivíduos. O Indivíduo, dentro da comunidade, pode dispor livremente de sua pessoa, mas só no tanto que não extrapole a estrutura geral da sociedade, o Indivíduo pode eleger seu posto, mas este posto tende em atenção à norma geral. Se bem que, o ético, ao conformar suas ações com a norma geral, nem por isso quer perder sua liberdade pessoal, a integridade fechada em seu eu – o qual se mostra na liberdade de suas determinações -, contudo se dá em simultaneamente a vontade de configurar com o geral, tal qual a sociedade o quer configurar; de sorte que sua tarefa ética consiste precisamente de sua individualidade para fazer-se generalidade, sua tarefa consiste em converter-se no Indivíduo geral, normal. A sociedade quer homens normais. Só quando o Indivíduo é, neste

sentido, normal, só então é possível realizar o ético. O ético é o normal. O objetivo final do ético é ser “homem pragmático”, homem social²⁴.

Até aqui não há dificuldade. A dificuldade surge quando o Indivíduo quer manter sua individualidade frente à generalidade. Ou seja, quando em vez e integrar-se na comunidade, se extrapõe a ela saindo-se fora do ético. Em uma palavra, quando se constitui a exceção. Este é o problema apresentando por Johannes do Silentio junto ao conceito de suspensão ética.

Este tema é tratado em *Temor e Tremor*, em *A Repetição e Migalhas filosóficas*. No escritor dinamarquês, existe uma dialética como possibilidade de relação direta com Deus que se originam dos efeitos: A extraposição do Indivíduo a toda categoria ética e, como consequência, a verificação da existência em um estado de exceção, cuja característica é a fé no absurdo em meio a incerteza e da angústia. “Uma promessa de matrimônio é um voto e retirar a promessa de matrimônio é violar o voto” (KIERKEGAARD, 2013, p.224). Este é o princípio ético de que parte o nosso escritor. Assim, se situa no pleno rigorismo ético. Seu exemplar bíblico é a figura de Abraão.

Abraão é membro da comunidade humana, como Indivíduo normal dentro da generalidade, está obrigado a cumprir os deveres éticos e sociais igual a qualquer outro Indivíduo. Seu primeiro dever ético é amar seu próximo e antes de tudo os seus mais próximos. Abraão está, portanto, obrigado a amar Isaac.

A relação de Abraão com Isaac é expressa em termos éticos: “um pai está obrigado a amar seu filho mais que a si mesmo. Contudo, o ético admite em seu âmbito diversos graus” (KIERKEGAARD, 1979, p. 124). Suposto este princípio ético, investiga ante tudo, se na história de Abraão é concebível uma expressão superior do ético, de modo que sua conduta seja justificável eticamente, isto é, se a obrigação de amar seu filho pode cair suspendida eticamente em virtude de outro dever ético superior, sem sair fora da categoria do ético. Se se ocorrer dessa forma, logo não haveria lugar para falar de uma suspensão teleológica do ético. Trata-se, pois, de estabelecer os limites do ético em sua obrigatoriedade a respeito do Indivíduo.

²⁴Ver: GRAMMONT. Guiomar de. Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras. 2003, pp.91-93.

Johannes de Silentio estabelece uma comparação entre Abraão e diversas figuras de heróis trágicos: Jefté, Agamênnon e Bruto²⁵. Depois

²⁵Está nota será extensa, mas não sem fundamento. Ela tem como função fazer com que o leitor perceba porque Kierkegaard privilegia Abraão em detrimento dos outros três: A) **Jefté (יפת), que significa Deus abre** aparece no Livro dos Juízes 2, 30-40: A sua vida não passa despercebida na *Bíblia* pelas suas virtudes, conquistas ou qualquer característica louvável de sua personalidade, mas por causa de suas ações inconsequentes, insensatas, irresponsáveis – fruto de uma personalidade descompensada, desequilibrada. Estou me referindo a Jefté, um dos juízes do povo de Israel. Em determinado momento faz uma promessa que se Deus lhe desse a vitória sob os amonitas, queimaria em sacrifício aquele que saísse primeiro da casa para o felicitar quando ele voltasse da guerra. Jefté era casado e só tinha uma filha a quem muito queria bem e foi exatamente essa filha quem saiu primeiro ao seu encontro. Logo que ele a viu, rasgou as suas vestes, e disse: Ai de mim, filha minha! muito me abateste; és tu a causa da minha desgraça pois eu fiz, um voto ao Senhor, e não posso voltar atrás. (Juízes 11, 36) Ela lhe respondeu: Meu pai, se fizestes um voto ao Senhor, faze de mim conforme o teu voto, pois o Senhor te vingou dos teus inimigos, os filhos de Amom; B) **Agamêmnon (Ἀγαμέμνων)**, muito resolutivo. “Quando segundo o ajuntamento de Áulis, Agamêmnon, no decorrer de uma caçada abatera uma corça com presunção se gabara de quem nem Ártemis teria feito melhor disparo. A deusa irritou-se e impedia a partida para Tróia, lançando tempestades sobre o mar. Calcas anuncia, então, a cólera da deusa e reclama com Aquiles. O sacrifício prepara-se, mas, no ato de sua realização, a deusa substitui aquela, no altar por uma corsa, transportando-a ao país dos Taurus, e fá-la mortal” (PAIS DE ALMEIDA, C.A., *Ifigênia em Aulide*. In. Eurípedes. Coimbra: Instituto de Alta Cultura, 1974. p. 18.) Na interpretação do mito Ifigênia se tem dois momentos: a) Ifigênia em Aulis, Aulis era uma cidade portuária da Beia, separada da cidade de Cálcis, na Euzebia, pelo estreito de Euripo, que é que nos interessa por ser um momento trágico em que existem uma decisão ética e religiosa a ser tomada por parte de Agamemnon e b) Efigênia em Tauris que faz referência à atuação de Efigênia como sacerdotisa no Santuário e Brauron, na qual a decisão ética e religiosa, não mais existe por parte de Agamêmnon. Ver: ROMILLY, J. *La modernité d'Euripe*. Paris: PUF. 1986; C) **Lucius Iunior Brutus**, foi um dos primeiros cônsules de Roma em 509 a.C. Com é conhecido a todos. Nesse ano, representantes da família real chegaram a Roma com o objetivo de persuadir o senado a devolver os bens que tinham sido apreendidos durante o golpe. Enquanto o senado romano debatia sobre o pedido feito, os embaixadores, secretamente, procuraram partidários da monarquia para formar uma conspiração com vista a readmitir a família real na cidade. Assim, dois dos irmãos da mulher de Bruto, do *gens Vitelii*, ambos os quais senadores, lideraram a conspiração, juntamente com três irmãos da *gens Aquilii*, e outros líderes. Também, dois dos filhos de Bruto, Titus Iunior Brutus e Tiberius Iunior Brutus, fizeram parte da conspiração. Um escravo da *gens Vitelii*, que tinha testemunhado uma reunião dos conspiradores que estava a decorrer na casa do seu mestre, alertou os cônsules que imediatamente apreenderam os embaixadores e conspiradores sem grande alvoroço. Os embaixadores da família real tinham persuadido os conspiradores a confirmar a sua dedicação à causa monárquica na escrita, por isso a culpa dos conspiradores não estava em causa. Os embaixadores foram libertados por respeito à lei das nações. Porém, os traidores foram condenados à morte, incluindo os filhos de Brutus. Todos os cônsules apresentaram-se no tribunal para testemunhar a execução. Os lictores foram encarregados de realizar o castigo. Os traidores foram despidos, espancados com varas e

de analisar as ações heroicas destes e compara-las com a conduta de Abraão, desenvolve a seguinte conclusão:

A diferença que separa o herói trágico e Abraão salta aos olhos. O primeiro continua ainda na esfera moral. Para ele toda a expressão da moralidade tem seu *telos* numa expressão superior da moral; limita essa relação entre pai e filho, ou filha e pai a um sentimento cuja dialética se refere à ideia de moralidade. Por conseguinte, não se trata aqui de uma suspensão teleológica da moralidade em si própria. Muito diferente é o caso de Abraão. Por meio do seu ato ultrapassou todo o estado moral; tem para além disso um *telos* perante o qual suspende esse estádio. Porque eu gostaria de saber como se pode reconduzir a sua ação ao geral, e se é possível descobrir, entre a conduta dele e o geral, uma outra relação além da de o ter ultrapassado. Não age para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados. Se pudéssemos evocar a ira da divindade, essa cólera teria unicamente por objeto Abraão, cuja conduta é assunto estritamente privado, estranho ao geral. Assim, enquanto o herói é grande pela sua virtude moral, Abraão é-o por uma virtude estritamente pessoal. Na sua vida, o moral não encontra mais alta expressão que esta: o pai deve amar o filho. De nenhum modo se pode considerar o morar no sentido virtuoso. Se a conduta de Abraão tivesse, de algum modo, participado do geral, estaria contido em Isaac e, por assim dizer, escondido em seus flancos, e teria então gritado pela sua boca: Não facas isso, aniquilas tudo (KIERKEGAARD, 1979, p. 244).

Este é o estado da questão no limite da ética. A conduta de Abraão não se pode justificar eticamente. Qual é, pois, o que move a ação de Abraão? “Por amor de Deus, como de maneira absolutamente idêntica, por amor a si mesmo. Por amor de Deus porque este exige essa prova de fé. A vontade de Deus e junto com ela, sua própria vontade. A vontade de Deus, pois exige essa prova” (KIERKEGAARD, 1979, p. 245). Logo, “é necessária uma categoria nova para compreender Abraão” (*Idem*). Esta categoria é a relação privada do homem com Deus em virtude da fé. Tal reação desconhecer o paganismo; o herói trágico não entra em relação privada com a divindade, senão que o ético é divino e por isso no

só então decapitados. Brutus, ao que se diz, teria se entregado à emoção enquanto assistia a punição dos seus filhos. Ao escravo, que revelara a conspiração, foi-lhe concedido a sua liberdade e o estatuto como um cidadão romano, e foi-lhe também presenteado uma quantia de dinheiro. (Cf. LIVIO.T., *Histoire Romaine*. Trad. de G. Baillet; P. François e outros. Paris: Belles Lettres. 2002, p. 23).

paganismo o paradoxo se harmoniza com a norma geral. Por tanto, julgando a conduta de Abraão como critério ético, não cabe dizer outra coisa senão que seu propósito era assinar Isaac; mas julgado como critério religioso, a luz da nova categoria, temos de confessar que seu propósito era sacrificar Isaac.

A nova categoria no paradoxo da fé é a única que preserva Abraão de aparecer ante a história como um assassino, convertendo-o em pai de todos os crentes²⁶. Por isso sua vida, “não é mais paradoxal que se possa pensar, mas de tal maneira paradoxal que resulta absolutamente impossível ser pensada. Move-se em relação ao absurdo; porque o absurdo consiste em que o Indivíduo é superior ao geral” (KIERKEGAARD, 1979, p. 242). Logo, a história de Abraão, contém uma suspensão teleológica do ético.

O princípio em que se funda a possibilidade de tal suspensão é: que o Indivíduo é superior ao geral. E que há que admitir uma relação direta e pessoal do homem com Deus em virtude da fé, ou o que é igual: que o Indivíduo, como Indivíduo, está em relação absoluta com o absoluto. O que nos leva a perguntar se há uma vigência absoluta da ética?

3 Há uma vigência absoluta da ética?

O paradoxo da suspensão consiste precisamente em que a norma geral segue vigente e obrigando o Indivíduo; por isso se trata de uma verdadeira exceção. Deus justificando a exceção não significa que estabeleça uma nova norma, senão que a exceção se funda em outra exceção maior. Deus é a suprema exceção, por sua essência se revela precisamente em que é absolutamente distinta da de todos os homens, de forma que quando trabalha através dos homens e incluso se faz homem. Ele estabelece a suprema lei moral da humanidade, tanto que o

²⁶ “Fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior), e sempre e de tal maneira que, note-se, é o Indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o Indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto” (KIERKEGAARD. Søren. *Temor e Tremor*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.242)

mesmo se subtrai a ela, exigindo do homem, quando e como lhe apraz, a transgressão dessa lei na obediência da fé. A voz de Deus segue o homem em seu interior, assim, tem toda ética contra si, como vemos em Abraão.

A ética o constrange e só Deus o pode justificar. O homem constituído na exceção não tem ante a ética justificação possível, pois a norma de sua obra é a exceção. É preciso crer em Deus e em sua justiça, sem esperar o menor indício de que é justificado perante Ele. A exceção põe o homem incondicionalmente nas mãos de Deus, sem uma correspondência divina que faça mais fácil essa entrega. Disso se deduz que a atitude do homem constitui na exceção não seja a do vão orgulho, senão o contrário: a humildade; pois o homem não pretende, senão, ser homem como os demais, cumprindo a lei moral no silêncio²⁷ e se abandona a norma da generalidade, cedendo à irresistível violência divina, anelando, não obstante, voltar à pacífica seguridade, ao amparo da norma da geral.

O retorno da paz interior marca o momento em que se volta a restabelecer o antigo estado das coisas. Mas isso não sucede, a vigência da ética se mostra na presença da tentação. A ética tenta o homem a não cumprir o dever a fim de não cair na culpa da transgressão. A voz do dever teológico é a tentação ante a consciência ética do indivíduo; e a inversa, o dever ético é a tentação para consciência do dever teológico. Como pode saber então, o herói, se a tentação é uma tentação ou verdade? Nisso se mostra a pureza do herói, pois se exige dele o supremo grau de paixão e também o martírio, pois não se oculta que sua vida, para a maior parte dos homens, não tem sentido: Ética e religiosamente só se chega a ser herói tendo uma vida imensamente difícil e suportando-a com tensão na intimidade, ou seja, “a sua dor é sua segurança” (KIERKEGAARD, 1979, p. 265).

²⁷ “[...] o herói trágico não conhece a terrível responsabilidade da solidão.” (KIERKEGAARD. Søren. *Temor e Tremor*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.179)

CONCLUSÃO

Chega-se, após as análises dos parágrafos anteriores, que não só a vigência da ética constitui a tragédia do cavaleiro da fé, senão na sua incapacidade interna de realizar o ditado da ética. Esta impotência do Indivíduo não se refere à imperfeição de seu desejo. A suspensão consiste em que o homem se encontra precisamente em um estado antitético ao que exige a ética, em que é impar com o ético, de sorte que, longe de poder começar, se vê progressivamente impedido. Aqui não se trata da relação de possibilidade e realidade, senão entre possibilidade e impossibilidade.

A suspensão se realiza de forma tão espantosa que, quanto maior é a instância da ética, maior se faz a imparidade do Indivíduo com tal instância, pois a tentação cresce progressivamente a interna convicção do dever contrário. Abraão não é impar com o ético, pois, pode o realizar não obstante a tentação. A imparidade surge tão pronta como empecilho, convertendo a tentação em dever ético. Se na história de Abraão o dever, para com Deus, é matar Isaac, o dever ético de não matar é a tentação que molesta o cavaleiro em sua imparidade. O homem, neste caso, está livre de realizar o que diz a ética, no mesmo sentido em que a Escritura diz que o crente está livre de cumprir a lei. Este é o efeito da imparidade. Quanto mais fundamentalmente cobra a consciência pela exigência ética, tanto mais clara se faz a consciência em sua liberdade. A espantosa liberação do exercício ético, a imparidade do Indivíduo para com o ético, esta suspensão do ético, é o pecado como estado do homem.

O problema da suspensão nos remete ao tema do pecado. Como já foi dito, a suspensão do ético é a ratificação indireta de que a essência do pecado consiste em uma determinação de qualidade além da ética. Assim, o filósofo dinamarquês, define o pecado como estado do homem precisamente no estado de imparidade com o ético, no estado de suspensão. Logo, se o pecado é uma realidade no homem, o é mediante a suspensão e vice versa. Assim, demonstra-se novamente que a ética é impotente para convencer o homem de não pecar e se o pode convencer o acusa; não em virtude dela mesma, senão na virtude da relação absoluta com o absoluto, causa suspensão. Aqui há um grande paradoxo: o pecado se verifica na suspensão teleológica do ético, no mesmo estado que se verifica a fé.

Em *Temor e Tremor*, o conceito de pecado é abordado para esclarecer a suspensão ética de Abraão. Logo o pensamento de Johannes do Silêncio é que o pecado se dá na suspensão ética, ali onde o homem encontrou-se a sós com Deus. O pecado, assim, é específico de uma determinada esfera da existência: a estritamente religiosa.

A suspensão se funda em que o Indivíduo, em quanto Indivíduo, está em uma relação absoluta com Deus. Este estádio escapa a toda mediação que se efetua sempre em virtude do geral e permanece eternamente paradoxo inacessível ao pensamento. Aqui aparece claramente a oposição a Hegel. Desta forma, em Hegel, a verdade deve ser buscada pelos homens a partir de si e dentro da história; em Johannes de Silêncio, a busca da verdade é sempre voltada para Deus, a verdade é eterna, mas manifesta-se no tempo. Por isso, nenhum Indivíduo pode ter posse dela. O caso dos heróis trágicos é também contraposto ao caso de Abraão. No caso de Abraão cai excluída toda mediação em contraposição aos heróis. Pois “Abraão [...] não é em nenhum momento um herói trágico, senão outra coisa: um crente ou um assassino” (KIERKEGAARD, 1979, p. 242). Assim posso compreender o herói, mas não Abraão, ainda que admire este muito mais.

A impossibilidade de mediação no caso de Abraão se funda em uma impossibilidade de comunicação²⁸. Abraão não pode falar, para falar temos que nos expressarmos em termos gerais, temos que reproduzir o geral, e se não é assim, não podemos entender. Mas, tão pronto como Abraão quer expressar os termos gerais e comuns, temos que dizer que se encontra em tentação, pois este é o único termo existente na linguagem do geral para expressar toda situação análoga aquela em que Abraão se encontra; ou seja, que só pode se expressar eticamente e a expressão ética é a palavra tentação. Entretanto, isto é falso, pois não se encontra realmente na tentação, senão no estado de suspensão ética. Se

²⁸ “A questão que o autor ressaltar como o motor necessário do sentimento de ‘temor e tremor’ é: como cantar o que foi destinado para o silêncio mas, mesmo assim, precisa ser compartilhado com outros homens? Para Kierkegaard, a ironia foi a via encontrada para escapar ao dogmatismo inerente a todo discurso. A *palavra* é expressa por aquele que auto denomina de Silêncio Como cantar o silêncio da lenta e dolorosa subida à Montanha Moriija? Este é o problema de Johannes: como trazer para o discurso um sentido que o ultrapassa?”(GRAMMONT. Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.p.95)

se chamasse tentação, ou não chegaria a sacrificar Isaac ou, se chegasse, não tomaria por outro caminho que o retornar ao geral, ou seja, ao arrependimento. Por tanto, falta-lhe todo termo para expressar seu estado de exceção, precisamente porque é estado de exceção. Confessar que se encontra em tentação implicaria prestar resistência ao dever absoluto que sobre ele pesa, no qual que seu pecado teria o mesmo valor absoluto que seu dever. Por isso, Abraão, crendo, guarda o silêncio. O paradoxo da fé carece de meios termos, da linguagem da generalidade, pois por uma parte é a expressão do supremo egoísmo (cumprir a própria vontade), e por outra a expressão da suprema entrega (cumprir a vontade de Deus). A fé “não pode entrar no geral pela mediação, porque dessa maneira a destruiria. A fé é esse paradoxo, e o Indivíduo não pode de forma alguma fazer-se compreender por ninguém” (KIERKEGAARD, 1979, p. 256). Logo, o Indivíduo faz-se cavaleiro da fé abraçando o paradoxo ou nunca chega a sê-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA E SOUSA, Antonio. *Kierkegaard e o Cristianismo*. In: *Revista Tempus* nº 13 v. 2. Algate (Portugal): Ed. Citras. 1981

CLAIR, Andre. *Le pensée de Kierkegaard: L'articulation entre nome et decision*. In: *Kairos* nº 10. Press Universitaires du Mirail, 1997

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de Angústia*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus. 1968.

KIERKEGAARD, Søren. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1977.

KIERKEGAARD, Søren. *Oeuvres complètes: Søren Kierkegaard en 20 volumes: Tome V, La Répétition*; trad. de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: De L'Orante, 1966.

KIERKEGAARD, Søren. *Ou bien... Ou Bien*. Trad. F. O. Prior et M. H. Guignot. Paris: Gallimard, « Tel », 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano*. In: *Os Pensadores*. Trad.: Adolfo Casais Monteiro 1973. São Paulo: Editora Abril.

KIERKERGAARD, Søren. *Stadi sul caminbo della vita*. Trad. Ludovica Kock. Milão: Rizzoli. 2006.

KIERKERGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. 1979

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Trad. Ephraim F. Alves. Editora Vozes, Petrópolis, 2005. p. 93.

GOUVÊIA, Ricardo Quadros. *A Palavra e o Silêncio*. São Paulo: Custom/alfarrábio. 2002.

GOUVÊIA, Ricardo Quadros. *Paixão Pelo Paradoxo: uma introdução a Kierkegaard. Apêndice 2*. São Paulo: Novo Século. 2000.

GRAMMONT, Guiomar de. *Comunicação indireta, ironia e tipologia do estádio estético. Figuras Estéticas de Kierkegaard*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG 1998 (Dissertação, Mestrado em Filosofia).

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

LIVIO.T., *Histoire Romaine*. Trad. de G. Baillet; P. François e outros. Paris: Belles Lettres.2002.

PAIS DE ALMEIDA, C.A., *Ifigênia em Àulide*. In. Euripedes. Coimbra: Instituto de Alta Cultura, 1974.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009.

POLITIS, Héléne, *Kierkegaard*. Paris: Ed. Ellipses, 2002.

POLITIS, Héléne, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Paris: Ed. Ellipses, 2002.

ROMILLY.J. *La modernité d'Euripede*. Paris: PUF. 1986.

ELEMENTOS DA FILOSOFIA DA AÇÃO DE MAURICE BLONDEL A PARTIR DE *L'ACTION* (1893) E *LE POINT DE DÉPART DE LA RECHERCHE* *PHILOSOPHIQUE* (1906)

Emerson Araújo de Medeiros¹

Maurice Blondel nasceu em Dijon no ano de 1861 e ficou conhecido como o filósofo da Ação ou mesmo o filósofo de Aix-en-Provence, onde ensinou do ano de 1896 até próximo de perder a visão em 1927. Veio a falecer em 1949 neste mesmo local. Em 1889, inicia a preparação da sua tese de doutorado conhecida como *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, defendida e publicada no ano de 1893. Esta é sua obra mais conhecida e estudada, porém, não deixa de trazer consigo várias críticas em seu tempo sobre ser ou não uma tese filosófica. Ao propor a ação como tema central de sua pesquisa filosófica, enfrentou muitas dificuldades, relacionadas à desaprovação por parte das autoridades acadêmicas, que entendiam que a filosofia deveria se ocupar do pensamento, não da ação como propunha. Segundo João Vila-Chã (1993, p. 321):

Quando em novembro de 1893, aos 32 anos de idade, Maurice Blondel entregava ao grande público o texto da sua tese de doutoramento, ainda há pouco brilhantemente defendida, poucos seriam aqueles que arriscavam pensar ser *L'Action* uma verdadeira obra-prima da filosofia, obra primordialmente fundamental, tanto no contexto da produção deste filósofo do espírito cristão como em relação ao panorama mais global da evolução filosófica do século que se havia de seguir. Gerada como foi debaixo de um certo clima de suspeita e até desconfiança perante a novidade do tema – a palavra *action* nem se quer figura no *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Adolphe Franck, queixava-se um dos amigos do próprio Blondel! -, e sub *intitulada* *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, esta obra não só conecta com a grande tradição filosófica exemplificadas nas Críticas de

¹ Mestre em Teologia Moral pela Pontificia Università Gregoriana, Roma-Itália e Mestrando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Licenciado em Filosofia. Especialista pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Teologia pelo Pontifício Ateneo Regina Apostolorum (Roma-Itália).. Professor da Faculdade Católica Santa Teresinha (Caicó-RN), do Governo do Estado do Rio Grande do Norte e da Prefeitura Municipal de Caicó-RN.

Kant ou na *Ciências da Lógica* de Hegel e iniciada por nomes tais como Platão e Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes ou Espinosa, mas segue já também por um caminho que, graças aos esforços da mais exigente fenomenologia, haverá de levar a alguns dos mais altos cumes alcançados pelo pensamento contemporâneo: Husserl e Heidegger, Levinas ou Ricœur².

O contexto da obra era aquele fortemente marcado pela filosofia materialista e positivista. Ora, nas primeiras linhas da introdução dessa obra blondeliana, o leitor se depara com a seguinte questão: “Sim ou não? Tem a vida humana um sentido e o homem um destino? Eu atuo, porém, sem saber nem mesmo em que consiste a ação, sem ter desejado viver, sem conhecer exatamente quem eu sou, ou ainda se sou” (BLONDEL, 1996, p. 3). Estaria o homem condenado à vida, à morte e à eternidade? Como isso acontece se nem mesmo teve a oportunidade de escolher viver ou não? Qual o tamanho da responsabilidade do sujeito diante desse problema no qual ele não teve a oportunidade de optar? (BLONDEL, 1996).

A interpretação que se tem nesse período é aquela que proclama a morte da metafísica, mas, por outro lado, Maurice Blondel ao se questionar sobre o sentido da vida e o destino humano deixa entender que a vida não se explica no forte pessimismo vivido entre os séculos XIX e XX, que marcou profundamente o pensamento europeu, ou no seu principal adversário, o positivismo científico, que reduz toda explicação ao cenário das ciências positivas.

Para Maurice Blondel, primeiramente, a negação da questão a respeito do sentido da vida humana não pode ser deixada de lado. Há algo, e eu sei disso “porque eu quero que haja algo” (BLONDEL, 1996, p.71). Aqui nos deparamos com a primeira evidência blondeliana da ação: a pergunta sobre o sentido da vida humana não é artificial ou imprópria, porque nosso querer é insuperável. O querer é a primeira grande evidência da filosofia da ação.

Ora, como nosso autor compreende a ação e qual a sua importância dentro do seu corpo textual? Poderíamos iniciar falando que

² Para uma melhor abordagem sobre o tema ver: CAPARROS, Domiguez. *Herméutica*. Madrid: Arco Libro, 1997; PACHECO. Marcio de Lima. *Paul Ricœur: A esperança como movimento da existência na Ressurreição*. Tese Doutorado PUCSP, 2017.

ela é no desenrolar da vida desde seu primeiro instante, a síntese perfeita que melhor pode explicar e representar o ser do homem, sua característica mais geral e constante. É a autenticidade mais profunda do ser, é sua impressão digital, o que se tem de mais nobre e real. É próprio ser sendo.

Ademais, o programa de pensamento de Blondel centra-se no estudo da ação, promovendo uma fenomenologia da ação humana, que segue as exigências e surpresas da ação em sua manifestação espontânea no transcurso da vida. Segundo Marc Leclerc (2000, pp. 132-133):

1º- A ação aparece antes como um fato universal constatado por mim e todos os demais homens: exprime a concatenação de todos os atos que constituem a trama da minha existência.

2º- Ela se apresenta também com uma necessidade da qual não se pode escapar, 'porque o suicídio é também um ato'; nesse sentido, aparece como independente da minha liberdade.

3º- A ação frequentemente se manifesta como uma obrigação de ordem moral que impõe escolhas penosas, renúncias e sacrifícios. 'Escolher é renunciar', segundo o provérbio popular. Ou então, como diz Maurice Blondel: 'cada decisão tira fora uma infinidade de atos possíveis'.

4º – Além disso, é impossível parar: 'se faz necessário ir adiante [...], é necessário empenhar-se, senão se perde tudo; [...] comprometer-se. [...].

5º- É impossível, além disso, comportar-me com plena lucidez seguindo sempre as minhas próprias ideias: 'A práxis que não suporta alguma demora, não comporta nunca uma clareza total; a sua análise completa não é possível por meio de um pensamento finito [...]. Um mero conhecimento não é nunca suficiente para agirmos, porque não afirma-se inteiramente: 'para cada ato existe um ato de fé'.

6º- É impossível cumprir tudo aquilo que decidi: 'Às vezes não faço aquilo que quero; em outros momentos, termino fazendo aquilo que não quero'.

7º- Os meus atos dependem de uma série infinita de conseqüências inevitáveis que não posso dominar

Esse elenco de características supracitadas, consideradas na *L'Action* (1893), esmiúça uma estrutura imprescindível no tocante ao fenômeno da ação. Ela é fato universal, é necessidade exigente, obriga o agente moralmente a fazer escolhas, muitas vezes, não queridas; é empenho, abertura e compromisso constante, é reconhecimento dos seus limites e confronto entre duas realidades: finito e infinito. É impossível escaparmos ou fugirmos dessa dinamicidade, movida pelo

peso das necessidades que se colocam diante do ser exigindo a elucidação da experiência para cada ato vivido.

Dessa forma, convém deixar claro que a ação, pensada nesses termos, não se afasta da inteligência. Na prática elas já funcionam concomitantemente, ou seja, a prática exige integração entre o que Blondel chama de prospecção (inteligência prática) e reflexão (representação e dialética discursiva).

Assim, “Blondel não privilegia nenhum fenômeno particular ou isolado, mas atende à globalidade da experiência espiritual que dá a energia intelectual e o movimento voluntário como irrompendo conjuntamente de uma mesma e única fonte” (FREITAS, 1993, p. 328). De acordo com esse entendimento, a ação é uma espécie de sinopse que representa o disco rígido da existência, centralizando os seus mais variados aspectos. Ela resume querer, conhecimento e ser, que juntos tornam possível o encontro relacional e solidário entre a metafísica, ciência e moral (BLONDEL, 1996).

Buscando elucidar os componentes intrínsecos pertencentes à ação, Maurice Blondel destaca enfaticamente que a sua estrutura é composta por uma dinamicidade, entendida aqui como uma característica interna presente na ação de um ser, que reforça uma espécie de lugar ou centro “no qual convergem para se equilibrar, as forças, as ideias e os valores do espírito” (FREITAS, 1993, p. 328). Nessa perspectiva, o agente, em sua ação, coloca-se a caminho de modo progressivo no decorrer da existência, tendo como objetivo principal a realização de si mesmo. Esse processo se dá dentro de uma exigência de realização capaz de conduzir o agente ao cumprimento e exercício de uma tarefa. Nesse sentido, a ação “é a síntese do conhecer, do querer e do ser” (BLONDEL, 1996, p. 52). Isso observado, compreende-se a realidade como a síntese das mais variadas relações vividas e experienciadas pelo agente. Segundo Galileu de Souza (2014, p. 138):

A realidade sintetiza as relações múltiplas por nós experienciadas, que se expressam na prospecção, sempre acompanhada por um esforço analítico de reflexão discursiva em elucidá-la. A realidade não é nem a prospecção nem a reflexão isoladamente consideradas, mas a síntese

de todas as condições que permitem integrar prospecção e reflexão³. Em outras palavras, a realidade é o conjunto de todas as condições que permitem a ação significativa⁴, é o próprio contexto significativo, que se oferece em pleno progresso da vida, na realização desse esforço de reintegrar prospecção e reflexão, que é a tarefa própria da filosofia.

A ação é pensada como um sistema de movimentos, tanto espontâneos quanto queridos, em vista da realização da vontade (BLONDEL, 1996). Chegamos, enfim, à dialética blondeliana. O filósofo da ação distingue entre vontade que quer (*volonté voulante*) e vontade querida (*volonté voulue*). A primeira expressa o elemento ativo da vontade, o puro querer, o que se aspira, a potência de totalidade plena e definitiva. Já a segunda, é onde de fato se chega, o concreto, o fatídico, o vivido.

O problema nesse movimento interno da ação é que o sujeito se coloca diante de um perfeito desequilíbrio a partir da constatação de que confrontando a vontade que quer e a vontade querida se descobre uma dicotomia experimentada pelo agente, ou seja, uma coisa é o que se quer, a força do que se busca e quer (o virtual), a outra é o que se fez, o que foi realmente querido ou se pôde realizar (o real), os resultados alcançados no mundo objetivo. Essa é a dialética blondeliana da ação, de um lado a dimensão das aspirações humanas, do outro, a realidade e suas limitações. Uma dialética a ser superada apenas para que não pare o movimento da ação antes da hora, contentando-se com a imanência de suas condições e fechando-se à transcendência do que não pode dominar. Essa investigação, como mostrará Blondel, não poderá se abster de ir ao “além do finito”, sendo necessária a abertura da ação verso às possibilidades de seu completamento e realização (Cf. BLONDEL, 1996).

O programa de pensamento blondeliano envolve a pessoa na sua totalidade. Não há como fugir da ação. Ela exprime e abarca o homem por inteiro, de modo que poderíamos dizer que o homem é o que ele faz de si por seus atos. Ela exprime mesmo o que o homem possui de mais

³ Compreendemos por reflexão o conhecimento retrospectivo, conceitual e analítico, enquanto a prospecção se refere ao conhecimento direto, prático e intuitivo, que se coloca em ato. Esse tema será melhor abordado mais adiante no trabalho.

⁴ Segundo o autor, a ação de dar sentido ao que se vive.

profundo e essencial. Em outras palavras, o estudo da ação não se refere à observação somente do que é explícito, do fato já conhecido, mas sim, à busca da tessitura profunda do que aparece.

Em suma, para BLONDEL (1996, p. 52) a ação é:

a síntese do conhecer, do querer e do ser, o vínculo do composto humano, que não se pode dividir sem destruir tudo o que se foi dividido. É o ponto preciso onde convergem o mundo do pensamento, o mundo moral e o mundo da ciência. Se tudo isso não se unisse na ação, tudo estaria perdido.

A ação é compreendida como o movimento total da vida que inclui o pensamento, a vontade, a atividade e o ser mesmo do homem enquanto dinamismo e energia (Cf. BLONDEL, 1996). Segundo Manoel da Costa Freitas (1993, pp. 329-330):

Blondel serve-se do vocabulário acção para designar um conjunto de movimentos e experiências que vão desde a actividade constituinte do sujeito até ao movimento que conduz o ser ao seu tempo, ou seja, através do itinerário espiritual que, dentro do ser e com o ser, o homem é chamado a reconstruir em consciência, pensamento e liberdade, num esforço de perfeita igualdade de si consigo mesmo.

É com a ação que o homem constrói o seu destino. É por meio dela que ele compreende todos os elementos que envolvem a complexa relação entre suas sensações, seu querer, seu corpo, suas aspirações, suas produções materiais e espirituais; é nela que experimentamos e nos defrontamos com o peso do determinismo e da liberdade.

Outro aspecto que gostaríamos de abordar sobre a Filosofia da Ação de Maurice Blondel é a maneira como se compreende a filosofia e suas implicações ao interno desse arcabouço por ele apresentado na obra *L'Action* (1893), a que nos referimos até o momento, e em *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906).

Convém sublinhar que em Blondel a filosofia vide da ação. Ela é a tentativa de elucidar a própria ação. Em filosofia, o que está em consideração é a vida concreta, a realidade vivida pelo sujeito enquanto a percebe como voluntária e necessária no arco da sua existência. Faz-se necessário dizer, ainda, que a ação humana como tal precisa ser vista não

de modo isolado, mas em seu todo. Isso não significa, por outro lado, desvalorizar o estudo dos atos singulares. Sua investigação consiste na maneira mais direta para se lidar filosoficamente com a realidade do homem (Cf. LECLERC, 2000). A filosofia só tem seu início no momento em que o homem age e pratica a ação.

Como a vida humana não é nem só pensamento, nem só prática, consideradas como elementos isolados, o estudo da ação precisa considerá-los conjuntamente. No entanto, evitando outro perigo, é preciso saber diferenciar ação e ideia da ação, ou seja, o nosso agir (ação) e a nossa reflexão posterior sobre ele (ideia da ação). Em síntese: “a ação e a ideia de ação não são equivalentes, o praticante não pode dispensar de pensar e o pensador de praticar. De certo modo, poderíamos dizer que a ciência da filosofia não se distingue da filosofia da vida” (BLONDEL, 1997, p. 562). É ainda Blondel a nos dizer (1997, p. 562):

Para o homem, com efeito, a vida não é a vida sem o pensar, assim como, o pensar não é o pensar sem a vida. É necessário, pois, servir-se do que se é e do que se tem para conhecer e servir-se do que se conhece para ser e para ter mais, sem que, nessa propulsão alternativa - como aquela de uma roda que gira avançando – o movimento cíclico possa se completar em ciclo, ou seja, sem que a reflexão especulativa e a prospecção prática se reencontrem e coincidam desde já. [...]. A filosofia visa, num primeiro instante, não somente a explicar nossa vida, mas fazê-la. [...]. Ela é algo do que nos faz ser. Pode-se dizer que ela nasce do esforço que faz o homem a procura de si mesmo.

É nesse sentido que a contribuição de Maurice Blondel e sua filosofia da ação para o debate filosófico é de grande valia. Por seu intermédio, compreende-se a filosofia não como algo alheio ao homem, uma mera e vazia especulação ou jogo linguístico, mas como o exercício da autocompreensão humana da sua própria existência; a tentativa mais pretensa de aprofundar sua elucidação experiencial, ou seja, tornar mais claro a relação entre pensamento, ser e ação. A filosofia é compreendida como um movimento constante, porque a vida é dinâmica e suscita sempre novidades, assim como questões fundamentais que emergem em épocas e contextos diferentes. Seguindo essa linha, filosofar é “formular adequadamente os problemas, no contato com o chão da experiência,

para encaminhar o pensamento às soluções efetivas” (PIMENTEL, 2012, p. 149).

Para Maurice Blondel a filosofia não é somente reflexão, nem simplesmente atitude crítica e intuição psicológica⁵. Seu ponto de partida pode ser aproximado observando-se duas noções: prospecção e reflexão. A primeira se refere à experiência vivida, o conhecimento direto e intuitivo que se orienta para a ação, ou seja, o conhecimento conhecedor e atuante. A prospecção é a capacidade de resumir num ato de aparência simples um grande número de experiências passadas, sob a inspiração de um grande número de ideias e de movimentos futuros. A segunda noção se refere à especulação sobre o viver e o agir, um conhecimento indireto, um conhecimento do já atuado. Assim, a reflexão é uma retrospectiva do já vivido e realizado (Cf. BLONDEL, 1997).

Da relação entre prospecção e reflexão nasce o filosofar, “que é o exercício da autocompreensão da condição humana situada na história” (PIMENTEL, 2012, p. 149). Para Maurice Blondel (2005, p. 61), a filosofia cumpre o papel de elucidar a experiência vivida e ela “verdadeiramente começa quando [...] se faz praticante”. A partir dessa perspectiva, a filosofia seria a elucidação da experiência humana e,

⁵ Maurice Blondel na obra *Le point de départ de la recherche philosophique*, (1997, pp. 365-385), faz uma elaboração detalhada sobre o que a filosofia não é. Segundo ele, a filosofia não tem seu início e fim nem somente na reflexão, nem na mera atitude crítica e, muito menos, em uma intuição psicológica. A esse respeito, parece-nos bastante pertinente as palavras de Galileu de Souza, (2014, p. 108), que resume o pensamento do Maurice Blondel sobre o tema da seguinte forma: “A filosofia não pode proceder a partir da prospecção isolada, porque daí não se pode tocar nenhum ponto de partida concreto ou real, mas apenas representações abstratas; A filosofia não pode proceder a partir da prospecção isolada, porque é impossível isolá-la, a não ser transformando-a em uma espécie de reflexão bastarda (ideias de prospecção), que, em fins de conta, deveria conduzir não só ao agnosticismo, mas rigorosamente à inconsistência, de modo que o ponto de chegada (a inconsistência) destruiria o ponto da pesquisa (a pretendida prospecção); A filosofia, ademais, não pode se propor como meta de seu esforço inicial a criação de uma relação, anteriormente não existente, entre prospecção e reflexão, ação inteligente e inteligência agente, porque isso pressuporia sempre um modo de interpretar a ação como sendo equivalente à ideia da ação e de especular sobre entidades e generalidade isoladas; Por fim, todas as doutrinas revistas até aqui parecem compartilhar o vício comum de subordinar a pesquisa filosófica ao ‘conhecimento pelo conhecimento e para o conhecimento’ (*Le point de départ*, p. 546). Mesmo aquelas que têm como pretensão subordinar a teoria à prática ‘se apresentam ainda sob os traços de uma teoria da qual é preciso dizer que é ‘um fim em si’ e um ‘meio para si mesma’” (*Le point de départ*, p. 546-547).

consequentemente, o cumprimento e exercício de uma tarefa. Portanto, “a prospecção torna-se estritamente filosófica somente quando se propõe como tarefa inicial reintegrar nela todas as conquistas fragmentárias da reflexão” (BLONDEL, 1995, p. 47). Têm-se, em Blondel, duas vias possíveis de acesso à ação humana, a saber: prospecção, como experiência do viver e do agir e a reflexão, como especulação sobre o viver e o agir (BLONDEL, 1997b). Segundo Galileu de Souza (2014, p. 48): “a fenomenologia [proposta por Blondel na *Action* (1893) não tem como objetivo fornecer um correlato abstrato e ideal da ação, mas elucidar a prospecção (nossa experiência vivida) pela reflexão, de modo a contribuir para a consumação de nossa ação”.

Nas palavras do próprio Maurice Blondel, “é na ação onde se faz necessário colocar a filosofia, porque é nela onde se encontra o centro da vida” (BLONDEL, 1996, p. 15). Logo, nos deparamos com a afirmação de que a filosofia, como elucidação da experiência e cumprimento e exercício de uma tarefa, deve partir da experiência do viver e com ela contribuir, superando o preconceito intelectualista que entende a filosofia como sendo um conhecer por conhecer.

A filosofia da Ação de Maurice Blondel é tipicamente fenomenológica, embora de uma forma sem direta com a fenomenologia inspirada em Edmund Husserl. Seu objetivo principal é encontrar uma forma que seja capaz de ser a mais próxima possível da experiência humana. E a conclusão que ele chega sobre o sentido da filosofia é que ela consiste em investigar a síntese que é a vida humana. Para ele, tudo se resume na ação, fonte de todo e qualquer discurso sobre o homem, expressão máxima do ser. A tarefa da filosofia se faz quando o agente for capaz de elucidar sua própria experiência de vida.

As questões iniciais feitas por Maurice Blondel, no início da obra *L'Action* (1893), sobre o sentido da vida e o destino humano passam através da reflexão sobre o imanentismo e galga o caminho da transcendência. Segundo ele, a busca constante do homem pelo sentido da vida encontra no *Único Necessário*, ou seja, em uma ajuda transcendente e externa ao agente, sua última hipótese. Ao experimentarmos em nossa realidade o finito, nos deparamos com a possibilidade de que algo a mais exista e, de fato, o finito só se torna tal para nós porque desejamos nele o que ele não nos pode dar. Existiria um ser infinito e necessário capaz de nos trazer essa ajuda? Qualquer que

seja a resposta a esta questão, não é possível investiga-la sem uma abertura à metafísica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLONDEL, Maurice. *L'action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1983). Paris, PUF, 1950. (la ed. Quadrige 1993).

_____. *La Accion* (1893): ensayo de una critica de la vida y de una ciencia de la práctica. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

_____. *El punto de partida de la investigación filosófica*. Traducción de Jorge Hourton. Madrid: Encuentro Ediciones, 2005.

_____. *Les deux thèses* (1893). In: *Ouvres Complètes I*. Paris, PUF, 1995a, p. 1-372.

_____. *Les deux thèses* (1893). In: *Ouvres Complètes I.I*, Paris, PUF, 1995b, p. 373-760.

_____. “*La philosophie de l'action et la crise moderniste*”. In: *Ouvres Complètes II*, 1888-1913. Paris, PUF, 1997a, p. 1-364.

_____. “*Le point de départ de la recherche Philosophique*” (1906). In: *Ouvres Complètes II*, 1888-1913. *La philosophie de L'Action et la crise moderniste*. Paris, PUF, 1997b, p. 527-569.

FREITAS, Manuel da Costa. *A Filosofia de L'Action como Intelectualismo ou Realismo Integral*. Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XLIX – Fasc. 3 - 1993, págs. 325-334.

LECLERC, Marc. *Il destino umano nella luce di Blondel*. Assisi: Cittadella Editrice, 2000.

PIMENTEL, Álvaro. A “*Lógica da Ação*” de Maurice Blondel: explicitação crítica na Ação (1983). Belo Horizonte: UFMG, 2008. (Tese de doutorado). Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7G5K29/pimentel_tese_blondel.pdf?sequence=1. Acesso em 15 de outubro de 2016, às 16h.

PIMENTEL, Álvaro. *Maurice Blondel: A ação criadora e o apelo da norma*. In: CARDOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo, Loyola: Paulus, 2012.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de. O problema da metafísica e a filosofia da ação: ensaio sobre a possibilidade da metafísica por meio da crítica à superstição. João Pessoa, 2014. (Tese de doutorado). Disponível em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/5670/1/arquivototal.pdf>. Acesso em 15 de outubro de 2016, às 15h.1

VILA-CHÃ, João J. Maurice Blondel. Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XLIX – Fasc. 3 - 1993, págs. 321-324.

O ENSINO DE FILOSOFIA COMO ATITUDE DE ALTERIDADE¹

Jackislandy Meira de Medeiros Silva²

INTRODUÇÃO

Este trabalho se concentra em apresentar a necessidade de um conceito filosófico ao ensinar a filosofar. Uma busca por um conceito de filosofia que nos permita pensar de um outro modo, como nos indica Emmanuel Levinas. Para isso, seguimos os passos do apelo questionador que Heidegger faz da filosofia. É a abertura da questão pela filosofia um caminho para pensarmos aqui o conceito de alteridade filosófica como uma atitude.

Uma atitude capaz de abrir o ensino de filosofia cada vez mais em direção à alteridade, cuja atividade seja o de destituir o caráter dominador, totalitário, estritamente especulativo da filosofia para reconhecer um conceito novo de filosofia sensível às posições do Outro, à voz que vem do Outro, de modo que não seja capturada pelas regras da razão, mas que se mantenha aberta à surpresa.

O texto procura dar ênfase a esta atitude do filosofar que visa, por sua vez, a problematizar o ensino de filosofia. Está posto que a atitude de alteridade filosófica aponta para o que é humanamente peculiar em sala de aula, quer por meio do diálogo, da atenção ao outro, quer pela relação ética entre os sujeitos ou por suas inquietações.

1. EM BUSCA DO CONCEITO DE ALTERIDADE

Se prestarmos atenção ao que diz Heidegger na análise da questão: “*O que é isto – a filosofia?*” (1991, p.13), não seremos conduzidos ao caminho, mas a um caminho, e talvez, estaremos no mínimo, a caminho. Movimentamo-nos no sentido de buscar uma

¹ Texto apresentado ao componente curricular Filosofia do Ensino de Filosofia do Mestrado Profissional em Filosofia-PROFFILO. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN. Campus Caicó-CaC. Professores responsáveis pelo componente: Dr. José Teixeira Neto; Dr. Lourival Bezerra da Costa Júnior.

² Aluno do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) Núcleo da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN, Campus Caicó-CaC. Contato de email: filoflorania@gmail.com.br

maneira diferente de pensar essa questão, sem a abandonarmos, haja vista termos pela frente ainda um longo e difícil caminho a percorrer.

Seguindo na esteira da discussão do que é a filosofia para Heidegger e observando que a questão que se coloca não exige uma definição permanente, ainda que nos indique algumas pistas para nos arriscarmos a isso, a questão permanece em aberto. No final do texto (1991), quando Heidegger retoma Aristóteles ao afirmar que o ser se diz de vários modos, abre-se assim uma possibilidade concreta de pensar ou filosofar sobre o ser pelo fenômeno.

Sendo assim, o que mais nos impressiona no texto de Heidegger é como ele está disposto e empenhado a demarcar sua análise do que é a filosofia pelo viés da linguagem, *“a morada do ser”*. (2005, p. 08). Ele nos alerta a ficarmos atentos à linguagem, a como descrevemos a realidade pela linguagem, ao modo como dizemos o ser. Eis o desafio: como dizer o ser de um modo diferente sem perder os critérios da correspondência, da disposição racional e do *páthos* na análise filosófica apontados por Heidegger?

Segundo ele, *“somente chegamos assim à correspondência, quer dizer, à resposta à nossa questão, se permanecemos no diálogo com aquilo para onde a tradição da filosofia nos remete, isto é, libera”*. (1991, p. 20). Estaria aqui o ponto no qual se encontre a permissão de liberação da filosofia para filosofar de outro modo? (por fora, sobre a filosofia ou por dentro mesmo).

Daí, pela perspectiva da fenomenologia, convocamos a intercessão de Emmanuel Levinas, filósofo franco-lituano do século XX, que nos permite pensar o ser de outro modo que ser. Diríamos, ao contrário de seus críticos, que ele não abandona a filosofia, mas a expande, amplia o seu alcance. Para ele, a filosofia deve seguir os rastros da metafísica da alteridade e não os da ontologia tradicional. *“Aventura-se a dar um novo passo: desarraigá-la das amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta da alteridade”* (PIVATTO, Pergentino. Introdução. In: LEVINAS, 2004, p.13).

Levinas subverte a ontologia fundamental de Heidegger ao afirmar que:

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade (LEVINAS, 2004, p. 22).

Temos a impressão de que a ontologia de Heidegger, sua preocupação em dizer o ser do ente enquanto existente, pede ou possibilita uma metafísica da alteridade presente em Levinas, no sentido de interessar muito mais aos homens e à literatura.

Por isso que, para Levinas, *“pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo”* (ibidem, p. 23). Sua filosofia não é da ordem da ontologia, da razão ou da contemplação, mas da ordem do acontecimento, das relações sociais, da ética da alteridade.

Ao nascer, a subjetividade é constituída pela abertura ao Outro, uma abertura para a alteridade infinita de sair de si para outro quando procura, por exemplo, o alimento no seio da mãe. O que sempre está pressuposto na filosofia de Levinas é a realidade da relação com outrem. Segundo o professor da Unisinos, Castor Ruiz, *“a alteridade, enquanto relação primeira, é constitutiva da subjetividade”* (2010).

Se a relação de subjetividade entre os homens, entre nós, é uma relação fundada num desejo infinito de outrem, certamente *“somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que todos os outros”* (LEVINAS, 2007, p. 82). Esta é uma referência à clássica frase de Dostoiévsky. Por isso, Levinas parte da ideia de que a ética possui uma dimensão de reconhecimento do Outro. A consideração de que o rosto do Outro é o meu próprio reconhecimento. Se existe uma dimensão de responsabilidade significa dizer que o meu caráter pessoal encontra na coletividade, na relação com os outros, a sua realização.

O meu reconhecimento assume o reconhecimento da humanidade que existe em mim e da humanidade que reconheço nos outros. Isso passa pela noção de Responsabilidade, uma ética que se constitui naquilo que sou responsável pelos outros. Levinas admite que é provável que a humanidade possa viver melhor se há um reconhecimento da relação de alteridade com os outros.

Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto (LEVINAS, 2007, p. 79).

Ultimamente, essa é a concepção filosófica que me acompanha como natureza da minha Pesquisa. A questão da alteridade em Emmanuel Levinas enquanto aberta a uma relação de reconhecimento da responsabilidade pela humanidade do outro. Tal concepção se faz oportuna aqui na tentativa de procurarmos problematizar o ensino de filosofia com essas questões, pois entendemos que os problemas do ensinar filosofia estão atrelados a uma determinada concepção filosófica.

Nesse sentido, Levinas afirma:

A exterioridade do ser não significa, de fato, que a multiplicidade não tenha relação. Só que a relação que liga a multiplicidade não preenche o abismo da separação, antes o confirma. Nessa relação, reconhecemos a linguagem que só se produz no frente a frente; e na linguagem reconhecemos o ensino. O ensino é uma maneira para a verdade se produzir de forma que não seja obra minha, que eu não a possa manter a partir de minha interioridade (2008, p. 291).

Retomando agora a minha experiência filosófica em sala de aula, sobretudo como a considero após um novo conceito de filosofia, ou pelo menos enquanto busca desse conceito, segundo o qual não dá mais para ensinar a filosofar sem “*permanecer no diálogo com aquilo para onde a tradição [...] libera*” (Heidegger, 1991, p. 20), dialogar com ela com disposição racional, deixando-nos também afetar pelo que ensinamos. Ensinar filosofia requer de nós uma atitude na forma de orientar o pensamento, como afirma Cerletti:

Vou afirmar que um professor de Filosofia é aquele que, acima de tudo, consegue construir um espaço de problematização compartilhado com seus alunos. (...) Ensinar Filosofia é, antes de mais nada, ensinar uma atitude em face da realidade, diante das coisas, e o professor de Filosofia tem que ser, a todo momento, consequente com esta maneira de orientar o pensamento (CERLETTI, 2003, p. 62).

Sinceramente, há três questões que vem inquietando a minha prática de Professor de filosofia, a saber: 1) Sou reconhecidamente um

professor de história da Filosofia? 2) Sou reconhecidamente um professor de temas de filosofia? 3) Sou reconhecidamente um professor de cultura filosófica? – algo agora soa diferente aos meus ouvidos, porque tais questões chegam a mim com a urgência e a necessidade de se produzir um conceito novo.

A busca pelo conceito não estaria ligada ao modo como me relaciono com este conceito? Na prática filosófica, o que me acompanha como possibilidade de algo novo? O que está suposto ao dialogar com a filosofia em sala de aula? Que convicções filosóficas dão consistência à minha prática?

As questões pelo conceito soam bem melhores agora do que aquelas questões de antes quando a preocupação era dar conta de toda a história da filosofia, atender a um alcance maior de temas filosóficos e absorver seus conhecimentos culturais. Porém, filosofar não é simplesmente fazer história da filosofia, nem passear pelos temas de filosofia ou informar conteúdos de forma erudita e enciclopédica, tal como quer a grande maioria dos manuais e livros didáticos de filosofia. Temos a impressão de que a busca pelo conceito ou pelo caminho do que seja filosofia nos impulsionará a mudar a forma como tratamos o ensino de filosofia a partir de então.

Quando nos perguntamos pelo conceito em filosofia, não estamos à procura de uma palavra, de um termo que preencha uma proposição lógica, que sirva apenas para ocupar uma lacuna em branco e que atendam aos interesses da representação. No entanto, *“o conceito não é dado, é criado, está por criar; não é formado, ele próprio se põe em si mesmo, autoposição”* (DELEUZE, 1992, p. 20).

2. O ENSINO COMO ATITUDE DE ALTERIDADE FILOSÓFICA

Filosofar não é também apropriar-se de um conteúdo, a posse de um saber ou da totalidade do mundo, porque não é uma doutrina com fins absolutamente especulativos, mas uma atitude ou atividade do questionamento da nossa relação com o mundo, com nós mesmos e até entre nós. Filosofar é reconhecer a natureza ou a especificidade da filosofia: uma atitude de alteridade.

Assim, manifesta-se a alteridade:

A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade (LEVINAS, 2008, p. 165).

Na realidade, as relações entre nós e os alunos se dão de uma forma muito mais cognitiva em que os conteúdos enfrentados em sala são o que de fato importa. Porém, o que importa para Levinas na relação com o outro excede a capacidade de compreensão e exige simpatia e amor:

Nossa relação com ele [com o outro] consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal (LEVINAS, 2004, p. 26).

Além disso, é certamente a busca por uma atitude que considere a paciência a permanecer no filosofar, como diz Heidegger, “*penetrar na filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, ‘filosofar’*” (1991, p. 13), ainda que poucas vezes nos dediquemos a isso com esmero, visto não resistirmos às metodologias imediatas, aos projetos escolares apressados e a um sistema educacional achatado por políticas públicas neoliberais para as quais só interessam resultados e uma disciplina voltada aos conteúdos.

Como nos diz Cerletti,

o que se poderia começar por ensinar é então esse olhar agudo que não quer deixar nada sem rever, essa atitude radical que permite problematizar os eventuais fundamentos ou colocar em dúvida aquilo que se apresenta como óbvio ou naturalizado” (2008, p. 28).

Mais de uma vez, Cerletti (2008), faz referência ao ensino de filosofia como uma atitude que interpela as ideias prontas e estabelecidas. Porém, a sua principal argumentação que sustenta talvez o conceito de atitude tão pertinente ao filosofar é a impossibilidade do professor de filosofia ensinar a desejar o saber. “*O essencial da filosofia*

é, constitutivamente, inensinável, porque há algo do outro que é pessoal e irreduzível: seu olhar pessoal sobre o mundo, seu desejo, enfim, sua subjetividade” (2008, p. 28).

Como não conseguimos ensinar essa disposição ou afetação (*páthos*) pelo filosofar, o qual ficará sempre na dependência oportuna (*kairós*) da subjetividade de cada um, ainda assim é possível mostrar, ensinar como se faz filosofia, orientar pelas atitudes do filosofar, tão marcantes e apaixonantes, em certa medida, a um Sócrates, a um Platão, a um Agostinho, a um Kant, enfim. Nesse sentido, é preciso abrir oportunidades e possibilidades para a realização do pensamento filosófico em sala de aula. É preciso fazer o convite à filosofia: *“Ensinar filosofia é convidar a pensar. É convidar a compartilhar uma atividade que supõe um esforço, é certo, mas abre uma enorme perspectiva de chegar-se a enfrentar-se com o novo”* (CERLETTI, 2008, p. 41).

Ao ensinar a filosofar, nos comprometemos com uma continuidade ou com a permanência de uma atitude, de um modo de pensar que se mantenha aberto para acolher até mesmo uma postura de subversão. Tal abertura implica uma atitude de alteridade filosófica porque nos aponta para o que pode ser humanamente peculiar no modo como fazemos filosofia em sala de aula, por meio do diálogo, da atenção ao outro, da relação ética entre os sujeitos e de suas inquietações.

3. CONCLUSÃO

Portanto, a alteridade é um caminho proposto, baseado na ética de Levinas, como filosofia primeira, uma atitude no ensino de filosofia que procura manter o filosofar na sua condição de estrangeiro, “sobre ele não posso poder, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar” (2008, p. 25). É receber o outro para além de nossa capacidade de ensinamento, para além do que pretensamente pensamos em tirar algo dele, visto que muito mais pode vir do exterior, de fora e de sua relação com o infinito, no sentido que daí algo sempre novo possa vir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERLETTI, A. Ensino de filosofia e filosofia do ensino filosófico. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Org.). Filosofia do ensino de filosofia. Petrópolis: Vozes, 2003.

CERLETTI, Alejandro. Ensinar Filosofia: da pergunta filosófica à proposta metodológica. In: KOHAN, Walter. (Org.). Filosofia: caminhos para o seu ensino. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008. p. 19-42.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é filosofia? 2ª Ed. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas de Ernildo Stein. 4ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

LEVINAS, E. Entre nós. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. Ética e Infinito. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Totalidade e Infinito*. 3ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.

RUIZ, Castor. Alteridade, dimensão primeira do sujeito. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. On-line. Edição 334, 21 de junho de 2010. Entrevista concedida a Márcia Junges in

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3330, visto em 20/05/2017.

AUTOANÁLISE DE EXPERIÊNCIAS DO ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO¹

José Gledson Rodrigues da Silva²

INTRODUÇÃO

Ao fazer uma reflexão de minha prática no ensino de filosofia trato de apontar como me percebo dentro de um processo de busca do pensamento autônomo em uma autoanálise. Na primeira parte do trabalho relato minhas experiências enquanto professor de filosofia no Ensino Médio. O que me levou a pensar que para discutir o ensino de filosofia preciso ter claro em mente o que entendo quando alguém me pergunta “o que é a filosofia?” e que esse conceito subjetivo de filosofia influencia diretamente naquilo que ensino em nome da filosofia. Na segunda parte tento esclarecer o que entendo por filosofia, demonstrando que o conceito se fundamenta em considerar a filosofia como atividade do pensamento, movimento perpétuo sempre em busca da melhor resposta para aquilo que aflige a alma do filósofo. Por fim, reflito sobre a minha própria prática, analisando se a partir das novas informações que obtive com o auxílio dos textos filosóficos e tendo em mente a definição de filosofia, o que faço em sala de aula é realmente ensino de filosofia.

I PARTE: Prática em Sala de Aula

No ano de 2016, mais precisamente, a partir do mês de agosto começo a lecionar a disciplina de filosofia na Escola Estadual João de Abreu Ensino Fundamental e Médio, localizada na Av. Jerônimo Rosado nº 426 na cidade de Baraúna/RN. Considero-me incumbido da tarefa de mediar a relação que envolve os textos filosóficos e o aluno, como

¹ Texto apresentado ao componente curricular Filosofia do Ensino de Filosofia do Mestrado Profissional em Filosofia-PROFFILO. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN. Campus Caicó-CaC. Professores responsáveis pelo componente: Dr. José Teixeira Neto Dr. Lourival Bezerra da Costa Júnior.

² Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, no ano de 2013. Professor de Filosofia pela SEEC/RN. Aluno do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO/UERN/Campus Caicó. E-mail: gledsonrods2008@hotmail.com

também, encarregado de instigar a prática do filosofar, que para Aspis e Gallo (2009), por exemplo, seria a criação de novos conceitos.

Na referida escola, percebi uma apatia e desinteresse de grande parte dos alunos por aprender filosofia. Constatei que a maioria dos alunos não se concentrava nas aulas, e desses, grande parte dizia não entender filosofia porque era difícil e chato. Com isso, não interagiam, não participavam das discussões que eram provocadas em sala, nem se quer se dispunham a tentar contribuir apresentando questionamentos para elucidação de possíveis dúvidas. E, uma parte desta maioria, por outro lado, até questionava minha metodologia de ensino utilizada e sugeriam que eu passasse exercícios com questões e respostas fechadas sobre os conteúdos ministrados para que, por esse método, eles pudessem aprender ao estudar para as avaliações (testes e provas) e fossem exitosos na aprendizagem de filosofia.

Portanto, as dificuldades identificadas no exercício da docência em filosofia no Ensino Médio necessitam ser analisadas e, por sua vez, a forma de ensino de filosofia pretendida pelos alunos precisa ser modificada para outra forma que exija muito mais do aluno e possibilite ao mesmo o desenvolvimento da atividade do filosofar. Considero que para ser mediador de conhecimentos filosóficos precisa-se da colaboração das duas partes envolvidas no processo ensino-aprendizagem, neste caso, o aluno e todo um aparato de materiais e condições didáticas e estruturais para o ensino de filosofia no Ensino Médio.

Ao iniciar as atividades do ano letivo, em sala de aula, procuro apresentar aos alunos o programa planejado para o ano, desenvolvido com base na proposta pedagógica da escola; apresento os objetivos gerais da disciplina; exponho de forma geral como e que critérios utilizarei na avaliação do desempenho dos alunos em relação ao alcance dos objetivos propostos. Em seguida elaboro uma espécie de acordo de convivência, visando o bom funcionamento das aulas e um bom relacionamento entre professor e aluno. Por fim, procuro despertá-los ao estudo e mostro a importância de se preparar no Ensino Médio para ter o conhecimento básico das variadas áreas. Além disso, mostro que esses conhecimentos ajudarão nas escolhas futuras, por exemplo, do curso universitário, ou que essa é uma importante etapa de sua formação pessoal. Por fim, enfatizo que de modo geral a filosofia irá ajudá-los nesse

processo, ou ao menos os levará a refletir de forma mais correta sobre suas decisões.

Em relação aos conteúdos, por ter adotado o livro didático *Iniciação à Filosofia* de Marilena Chauí, procuro ministrar sempre dois ou três capítulos por bimestre; faço uma seleção dos tópicos mais relevantes que possam dar uma visão geral do objeto do capítulo e a que questão filosófica a autora quis chamar a atenção com a reunião dos textos de cada capítulo.

Quanto à metodologia adotada para ministrar os conteúdos geralmente por ter um tempo muito reduzido, 45min semanais, faço uso de parte de filmes ou de vídeos, que tragam imagens, exemplos, exercícios, para melhor compreensão dos termos abordados, como também realizo debates e aulas dialogadas para provocar sempre a participação dos alunos na aula, faço questionamentos como ponto de partida para abordagem do tema proposto para determinada aula. Além disso, procuro a cada capítulo realizar uma atividade que exija deles uma revisão do que foi estudado, seja por meio de debate, resolução de questões, produção de textos ou síntese dos conteúdos.

Quando faço questionamentos sobre o conteúdo estudado é para que interajam e assim contribuam com a aula. Já as atividades de resolução de questões em sala de aula são para exigir que tenham contato com os textos. Os debates, em particular, só os faço com os alunos de 2ª e 3ª série do Ensino Médio, pois considero que aos alunos de 1ª série ainda não compete realizar debates, pois ainda não dominam conceitos básicos para se posicionarem criticamente, ou seja, para que possam fundamentar opiniões, ainda estão muito presos ao achismo e opiniões rasteiras da realidade. Com estes, faço uma “tempestade de ideias” para que possa introduzir a discussão filosófica a partir da desconstrução de seus achismos e suas opiniões de senso comum. Procuro sempre fazer uma ponte entre a história da filosofia e a necessidade de pensar a partir dessa história usando as teorias dos filósofos em linhas gerais como mediação para levar os alunos a adquirirem autonomia no pensar e faço sempre a relação direta dos problemas filosóficos com a realidade atual.

Quanto à avaliação, procuro fazer atividades com as quais eu possa avaliar de forma objetiva e subjetiva. A primeira, para a interpretação de conceitos através de simulados; a segunda, para que

possa avaliar o uso dos conceitos, na produção de textos, ou seja, como os alunos manipulam ou relacionam esses conceitos. No processo avaliativo também considero a frequência, o comportamento e a participação do aluno em sala de aula, o que remete a uma avaliação contínua, nesse quesito.

Ao refletir sobre minha prática de ensino de filosofia a partir das novas perspectivas sobre a filosofia e seu ensino que tive acesso através do contato com textos filosóficos nas aulas da disciplina de *Filosofia do ensino de Filosofia* no Mestrado Profissional em Filosofia-PROF-FILO³, percebi que se fazia necessário ter a clareza do que diria a alguém que me perguntasse “o que é filosofia?”. No entanto, esta pergunta já me havia sido feita muitas vezes e mesmo quando procurei não dar um conceito fechado ou um conceito chavão ou clichê, na verdade, apenas tentei expressar uma resposta através de abordagens de características que definia previamente como sendo próprias ou inerentes à filosofia, por exemplo, para citar algumas: a filosofia é a fundamentação teórica, sistemática e crítica, a problematização, o pensar o próprio pensamento, a autorreflexão.

Esta forma de responder à questão ou de não responder de forma fechada não me convencia nem estava claro para o questionador como ele próprio poderia construir uma concepção de filosofia, pois a intenção continuava a mesma, a saber, encontrar um conceito universal válido e verdadeiro. Percebo, então, a confusão ao tentar definir filosofia sem primeiro me colocar como questionador de mim mesmo, mas dessa feita, não perguntar por um conceito universal, mas um conceito particular: *o que é filosofia para mim? O que é isto que eu chamo de filosofia?*

II PARTE: Definição de um Conceito de Filosofia

Filosofia é a atividade do despertar, perscrutar e continuar sempre aperfeiçoando ou reconstruindo formas de pensar a partir do que já foi pensado. É buscar incessantemente o eterno *devir* do fundamento, isto é, a constante transformação e mutabilidade de

³ Núcleo da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN no Campus Caicó-CaC.

fundamentos que possam asseverar o que a *coisa* é, em sua essência, sempre a partir de um olhar ou de uma perspectiva diferente. É um processo de aproximação ao máximo possível do que constitui uma coisa, ser o que ela é enquanto é, aquela determinada coisa. Portanto, para conceituar a filosofia, considero necessário primeiramente definir um parâmetro do que seja próprio da filosofia⁴ para que a investigação possa partir sempre de algo que se considera próprio entre os filósofos e seus objetos estudados.

Para iniciar recorro a Heidegger (1999) quando diz que para tentar buscar uma resposta para a questão “o que é filosofia?” é necessário definir um caminho a seguir, uma direção segura que não deixe a margem da filosofia nem distancie de seu objeto aquele que a busca, mas que possa mergulhar na questão investigando-a a partir dela própria, ou seja, de dentro da própria questão, a filosofia é nossa questão:

[...] devemos tentar determinar mais exatamente a questão. Desta maneira, levaremos o diálogo para uma direção segura. Procedendo assim, o diálogo é conduzido a um caminho. Digo: a *um* caminho. Assim concedemos que este não é o único caminho. Deve ficar mesmo em aberto se o caminho para o qual desejaria chamar a atenção, no que segue, é na verdade um caminho que nos permite levantar a questão e respondê-la. Suponhamos que seríamos capazes de encontrar um caminho para responder mais exatamente à questão; então se levanta imediatamente uma grave objeção contra o tema de nosso encontro. Quando perguntamos: Que é isto – a filosofia? Falamos *sobre* a filosofia. Perguntando desta maneira, permanecemos, num ponto acima da filosofia e isto quer dizer fora dela. Porém, a meta de nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, “filosofar”. O caminho de nossa discussão deve ter por isso não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia, e não fora e em torno dela. (1999, p. 27).

⁴ Lugar comum é entendido como um ponto comum que relaciona os filósofos aos objetos por eles estudados. É algo que os liga indiretamente ao decidirem que caminho seguir na investigação que se propõem realizar.

O percurso que pretendo fazer ou a trilha que sigo a fim de formular um conceito sobre o que entendo por filosofia aponta para o entendimento de que a filosofia, ao longo de sua história, sempre buscou a melhor resposta para aquilo que aflige e desperta a alma do filósofo. “Afligir” é tomado aqui literalmente como um efeito da ignorância, do não saber algo – a causa. Uma alma aflita é aquela que está desconfortável e inquieta por desconhecer algo que a faz despertar. Despertar é o momento inicial da percepção do que o eu deseja conhecer. Este momento inicial pode ser entendido também como “intrigar” que significa excitar fortemente a curiosidade. Isto é, a ignorância ou o não saber aflige e desperta, ao passo que excita a curiosidade.

O filósofo não acorda um belo dia e pensa: “eu vou gastar alguns ou muitos anos de minha vida investigando, por exemplo, o ser”. Logo, essa escolha em particular não foi feita de forma aleatória nem premeditada ou não partiu da razão, mas de algo anterior a ela. É o que antecede a escolha que um indivíduo faz que o faz se ocupar de um problema filosófico. Assim, há um lugar comum na filosofia, há algo que antecede a escolha racional do objeto de investigação filosófica e é desse algo que pretendo partir para pensar o que é a filosofia.

Este lugar comum não é um caminho (HEIDEGGER, 1999), mas apenas o ponto de partida de um caminho a seguir rumo a definição da filosofia. O caminho que defendo é apenas meu caminho; apenas uma trilha que indica inicialmente que posso criar uma concepção subjetiva de filosofia. No entanto, essa definição não pode ser formulada apenas a partir de minha subjetividade (perspectivismo), antes, precisa ser fundamentada a partir de princípios universais e características próprias da filosofia. A filosofia é a busca constante por um despertar o interesse de pensar autonomamente; é um convite ao pensar, a partir do que já foi pensado que se encontra nos textos filosóficos. E os filósofos são como intercessores entre o filosofante e o filosofar.

A partir dessas considerações, pode-se concluir que a filosofia é um processo que expressa o que aflige a alma do filósofo e que o filósofo, o toma como base para constituir sua visão de filosofia. Ou seja, o conceito a filosofia é, portanto, uma construção que está sempre em processo está sempre em movimento rumo a uma definição cada vez mais completa sobre aquilo que aflige a alma do filósofo e que o desperta ao mesmo tempo para investigá-lo.

A essa altura, depois de ter esclarecido, na medida do possível, o que é a filosofia, é preciso questionar quanto a minha prática no ensino da filosofia, se essa é uma prática filosófica. É preciso agora pôr a prova o que faço em sala de aula: *Isto que eu ensino é filosofia? O que eu venho fazendo na sala de aula corresponde ao que defino por filosofia?*

III PARTE: Autorreflexão da Prática no Ensino de Filosofia

Trato do processo de ensino e aprendizagem de filosofia com alunos de Ensino Médio em uma perspectiva autorreflexiva sobre minha prática de ensino. O foco será analisar se o que faço em sala de aula corresponde ao que entendo por filosofia. Começarei investigando qual deve ser a função dos atores envolvidos no processo ensino e aprendizagem de filosofia, a saber, professor e aluno, para que a aprendizagem de filosofia aconteça significativamente. Pretendo com isso encontrar possíveis causas da apatia e do desinteresse dos alunos por aprender filosofia. A investigação tomará como norte um ensino de filosofia como uma *tentativa do filosofar*, pois a filosofia é sempre um movimento que se individualiza a critério do caminho que cada um segue em sua investigação rumo ao encontro de uma resposta para aquilo que lhe aflige e desperta a alma.

De acordo com Tassin:

Não há filosofia, há somente tentativas para ser filósofo, tentativas do filosofar. Ser filósofo é estar na tentativa e só estar na tentativa, não por impotência, mas porque, pelo contrário, *a potência da filosofia estar em tentar*. Trata-se de tentar usos da razão segundo a ideia, nem determinada, nem determinante, da filosofia. (*Apud* ASPIS; GALLO, 2009, p.7)

Assim, faz-se necessário buscar o sentido de ensinar filosofia e não apenas transmitir conteúdos propriamente filosóficos. Aprender filosofia é aprender sua história? A filosofia poderia ser ensinada? Por fim, o que se ensina em nome da filosofia? O que se sabe é que para que alguém a ensine tem que assumir algumas decisões teóricas, como por exemplo, que conteúdos abordar (filosófico e/ou não filosóficos)? Usar ou não o livro didático? Quais autores escolher como referenciais? Deve

também assumir algumas decisões didático-metodológicas, ou seja, de que estratégias, mecanismos e ferramentas se utilizar.

A *tentativa do filosofar*, que é a filosofia, tem na sala de aula o professor como um ator importante para que aja sucesso nesse processo de aprendizagem. Logo, é imprescindível que exista uma boa relação deste com o aluno que é o outro ator no processo. Deste modo, o professor é o responsável por dar uma significação ao relacionamento professor-aluno estabelecendo regras claras e demonstrando a finalidade de cada uma delas.

Dessa forma, além da sala de aula ficar organizada, as atividades acontecerão de forma mais dinâmica, em um clima respeitoso, agradável, etc., o que possibilitará que o aluno possa se sentir confortável e ficar à vontade para fazer questionamentos, participar, contribuir com comentários, com as aulas, contribuindo assim, de modo geral, com o processo de aprendizagem. É necessário, portanto, que aja harmonia entre o professor e o aluno para que a aprendizagem aconteça mais naturalmente.

Para Souza (1999, p. 117, *grifos do autor*)

[...] as ideias predominantes nos meios educacionais conferem destaque à importância dos *conteúdos escolares*. Todas as reformas curriculares testemunham isso. O argumento subjacente é o de que os conteúdos veiculados pela escola precisam ser *significativos* para os alunos, daí a ideia de partir-se dos conhecimentos das crianças e jovens das classes populares como estratégia pedagógica com vistas a obter sucesso no processo de escolarização desses grupos. Pois bem, proponho o seguinte argumento: não basta que os conteúdos escolares sejam significativos [...]. As *relações estabelecidas* em sala, entre professores e alunos, também precisam fazer sentido e, especialmente, necessitam *ser bem compreendidas pelos alunos*.

Os conteúdos trabalhados na escola precisam fazer sentido para a vida prática do aluno. Mas, aprendizagem ou a assimilação dos conteúdos só será satisfatória se houver na sala de aula, as condições necessárias: o interesse do aluno; o respeito e consideração pelos colegas e principalmente pelo professor; comportamento e cumprimento das regras estabelecidas pelo professor e pela escola.

Rocha (2005, p. 18-19) chama atenção também para as atividades “incongruentes e inconsistentes” do professor:

Habituação à aplicação de todo um receituário de práticas didático-pedagógicas, muitas vezes incongruentes e inconsistentes, o professor da escola pública acaba reduzindo sua prática profissional a uma repetição caótica de fórmulas e conteúdos na tentativa de ‘domesticar’ a violência, a indisciplina e o desinteresse de alunos [...]

De forma geral, portanto, muitas vezes o professor, principalmente da rede pública de ensino, utiliza-se de estratégias para deixar o aluno sempre ocupado e “controlado” em sala de aula. Tais estratégias são normalmente a escrita de muitos conteúdos no quadro; a exigência de resolução de questões a partir desses conteúdos etc., ou seja, os métodos didáticos-pedagógicos são o que menos importam para o professor. A dificuldade de aprendizagem dos alunos e, conseqüentemente, uma das possíveis causas da apatia e do desinteresse por aprender filosofia poderia estar relacionada à prática de ensino do professor.

Os professores de filosofia encontram inúmeras dificuldades para o exercício de sua prática, pois como diz Aspis e Gallo (2009) antes de começar suas aulas os professores de filosofia já são cobrados da grande responsabilidade, ao preparar suas aulas, pensando o ensino de filosofia filosoficamente. Somado a isto, os professores de filosofia partem do pressuposto de que precisam ministrar aulas que interessem e chamem a atenção dos alunos, pelo menos é esta a cobrança que está implícita nas escolas. E, ao mesmo tempo, não podem se afastar dos conceitos filosóficos já pensados, nem tão pouco, do objetivo final que é propiciar todas as condições necessárias para que o aluno possa filosofar, ou seja, criar seus próprios argumentos para dizer como resolver determinado problema.

A prática do ensino de filosofia deve levar o aluno ao conhecimento e o conhecimento deve estimular a autonomia, o questionamento, pois, a escola deve formar novos cidadãos críticos, autônomos no pensar e preparados para se adaptarem a uma nova sociedade. Como fazer da filosofia um instrumento que permita ao aluno evoluir nesse processo? Como fazer isso com êxito?

Para Aspís e Gallo (2009) é necessário sempre revitalizar a filosofia, considerá-la como movimento dinâmico de criação e recriação. Por exigir um pensamento capaz de pensar a si mesmo, a filosofia deve estimular, portanto, em sua prática, a criatividade, ao novo com autonomia por parte dos estudantes. Como, portanto, ensinar filosofia e estimular os alunos à prática do filosofar?

Não se pode ensinar filosofia sem o ato de filosofar, pois são dois lados de uma mesma coisa:

[...] a própria prática da Filosofia leva consigo o seu produto e não é possível fazer Filosofia sem filosofar, nem filosofar sem fazer Filosofia. Neste sentido, não é possível ensinar Filosofia (os produtos na história) sem ao mesmo tempo ensinar a filosofar (o processo do pensamento), da mesma maneira que não é possível ensinar a filosofar sem ensinar Filosofia. (ASPIS; GALLO, 2009, p. 60)

Neste sentido, o ensino de filosofia remete a determinados questionamentos: se filosofar e filosofia estão intrinsecamente ligados, então o que deve ser o ensino de filosofia no Ensino Médio? Quais as diferenças e semelhanças entre filosofia e o filosofar? Quais são suas dificuldades de ensino? Como superá-las? Qual afinal é a função formadora da filosofia na subjetividade do jovem estudante? Para que ensinar filosofia na escola?

A filosofia no Ensino Médio se justifica como uma ferramenta de combate à opinião. E o jovem mais do que qualquer outro se agarra as suas opiniões como se delas dependesse sua identidade. É muito doloso não ter uma opinião já que ela dá uma sensação de ordem às ideias.

Para Deleuze e Guattari (1992, p. 259) a opinião funciona como uma proteção contra o caos das ideias:

Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, ideias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos. São variabilidades infinitas cuja desaparecimento e aparição coincidem. São velocidades infinitas, que se confundem com a imobilidade do nada incolor e silencioso que percorrem, sem natureza nem pensamento. É o instante que não sabemos se é longo demais ou curto demais para o tempo. Recebemos chicotadas que

latem como artérias. Perdemos sem cessar nossas ideias. E por isso que queremos tanto agarrarmo-nos a opiniões prontas. Pedimos somente que nossas ideias se encadeiem segundo um mínimo de regras constantes, e a associação de ideias jamais teve outro sentido: fornecer-nos regras protetoras, semelhança, contiguidade, causalidade, que nos permitem colocar um pouco de ordem nas ideias, passar de uma a outra segundo uma ordem do espaço e do tempo, impedindo nossa "fantasia" (o delírio, a loucura) de percorrer o universo no instante, para engendrar nele cavalos alados e dragões de fogo [...] para que haja acordo entre coisas e pensamento, e preciso que a sensação se reproduza, como a garantia ou o testemunho de seu acordo, a sensação de pesado cada vez que tomamos o cinábrio na mão, a de vermelho cada vez que o vemos, com nossos órgãos do corpo, que não percebem o presente, sem lhe impor uma conformidade com o passado. E tudo isso que pedimos para formar uma opinião, como uma espécie de "guarda-sol" que nos protege do caos.

O caos é para os autores uma confusão das ideias que aparecem e desaparecem, ou ausência delas, ou que sofrem descontinuidade e oposições, são ideias desconhecidas ao pensamento, um pensamento que não domina os objetos de seu pensar. O caos seria, portanto, a desordem e impotência que se dá no campo mental, na manutenção e na definição de nossas ideias, relacionadas inclusive às concepções de movimento, espaço e tempo. É a desordem e descontrole do próprio pensamento.

Para Deleuze e Guattari (1992), opiniões funcionam como proteções contra o caos mental. Sem as opiniões seria doloroso, pois não seria possível estabelecer um pouco de ordem no caos e é um pouco de ordem que a opinião traz. As opiniões surgem a partir das sensações das experiências sensíveis das coisas. As sensações funcionam como a ratificação de um acordo formado de regras que possibilita o encadeamento de ideias, ou seja, que permita relacionar e passar de uma ideia a outra por inferência de correlações e causalidades. É como se a opinião estabelecesse um lugar seguro onde repousaria as confusões mentais.

Como sustentação para essas concepções, Deleuze e Guattari (1992, p. 260-261) trabalham com a ideia de que a arte, a ciência e a filosofia vão mais além da mera necessidade de se ter uma opinião:

A filosofia, a ciência e a arte querem que rasguemos o firmamento e que mergulhemos no caos. Só o venceremos a este preço. Atravessei três vezes o Aqueronte como vencedor. O filósofo, o cientista, o artista parecem retornar do país dos mortos. O que o filósofo traz do caos são variações que permanecem infinitas, mas tornadas inseparáveis sobre superfícies ou em volumes absolutos, que traçam um plano de imanência secante: não mais são associações de ideias distintas, mas reencadeamentos, por zona de indistinção, num conceito. O cientista traz do caos variáveis, tornadas independentes por desaceleração, isto é, por eliminação de outras variabilidades quaisquer, suscetíveis de interferir, de modo que as variáveis retidas entram em relações determináveis numa função [...] O artista traz do caos variedades, que não constituem mais uma reprodução do sensível no órgão, mas erigem um ser do sensível, um ser da sensação, sobre um plano de composição, anorgânica, capaz de restituir o infinito. A luta com o caos, que Cezanne e Klee mostraram em ato na pintura, no coração da pintura, se encontra de uma outra maneira na ciência, na filosofia: trata-se sempre de vencer o caos por um plano secante que o atravessa. [...] o pensamento filosófico não reúne seus conceitos na amizade, sem ser ainda atravessado por uma fissura que os reconduz ao ódio ou os dispersa no caos coexistente, onde é preciso retomá-los, pesquisá-los, dar um salto. E como se se jogasse uma rede, mas o pescador arrisca-se sempre a ser arrastado e de se encontrar em pleno mar, quando acreditava chegar ao porto. As três disciplinas procedem por crises ou abalos, de maneira diferente, e é a sucessão que permite falar de "progresso" em cada caso. Diríamos que a luta contra o caos implica em afinidade com o inimigo, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, contra a opinião que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos.

Esses três planos (a filosofia, a arte e a ciência), cada um ao seu modo, levam à imersão no caos do qual se quer sair. No entanto, permitem, por sua vez, fazer-se um recorte desse caos, o que Deleuze e Guattari chamam de *caóides*, ou seja, “*as realidades produzidas em planos que recortam o real*” (1992, p. 266). Além disso, defendem que o maior inimigo aqui não é o caos, mas, a opinião, pois o caos seria necessário a essas três atividades, funcionando como aliado da arte, da ciência e da filosofia contra um inimigo maior que é a opinião porque esta é responsável pela criação de “*guarda-sol*” que representa uma falsa ideia de proteção mental contra o caos das ideias.

Por isso, a filosofia a arte e a ciência são ferramentas cortantes importantes para que se possa abrir fendas e rasgar o “guarda-sol” para que um pouco do caos tenha acesso à mente. Ao usar recortes (*caóides*), ou seja, criações de realidades a partir de elementos extraídos do caos, é possível que se dê um pouco de ordem ao próprio caos das ideias e ao mesmo tempo, vencer o principal inimigo que é a opinião. Pois, a opinião mantém uma falsa ordem e leva a acreditar que se está dominando as ideias e controlando o pensamento e, assim, que se está protegido da complexidade de ideias e emaranhado de pensamentos.

Dessa maneira, o aluno de Ensino Médio seria convidado pela filosofia a mergulhar no caos de suas ideias sem temor de se desencontrar consigo mesmo, pois voltaria de lá como que saído do mundo dos mortos, como diria Deleuze e Guattari (1992) com chances de trazer consigo algum conceito. Fugindo, portanto, da falsa segurança que a opinião proporciona ao criar a ilusão de ordem como que um “*guarda-sol*” sob o qual alicerça seus fundamentos. O estudante teria a oportunidade de usar de sua criatividade e, a partir de um pensamento questionador sobre suas próprias ideias confusas, emaranhadas, dissolúveis e contraditórias, mergulhar no caos para fazer recortes desse caos mental e estabelecer suas realidades, suas *caóides*. Logo, para que filosofia no Ensino Médio? A filosofia possibilita um pensar reflexivo até mesmo sobre o próprio pensamento, dessa forma, o jovem pode refletir sobre a sua própria capacidade de pensar e se voltar para o seu próprio pensamento e assim poder construir juízos críticos e autônomos de si e da realidade.

Cabe, portanto, ao professor, entre outras coisas, proporcionar a experiência filosófica para a construção criativa do aluno. Para Aspis e Gallo (2009) seria a criação de versão de solução de problema com a finalidade do aluno criar suas próprias conceituações a partir dos conceitos já pensados pelos filósofos e do julgamento da realidade. O aluno deve ser instigado a utilizar das ferramentas oferecidas pelo questionamento, mas não qualquer questionamento, mas um questionar filosófico. O professor precisa dar aulas de filosofia que contextualizem os textos filosóficos e os problemas enfrentados pelos filósofos com a realidade do aluno. Assim sendo, facilitará para que as aulas de filosofia sejam espaços do filosofar, consequentemente o ato de ensinar filosofia é também criação da própria filosofia.

Quanto a isto Aspis e Gallo (2009, p. 42) apontam um caminho a seguir:

O professor deverá selecionar alguns problemas filosóficos, de preferência que tenham uma significação existencial para os alunos, pois filosofamos quando sentimos os problemas na pele. Em torno desses problemas, será possível se trabalhar com temas filosóficos, com a história da filosofia, com diferentes filósofos e seus textos e conceitos, mas tudo isso deverá ser tomado como instrumental que permita a compreensão daqueles problemas e, mais que isso, matéria básica para a criação de conceitos que possam equacioná-los. (2009, p. 42).

A problematização teria a finalidade de aproximar o aluno do objeto de investigação, pois ao passo que o professor envolva o aluno na escolha de problemas, já está permitindo ao mesmo participar do direcionamento a ser seguido. O aluno se sentiria valorizado e seria o momento de propiciar uma oportunidade para que ele coloque em análise algo prático de sua vida, ou até mesmo, algo que lhe esteja afligindo a alma. Para auxiliar a introdução do tema (problema) pode-se utilizar textos filosóficos fazendo como já foi dito, anteriormente, a tentativa de relacionar as motivações dos autores com as motivações dos alunos, para investigação e solução (busca de respostas) do problema.

O uso dos textos filosóficos deve ter a finalidade de permitir ao aluno a interpretação de como o filósofo aponta o problema e como sugere solucionar, isto é, o entendimento do que o texto está abordando, que problema filosófico o autor se propõe elucidar, e a identificar se a conclusão a que chegou satisfaz ao que se propôs investigar. Para tanto, fazendo uso da história da filosofia, o que corresponderia ao terceiro passo que sugere Aspis e Gallo (2009) que seria a *investigação* a qual funcionária como fundamentação na investigação dos problemas levantados na fase de *problematização*.

Há que se levar em consideração, outro avanço nesse processo evolutivo em busca da autonomia no pensar, que seria procurar fazer com que o aluno ao conhecer como determinados filósofos disseram algo, ele crie uma visão crítica sobre a forma de dizer dos filósofos, ou seja, ir mais além, para o próximo estágio, ou nível rumo à escrita de seus próprios textos filosóficos. Essa visão seria um posicionamento crítico sobre a forma de dizer algo já criada pelo filósofo, e assim,

gradativamente desenvolver essa capacidade de criar visões filosóficas ao longo dos três anos do Ensino Médio, sem necessariamente ter que culminar na conclusão do processo evolutivo do filosofar.

Apesar do exposto anteriormente, é necessário também concordar com Cerletti (2009, p. 81) quando aponta que não é possível definir ou prever com métodos didáticos de ensino quando o aluno irá filosofar, pois, por mais que o professor de filosofia tente, esbarrará sempre na barreira da subjetividade do indivíduo que é a novidade do ato de querer tentar, ou seja, dependerá do aluno o momento que o filosofar acontecerá:

Ainda que se possa fazer muitas coisas para que se filosofe em uma aula, (ou se estabeleça um diálogo filosófico) nada o garante. Filosofar depende em última instância, de uma decisão subjetiva e não apenas de *querer ser filósofo*, mais porque supõe colocar em ato um pensamento e isto implica a novidade de quem o tente.

Posteriormente, Cerletti (2009, p. 83-84) sugere *um esquema básico* como um caminho operacional para levar o aluno à possibilidade de, ao colocar um pensamento em atividade, usando de sua capacidade de inovação a partir de sua subjetividade, realize o ato do filosofar:

Seria difícil dizer que uma sequência determinada de passos didáticos possam conduzir finalmente ao filosofar. O que sim se pode colocar é um esquema básico de operatividade que reflete de maneira coerente as características que foram sendo mostradas (o professor como filósofo, a pergunta filosófica como possibilidade didática, o “que” fusionado com o “como”, o convite a pensar). Tal esquema deveria constar, pelo menos, de dois momentos: um de problematização, e outro de tentativa de resolução. Ou seja, distinguir didaticamente a construção (ou reconstrução) de um problema filosófico e a forma como se tenta resolvê-lo. No caso de se encontrar algum tipo de resposta ao problema elaborado, estaremos diante de uma nova possibilidade de problematização, agora em um nível de maior complexidade.

Também Aspis e Gallo (2009) concordam que não se pode definir um método para o ensino de filosofia. No entanto, propõem coordenadas para a exploração filosófica, que seriam as leituras filosóficas, a história da filosofia e a escrita filosófica, ou seja, para

alcançar o objetivo o professor indicaria o norte, que é a criação de novos conceitos, para isso se utilizando do filosofar, que não deixa de ser também a própria filosofia, ensinando ao aluno ler filosoficamente, e escrever filosoficamente.

Quando me questiono se a metodologia, procedimentos e ferramentas utilizadas em minhas aulas, as quais já foram citadas no início de nossa reflexão, são apropriadas, percebo que estas são escolhidas especificamente para cada momento, para que a estratégia adotada obtenha o êxito esperado. Logo, não estão muito destoadas da realidade do público estudantil, nem da finalidade pelas quais foram escolhidas, isto é, os objetivos esperados. Já ao refletir sobre o uso do livro didático, que utilizo quase como único recurso de material didático, com a finalidade de seguir a “base de conteúdos” propostos pelo Governo Federal, o que vai culminar na necessidade de preparação para o ENEM, percebo que contribuo para a consolidação da institucionalização da filosofia. Ao mesmo tempo, porém, discordo que se deveria padronizar os conteúdos filosóficos e o modo de ensiná-los e o que aprender, portanto, torna-se necessário rever até aonde devo usar o livro, com que finalidade o utilizar e em que momentos.

Analisando o entendimento de Aspis e Gallo (2009) de que, o ato de avaliar pode ser utilizado principalmente como uma metodologia ou ferramenta de ensino-aprendizagem. Onde o aluno se afastaria da condição de receptor e se olharia enquanto inserido no processo, investigando seus avanços e limites na elucidação do problema. Percebo que preciso rever o meu conceito de avaliar que estava pautado apenas, em fazê-los refletir sobre os conceitos que estudaram e diagnosticar a que nível, os tinham assimilados e os relacionados. No entanto, os autores, convidam a refletir a respeito da avaliação como parte do processo de educação que respeite as diversidades e as subjetividades criativas individuais do aluno.

Cada atividade avaliativa deve ser clara para o aluno e para o professor no que se refere aos critérios adotados, tendo-se em mente o que precisam para filosofar, para exercerem a capacidade filosófica própria do pensamento, a que finalidade se destina a avaliação da aprendizagem do aluno. Também se deve compreender que o processo de avaliação engloba todo o processo de ensino e aprendizagem e deve levar os alunos a escolherem meios ou parâmetros para julgarem seus

próprios avanços na confecção de conceitos de forma autônoma. Para Aspis e Gallo (2009), portanto, a avaliação é necessária, já que faz parte do próprio filosofar, e porque é se autoavaliando, criando seus próprios mecanismos para avaliar a si mesmos, que se aprende mais, pois como se sabe que sabe? Para isso se tem que voltar o pensamento para si próprio, para o que se queria aprender e como se chegar a esse objetivo, para então se auto julgar, poder mensurar seus avanços rumo ao norte inicialmente estabelecido que é a busca por originalidade na escrita de textos filosóficos.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Diante do exposto, considero que a autoanálise de experiências no ensino de filosofia trouxe algumas possibilidades para que eu possa resolver a questão: quais as causas da apatia e desinteresse de alunos de Ensino Médio da Escola Estadual João de Abreu por aprender filosofia? Primeiramente, procurei definir o que é a filosofia e a coloquei como um processo contínuo, uma atividade que está sempre em movimento rumo a melhor resposta sobre aquilo que aflige a alma do filosofante, ao passo que o desperta para a investigação de sua causa. Para tanto, apoiiei-me na ideia de que é necessário um ponto de partida e esse ponto de partida do caminho que segui foi considerar a existência de um lugar comum, ou seja, um elo que liga indiretamente as motivações dos filósofos ao filosofar ao longo da história. A este lugar comum chamei de afligir e despertar a alma.

Percebeu-se que a relação professor-aluno é muito importante no processo de aprendizagem de filosofia, pois o professor é responsável por dar uma significação na relação com o aluno em sala de aula. E como isso seja feito, fará muita diferença no grau de envolvimento do aluno com toda a dinâmica no processo de aprendizagem. Em seguida, sugeri que a prática de ensino do professor poderia estar contribuindo para a dificuldade de aprendizagem dos alunos, o que possivelmente se configuraria em uma das possíveis causas da apatia e desinteresse por aprender filosofia.

Além disso, sugeri que o ensino de filosofia deve ser compreendido como *tentativa do filosofar* e, por isso, a filosofia precisa ser considerada em uma perspectiva de relação intrínseca com o

filosofar, pois não se aprende filosofia sem filosofar, e muito menos se filosofa sem os conceitos filosóficos já pensados como base para a investigação. Ao se analisar a utilidade da filosofia no Ensino Médio, demonstrei que ela se justifica, entre outros, pelo fato de funcionar como um instrumento cortante que pode auxiliar o jovem estudante a abrir fendas no “guarda-sol” oferecido pela opinião para lhe dar uma falsa sensação de ordem em suas ideias caóticas. E assim, ao rasgar esse “guarda-sol”, ter contato com um pouco da desordem de suas ideias e pensamentos de onde poderá estabelecer novas percepções da realidade.

Defendi, por fim, que a criação da versão de solução de problema, a *escrita filosófica* por parte dos alunos, que Aspis e Gallo (2009) defendem como quarto passo, seria para mim apenas um momento em que o aluno poderia criar visões críticas da solução proposta ao problema, pelo filósofo. E que o filosofar só aconteceria a depender do nível de envolvimento do aluno com o problema estudado, se ele foi *afetado*, se sentiu a alma aflita e intrigada na elaboração e na investigação do problema. Por fim constatei que não existem metodologias que por si só garantam a aprendizagem de filosofia, logo fica a cargo do professor além da tarefa, sempre dinâmica, de escolha dos materiais e conteúdos a serem trabalhados em sala de aula, a tarefa de avaliar que métodos e ferramentas utilizar no ensino de filosofia no Ensino Médio que mais se adéqua à realidade dos alunos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASPIS, Renata Lima. **O Professor De Filosofia: O Ensino De Filosofia No Ensino Médio Como Experiência Filosófica.** Cad. Cedes, Campinas, vol. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>> Acesso em: 22 de outubro de 2016 às 22:12:35.

ASPIS, Renata Lima; GALLO, Silvio. *Ensinar Filosofia: Um livro para professores.* São Paulo: Atta Mídia e Educação, 2009.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia.* Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

CERLETTI, Alejandro. O ensino de filosofia como problema filosófico. Tradução Íngride Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. **O que é a filosofia?**. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **O que é isto, a filosofia?**: Identidade e diferença. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas cidades, 2006, p. 13-34.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho. **Família e escola**: diferenças necessárias. Porto Alegre: GEEMPA, 2005.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 24. ed. São Paulo: Cortez, 2016.

SOUZA, D.T. **Entendendo um pouco mais sobre o sucesso (e fracasso) escolar**: ou sobre os acordos de trabalho entre professores e alunos. In: AQUINO, J. G. Autoridade e autonomia na escola: alternativas teóricas e práticas. São Paulo: Summus, 1999.

DUAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS PARA O ENSINO DE FILOSOFIA: A CORRESPONDÊNCIA HEIDEGGERIANA E A FILOSOFIA MENOR DELEUZIANA

Magnum Luiz de Oliveira¹

INTRODUÇÃO

São várias as expectativas sobre a filosofia no Ensino Médio desde o seu retorno como matéria obrigatória, em 2008. Percebe-se que, inclusive, ela, mais do que qualquer outra, está sempre pressionada a justificar a sua permanência em tal nível escolar. Seja a partir de apelos a noções que às vezes se dissolvem em jargões e em superficialidades que pouco servem para direcionar as atividades no chão da escola (como ser uma atividade para ajudar os alunos a desenvolverem a cidadania, a capacidade de reflexão, etc.), seja a partir de noções mais concretas (como ser uma atividade de resistência ao produtivismo e ao utilitarismo, típicos da época atual e que influenciam as práticas escolares; como a seleção de conteúdos; como a sua inserção cada vez mais marcante no Exame Nacional do Ensino Médio - ENEM; etc.), algumas responsabilidades são atribuídas, às vezes com razão, ao professor de filosofia. E é urgente que esse professor seja apto para responder a essas expectativas.

A partir disso, penso que desde minha formação inicial, ainda cursando a licenciatura, fui me cercando da noção de que a filosofia no Ensino Médio deveria, em alguma medida, uma resposta satisfatória às características culturais das sociedades contemporâneas, produtivista e utilitária. Ou, na esteira de Heidegger, poderíamos nos perguntar o que resta à (ao ensino de) filosofia frente uma cultura pautada na ciência, onde esta se projeta como a principal detentora de autoridade explicativa frente uma sociedade que se desenvolveu tecnologicamente. Heidegger propõe que, juntamente com a (1) vontade comprometida (pathos), a (2) disponibilidade, o filósofo (professor) deve, também, (3) corresponder à realidade que se apresenta diante dele. Se na contemporaneidade a filosofia não desfruta mais de certo protagonismo na tarefa de oferecer um sentido explicativo para a realidade, cabe a esta

se esforçar para (co) responder, ou seja, responder juntamente com outros tipos de conhecimento. Heidegger entende que a filosofia continua tendo um viés diferenciado de análise quando se propõe investigar e compreender o “ser” dos “entes” na distinção em que se apresentam cada uma das várias estruturas ontológicas.

Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente [...] Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser, ou o modo como é ouvido ou não ouvia um tal apelo, ou ainda, do modo como é dito e silenciado o que se ouviu. (Heidegger, 2006, p. 36)

Entendo que esta noção heideggeriana de correspondência a um apelo vem ao encontro do que muitas vezes tem impulsionado as minhas ações docentes no âmbito da sala de aula, ou, pelo menos, pode servir como referencial para pensar essas ações. Projetando uma auto avaliação sobre a minha própria atividade, hoje constato como a busca por relacionar o exercício filosófico com a noção moderna de ciência e a forma como esta molda as sociedades contemporâneas tem definido, muitas vezes, essas ações. Acrescente a isso os documentos oficiais oferecidos como parâmetros dos conteúdos a serem selecionados e a preparação que deve ser oferecida aos alunos que vão enfrentar o ENEM – são várias, e às vezes confusas, as responsabilidades que os professores-filósofos devem dar conta, *corresponder*.

Essas responsabilidades são lançadas como estímulos que convergem para o professor-filósofo – às vezes inconsciente e contra os seus próprios valores – mergulhar a filosofia em uma institucionalização, na maioria das vezes comprometida com uma tradição estérea e sem capacidade de gerar nos alunos um gosto pelo pensamento que tenha potência para transformar a realidade. A filosofia pode ficar insignificante e se assemelhar a outras atividades escolares que, como repetem os alunos, não tem conexão com a realidade que vivem. Nesse sentido, é claro que cabe aos professores-filósofos se perguntarem sobre o que têm resultado da forma como cada um tem correspondido aos apelos e

estímulos do meio em que se encontram. Cabe se perguntarem, inclusive, como nossos alunos têm saído do Ensino Médio. Saem com algum arcabouço de conhecimentos filosóficos que os permitam olharem a vida por outros ângulos, ou só repetem e reproduzem os movimentos explorados e consagrados pelos meios de comunicação de massa?

Desenvolvimento

Analogamente a correspondência do “ser” do “ente” que Heidegger (2006) afirma como nossa morada constante, é no chão da sala de aula, na relação ensino e aprendizagem, que se projetará ou não a significância da forma como cada professor-filósofo tem correspondido aos apelos que se apresentam. Voltando a um olhar mais específico sobre minhas próprias ações, entendo ser uma época de retomada de decisão, pois percebo que até aqui, independente se a abordagem é histórica ou temática, permaneceu este esforço por mostrar como a filosofia justifica a sua significância na medida em que pavimenta o caminho da ciência.

Quando, tomando como referência a Filosofia Antiga, estou introduzindo a Filosofia a partir dos pré-socráticos (COTRIM, 2013, p. 206-216), há uma tendência a mostrar exemplos (Tales com a água para a Geofísica, Pitágoras com os números para a Matemática, Os Atomistas com a partícula indivisível para a Química, etc.) de como o foco na “physis” e a busca por um sentido explicativo para a realidade em termos puramente naturais leva estes primeiros filósofos a anteciparem certas noções que posteriormente serão importantes para a Ciência Moderna. Quando falo do debate sobre razão e fé, Patrística e Escolástica na Idade Média (2013, p. 240-250) há uma tendência a privilegiar a noção de que, de certa maneira, o pensamento escolástico abriu o caminho para o Renascimento. Quando estou na Idade Moderna pendo para ressaltar o debate entre filósofos racionalistas e empiristas (2013, p. 256-268), buscando mostrar que coube a estes a preocupação de estabelecer um ponto de partida (Descartes) e/ou um método (Bacon) seguro para a Ciência Moderna emergente. Quando chego à contemporaneidade acabo privilegiando a reflexão sobre como o otimismo exagerado na razão científica (2013, p. 373-379) acaba por “eclipsar a razão” e gerar duas grandes guerras mundiais.

Enfim, seja na ética kantiana fundada em um princípio racional (2013, p. 280, 281), seja em estética para analisar a noção de indústria cultural (2013, p. 315), que deriva dos modelos de massificação herdados das revoluções industriais, seja em política para pensar a ascensão dos modos capitalistas de produção e a divisão das sociedades em classes, etc., acabo privilegiando conteúdos que facilitem a noção de que a Filosofia responde satisfatoriamente a construção da sociedade contemporânea, radicalmente pautada na razão científica.

No entanto, apesar da contemplação dos conteúdos, da possibilidade de estar oferecendo um exercício onde os alunos se preparam para algum exame de ingresso em uma faculdade, de estar cumprindo as exigências institucionais – me pergunto e me cobro se tais atividades têm sido significativas do ponto de vista filosófico, naquilo que a filosofia tem de transformador e às vezes transgressor da realidade posta. Ou tenho, ao contrário, contribuído para que esses estudantes, além de não verem significância na filosofia, repitam padrões sem nenhum tipo de pensamento e problematização? Além da institucionalização imposta pelo próprio sistema escolar, há aquela estrutura enrijecida que os professores herdam da graduação e reproduzem na sala de aula no Ensino Médio.

Hoje entendo que é tarefa de qualquer licenciado que ingressa na Educação Básica se “deseducar” dos modos acadêmicos, que em filosofia está estritamente arraigado a uma cultura erudita, de difícil comunicação com a cultura de massa da maioria dos alunos, principalmente na escola pública. Ainda não há uma transposição estabelecida dos conteúdos acadêmicos de filosofia para os conteúdos escolares, o que pode ser bom ou ruim do ponto de vista da liberdade do professor. De toda forma, cresce o entendimento de que é necessário correr certo “risco”, onde se deve mudar as formas tradicionais de apresentar esses conteúdos para que façam sentido na educação escolar. Apesar da crítica que teme tornar uma aula de filosofia em qualquer outra coisa menos a própria filosofia, alguns movimentos já têm sido feitos no sentido de estabelecer essa mudança, da qual tenho buscado me inserir.

A partir do conceito de *literatura menor*, por exemplo, desenvolvido por Deleuze (1992) para elaborar a noção de uma filosofia menor, alguns professores-filósofos brasileiros têm, há cerca de uma década – período que coincide com o retorno gradual da filosofia como

matéria obrigatória na Educação Básica, mais precisamente nas três séries do Ensino Médio -, investido esforços para construir e oferecer bases metodológicas, assim como materiais didáticos, que possam orientar as práticas docentes neste nível de ensino.

Essa noção de filosofia menor busca um fazer filosófico que não esteja necessariamente preso aos modos tradicionais, que às vezes estão engessados pela forma enciclopédica com que é abordado.

A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente, é o Édipo propriamente filosófico [...] Na minha geração muitos não escaparam disso, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom (DELEUZE, 1992, p. 14).

Assim sendo, uma das abordagens mais utilizadas por esses professores que têm buscado pensar o ensino de filosofia no Brasil é transportada desse conceito desenvolvido por Deleuze. A partir dessa noção, tem-se buscado pensar atividades filosóficas resistentes aos modelos tradicionais de ensino, que sirvam como uma brecha de fuga frente às formas enrijecidas que ainda caracterizam a maioria das atividades na relação ensino-aprendizagem dentro das escolas, realidade que a filosofia não está imune. Silvio Gallo é um desses professores-filósofos brasileiros que têm se debruçado sobre o tema, onde desenvolve algumas perspectivas interessantes, dentre elas o conceito de *educação menor*.

A *educação maior* é aquela dos planos decenais e das políticas públicas de educação, dos parâmetros e das diretrizes, aquela da constituição e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, pensada e produzida pelas cabeças bem-pensantes a serviço do poder. [...] é aquela que quer instituir-se, fazer-se presente, fazer-se acontecer... Uma *educação menor* é um ato de revolta e de resistência. Revolta contra os fluxos instituídos, resistência às políticas impostas; sala de aula como espaço a partir do qual traçamos nossas estratégias, estabelecemos nossa militância [...] é um ato de singularidade e de militância (GALLO, 2008b, p. 64 – 65).

Seguindo na via dessa educação menor que nos propõe Gallo, decido aqui por um *ensino menor de filosofia*. Quero me referir a um

embasamento conceitual consistente, que direcione as ações com filosofia na escola, dentro ou fora de sala de aula, que tenham como objetivo justamente atividades que sejam uma rota de fuga, uma negação, uma decepção (Deleuze, 1992) para as expectativas da tradição filosófica, embora desta não se possa afastar. Ou seja, ao mesmo tempo em que se reconhece que o arcabouço filosófico que herdamos como conteúdo é resultado dos esforços dos filósofos para responderem e corresponderem significativamente a questões de suas épocas, se reconhece, também, que os modos e os meios de lidar com esse arcabouço precisam de constante atualização.

É nesse sentido que, inclusive, a formação docente para a Educação Básica está para além da sala de aula; pois é preciso observar e viver as dinâmicas da escola, os corredores, o refeitório, um dia em que os alunos são liberados mais cedo por falta d'água ou de merenda; a escola funcionando sem o quadro completo de professores, que impõe ter que se adaptar a realidade, adiantar ou ceder horários na relação com os outros professores, etc.

Mas é também a experimentação de alternativas que podem ir gerando as novas formas de fazer a filosofia significativa no Ensino Médio. Nesse sentido, me refiro brevemente ao programa de iniciação à docência que tenho tido a oportunidade de participar como professor supervisor: o PIBID – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. Projetos do PIBID como o *consultório filosófico*, uma atividade lúdica, que apresenta a filosofia usando trocadilhos de filósofos com termos técnicos da medicina e da farmacologia (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, etc). A partir de uma conversa (filosófica) com o “paciente”, chega-se a conclusão do “medicamento” que ele deve tomar. Na prática, o que se busca é uma forma de propor a leitura de obras filosóficas para quem contribui participando do projeto como “paciente”.

Ou como o *café filosófico*, onde os próprios alunos são os componentes das bancas e os bolsistas são os orientadores dos trabalhos que, embora não podendo se desvencilhar de um conteúdo filosófico, leva em consideração as bagagens e conhecimentos de senso comum dos alunos na hora de ser composto; ou elaborar um plano de curso que tente superar a dicotomia entre abordagem histórica ou temática, admitindo que uma não exclua a outra; ou na elaboração de fanzines

filosóficos; ou na campanha ajude a limpar a caverna do Platão, que a partir da discussão sobre os problemas trazidos pelo mosquito *aedes aegypti*, ensina-se, por analogia, sobre a alegoria da caverna, etc. Enfim, ações que sejam um caminho aberto e que sirvam de alternativas e resistências aos modelos tradicionais, entendendo que assim estaremos no caminho para construir uma linguagem de ensino de filosofia mais significativa e correspondente ao jovem e adolescente dos nossos dias.

CONCLUSÃO

Concluo citando a Prof. Dra. Maria Reilta que, em um projeto que talvez seja mais ambicioso do que a própria filosofia no Ensino Médio, desenvolve um projeto de filosofia com crianças.

A imagem da filosofia como uma atividade relacionada com o pensar, [...] pode ocorrer em qualquer lugar, desmistifica a imagem de filosofia como uma disciplina unicamente acadêmica e nos anima a pensar sobre a nossa atividade de experiências de filosofia com crianças como uma aposta na potência do pensar, do acolhimento ao outro, do exercício da atenção e escuta no sentido de abrir cada vez mais possibilidades. (CIRINO, 2016, p. 155)

É sobressalente a abordagem de ensino de filosofia com crianças como um espaço privilegiado de práticas e símbolos do que aqui se tem definido como *ensino menor de filosofia*. Quando se assume a criança não como um potencial exemplar de cidadão que deve ser formatado através de práticas escolares, mas como agente ativo de um saber a ser descoberto e construído como parte de sua própria formação, estar-se-á diante de um caminho que pode gerar perplexidade pelo desconhecido, porém surpreender pelos resultados conseguidos. Quando um planejamento ou tarefa se apresenta para as crianças antes como um motivo gerador do que um passo-a-passo rígido em que o mínimo desvio representa erro, então haverá a aproximação de um *ensino menor de filosofia*. Não obstante a importância de um planejamento detalhado das práticas de ensino, configura um contrassenso a busca por impor à criança um caminho definido em uma possibilidade única de resultado, uma vez que é próprio da criança o apreço à liberdade. Esta liberdade infantil – que a *educação maior* define como problemática – muitas

vezes representa desorganização do espaço, visão multifocal (ou fora do foco estabelecido), desobediência, etc.

O *ensino menor de filosofia* não se refere à quantificação e só algumas vezes pode se referir à qualificação. Ele diz respeito às práticas, metodologias e propostas didáticas para o ensino de filosofia que pode ser significativa do ponto de vista da experiência filosófica por ser uma quebra de expectativas, muitas vezes intencional. *Menor* é, portanto, o diferente, a distorção que se apresenta como criação de um saber significativo, que se projeta por ações nem sempre consagradas pelas práticas escolares estabelecidas pela tradição de ensino – sobretudo o filosófico. Cabe aqueles que têm, muitas vezes à revelia dos cacoetes acadêmicos, se interessado por pensar o ensino de filosofia, notadamente na Educação básica, desenvolver e experimentar estas práticas *menores*.

Referências

CIRINO, Maria Reilta Dantas. *Filosofia com crianças: cenas de experiência em Caicó (RN), Rio de Janeiro (RJ) e La Plata (Argentina)*. / Maria Reilta Dantas Cirino. – 1 ed – Rio de Janeiro: NEFI, 2016 – (Coleção Teses e Dissertações; 2).

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos de Filosofia / Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes*. – 2ª ed. – São Paulo: Saraiva, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

GALLO, Sílvio. *Deleuze e a Educação*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008b.

HEIDEGGER, Martín. *O que é isto – a filosofia?: Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas cidades, 2006.

O TEMA DO FIM DA ARTE EM NIETZSCHE A PARTIR DE O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA

*Evanilson Alves Dutra*¹

O tema do *fim da arte*, originariamente presente nas *Preleções sobre a estética* (1835) de Hegel, teve repercussão considerável nas reflexões sobre a estética ao longo dos séculos. Daí, então, o porquê do filósofo alemão ser apresentado como o oficiante do primeiro serviço fúnebre da Filosofia contemporânea: trata-se das exéquias solenes da arte, celebrada na obra citada acima.²

No intuito de destacarmos um dos teóricos que se ateu ao tema do fim da arte é que esse artigo será desenvolvido. Escolhemos o filósofo também alemão, Friedrich Nietzsche (1844-1900), e para isso a obra de sua 1ª fase - *O nascimento da tragédia* (1872), elaboração provavelmente influenciada pela teoria hegeliana. É claro que não encontraremos explicitamente mencionada tal teoria na obra do jovem Nietzsche, se assim ousarmos sublinhar, mas, nas entrelinhas, é possível identificar resquícios da teoria de Hegel ao longo das reflexões ali contidas.

Sendo assim, elucidaremos a teoria do fim da arte na elaboração de Nietzsche a partir do momento em que caracteriza a essência da faculdade poética humana que ele identificou e apresentou no desenvolvimento histórico do gênio artístico grego (Cf. ROHDE, 2005, p. 36). A tragédia grega como o único fenômeno cultural capaz de harmonizar os dois impulsos artísticos (o apolíneo e o dionisíaco). Desde já, a morte da arte é colocada por Nietzsche quando concebe a era trágica dos gregos como o tempo que existia “a mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver - os gregos” (GUINSBURG, 1992, pp. 13-14) e que a arte de tal

¹ Especialista em Filosofia (UFMG). Graduado em Filosofia (UERN). Curso de Teologia (PUC-MG). Participante do Grupo de pesquisa: Dicionário de Termos Filosóficos em Latim; Paul Ricoeur: a vida boa dentro da sociedade contemporânea. Professor de Filosofia do Ensino Médio dos quadros efetivos dos Estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte.

² Assim se referiu Benedito Nunes ao falar do filósofo alemão no início de sua palestra intitulada *A morte da arte em Hegel* durante o Colóquio Nacional realizado em Belo Horizonte, no período de 15 a 18 de abril de 1993. O texto na íntegra encontra-se in: DUARTE, Rodrigo (Org.). Colóquio Nacional “Morte da arte, hoje”, Anais, p. 9.

geração perdeu-se no momento em que se deu o florescimento do socratismo.

Era preciso, portanto, revitalizar a arte grega na cultura alemã de sua época, defendia Nietzsche, e essa hipótese de renascimento seria possível pela aliança entre Richard Wagner, representante da música alemã, e a filosofia alemã, com os pensadores Kant e Schopenhauer.

Ademais, finalizaremos o presente artigo com um breve enfoque ao evento de Bayreuth, onde Nietzsche imaginava que a aliança com Wagner chegaria à coroação e que teriam ressuscitado a arte trágica na cultura alemã. Destarte, o que se sabe de fato é que não foi bem isso que aconteceu.

A tragédia surge na Grécia, no final do século VI a. C., e vê-se degenerar no período de quase um século, alcançando o seu apogeu principalmente com Ésquilo e Sófocles, os dois principais poetas trágicos. A época trágica é traduzida como o momento áureo da cultura grega antiga e “o trágico traduz uma consciência dilacerada, o sentimento das contradições que dividem o homem contra si mesmo” (VERNANT, 1988, p. 15). Segundo Nietzsche, foi o único fenômeno cultural que conseguiu harmonizar os impulsos antagônicos, ligados aos deuses da arte: trata-se do apolíneo, ao qual corresponde o sonho, e ao impulso dionisíaco, correspondente à embriaguez. A respeito dos impulsos, destaca Nietzsche (1992, p. 32):

(...) por um lado, como o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade.

Mas a tragédia grega chega ao seu fim não só como um período histórico determinado da sociedade grega, defende Nietzsche, mas representa o fim mesmo da arte.

Em sua resenha feita do livro de Nietzsche, Erwin Rohde (2005, p. 39) descreve a forma como é tratada a morte da tragédia, depois de seu breve florescimento, sob o ângulo da superação do instinto pela razão:

Sua força artística, capaz de expressar os derradeiros segredos do ordenamento cósmico em imagens míticas, desagregou-se diante de um conhecimento científico desse ordenamento cósmico em toda a sua profundidade e amplitude, um conhecimento que fosse imediatamente compreensível.

Quer dizer que as mais profundas capacidades criativas do humano foram sufocadas inteiramente, agora é a razão que constrói e também destrói realidades através do rigor científico e do raciocínio lógico. Claramente vê-se o impacto do racionalismo sobre a sociedade grega que a faz superar o domínio dos mitos pelo da razão. Isso tudo refletia na arte, pois, segundo Nietzsche, o homem intuitivo, o artista, está num grau superior em comparação com o homem racional.

Para elucidar o fim da tragédia, Nietzsche menciona Eurípides, o último dos poetas trágicos, e Sócrates, protótipo de uma cultura racional, como os que a minam por dentro. Com relação a Eurípides a degeneração se dá através da Comédia. Pontos característicos de seus dramas são a transformação radical da linguagem; constata-se a invasão do espectador na cena; inovações estilísticas que tornam um drama mais transparente; introduz personagens que, no fundo, eram pessoas comuns e faziam as tramas tornarem-se mais demasiadamente humanas. Enfim, características que tornou Eurípides, dentre os poetas trágicos, o mais progressista. A Comédia, critica Nietzsche, era uma forma irresponsável de lhe dar com a serenidade, afirmação da vida.

A responsabilidade recai mais ainda sobre Sócrates por introduzir a racionalidade aos gregos, a grande metáfora de uma cultura onde a razão supera o instinto, afirma Nietzsche, “ele nos aparece como o primeiro que, pela mão de tal instinto da ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer”, e continua, “daí a imagem do *Sócrates moribundo*, como o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamental” (NIETZSCHE, 1992, p. 93). Falava isso, evidentemente, ao perceber a posição do homem moderno, profundamente teórico, envolvido pelos valores modernos, estes influenciados pela ciência moderna e fundamentados nos princípios do cristianismo e que, por isso, conduziam a sociedade moderna à decadência e a um modo de vida trivial, afirma Nietzsche.

Eis, portanto, a culpabilidade que recai sobre Sócrates: introdução da racionalidade. Para Nietzsche quando a filosofia entra em

cena, levantando suspeitas contra o dionisíaco, inicia-se o declínio da tragédia. O socratismo estético acreditava que podia preservar o fervor da cultura apenas através do apolíneo e, com isso, consegue separar os impulsos artísticos que antes encontravam-se associados, em completa harmonia. E, por fim, Eurípides consegue dar o golpe de misericórdia. Portanto, defende Nietzsche, com Eurípides a tragédia chega ao fim e, mais ainda, a civilização grega como um todo entra em confluência por não saber preservar a tragédia.

Mas eis que aparece uma esperança consoladora, e é a isso que Nietzsche dedica grande parte da obra em questão: construir uma hipótese do renascimento do trágico na cultura alemã (Cf. MACEDO, 2005). Seria por meio da música, defende Nietzsche, a possibilidade do ideal de renascimento da tragédia na Alemanha. Quanto a isso, chega a afirmar, em *O nascimento da tragédia*, que da mesma forma que se viu perecer a tragédia com o esvanecer do espírito da música, ela só poderia renascer por meio desse mesmo espírito, unicamente (Cf. NIETZSCHE, 1992, p. 96). Daí a importância de Wagner nos escritos de Nietzsche, pois, além de combinar com ele nas críticas à modernidade e ao cristianismo, via nele como músico alemão a possibilidade de levar adiante esse projeto de resgate.

Assim, para o jovem professor e para o artista no qual ele acredita, as esperanças retornavam. A cultura grega, como uma fênix renascida das cinzas, poderia novamente alçar seu vôo e celebrar a festa dionisíaca de existência. Nietzsche acredita que essa celebração será novamente possível através da música alemã em seu percurso de 'Bach a Beethoven e de Beethoven a Bach' " (MACEDO, 2005, p. 285).

O fato é que no drama da música wagneriana, e é por isso que Nietzsche a escolhe, há uma superação do espírito da música sobre a palavra. Por possuir a força do fogo heracliteano; por não existir a preocupação com a inteligibilidade do texto, pois a pretensão do dionisíaco não é falar, mas encontra-se no âmbito do inaudito, do sonoro, enquanto que a linguagem está no âmbito apolíneo, do imagético. A respeito da música alemã, escreve Nietzsche (1992, p. 118):

(...) Do fundo dionisíaco do espírito alemão alçou-se um poder que nada tem em comum com as condições primigênicas da cultura

socrática e que não é explicável nem desculpável, a partir dela, sendo antes sentido por esta como algo terrivelmente inexplicável, como algo prepotentemente hostil, *a música alemã*, tal como nos cumpre entendê-la sobretudo em seu poderoso curso solar, de Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner (...).

Em outros termos, continua Nietzsche (1992, p. 118), o que pode o socratismo, cobiçoso de conhecimento, diante da força dionisíaca a partir da música?

A música como fogo, raiz do mundo, *arché*, pois justamente a música alemã, afirma o autor de *O nascimento da tragédia*, o único espírito de fogo limpo, puro e purificador, que trará de volta o encontro entre o homem e a natureza outrora perdido, onde, na verdade, significaria para o espírito alemão o nascimento de uma era trágica apenas um retorno a ele mesmo, à fonte primeira de seu ser (Cf. NIETZSCHE, 1992, p. 120).

Fundamental também para o renascimento do trágico, segundo Nietzsche, seria a aliança entre a música e a filosofia alemã, esta representada, sobretudo, nos pensadores Kant e Schopenhauer. A influência deste deu-se pelo seu pensamento de que dentre todas as artes a música é a fundamental: é a linguagem universal no mais alto grau, quando encarada como expressão do mundo; a música não como reflexo da objetividade da vontade mas reflexo da própria vontade; ou ainda, “poder-se-ia, em conseqüência, chamar o mundo todo tanto de música corporificada quanto de vontade corporificada” (NIETZSCHE, 1992, p. 99). Para afirmar isso Nietzsche cita o texto da obra schopenhauriana *O mundo como vontade e representação* (1818). Quanto a Kant, este mostra que a razão tem a falibilidade, defende Nietzsche. Enfim, o mérito é dado a esses dois pensadores por causa da enorme bravura e sabedoria de ambos e, como conseqüência, conquistaram a vitória mais difícil. Trata-se da vitória sobre o otimismo socrático, oculto na essência da lógica.

Daí, finalmente, a música na época moderna tem o papel de possibilitar o acesso à realidade da natureza. Enfim, Nietzsche (1992, p. 112) estava confiante nisso e chega a afirmar:

Que ninguém tente enfraquecer a nossa fé em um iminente renascimento da Antigüidade grega; pois só nela encontramos nossa esperança de uma renovação e purificação do espírito alemão através do fogo mágico da música. Que outra coisa saberíamos nomear que, na desolação e exaustão da cultura atual, pudesse despertar alguma expectativa consoladora para o futuro?

A música alemã como a possibilidade de restaurar a força que a arte tinha entre os gregos, “um retorno à natureza além de todos os limites e enquadramentos da linguagem” (MACEDO, 2005, p. 287). Dar-se-ia pelo evento de Bayreuth, o acontecimento que exprimia o descontentamento com a modernidade e com a vida supérflua dos modernos. A respeito disso, destaca Macedo (2005, p. 286):

(...) Bayreuth seria a tentativa de reunir todos aqueles que estavam insatisfeitos com a cultura moderna, todos os que sentiam a atmosfera abafada e luxuriosa em que essa cultura estava instalada, seria a tentativa de regenerar a própria arte para que ela voltasse a ser o berço da cultura e não fosse apenas a expressão medíocre de um público culto, de amadores e críticos de arte, de espectadores passivos e supérfluos.

Mas, na verdade, o que aconteceu não foi bem da forma esperada por Nietzsche, da maneira como apresentou no ensaio *Richard Wagner em Bayreuth* a respeito da dignidade daqueles para quem o teatro de Wagner seria criado: um público que pudesse viver a arte, da mesma forma que o auditor-artista do teatro antigo (Cf. MACEDO, 2005, p. 288).

O que aconteceu, critica Nietzsche, foi justamente o oposto daquilo que buscavam combater com o evento de Bayreuth. Trata-se de uma ruptura com os valores modernos e da influência cristã, pensamento comum entre Nietzsche e Wagner. Mas aquele sentiu-se traído quando Wagner adere exatamente ao que combatiam: ao mundo do cristianismo, através da obra *Parsifal*, ao mundo cientificista e moderno como um todo. Representa tal ruptura não só o laço de uma grande amizade mas o fim da fase jovial de Nietzsche.

Mesmo fadados aos sofrimentos humanos, para Nietzsche a cultura grega diferencia-se pelo fato de transfigurar o lado terrível da vida em arte, transformava a dor em arte. Passava-se da dor à serenidade. O

homem grego sendo extremamente praticante da exteriorização, fazia-a através da arte.

Outrossim, para Nietzsche a tragédia era a forma de celebrar a vida, superar os sofrimentos, estratégia utilizada pelos gregos para expressar o lado obscuro da humanidade. Daí entendemos o porquê da ânsia de beleza dos gregos, por exemplo, como sendo a tentativa de transfigurar a obscuridade.

A morte da arte em Nietzsche se dá justamente no momento em que considera a época trágica como sendo o momento em que existiu a geração daqueles que melhor souberam celebrar a arte e, por isso, a necessidade de revitalização dela. Essa era a intenção do filósofo alemão com o projeto, isto é, resgatar na Alemanha a arte trágica da totalidade vivida pelos gregos, que fosse capaz de superar toda e qualquer individualidade. Imitar os gregos era a hipótese de Nietzsche para os alemães.

A respeito disso, julgamos necessário destacar que a inquietude de Nietzsche se dava pelo contexto da Alemanha de sua época, como sendo uma sociedade imbricada dos valores do cristianismo sob a idéia da interiorização; ainda mais de uma arte alemã degenerada, sem qualquer amparo político. Para o autor de *O nascimento da tragédia* a arte devia se apresentar como meio de encontro dos cidadãos para celebrar a alegria de viver. Ainda mais, a obra de arte como esclarecimento sobre o mundo, como forma de conhecimento, pois o artista comunica a vontade do mundo, influência explícita da filosofia de Schopenhauer.

Enfim, Nietzsche sonhava com a restauração da mesma força que tinha a arte para os gregos, a recriação dos valores a partir da atividade artística e, conseqüentemente, o evento de Bayreuth não compreendido estritamente ao aspecto da estética mas sua repercussão dar-se-ia também no alcance social e político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GUINSBURG, J. *O nascimento da tragédia ou belenismo e pessimismo: tentativa de auto crítica*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou belenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. Companhia das Letras, 1992.

MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Bayreuth e a época trágica dos gregos*. *Kriterion*, Dez/2005, vol.46, no. 112, p. 283-292.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou belenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. Companhia das Letras, 1992.

NUNES, Benedito. *A morte da arte em Hegel*. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *Morte da arte, hoje*. Colóquio nacional “morte da arte, hoje”, Anais. Belo Horizonte, Laboratório de Estética da FAFICH/UFMG, 1993.

ROHDE, Erwin. *Resenha (recusada) para a Literarische Zentralblatt*. In: MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polémica sobre o nascimento da tragédia*. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Organização e introdução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. *O momento histórico da tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas*. In: Mito e tragédia na grécia. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, et alii. São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.